

POLA SISIPAN *ISRĀ'ĪLIYYĀT* DALAM TAFSIR: ANALISIS KOMPARATIF
TAFSIR AL-BAGAWĪ DAN IBNU 'ATHIYAH

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag)



Oleh:

TASHDIEQ ULIL AMRI ARHAMZAH

NIM: 2386131033

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2025 M./1447 H.

ABSTRAK

Kesimpulan utama tesis ini menunjukkan bahwa Ibnu ‘Athiyah menerapkan pendekatan verifikasi-kritikal melalui tiga lapis penyaringan: labelisasi diskursif (*qīla, ruwiya, qālat firqah*), kritik sanad dan matan, serta uji teologis terhadap *maqām* kenabian (*‘ismah al-anbiyā’*). Namun, hal menarik yang ditemukan adalah bahwa meskipun Ibnu ‘Athiyah dikenal dengan pendekatan verifikasi-fnyanya, terdapat satu ayat dalam *al-Muharrar al-Wajīz* yang memuat riwayat *gharīb* tanpa komentar atau penilaian eksplisit, menunjukkan adanya ruang naratif yang tetap terbuka bagi pembaca untuk menilai sendiri validitasnya. Sebaliknya, al-Bagawi dalam *Ma‘ālim al-Tanzīl* menggunakan pendekatan kompilatif-estetis, menghimpun berbagai riwayat dari sahabat, tabi‘in, dan perawi *isrā’iliyyāt* tanpa *takhrīj* sanad atau *tarjih* matan. Riwayat tersebut disajikan sebagai ilustrasi naratif yang memperkaya alur kisah, bukan sebagai objek verifikasi epistemik. Hal ini memperkuat kesan bahwa fungsi riwayat tersebut adalah membentuk lanskap naratif yang hidup dan memperluas horizon imajinatif pembaca.

Tesis ini juga menawarkan pandangan berbeda terhadap klasifikasi al-Dzahabī yang menggolongkan tafsir Ibnu ‘Athiyah sebagai *tafsīr bil ma’tsūr*. Penulis berpendapat bahwa Ibnu ‘Athiyah menggabungkan pendekatan *ma’tsūr* dan *bil ra’y* secara kritis, dipengaruhi oleh atmosfer intelektual Andalusia yang bersinggungan dengan tradisi filsafat dan rasionalisme, sehingga mendorong kehati-hatian epistemik dalam menyikapi narasi eksternal. Tesis ini juga memiliki kesamaan dengan analisis Fayed dan Ramzi Na’na’ah terkait sikap Ibnu ‘Athiyah terhadap *isrā’iliyyāt*.

Temuan dari kajian ini adalah identifikasi parameter *tamyīz* eksplisit dan implisit dalam penyaringan *isrā’iliyyāt*, serta perumusan matriks evaluatif lima-lapis sebagai standar operasional dalam studi tafsir: (1) identifikasi narasi, (2) labelisasi redaksional, (3) validasi sanad, (4) analisis matan, (5) uji teologis terhadap prinsip *‘ismah*, dan (6) fungsi naratif terhadap makna ayat. Kerangka ini memungkinkan penyaringan riwayat secara sistematis dan berlapis, serta menjaga kemurnian makna Qur’anic dari kontaminasi narasi eksternal. Kajian ini juga mengintegrasikan kerangka *encoding/decoding* Stuart Hall untuk menunjukkan bahwa tafsir bukan sekadar transmisi pasif, melainkan proses resepsi aktif yang dipengaruhi oleh latar sosial, tradisi keilmuan, dan posisi teologis mufassir. Dalam konteks ini, al-Bagawi menjalankan *decoding* naratif secara terbuka dan estetis, sementara Ibnu ‘Athiyah menerapkan filter berlapis untuk menjaga kemurnian makna.

Penelitian ini menggunakan pendekatan komparatif-kualitatif dengan fokus pada analisis tekstual dan kontekstual terhadap dua karya tafsir utama: *al-Muharrar al-Wajīz* karya Ibnu ‘Athiyah dan *Ma‘ālim al-Tanzīl* karya al-

Bagawi. Perbedaan ini mencerminkan dua kutub tafsir klasik: satu sebagai benteng kritik, dan satu sebagai jembatan pedagogis. Keduanya saling melengkapi dalam membentuk spektrum tafsir yang kaya dan beragam. Namun, dalam konteks pemurnian makna dan pembentukan standar evaluatif, pendekatan Ibnu ‘Athiyah menawarkan kerangka yang lebih sistematis, kritis, dan tahan uji.

Kata Kunci: Pola, Sisipan, *Isrâ’iliyyât*,

ABSTRACT

The main conclusion of this thesis demonstrates that Ibn ‘Athiyah applies a critical- verificative approach through three layers of filtration: discursive labeling (*qīla, ruwiya, qālat firqah*), sanad and matn criticism, and theological testing against the prophetic station (*‘ismah al-anbiyā’*). Interestingly, despite his reputation for rigorous verification, one verse in *al-Muharrar al-Wajīz* contains a gharib narration without explicit commentary or evaluation, indicating a narrative space left open for readers to assess its validity independently. In contrast, al-Bagawi *Ma‘ālim al-Tanzīl* employs a compilative-aesthetic approach, gathering various narrations from companions, successors, and *Isrā’īliyyāt* transmitters without sanad analysis or matn preference. These narrations serve as narrative illustrations that enrich the storyline rather than as objects of epistemic scrutiny, reinforcing the impression that their function is to shape a vivid narrative landscape and expand the reader’s imaginative horizon.

This thesis also offers a different perspective from al-Dhahabī’s classification of Ibn ‘Athiyah’s tafsīr as *tafsīr bi al-ma’tsur*. The author argues that Ibn ‘Athiyah critically integrates both *ma’tsur* and *ra’y* approaches, influenced by the intellectual atmosphere of Andalusia, which intersected with philosophical and rationalist traditions—thus encouraging epistemic caution in dealing with external narratives. The thesis also aligns with the views of Fayed and Ramzi Na‘na‘ah regarding Ibn ‘Athiyah’s stance on *Isrā’īliyyāt*.

Its original contribution lies in the identification of explicit and implicit *tamyīz* parameters in filtering *Isrā’īliyyāt*, and the formulation of a five-layer evaluative matrix as an operational standard in tafsīr studies: (1) identification of narration (2) discursive labeling, (3) sanad validation, (4) matn analysis, (5) theological testing against the principle of *‘ismah*, and (6) narrative functionality in relation to the verse’s meaning. This framework enables systematic and layered filtration of narrations, safeguarding the purity of Qur’anic meaning from external narrative contamination.

The study also integrates Stuart Hall’s *encoding/decoding* framework to demonstrate that tafsīr is not merely passive transmission, but an active reception process shaped by social context, scholarly tradition, and theological orientation. Within this framework, al-Bagawi performs open and aesthetic decoding, while Ibn ‘Athiyah applies layered filters to preserve semantic integrity. This research employs a comparative-qualitative approach, focusing on textual and contextual analysis of two major tafsīr works: *al-Muharrar al-Wajīz* by Ibn ‘Athiyah and *Ma‘ālim al-Tanzīl* by al-Baghawī. These differences reflect two poles of classical tafsīr: one as a bastion of critique, and the other as a pedagogical bridge. Together, they

complement each other in shaping a rich and diverse spectrum of Qur'anic interpretation. However, in the context of meaning purification and evaluative standardization, Ibn 'Athiyah's approach offers a more systematic, critical, and resilient framework

Key Word: Pattern, Insertion, *Isrâ'iliyyât*.

المُلخَص

تُبيِّنُ الخلاصةُ الرئيسيَّةُ لهذه الرسالة أنَّ ابنَ عطيةَ يتَّبَعُ منهجًا تحقيقيًّا نقدِيًّا من خلالِ ثلاثِ طبقاتٍ من التمييز: التوسيمِ الخطابيِّ (قيل، روي، قالت فرقة)، ونقدِ السندِ والمتنِ، والاختبارِ العقديِّ لمقامِ النبوةِ (عصمةُ الأنبياء). ومع أنَّه معروفٌ بدقته المنهجية، فقد وُجِدَتْ آيةٌ في المحررِ الوجيزِ تضمُّ روايةً غريبةً دونَ تعليقٍ صريحٍ أو تقييمٍ واضحٍ، مما يفتحُ مجالًا سرديًّا للقارئِ لتقييمِ صحَّتها بشكلٍ مستقلٍّ. في المقابلِ، يستخدمُ البعويُّ في معالمِ التنزيلِ منهجًا تجميعيًّا جماليًّا، يجمعُ رواياتٍ من الصحابةِ والتابعينَ ورواةِ الإسرائيلياتِ دونَ تخرِجٍ للسندِ أو ترجيحٍ للمتنِ. وتقدِّمُ هذه الرواياتُ كتصويرٍ سرديٍّ يُعني سيرَ القصةِ، لا كمادةٍ للتحققِ المعرِّيِّ، مما يُعزِّزُ الانطباعَ بأنَّ وظيفتها هي تشكيلُ مشهدٍ سرديٍّ حيٍّ وتوسيعُ أفقِ التخيلِ لدى القارئِ.

تقدِّمُ الرسالةُ أيضًا رؤيةً مغايرةً لتصنيفِ الذهبيِّ الذي عدَّ تفسيرَ ابنِ عطيةَ من التفسيرِ بالمأثورِ، حيثُ يرى الباحثُ أنَّ ابنَ عطيةَ يدمجُ بينَ المأثورِ والرأيِ بشكلٍ نقديٍّ، متأثرًا بالمناحِ العلميِّ في الأندلسِ الذي يتقاطعُ مع التراثِ الفلسفيِّ والعقلائيِّ، مما يدفعُه إلى التوجُّهِ الحذرِ في تعامله مع الرواياتِ الخارجيةِ. كما تتقاطعُ هذه الرسالةُ مع تحليلِ فايدِ ورمزي نعاة في موقفِ ابنِ عطيةَ من الإسرائيلياتِ.

وتكمنُ الإضافةُ الأصيلةُ في تحديدِ معاييرِ التمييزِ الصريحةِ والضمنيةِ في تصفيةِ الإسرائيلياتِ، وصياغةِ مصفوفةٍ تقييميةٍ خماسيةِ الطبقاتِ كمعيارٍ تشغيليٍّ في دراساتِ التفسيرِ، وهي: (١) التوسيمُ التحريريُّ، (٢) التحققُ من السندِ، (٣) تحليلُ المتنِ، (٤) الاختبارُ العقديُّ وفقَ مبدأِ العصمةِ، (٥) الوظيفةُ السرديةُ في سياقِ المعنى القرآنيِّ، و يبدأ بتحليلِ السردِ. ويُتيحُ هذا الإطارُ تصفيةَ الرواياتِ بشكلٍ منهجيٍّ ومتعدِّدِ الطبقاتِ، ويُسهِّمُ في حفظِ نقاءِ المعنى القرآنيِّ من تلوُّثِ السردِ الخارجيِّ.

كما تدمجُ الدراسةُ إطارَ الترميزِ/فكِّ الترميزِ لستيوارت هول، لتُبيِّنَ أنَّ التفسيرَ ليسَ مجردَ نقلٍ سلبيٍّ، بل هو عمليةٌ استقباليةٌ نشطةٌ تتشكَّلُ بالسياقِ الاجتماعيِّ، والتقليدِ العلميِّ،

والموقع العقدي للمفسّر. وفي هذا السياق، يُمارسُ البغويُّ فكَّ الترميزِ السردِيِّ بشكلٍ مفتوحٍ وجماليٍّ، بينما يُطبِّقُ ابنُ عطيةٍ مرشحاتٍ متعدّدةً لحفظِ نقاءِ المعنى.

وتعتمدُ هذه الدراسةُ المنهجَ المقارنَ النوعيَّ، مع التركيزِ على التحليلِ النصِّيِّ والسياقيِّ لعمليّين تفسيريّين رئيسيّين: المحررِ الوجيزِ لابنِ عطيةٍ، ومعلمِ التنزيلِ للبغويِّ. وتُجسِّدُ هذه الفروقاتُ قطبينِ من أقطابِ التفسيرِ الكلاسيكيِّ: أحدهما قلعةٌ للنقدِ، والآخرُ جسرٌ تربويٌّ. وكلاهما يُكمِّلُ الآخرَ في تشكيلِ طيفِ تفسيرٍ غنيٍّ ومتنوعٍ، غيرَ أنّ منهجَ ابنِ عطيةٍ يُقدِّمُ إطاراً أكثرَ منهجيّةً ونقدًا ومثانةً في سياقِ تنقيةِ المعنى وتأسيسِ المعاييرِ التقييميّةِ.

الكلمات المفتاحية: النمط، الإدراج، الإسرائيليات

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Tashdieq Ulil Amri Arhamzah
Nomor Induk Mahasiswa : 2386131033
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Tesis : Pola Sisipan *Isrâ'iliyyât* dalam Tafsir: Analisis Komparatif Tafsir Al-Bagawî dan Ibnu 'Athiyah.

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Universitas PTIQ Jakarta dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 13 September 2025

Yang membuat pernyataan,



Tashdieq Ulil Amri Arhamzah

TANDA PERSETUJUAN TESIS

POLA SISIPAN *ISRĀ'ĪLIYYĀT*
DALAM TAFSIR: ANALISIS KOMPARATIF TAFSIR AL-BAGAWĪ
DAN IBNU 'ATHIYAH

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)

Disusun oleh:
TASHDIEQ ULIL AMRI AR
NIM: 2386131033

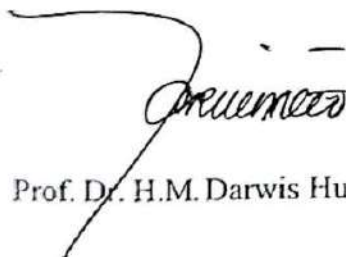
telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan.

Jakarta, 23 September 2025

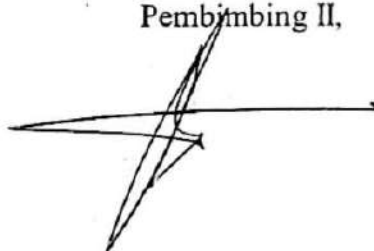
Menyetujui,

Pembimbing I,

Pembimbing II,



Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.



Dr. Kholilurrahman, M.A.

Mengetahui,
Ketua Program Studi



Dr. Abd. Muid Nawawi, M.A.

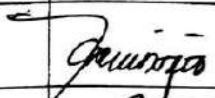

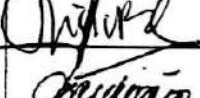
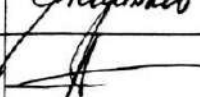


TANDA PENGESAHAN TESIS

POLA SISIPAN *ISRĀ'ĪLIYYĀT*
DALAM TAFSIR: ANALISIS KOMPARATIF TAFSIR AL-BAGAWĪ
DAN IBNU 'ATHIYAH

Disusun oleh:

Nama : TASHDIEQ ULIL AMRI ARHAMZAH
Nomor Induk Mahasiswa : 2386131033
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

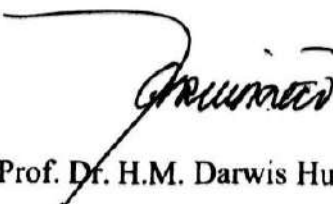
Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal: 06 Oktober 2025

| No. | Nama Penguji | Jabatan dalam Tim | Tanda Tangan |
|-----|-----------------------------------|-------------------|---|
| 1. | Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si. | Ketua |  |
| 2. | Prof. Dr. H. Hamdani Anwar, M.A. | Penguji I |  |
| 3. | Dr. Ali Nurdin, M.Ag. | Penguji II |  |
| 4. | Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si. | Pembimbing I |  |
| 5. | Dr. Kholilurrahman, M.A. | Pembimbing II |  |
| 6. | Dr. Abd. Muid Nawawi, M.A. | Sekretaris |  |

Jakarta, 24 November 2025

Mengetahui,

Direktur Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta



Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.

PEDOMAN TRANSLITEASI ARAB-LATIN

Penggunaan transliterasi Arab-Indonesia ini berpedoman pada transliterasi Arab-Indonesia yang dibakukan berdasarkan Surah Kebudayaan Republik Indonesia tanggal 22 Januari 1998.

| Arab | Latin | Arab | Latin | Arab | Latin |
|------|----------|------|-------|------|-------|
| ا | ' | ز | Z | ق | Q |
| ب | B | س | S | ك | K |
| ت | T | ش | SY | ل | L |
| ث | TS | ص | Sh | م | M |
| ج | J | ض | Dh | ن | N |
| ح | <u>H</u> | ط | Th | و | W |
| خ | KH | ظ | Zh | ه | H |
| د | D | ع | ' | ء | A |
| ذ | DZ | غ | G | ي | Y |
| ر | R | ف | F | - | - |

CATATAN:

- a. Konsonan yang ber-syaddah ditulis dengan rangkap, misalnya: (رب) ditulis *rabba*.
- b. Vokal panjang (mad): fath_h ah (baris di atas) ditulis dengan â atau Â, kasrah (baris di bawah) ditulis dengan î atau Î, dan dammah (baris depan) ditulis dengan û atau Û, misalnya: القارعة ditulis al-qâri‘ah, المساكين ditulis al-masâkîn, dan المفلحون ditulis al-muflihûn.
- c. Kata sandang alif + lam (لا) apabila diikuti huruf qamariyah ditulis al, misalnya: الكافرون ditulis al-kâfirûn. Sedangkan bila diikuti huruf syamsiyah, huruf lâm diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis ar-rijâl, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi al-qomariyah menjadi al-rijâl, asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
- d. Ta' marbûṭḥah (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan h, البقرة ditulis al-Baqarah. Bila di tengah kalimat ditulis dengan t, misalnya: زكاة المال ditulis zakât al-mâl, atau سورة النساء ditulis sûrat an-Nisâ'. Penulisan kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازيين ditulis wa huwa khair al-râziqîn.

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah atas limpahan rahmat dan karunia-Nya, sehingga penulis dapat menyelesaikan tesis ini yang berjudul *Pola Sisipan Isrâ'iliyyât dalam Tafsir: Analisis Komparatif Tafsir Al-Bagawî Dan Ibnu 'Athiyah* sebagai bagian dari pemenuhan syarat akademik pada program studi *Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* di Universitas PTIQ. Tesis ini berangkat dari pembacaan penulis terhadap sejumlah referensi yang membahas dalam tradisi *isrâ'iliyyât* tafsir. Dari kajian tersebut, penulis menemukan adanya perbedaan yang signifikan di antara para mufassir dalam menyikapi, menilai, dan mengintegrasikan riwayat *isrâ'iliyyât* ke dalam penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an. Perbedaan ini tidak hanya mencerminkan keragaman metodologi, tetapi juga menunjukkan kompleksitas epistemologis yang melingkupi proses seleksi dan validasi sumber. Tesis ini merupakan hasil dari proses panjang yang melibatkan kajian mendalam, refleksi metodologis, dan dialog ilmiah yang terus berkembang.

Penyusunan penelitian ini tidak terlepas dari bimbingan, dukungan, dan motivasi dari berbagai pihak. Oleh karena itu, dengan penuh rasa syukur dan penghargaan, penulis menyampaikan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Direktur dan semua jajaran Lembaga Pengelola Dana Pendidikan (LPDP) Kementerian Keuangan Republik Indonesia yang membiayai penulis selama kegiatan program perkuliahan dan penyelesaian tesis ini, baik perkuliahan di Universitas PTIQ maupun perkuliahan di PKU Masjid Istiqlal. Dukungan materi dan support sistem baik dari pihak LPDP

- maupun antar-penerima menjadi *booster* dalam penyelesaian tesis ini.
2. Imam Besar Masjid Istiqlal Jakarta dan Rektor Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. KH. Nasaruddin Umar, M.A., atas terselenggaranya Program Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal (PKU-MI) Jakarta bekerjasama dengan Universitas PTIQ Jakarta dalam menciptakan Sumber Daya Manusia (SDM) yang unggul, cerdas dan moderat.
 3. Direktur Pascasarjana Universitas Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si. atas dorongan dan teladannya dalam mengawal setiap kegiatan akademis di kampus. Juga sering kali di tengah pembelajaran datang dengan permisalan permisalan yang sederhana.
 4. Prof Dr. K.H Ahmad Thib Raya, M.A., selaku Direktur Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal (PKUMI) yang senantiasa memperhatikan dan memstikan agenda program PKUMI berjalan dengan lancar.
 5. Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas PTIQ Jakarta, Dr. Abd. Muid Nawawi, M.A. Terima kasih atas dedikasinya dalam mendampingi, megesahkan, membimbing, dan mengarahkan penyusunan tesis ini hingga selesai.
 6. Dr. Nur Rofiah, Bil Uzm selaku Manager Pendidikan Kader Ulama saat ini, dan Dr. Mulawarman Hannase, Lc., M.A., selaku demisioner Manager PKUMI yang selalu memberikan motivasi untuk mengembangkan diri dalam program ini.
 7. Dosen pembimbing Tesis Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si. dan Dr. Kholilurrahman, M.A. atas bimbingan, serta arahan dalam proses penyusunan tesis ini. Terima kasih atas ilmu dan wawasan yang luar biasa, sehingga penelitian ini menjadi lebih baik. Meskipun intensitas pertemuan tatap muka terbatas, keduanya tetap akomodatif dan responsif melalui komunikasi virtual. Fleksibilitas dan keterbukaan mereka dalam berdiskusi secara daring menjadi bukti komitmen akademik yang tinggi, sekaligus menunjukkan bahwa jarak bukanlah penghalang dalam membangun relasi ilmiah yang produktif.
 8. Kepada Prof. Kusmana, M.A., Ph.D., Prof. Muhammad Ali, M.Sc., Ph.D., Prof. Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A., Assoc. Prof. Dr. Abdul Aziz, M.Pd.I., yang sudi kiranya meluangkan waktu, mendengar, membedah, memberi masukan atas tesis ini.
 9. Segenap sivitas Univeritas PTIQ Jakarta dan PKU-MI Jakarta, terutama kepada para dosen yang dengan penuh dedikasi telah menjadi pilar utama dalam proses pendidikan dan pengajaran selama masa perkuliahan di kampus. Setiap ilmu yang telah disampaikan, setiap bimbingan yang diberikan, serta setiap wawasan yang telah diperoleh dari para dosen telah membentuk fondasi keilmuan penulis.
 10. Kepada orang tua, saudara, dan para guru yang telah kebersamai

perjalanan ini dengan cinta, doa, dan ketulusan—hari ini, ketika ujian telah dilaksanakan dan satu fase akademik telah dituntaskan, maka tugas kalian sebagai pendidik, pengasuh, dan pemberi jalan telah paripurna. Kalian telah menjadi cahaya di setiap persimpangan, penopang di setiap keraguan, dan lentera di setiap gelapnya pencarian. Dari tangan kalian, penulis menerima bukan hanya ilmu, tetapi juga nilai, keberanian, dan arah. Setiap nasihat, setiap teguran, setiap pelukan, dan setiap doa adalah bagian dari fondasi yang menguatkan langkah ini. Kini, perjalanan berlanjut. Bukan lagi di bawah bimbingan langsung, tetapi dengan bekal yang telah kalian tanamkan. Selanjutnya adalah fase mengarungi kehidupan yang tak lagi berbentuk kurikulum, tetapi penuh dengan pilihan, tanggung jawab, dan konsekuensi. Di sinilah ilmu diuji, nilai dipertahankan, dan karakter dibentuk. Semoga setiap amal kalian tercatat sebagai bagian dari kebaikan yang terus mengalir. Dan semoga penulis mampu menjaga warisan nilai yang telah ditanamkan, serta melanjutkan perjuangan ini dengan integritas, keberanian, dan kesadaran akan tanggung jawab yang lebih besar.

11. Kepada teman-teman seperjuangan di Program Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal (PKUMI), penulis menyampaikan rasa terima kasih yang tulus dan mendalam. Mereka bukan sekadar rekan belajar, tetapi telah menjadi saudara dalam ikhtiar keilmuan, teman dalam perenungan, dan mitra dalam perjuangan membangun pemahaman yang jernih dan bertanggung jawab terhadap wahyu ilahi. Setiap diskusi, canda, kritik, dan refleksi yang kita lalui bersama telah memperkaya perjalanan ini. Di tengah dinamika program yang padat dan tantangan akademik yang tak ringan, kebersamaan kalian menjadi penyejuk dan penguat. Kita saling mengingatkan, saling menguatkan, dan saling membuka jalan menuju kedewasaan intelektual dan spiritual.
12. Kepada Pak Ladi, sosok sederhana namun penuh makna, yang setiap pagi dan sore mengantarkan bus kecil berwarna biru dari Pondok Labu menuju Masjid Istiqlal, lalu kembali ke Lebak Bulus. Di balik kemudi yang tenang, beliau menjadi bagian dari ritme perjalanan ilmu ini. Mungkin tak banyak kata yang terucap, tapi setiap kilometer yang ditempuh adalah bagian dari ikhtiar penulis dalam memaknai kehidupan dan prinsip ketepatan waktu. Terima kasih atas kesabaran, ketepatan, dan kehadiran yang tak pernah absen. Juga kepada seluruh tempat yang pernah menjadi ruang perenungan yang dalam—tempat di mana sunyi menjadi teman berpikir, dan lembar demi lembar buku menjadi jendela menuju pemahaman. Terima kasih kepada ruang-ruang sunyi yang telah menjadi tempat perenungan dan pencarian makna selama proses penyusunan tesis ini: Perpustakaan Nasional RI, Perpustakaan Cikini, Perpustakaan IFI Jakarta, Perpustakaan PTIQ, Perpustakaan Masjid

Istiqlal, Perpustakaan UIN Jakarta, Perpustakaan Wilayah Sulawesi Selatan, Perpustakaan Gowa, dan Perpustakaan Erasmus Huis. Di antara rak-rak buku dan lorong-lorong yang tenang, penulis menemukan bukan hanya referensi, tetapi juga ketenangan, kejernihan, dan keberanian untuk terus berpikir dan memulai menulis tiap paragraf tesis ini.

Kupanjatkan harapan dan doa, *Jazâkumullâhu Khairan Katsîran* (Semoga Allah Swt membalas kebaikan yang berlipatganda) kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis dalam menyelesaikan tesis ini. Penelitian ini diharapkan menjadi kontribusi yang signifikan, memberikan nilai tambah bagi perkembangan ilmu pengetahuan dan memberikan dampak positif bagi masyarakat serta berpotensi menjadi inspirasi untuk penelitian- penelitian selanjutnya. Amin.

Jakarta, 13 September 2025

Penulis

Tashdieq Ulil Amri Arhamzah

DAFTAR ISI

| | |
|--|-------|
| Judul | i |
| Abstrak..... | iii |
| Pernyataan Keaslian Tesis | ix |
| Tanda Perstujuan Tesis | xi |
| Tanda Pengesahan Tesis | xiii |
| Pedoman Transliterasi..... | xv |
| Kata Pengantar..... | xvii |
| Daftar Isi | xxi |
| Daftar Tabel | xxiii |
| | |
| BAB I. PENDAHULUAN | 1 |
| A. Latar Belakang Masalah | 1 |
| B. Identifikasi Masalah | 7 |
| C. Pembatasan Masalah dan Rumusan Masalah..... | 8 |
| D. Tujuan Penelitian | 9 |
| E. Manfaat Penelitian | 9 |
| F. Kerangka Teori | 10 |
| G. Tinjauan Pustaka | 12 |
| H. Metodologi Penelitian | 16 |
| 1. Jenis dan Pendekatan Penelitian | 16 |
| 2. Data dan Sumber Data | 16 |
| I. Sistematika Penulisan | 17 |
| J. Definisi Operasional..... | 20 |

| | |
|--|------------|
| BAB II: DISKUSI TERKAIT PENYISIPAN <i>ISRĀ'ĪLIYYĀT</i> DALAM TAFSIR | |
| A. Definisi <i>Isrā'īliyyât</i> | 23 |
| B. Faktor Penyisipan <i>Isrā'īliyyât</i> dalam Tafsir | 26 |
| C. Tipologi <i>Isrā'īliyyât</i> | 29 |
| D. Transmitter <i>Isrā'īliyyât</i> | 33 |
| E. Argumentasi Akseptasi <i>Isrā'īliyyât</i> dalam Penafsiran | 40 |
| F. Argumentasi Resistensi <i>Isrā'īliyyât</i> dalam Penafsiran..... | 43 |
| G. <i>Isrā'īliyyât</i> dalam Pandangan Orientalis | 51 |
| 1. Ignaz Goldziher..... | 51 |
| 2. Theodore Noldeke..... | 52 |
| 3. John Wansbrough..... | 53 |
| BAB III: BIOGRAFI AL-BAGAWĪ DAN IBNU 'ATHIYAH..... | 57 |
| A. Al-Bagawī | 57 |
| 1. Biografi al-Bagawī..... | 57 |
| 2. Latar Belakang Sosiologis dan Historis..... | 62 |
| 3. Karya al Bagawī..... | 69 |
| 4. Sistematika Penafsiran | 72 |
| 5. Metodologi dan Corak Penafsiran Tafsir al-Bagawī..... | 79 |
| B. Tafsir Ibnu 'Athiyah | 82 |
| 1. Biografi Ibnu 'Athiyah | 82 |
| 2. Latar Belakang Sosiologis dan Historis..... | 87 |
| 3. Karya Ibnu 'Athiyah | 93 |
| 4. Sistematika Penafsiran | 101 |
| 5. Metodologi dan Corak Penafsiran Tafsir Ibnu 'Athiyah..... | 106 |
| BAB IV: ANALISIS SISIPAN <i>ISRĀ'ĪLIYYĀT</i> DALAM TAFSIR..... | 111 |
| A. Pola Penyisipan <i>Isrā'īliyyât</i> dalam Tafsir Ibnu 'Athiyah..... | 117 |
| B. Pola Penyisipan <i>Isrā'īliyyât</i> dalam Tafsir Al-Bagawī..... | 140 |
| C. Analisis Komparatif Strategi Penyisipan <i>Isrā'īliyyât</i> Ibnu 'Athiyah dan Al-Bagawī | 157 |
| D. Kerangka Evaluatif Sisipan <i>Isrā'īliyyât</i> | 170 |
| BAB V: PENUTUP..... | 175 |
| A. Kesimpulan | 175 |
| B. Saran Saran | 177 |
| DAFTAR PUSTAKA..... | 179 |
| LAMPIRAN | |
| DAFTAR RIWAYAT HIDUP | |

DAFTAR TABEL

| | |
|--|-----|
| Tabel I. Varian Bacaan <i>Mâlik</i> Surah Al-Fatihah Tafsir al-Bagawi..... | 78 |
| Tabel II. Penanda Kutipan Ibnu ‘Athiyah Kisah <i>Hamm</i> Yusuf..... | 122 |
| Tabel III. Ringkasan Sumber Riwayat Kisah <i>Imtihan</i> Daud a.s. | 144 |
| Tabel IV. Skema Penyajian Riwayat <i>Isrâ’iliyyât</i> Ibnu ‘Athiyah..... | 160 |
| Tabel V. Perbandingan Pola Penyisipan <i>Isrâ’iliyyât</i> | 169 |
| Tabel VI. Kerangka Evaluatif Sisipan <i>Isrâ’iliyyât</i> | 173 |

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Studi tentang penyisipan *isrâ'iliyyât* dalam tafsir Al-Qur'an merupakan topik yang sangat penting dan kompleks dalam kajian keislaman. *Isrâ'iliyyât* merujuk pada cerita atau tradisi yang berasal dari Yahudi dan Nasrani yang masuk ke dalam literatur Islam, khususnya dalam tafsir Al-Qur'an.¹ Kehadiran *isrâ'iliyyât* dalam tafsir sering kali menimbulkan kontroversi karena dapat mempengaruhi otentisitas dan kesucian penafsiran teks Al-Qur'an.² Kontroversi ini semakin diperparah oleh kenyataan bahwa beberapa cerita *isrâ'iliyyât* mungkin bertentangan dengan ajaran Islam.³ Polemiknya tidak hanya sebatas benturan teologis, tapi juga mempengaruhi wilayah sosial.⁴ Karena itu, para mufassir dituntut untuk bersikap cermat dan kritis dalam menilai serta menyaring cerita tersebut, agar tidak menimbulkan kerancuan pemahaman di tengah umat.

¹ Abdul Qahir al-Jurjani, *Darju al-Durar fî Tafsîr al-Âyyi wa al-Suwar*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2009, juz 2, hal. 73.

² Husain al-Dzahabi, *Isrâ'iliyyât fî al-Tafsîr wa al-Hadîts*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1999, hal. 13.

³ Muhamad Abu Syahbah, *Isrâ'iliyyât wa al-Maudû'ât fî al-Tafsîr*, Kairo: Maktabah Sunnah, 1980, hal. 12.

⁴ Husain al-Dzahabi, *Isrâ'iliyyât fî al-Tafsîr wa al-Hadîts ...*, hal. 14.

Dalam sejarah tafsir, *isrâ'iliyyât* kerap digunakan sebagai pelengkap naratif atau ilustrasi kontekstual. Namun, tanpa adanya standar yang jelas, keberadaannya berpotensi menyusup secara bebas dan mengaburkan otoritas makna ayat, bahkan menimbulkan bias teologis atau distorsi historis. Salah satu contoh yang menunjukkan urgensi mengkaji pola sisipan *isrâ'iliyyât* adalah kisah Nabi Sulaiman dan cincin sakti. Dalam beberapa tafsir, disebutkan bahwa kekuasaan Nabi Sulaiman atas jin dan angin bergantung pada sebuah cincin yang konon memiliki kekuatan gaib. Ketika cincin itu hilang, ia kehilangan kendali dan menjadi rakyat biasa.⁵ Dalam Qurtubi dikatakan Setan mengambil langsung dari Sulaiman.⁶ Juga al-Suyuti juga menyisipkan riwayat penyerupaan setan menjadi Sulaiman.⁷ Di sana disebutkan bahwa setan masuk ke rumah Nabi dan menyetubuhi istrinya sangat bertentangan dengan akhlak kenabian dan kesucian keluarga nabi. Sebab dalam Islam, para nabi adalah manusia pilihan yang dijaga dari kesesatan dan dosa besar (*ma'sum*). Kekuasaan mereka bukan berasal dari benda atau alat gaib, melainkan dari kehendak Allah semata. Mukjizat yang mereka miliki adalah tanda kenabian, bukan kekuatan pribadi atau benda sakti.

Tanpa memberikan standar penyaringan, riwayat semacam ini bisa masuk ke dalam tafsir dan membentuk pemahaman publik yang menyimpang. Ia mereduksi kenabian menjadi sihir, mukjizat menjadi benda, dan kehendak Allah menjadi alat. Padahal Al-Qur'an menegaskan bahwa mukjizat para nabi bukan dari benda atau ritual tertentu, bukan pula sekadar fenomena luar biasa yang melampaui hukum alam, melainkan representasi langsung dari kehendak Allah Swt. yang meneguhkan otoritas risalah.⁸ Pola penyisipan bukanlah penolakan total terhadap *isrâ'iliyyât*, melainkan penyaringan yang cermat. Ia menuntut verifikasi sanad, kritik matan, dan penilaian terhadap dampak maknawi. Ia juga menuntut keberanian mufassir untuk menunjukkan sikap pada sumber yang tidak sahih, riwayat yang tidak perlu juga riwayaya yang tidak layak dijadikan sebagai *hujjah*.

Lebih lanjut urgensi kajian ini terletak pada kebutuhan untuk mengidentifikasi pola penyaringan dan penyisipan yang dilakukan oleh para mufassir, agar dapat dirumuskan sebagai standar evaluatif yang dapat diuji dan diterapkan secara ilmiah. Kontroversi utama terkait *isrâ'iliyyât* adalah

⁵ Husain bin Mas'ud al-Bagawî, *Ma'âlim al-Tanzîl*, Riyadh: Dâr Thayyibah, 1989, juz 4, hal. 71.

⁶ Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Qurtubi, *Al-Jâmi' li Ahkam al-Qur'ân*, Kairo: Hai'at al-Masriyah al-Âmmah, 1987, juz 5, hal. 200.

⁷ Jalaluddin al-Suyuti, *al-Durru al-Mantsûr fî Tafsîr bi al-Ma'îsûr*, Kairo: Markaz al-Buhûts wa al-Dirâsat al-Arabiyah wa al-Islâmiyah, 2003, juz 7, hal. 179.

⁸ Shalah Abdul Fattah al-Khalidi, *Al-Qur'ân wa Naqdu Mathâ'in al-Ruhbân*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 2016, hal. 297.

karena sumbernya yang berasal dari tradisi di luar Islam, yang sering kali tidak memiliki dasar yang kuat dalam syariat Islam. Hal ini menimbulkan kekhawatiran bahwa cerita-cerita tersebut dapat mempengaruhi otentisitas dan kesucian teks suci Al-Qur'an.⁹ Sebagian dari cerita *isrâ'iliyyât* mungkin juga bertentangan dengan ajaran Islam, sehingga menyebabkan perdebatan di kalangan ulama mengenai apakah cerita-cerita tersebut dapat diterima atau harus ditolak. Karenanya sering kita jumpai banyak mufassir yang berhati-hati dalam menggunakan *isrâ'iliyyât* dalam tafsir mereka.

Kontroversi lainnya adalah terkait validitas dan keaslian cerita *isrâ'iliyyât*. Banyak cerita *isrâ'iliyyât* yang tidak memiliki dukungan dari hadits sahih atau sumber-sumber Islam yang diakui. Ibnu Khaldun mengkritik sumber *isrâ'iliyyât* yang berasal dari ahli Taurat, sebab secara sosial mereka termasuk orang *bâdiyah* yang berarti tinggal di padang pasir.¹⁰ Kehidupan sosial orang Badui di Jazirah Arab pra-Islam dibentuk oleh kerasnya alam; gurun tandus, hujan langka, dan sumber daya terbatas memaksa mereka hidup nomaden dalam struktur kesukuan yang solid. Solidaritas antar anggota suku menjadi fondasi utama, diwujudkan dalam *'ashabiyyah* (fanatisme kesukuan) yang mengikat individu pada sukunya dalam segala kondisi, baik dalam pertahanan maupun pembalasan dendam. Mereka hidup tanpa negara atau otoritas pusat, suku menjadi satu-satunya tempat berlindung, dan konflik antar suku sering dipicu oleh perebutan padang rumput, berujung pada siklus permusuhan dan balas dendam yang diwariskan lintas generasi.¹¹ Ini mengindikasikan bahwa sekelompok orang atau makhluk tinggal di area padang pasir, yang sering kali merujuk pada komunitas nomaden atau suku yang berpindah-pindah dan menetap di daerah gurun, membuat mereka susah untuk memvalidasi kisah-kisah yang tersebar.

Pengaruh pergumulan lintas budaya juga menjadi faktor yang menambah kontroversi terkait *isrâ'iliyyât*. Bisa dibayangkan ketika Al-Qur'an diturunkan, interaksi umat Muslim dengan umat lainnya adalah hal yang tidak bisa dihindari. Pada masa itu, Jazirah Arab merupakan tempat dengan beragam komunitas agama yang hidup berdampingan, sehingga hubungan sosial, perdagangan, dan intelektual antara umat Muslim dan umat lainnya cukup intens. Dapat dibuktikan dengan terdapat beberapa Yahudi yang kemudian menjadi muslim seperti Ka'ab al-Ahbar, Wahab bin Munabbih, Abdullah bin Salam dan lainnya. Interaksi ini tidak hanya memengaruhi aspek kehidupan sehari-hari tetapi juga pengetahuan dan pemahaman agama. Sebagai akibatnya, beberapa cerita dan tradisi dari Yahudi dan Nasrani

⁹ Ramzi Na'na'a, *al-Isrâ'iliyyât wa Atharuhâ fi Kutub al-Tafsîr*, Beirut: Dâr al-Qalam, 1970, hal. 7.

¹⁰ Abdul Halim Mahmud, *Manâhij al-Mufasssîrîn*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-Lubnân, 2000, hal. 125.

¹¹ Taufiq Barwu, *Târîkh al-Arab al-Qadîm*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1996, hal. 253.

masuk ke dalam literatur Islam, termasuk dalam tafsir Al-Qur'an.¹² Juga ketika penyebaran Islam di Madinah, banyak majelis yang dibuka oleh Muhammad Saw. untuk menebarkan ajarannya kepada sahabat, dengan kondisi wilayah yang dihuni oleh komunitas Yahudi seperti Bani Quraizah, Qainuqa, Bani Nadhir, dan Yahudi Khaibar. Adakalanya Rasulullah berinteraksi dengan komunitas Yahudi dan anggota ahli kitab lainnya untuk mempromosikan ajaran agama Islam. Sebaliknya mereka mendatangi Rasulullah dengan tujuan untuk menyelesaikan sengketa internal atau untuk mengajukan pertanyaan terkait agama, baik dalam rangka tantangan, pengujian, maupun untuk mengukur pengetahuan dan kebijaksanaan beliau.¹³ Salah satu contoh terkenal yaitu Zaid bin adalah ketika Rasulullah SAW. menerima Zaid bin Tsabit untuk mempelajari bahasa dan tulisan Yahudi agar bisa memahami dan mengawasi berita yang datang dari mereka.

Kaab al-Ahbar, seorang Yahudi yang masuk Islam, sering kali menyampaikan cerita-cerita dari tradisi Yahudi kepada para sahabat. Ini menunjukkan bagaimana interaksi sosial tersebut membawa pengaruh lintas budaya yang signifikan. Beberapa riwayat dalam Al-Qur'an yang menunjukkan adanya pengaruh dari tradisi Yahudi dan Nasrani, seperti kisah Ashabul Kahfi (Penghuni Gua) yang memiliki kesamaan dengan cerita dalam tradisi Yahudi dan Nasrani. Kisah lain adalah tentang Nabi Musa dan Khidr yang terdapat dalam Surah Al-Kahfi, yang juga memiliki versi dalam tradisi Yahudi dan Nasrani, namun dengan beberapa perbedaan dalam detail cerita. Interaksi-interaksi ini menunjukkan betapa kompleks dan dinamisnya hubungan antara umat Muslim dengan umat lainnya pada masa itu, yang juga memengaruhi literatur dan penafsiran Al-Qur'an.

Ramzi Na'na'ah mengkategorikan *isrâ'iliyyât* menjadi tiga jenis utama: (1) *Isrâ'iliyyât* yang sesuai dengan syariat Islam dan dapat diterima; (2) *Isrâ'iliyyât* yang bertentangan dengan ajaran Islam dan harus ditolak; dan (3) *Isrâ'iliyyât* yang tidak disebutkan dalam syariat Islam dan harus diwaspadai.¹⁴ Kategori ini menjadi panduan penting bagi para mufassir dalam menilai validitas dan relevansi cerita-cerita tersebut dalam tafsir

¹² Abu Zaid Abdurrahman Waliyuddin Ibnu Khaldun, *Muqaddimah Ibnu Khaldun*, Damaskus: Dâr al-Balkhi, 2004, hal. 175. Lihat juga dengan redaksi yang berbeda, Manna al-Qattan, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1995, hal. 344.

¹³ Husain al-Dzahabi, *Isrâ'iliyyât fi al-Tafsîr wa al-Hadîts ...*, hal. 16.

¹⁴ Ramzi Na'na'ah, *al-Isrâ'iliyyât wa Atsaruhâ fi Kutub al-Tafsîr ...*, hal. 82. Ramzi Na'na'ah membagi tiga kategori, klasifikasi yang mengacu pada verifikasi kualitas genealogi hadis, klasifikasi yang mengacu pada isi konten, dan yang berdasarkan kesesuaian dengan Syariat. Lihat juga Ismail bin Umar Ibnu Katsîr, *Al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1978, hal. 7-8.

mereka. Namun, belum ada standar yang baku dalam menangani *isrâ'iliyyât*, sehingga setiap mufassir memiliki pendekatan yang berbeda.

Sejarah masuknya *isrâ'iliyyât* ke dalam literatur tafsir Islam bermula pada masa Sahabat dan Tabi'in. Banyak dari mereka yang memiliki kontak langsung dengan tradisi Yahudi, baik melalui konversi ke Islam maupun melalui interaksi sosial. Misalnya, Kaab al-Ahbar, seorang mantan pendeta Yahudi yang menjadi Muslim, sering menyampaikan cerita-cerita *isrâ'iliyyât* kepada para sahabat. Hal ini menunjukkan adanya pengaruh lintas budaya yang signifikan dalam perkembangan tafsir. Al-Dzahabi mencatat bahwa kemunculan narasi-narasi serupa antara Al-Qur'an, Taurat, dan Injil bukanlah hal yang kebetulan. Ia melihat adanya kesamaan dalam tema dan struktur, namun dengan perbedaan mencolok dalam cara penyampaian. Al-Qur'an cenderung menyampaikan makna secara padat dan singkat—satu ayat bisa memuat hukum, akidah, dan hikmah sekaligus, tanpa penjabaran panjang.¹⁵ Sebaliknya, Taurat dan Injil lebih sering menggunakan gaya yang panjang dan terperinci, menjelaskan satu hukum atau kisah dengan uraian yang luas dan eksplisit.

Al-Bagawi dikenal sebagai mufassir yang sering menggunakan *isrâ'iliyyât* dalam tafsirnya. Dalam *Ma'âlim al-Tanzîl*, tercatat berbagai cerita yang berasal dari tradisi Yahudi untuk memberikan konteks tambahan pada ayat-ayat tertentu.¹⁶ Namun, ia juga menunjukkan kehati-hatian dengan menyaring cerita-cerita tersebut dan memberikan penilaian apakah cerita tersebut sesuai dengan ajaran Islam. Sebagai contoh, dalam menjelaskan kisah Nabi Musa, al-Bagawî menyertakan cerita-cerita *isrâ'iliyyât* yang memberikan tambahan mengenai kisah harut marut,¹⁷ juga kisah Daud dengan ringkas.¹⁸

Berbeda dengan al-Bagawî, Ibnu 'Athiyah lebih kritis terhadap penggunaan *isrâ'iliyyât* dalam tafsirnya. Dalam *Al-Muharrar al-Wajîz* ia menunjukkan sikap skeptis juga meminimalisir terhadap cerita-cerita yang tidak memiliki dasar yang kuat dalam syariat Islam. Ibnu Athiyah lebih menekankan pentingnya sumber-sumber Islam yang autentik dan menolak cerita-cerita yang meragukan. Contoh nyata dari sikap ini terlihat dalam penafsirannya mengenai kisah harut marut,¹⁹ di mana Ia menolak cerita

¹⁵ Husain al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1998, hal. 123.

¹⁶ Sayyid Muhammad Ali Iyazi, *Al-Mufasssîrûn Hayâtuhum wa Manhajuhum*, Tehran: Wizârah ats-Tsaqâfah wal al-Irsyâd, 1966, hal. 131.

¹⁷ Husain bin Mas'ud Al Bagawi, *Ma'âlim al-Tanzîl*, Beirut: Dâr al-Makrifah, 1986, hal. 27.

¹⁸ Sayyid Muhammad Ali Iyazi, *Al-Mufasssîrûn Hayâtuhum wa ...*, hal. 1097.

¹⁹ Abdul Wahab Fayed, *Manhaj Ibnu 'Athiyah fî Tafsîr al-Qur'ân*, Kairo: Majelis A'la al-Islâmiyyah, 1974, hal. 182.

isrâ'iliyyât pada ayat itu yang tidak memiliki dukungan kualitas genealogi yang kuat.²⁰

Perbandingan antara pendekatan al-Bagawî dan Ibnu Athiyah terhadap *isrâ'iliyyât* menunjukkan perbedaan metodologi yang signifikan. al-Bagawî lebih inklusif dalam menggunakan *isrâ'iliyyât*, meskipun tetap berhati-hati dalam menyaringnya. Sementara itu, Ibnu Athiyah lebih eksklusif dan kritis, hanya menerima cerita-cerita yang memiliki dasar yang kuat dalam tradisi Islam. Kedua pendekatan ini menawarkan wawasan yang berharga tentang bagaimana *isrâ'iliyyât* dapat diterima atau ditolak dalam tafsir.

Kisah tentang Nabi Musa dan Khidr dalam Surah Al-Kahfi juga memiliki beberapa versi dalam tradisi Yahudi dan Nasrani yang berbeda dengan versi Islam. Dalam hal ini, Ibnu Athiyah konsisten menolak cerita yang tidak memiliki dasar kuat dalam tradisi Islam, sementara Al-Bagawî mungkin mempertimbangkan cerita tersebut dengan tetap memberikan catatan dan klarifikasi. Namun, tanpa verifikasi yang ketat, penggunaan cerita-cerita tersebut tetap kontroversial. Kemudian para mufassir perlu mengembangkan metode dan standar yang jelas dalam menilai dan menyikapi *isrâ'iliyyât*, guna memastikan bahwa tafsir yang dihasilkan tetap otentik dan sesuai dengan ajaran Islam. Dengan pendekatan kritis dan hati-hati, para mufassir dapat menjaga integritas tafsir Al-Qur'an dan memberikan pemahaman yang lebih mendalam dan komprehensif bagi umat Muslim.

Validitas riwayat *isrâ'iliyyât* sering kali dipertanyakan karena berasal dari tradisi di luar Islam. Bukan hanya itu, meskipun secara riwayat mampu ditelusuri baik hasan ataupun sahih, tidak menghilangkan status riwayat tersebut berasal dari Bani Israil. Dalam artian boleh saja diakui secara kualitas akan tetapi tetap saja bukan argument oral diucapkan langsung oleh Muhammad Saw. baik secara langsung ataupun secara parsial.²¹ Seringnya disampaikan oleh Ahlu Kitab yang kemudian memeluk islam, dalam hal ini juga Abu Syahbah membedakan kevalidan riwayat dan kebenaran konten sebuah riwayat. Memang problematik, meskipun mereka digolongkan sebagai sahabat yang *'udul*, akan tetapi tidak menghilangkan banyak riwayat yang dia nuqil dari ahlu kitab sebelum masuk Islam. Zarqani menjelaskan pentingnya membedakan antara ucapan langsung mereka dan apa yang mereka kutip dari yahudi. Riwayat yang berasal langsung dari ucapan mereka masuk kategori *tsiqat* (terpercaya), sementara rujukan mereka dari sumber lain memerlukan verifikasi lebih lanjut sebelum bisa dipertanggungjawabkan.²²

²⁰ Abdul Haq bin Ghalib Ibnu 'Athiyah, *Al-Muharrar al-Wajiz*, Fes: Majelis Ilmi, 1991, hal. 309.

²¹ Muhamad Abu Syahbah, *Isrâ'iliyyât wa al-Maudû'ât fî al-Tafsîr ...*, hal. 96.

²² Muhammad Abdul Azim al-Zarqani, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabi, 1995, hal. 25.

Melalui analisis sosio-historis, kita dapat memahami bagaimana *isrâ'iliyyât* masuk dan diintegrasikan dalam tafsir. Interaksi sosial antara Muslim dan komunitas Yahudi serta Nasrani pada masa awal Islam menjadi salah satu faktor utama yang mempermudah penyisipan *isrâ'iliyyât*. Kajian ini akan membantu mengungkap bagaimana dinamika sosial dan sejarah mempengaruhi perkembangan tafsir. Pendekatan teori hegemoni Antonio Gramsci dapat digunakan untuk menganalisis bagaimana narasi *isrâ'iliyyât* digunakan dalam tafsir untuk mempertahankan dominasi ideologis. Narasi yang diterima dapat memperkuat pemahaman teologis tertentu dan memainkan peran dalam pembentukan identitas keagamaan. Dalam konteks ini, penggunaan *isrâ'iliyyât* dapat dilihat sebagai upaya untuk menegaskan dominasi ideologis tertentu dalam masyarakat Muslim.

Implikasi teologis dari penggunaan *isrâ'iliyyât* dalam tafsir sangat penting dalam membentuk pemahaman dan praktik keagamaan. Pengaruh cerita-cerita ini dapat dilihat dalam cara umat Muslim memahami sejarah dan kisah-kisah dalam Al-Qur'an. Oleh karena itu, kajian ini juga bertujuan untuk mengidentifikasi implikasi teologis dari penyisipan *isrâ'iliyyât* dalam tafsir. Standardisasi dalam menilai dan menyikapi *isrâ'iliyyât* sangat penting untuk menjaga keaslian dan integritas tafsir Al-Qur'an. Dengan adanya standar yang jelas, para mufassir dapat lebih bijak dalam menggunakan cerita-cerita dari tradisi lain. Hal ini juga dapat membantu dalam menghindari distorsi atau pemahaman yang tidak akurat terhadap teks-teks suci.

Perbedaan pendekatan al-Bagawî dan Ibnu 'Athiyah terhadap *isrâ'iliyyât* menunjukkan adanya variasi metodologis dalam tafsir Islam. Sementara al-Bagawî lebih inklusif, Ibnu Athiyah lebih kritis dan eksklusif. Kedua pendekatan ini menawarkan wawasan yang berharga tentang bagaimana *isrâ'iliyyât* dapat diterima atau ditolak dalam tafsir. Kajian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi dalam memahami pola penyisipan *isrâ'iliyyât* dalam tafsir Al-Qur'an dan memperkaya khazanah ilmu tafsir. Penelitian lebih lanjut diperlukan untuk memahami lebih dalam pengaruh *isrâ'iliyyât* dalam tafsir modern. Dengan mengeksplorasi lebih banyak tafsir klasik dan kontemporer, diharapkan dapat ditemukan cara-cara baru untuk menilai dan menyikapi cerita *isrâ'iliyyât* dengan lebih efektif dan objektif. Kajian ini juga dapat memberikan rekomendasi praktis bagi para mufassir dalam menangani *isrâ'iliyyât* dalam tafsirnya.

B. Identifikasi Masalah

Berangkat dari permasalahan sebelumnya, setidaknya beberapa hal yang menjadi poin masalah yang diangkat, antara lain:

1. Terdapat perbedaan metodologi dalam menilai *isrâ'iliyyât* menjadi isu penting. Sebagian mufassir lebih inklusif, sementara yang lain lebih kritis. Kriteria mereka dalam menerima atau menolak *isrâ'iliyyât* mencerminkan pendekatan masing-masing.
2. Konsekuensi terhadap dua sikap sebelumnya, jika sikap akseptasi dipakai dalam hal ini memungkinkan adanya distorsi dan pemaknaan yang keliru jika tidak sesuai dengan ajaran islam. Akan tetapi jika mufassir resisten, maka akan menimbulkan kekosongan informasi, dan tidak adanya komparatif historis.
3. Validitas dan keaslian riwayat *isrâ'iliyyât* yang menjadi penting, sejauh mana *isrâ'iliyyât* dalam tafsir memiliki validitas dan keaslian yang dapat dipertanggung jawabkan. Sehingga perlu kita pastikan bagaimana mufassir memastikan keabsahankisah tersebut.
4. Terdapat implikasi teologis dan sosial dalam tafsir. Variabel ini nantinya akan menguji signifikansi penggunaan *isrâ'iliyyât* dalam tafsir.
5. Terdapat anggapan orientalis barat terkait riwayat *isrâ'iliyyât* sebagai penerang bahwa Islam sebagai ajaran yang dibawa oleh Muhammad Saw terpengaruh bahkan meminjam beberapa hal dari ajaran yahudi dan Nasrani. Sehingga perlu diukur bagaimana implikasi teologis dan sosial dari penggunaan *isrâ'iliyyât*

C. Pembatasan dan Rumusan Masalah

Penelitian ini bertujuan untuk mengeksplorasi pola sisipan *isrâ'iliyyât* dalam tafsir. Untuk fokus penelitian yang lebih mendalam, penulis menggali standar penyisipan yang diterapkan oleh dua mufassir, yaitu al-Bagawî dalam *Ma'âlim al-Tanzil* dan Ibnu 'Athiyah dalam tafsirnya. Melalui analisis komparatif, penulis mengkaji dan membandingkan metodologi kedua mufassir tersebut dalam menerima, menolak, atau menyaring *isrâ'iliyyât*. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan wawasan yang lebih mendalam tentang bagaimana *isrâ'iliyyât* diperlakukan dalam tafsir klasik serta implikasinya terhadap penafsiran Al-Qur'an.

Selain pembatasan variabel penelitian, penulis juga membatasi beberapa permasalahan yang akan menjadi titik fokus penelitian dengan dirumuskan lewat beberapa pertanyaan sebagai berikut

1. Apa faktor masuknya riwayat *isrâ'iliyyât* dalam tafsir ?
2. Bagaimana pola penyisipan *isrâ'iliyyât* dalam tafsir al-Bagawî ?
3. Bagaimana pola penyisipan *isrâ'iliyyât* dalam tafsir Ibnu Athiyah?
4. Bagaimana perbedaan pola penyisipan antara tafsir al-Bagawî dan Ibnu 'Athiyah?

D. Tujuan Penelitian

Target penelitian ini mengarahkan kepada beberapa poin, antara lain:

1. Menjajaki tolak ukur yang dipakai al-Bagawî dalam menyisipan *isrâ'iliyyât* dalam tafsir.
2. Mengetahui tolak ukur yang dipakai Ibnu 'Athiyah dalam mengpenyisipan *isrâ'iliyyât* dalam tafsir.
3. Membandingkan standar yang dipakai sisipan yang digunakan oleh Ibnu 'Athiyah dan al-Bagawî

E. Manfaat Penelitian

Beberapa manfaat dari yang muncul dari pasca penulisan tesis ini setidaknya tidak lepas dari manfaat teoritis dan praktis.

1. Pada tataran teoritis.
 - a. Penelitian ini memberikan kontribusi dalam kajian tafsir dengan mengeksplorasi bagaimana dua mufassir klasik, al bagawi dan Ibnu Athiyah menyikapi dan menerapkan *isrâ'iliyyât* dalam tafsir mereka. Karenanya penelitian ini sedikitnya paling tidak memperkaya literatur akademis
 - b. Memberikan pengayaan khazanah keislaman melalui analisis komparatif, penelitian ini akan memperkaya khazanah ilmu keislaman dengan menyediakan wawasan mendalam tentang perbedaan dan persamaan dalam metodologi tafsir antara dua mufassir tersebut. Ini akan memberikan pemahaman yang lebih komprehensif tentang penggunaan *isrâ'iliyyât* dalam tafsir klasik.
 - c. Penelitian ini dapat digunakan sebagai dasar pengembangan standar dalam penggunaan *isrâ'iliyyât* di masa mendatang. Analisis ini memberikan panduan bagi para mufassir kontemporer dalam menilai dan menyaring cerita *isrâ'iliyyât*, menjaga integritas dan keaslian tafsir Al-Qur'an.
2. Manfaat Praktis
 - a. Penelitian ini membantu memahami implikasi teologis dari penggunaan *isrâ'iliyyât* dalam tafsir, termasuk pengaruhnya terhadap pemahaman dan praktik keagamaan umat Muslim. Selain itu, penelitian ini menyoroti dampak sosial penggunaan *isrâ'iliyyât*, yang dapat mempengaruhi hubungan sosial dan budaya dengan komunitas non-muslim.
 - b. Penelitian ini menyediakan rekomendasi praktis bagi para mufassir masa kini dalam menyikapi dan menggunakan *isrâ'iliyyât* dalam tafsir mereka. Dengan standar yang jelas, para

mufassir dapat lebih bijak dan kritis dalam menerima atau menolak cerita *isrâ'iliyyât*, membantu menghindari distorsi atau pemahaman yang tidak akurat terhadap teks teks suci.

- c. Penelitian ini membuka peluang bagi peneliti lanjutan yang lebih mendalam mengenai penggunaan *isrâ'iliyyât* dalam tafsir lainnya, baik klasik maupun kontemporer.

F. Kerangka Teori

Isrâ'iliyyât adalah bentuk jamak dari kata *isrâ'îlî*, Kata tersebut berasal dari bahasa Ibrani yang tersusun dari kata *isrâ* yang berarti hamba, dan *îl* yang berarti Allah. Dengan demikian *isrâ'îlî* adalah hamba Allah. Yang dimaksud dari hamba Allah disini adalah Yakub bin Ishaq a.s.²³ Karenanya jika digunakan istilah Bani Israil maka yang dimaksud ialah keturunan Nabi Yakub a.s. Istilah ini kemudian dipinjam oleh para ulama untuk menyebut kisah yang berasal dari Ahlu al-Kitâb baik Yahudi ataupun Nasrani yang masuk ke dalam khazanah penafsiran.²⁴ Mereka inilah yang menisbatkan kisah tersebut kepada Isra'il (Nabi Yakub). Kisah-kisah tersebut juga mencakup cerita nabi dari penciptaan, kehidupan masa lalu, dan cerita anak-cucu Yakub, termasuk proses kelahiran, kematian Musa, dan persoalan tanah yang dijanjikan.²⁵

Menurut Husain Al Zahabi, *isrâ'iliyyât* adalah mitos atau cerita yang dinukilkan dari kebanyakan Yahudi dan sedikit dari Nasrani. Seiring berjalannya waktu, definisi ini mengalami ekspansi makna oleh sebagian mufassir, sehingga mencakup semua penafsiran yang mengandung unsur konspirasi dari musuh Islam, baik dari Yahudi maupun lainnya. Hal ini menunjukkan bagaimana pemahaman terhadap *isrâ'iliyyât* telah berkembang

²³ Uyesi Ogrecisi Pamukkale, "The Role Of Isra'iliyyat In Understanding Of The Qur'an," dalam *Journal of Divinity Faculty*, Vol. 7, No. 2 Tahun 2020, hal. 1723.

²⁴ Menurut Muhammad Abu Syahbah, *Ahlu al-Kitâb* biasa digunakan untuk Yahudi dan Nasrani. Akan tetapi pada permasalahan periwayatan *isrâ'iliyyât*, istilah *ahlu al-Kitâb* seringnya merujuk pada Yahudi. Sebab mereka tinggal di Madinah dan sekitarnya. Madinah sudah ditinggali masyarakat Yahudi yang signifikan sebelum datangnya Islam. Interaksi yang dekat antara Muslim dan Yahudi memungkinkan pertukaran narasi budaya dan religius. Beberapa ulama Yahudi, seperti Abdullah bin Salam dan Tamim al-Dari, masuk Islam dan menjadi sahabat Nabi Muhammad. Mereka berperan dalam menafsirkan ayat Al-Qur'an, terutama yang berkaitan dengan kisah para nabi sebelumnya. Hijrah Nabi Muhammad dan pengikutnya dari Mekah ke Madinah juga memfasilitasi pertukaran budaya lebih lanjut. Hijrah ini membawa Muslim dalam kontak langsung dengan tradisi dan cerita Yahudi. Dan kebanyakan riwayat *isrâ'iliyyât* memang lahir dari jalur Yahudi. Lihat Muhammad Abu Syahbah, *Isrâ'iliyyât wa al-Maudû'ât fi al-Tafsîr*, Kairo: Maktabah Sunnah, 1980, hal. 12.

²⁵ Abd al-Wahhab Fayed, *al-Dakhîl fi Tafsîr Al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Matba'ah al-Hadârah al-'Arabiyah, 1980, hal. 109.

dan meluas, mencerminkan dinamika interpretasi dalam tradisi tafsir Islam.²⁶ Dalam konteks tafsir, *isrâ'iliyyât* sering kali dipandang skeptis dan dicurigai sebagai upaya untuk menyisipkan pengaruh luar yang bisa merusak kemurnian ajaran Islam. Ekspansi makna *isrâ'iliyyât* ini mencerminkan kewaspadaan terhadap penyisipan ideologis yang mungkin merusak interpretasi Al-Qur'an yang autentik. Dalam upaya menjaga keaslian tafsir, penting untuk memahami konteks dan latar belakang dari kisah *isrâ'iliyyât* ini, serta mempertimbangkan dampaknya terhadap pemahaman agama yang lebih luas.

Ramzi Na'na'ah menyebutkan bahwa istilah *isrâ'iliyyât* belum memiliki definisi yang baku dalam literatur klasik. Namun, penggunaan dan pengenalan istilah tersebut telah diperkenalkan oleh para ulama kontemporer, seperti halnya ilmu tafsir, hadis dan ilmu bahasa.²⁷ Menurutnya, *isrâ'iliyyât* merujuk pada cerita-cerita atau tradisi dari Yahudi dan Nasrani yang dimasukkan ke dalam tafsir Al-Qur'an oleh beberapa ulama, dengan tujuan untuk memberikan konteks dan penjelasan tambahan. Hal ini mencerminkan perkembangan dan dinamika dalam tradisi tafsir Islam, terutama dalam menyikapi interaksi dengan budaya dan agama lain.²⁸ Sebagai tambahan, Abu Bakar bin Al-Arabi (543 H) menyatakan tentang *isrâ'iliyyât*:

Isrâ'iliyyât ditolak oleh para ulama secara mutlak, maka alihkan pandanganmu dari membaca naskahnya, dan tutuplah telingamu dari mendengarkannya; karena ia tidak memberikan pikiranmu kecuali khayalan, dan tidak menambah hatimu kecuali kebingungan.²⁹

Menurut Rabbi asal Jerman, Abraham Geiger, *isrâ'iliyyât* adalah cerita atau tradisi yang berasal dari Yahudi dan Nasrani yang masuk ke dalam literatur Islam, terutama dalam tafsir Al-Qur'an.³⁰ Geiger berkemuka bahwa banyak elemen dalam Al-Qur'an dipengaruhi oleh tradisi Yahudi dan Nasrani, dan ini mencerminkan interaksi budaya dan agama pada masa itu. Geiger melanjutkan setidaknya ada tiga masalah utama yang diadopsi Nabi Muhammad dari tradisi Yahudi, yaitu; Beberapa kosa kata Al-Qur'an yang berasal dari Tradisi Yahudi; Konsep Agama Islam seperti surga dan neraka; dan kisah Al-Qur'an dari Tradisi Yahudi. Penelitian Geiger dianggap tidak

²⁶ Husain al-Dzahabi, *Isrâ'iliyyât fî al-Tafsîr wa al-Ḥadîts*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1999, hal. 25.

²⁷ Ramzi Na'na'a, *al- Isrâ'iliyyât wa Atsaruhâ fî Kutub al-Tafsîr* , Beirut: Dâr al-Qalam, 1970, hal. 72,73.

²⁸ Muhammad Atha Ahmad Yusuf, *al-Maskûṭ 'anhu min al-Isrâ'iliyyât: Baina al-Qabûl wa al-Rafd*, Tanta: Universitas Tanta, 2020, hal. 5.

²⁹ Muhammad Atha Ahmad Yusuf, *al-Maskûṭ 'anhu min al-Isrâ'iliyyât ...*, hal. 4.

³⁰ Abraham Geiger, *What did Muhammad Borrow From Judaism?* Chicago: University of Chicago Library, 1896, hal. 15.

ilmiah karena tidak didukung data-data yang valid, terutama dari aspek historis.³¹ Pendapat ini menurut penulis tidak dapat dibuktikan secara historis. Sebab, secara historis pemindahan teks perjanjian lama baru ada sejak 900 M/ 287 H, dan perjanjian baru 1171 M/565 H dan Muhammad Saw. baru lahir pada tahun 570 M.

G. Tinjauan Pustaka

Dalam mengkaji tesis ini, penulis menemukan sejumlah penelitian terdahulu yang memiliki relevansi yang kuat dengan salah satu variabel. Meskipun memiliki konteks masalah yang berbeda, penelitian ini tentu memperdalam juga memperkaya wawasan penulis, juga memberikan landasan ilmiah yang kokoh untuk membantu argumen dan temuan terhadap penelitian ini. Antara lain:

1. Husain al-Dzahabi dalam karyanya *Isrâ'îliyyât fî Tafsîr wa al-Hadîts*. Husain al-Dzahabi mengeksplorasi kisah-kisah israil yang terpenyisipan ke dalam tafsir dan hadis, serta dampaknya terhadap pemahaman islam. Al-Dzahabi juga membahas berbagai sikap ulama dalam menyebarkan atau menolak riwayat *isrâ'îlî*. Pada bab pertama, penulis menguraikan hubungan Al-Qur'an dengan kitab suci lainnya. Bab kedua penjelasan penyebaran dan prevalensi kisah ini meskipun bertentangan dengan Al-Qur'an dan sunnah yang sahih di masyarakat muslim. Bab ketiga mengkaji tokoh-tokoh terkenal yang meriwayatkan kisah-kisah *isrâ'îliyyât* di kalangan sahabat, seperti Abu Hurairah, 'Abdullah bin 'Abbas, 'Abdullah bin 'Amr bin al-'As, dan 'Abdullah bin Salam, serta alasan mereka meriwayatkan kisah-kisah tersebut dan aturan meriwayatkannya. Bab ini juga menyoroti tokoh-tokoh terkenal di kalangan Tabi'in seperti Ka'b al-Ahbar dan Wahb bin Munabbih, serta di kalangan Tabi' al-Tabi'in seperti Muḥammad bin Sa'ib al-Kalbi, Muḥammad ibn Marwan al-Suddi, dan Muqatil ibn Sulaiman. Hanya saja, al-Dzahabi tidak menerangkan lebih lanjut standar yang digunakan oleh al-Bagawî dan Ibnu 'Athiyah dalam menyisipkan *isrâ'îliyyât*.³²
2. Ramzi Na'na'ah, pengajar di Fakultas Syaria pada salah satu perguruan tinggi di Oman, juga menulis disertasi doctoral di Universitas Al Azhar yang bersinggungan dengan variabel *isrâ'îliyyât*, yaitu *Al-Isrâ'îliyyât wa Atsaruhâ fî Kutub al-Tafsîr*. Na'na'ah menguraikan bahwa beberapa mufassir terkemuka seperti Imam Ibn

³¹ Lenni Lestari, "Abraham Geiger and the Study of the Qur'an Analyzing the Methodology of the 'Judaism and Islam," dalam jurnal *Suhuf*, Vol. 7, No. 1 Tahun 2014, hal. 45.

³² Husain al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1998, hal. 175.

Katsir dan Imam Ibn Jarir al-Thabari menggunakan *isrâ'iliyyât* dalam tafsir mereka. Meskipun demikian, terdapat perdebatan mengenai keaslian dan keabsahan riwayat tersebut. Sebagian ulama mengkritik penggunaan *isrâ'iliyyât* karena dianggap dapat merusak kemurnian penafsiran Al-Qur'an. Namun, ada juga yang mendukung penggunaannya sebagai sarana untuk memperkaya pemahaman konteks historis. Dalam bukunya, Na'na'ah menyoroti bagaimana *isrâ'iliyyât* bisa menjadi pedang bermata dua: memberikan wawasan tambahan, namun juga berpotensi menyesatkan jika tidak disikapi dengan kritis.³³ Buku ini memberikan pandangan komprehensif tentang peran dan dampak *isrâ'iliyyât* dalam ilmu tafsir, serta tantangan yang dihadapi dalam penggunaannya. Namun, Ramzi tidak menguraikan indikator yang dipilih Ibnu Athiyah dan al-Bagawî dalam menyisipkan riwayat *isrâ'iliyyât*.

3. Muhammad Abu Syahbah juga diketahui membahas dalam karyanya *Al-Isrâ'iliyyat wa al-Maudhû'ât fî Kutub al-Tafsîr*. Dalam pengantarnya Abu Syahbah mengungkapkan latar belakang penyusunan buku tersebut atas permintaan *Majma' Buhûts al-Islâmiyyah* (Pusat Penelitian al-Azhar). Kitab ini dicetak pada tahun 1971 M/ 1389 H dan menjadi salah satu rujukan utama dalam perbahasan *isrâ'iliyyât*. Ditelisik pada judul, Abu Syahbah tidak hanya membatasi pada riwayat *isrâ'iliyyât* tapi juga hadis palsu yang sengaja dibuat segelintir kelompok untuk melanggengkan interest mereka. Abu Syahbah menggarisbawahi bahwa penyebaran informasi yang tidak akurat ini berdampak signifikan terhadap kajian dan pemahaman keagamaan di kalangan umat Islam. Melalui bukunya, ia memberikan tinjauan kritis terhadap metode yang digunakan untuk menyebarkan narasi yang tidak sah, sekaligus menawarkan pandangan mendalam tentang implikasi historis dan teologis dari fenomena ini. Namun, di sini Abu Syahbah juga tidak menguraikan indikator yang dipilih Ibnu Athiyah dan al-Bagawî dalam menyisipkan riwayat *isrâ'iliyyât*.³⁴
4. Amali Abdurrahman Rabi' dalam disertasi doktoralnya juga menulis, *Isrâ'iliyyât fî tafsîr al-Thabari*. Amali menerangkan bahwa diskursus israilliyat bukan suatu yang baru muncul. Dalam disertasi doktoralnya, Amali Abdurrahman Rabi secara cermat meneliti tafsir Al-Thabari tanpa mengandalkan sumber yang lazim dikaitkan dengan riwayat *isrâ'iliyyât*. Penelitian Amali dimulai dengan analisis konten dari riwayat *isrâ'iliyyât*, di mana ia mengidentifikasi dan

³³ Ramzi Na'na'ah, *Al-Isrâ'iliyyât wa Atharuhâ fî Kutub al-Tafsîr*, Beirut: Dâr al-Qalam, 1970, hal. 9.

³⁴ Muhamad Abu Syahbah, *Isrâ'iliyyât wa al-Maudû'ât fî al-Tafsîr*, Kairo: Maktabah Sunnah, 1980, hal. 96.

mengklasifikasikan berbagai narasi untuk memahami karakteristik dan isi dari riwayat tersebut. Setelah melakukan analisis konten, Amali melanjutkan dengan analisis sanad, yakni memeriksa rantai perawi atau transmisi dari riwayat *isrâ'iliyyât* untuk menilai keandalan dan otentisitas narasi tersebut. Selanjutnya, Amali menggunakan pendekatan analisis linguistik untuk menelusuri asal-usul bahasa dan konteks riwayat *isrâ'iliyyât*. Dengan membandingkan berbagai teks dan narasi, ia berusaha memastikan keaslian dan sumber asli dari riwayat tersebut, serta mengidentifikasi pengaruh bahasa dan budaya asing yang mungkin telah berperan dalam pembentukan narasi ini. Analisis linguistik ini memungkinkan Amali untuk meneliti perbedaan bahasa dan gaya penulisan yang digunakan dalam berbagai riwayat, sehingga membantu memverifikasi asal-usul dan validitas riwayat *isrâ'iliyyât* yang dikaji. Juga Hotimussalam menulis *Re-Interpretasi Kisah Isrâ'iliyyât Dalam Historiografi Islam Awal* yang mengungkap bahwa kisah *isrâ'iliyyât* yang terdapat dalam rujukan Islam awal merupakan refleksi sosial-budaya masyarakat Arab sebelum Islam di mana kisah tersebut pertama kali lahir dan tumbuh. Perkembangan pola pikir masyarakat saat itu terwadahkan dalam sebuah kisah *isrâ'iliyyât* yang secara terus-menerus diriwayatkan hingga masa al-Thabari. Dengan pengertian ini, kisah *isrâ'iliyyât* dapat ditempatkan sebagai salah satu alat bantu sumber kajian Sejarah yang relevan.³⁵

5. Salah satu tesis Universitas PTIQ yang ditulis oleh Umar Syam M berjudul *Isrâ'iliyyât dalam Kisah Nabi Yusuf A.S. Perspektif Ibnu Katsîr*. Penelitian ini membahas riwayat *isrâ'iliyyât* mengenai kisah Nabi Yusuf dalam Tafsir Ibnu Katsir. Fokus kajian ini adalah pada nama istri *al-'Aziz* dalam Surat Yusuf Ayat 21, godaan terhadap Nabi Yusuf dalam Surat Yusuf Ayat 24, dan pernikahan Nabi Yusuf dalam Surat Yusuf Ayat 56. Metode penelitian yang digunakan meliputi kritik matan dan sanad terhadap riwayat *isrâ'iliyyât* dalam Tafsirnya, serta studi komparasi antara Tafsîr al-Qur'ân al-Azhîm dan kitab-kitab tafsir lainnya yang memuat riwayat *isrâ'iliyyât*. Penelitian ini menemukan bahwa keaslian riwayat mengenai nama istri *al-'Aziz*, godaan terhadap Nabi Yusuf, dan pernikahan Nabi Yusuf dalam Tafsir Ibnu Katsir tidak dapat dipertanggungjawabkan. Beberapa riwayat diperbolehkan berdasarkan pandangan syariat, namun sebagian lainnya ditolak karena menyalahi prinsip tauhid.³⁶

³⁵ Moh Hotimussalam, *Re-Interpretasi Kisah Isrâ'iliyyât Dalam Historiografi Islam Awal*, Tangerang Selatan: Cinta Buku Media, 2020, hal. 1.

³⁶ Umar Syam Manggabarani. "Isrâ'iliyyât Dalam Kisah Nabi Yusuf A.S. Perspektif Ibnu Katsîr." *Tesis*. Jakarta: Universitas PTIQ, 2023, hal. iii.

6. Dalam proses kajian ini, penulis menempuh pendekatan evaluatif dan komparatif terhadap dua mufassir klasik yang memiliki pengaruh signifikan dalam konstruksi tafsir, Ibnu Athiyah dan al-Bagawî. Untuk membangun kerangka analisis yang sistematis dan epistemik, penulis merujuk pada dua tokoh kontemporer yang memberikan kontribusi metodologis penting dalam studi tafsir, yaitu Abdul Wahab Fayed dan Ibrahim Syarif.

Melalui Abdul Wahab Fayed, penulis memperoleh data dan perspektif kritis mengenai Ibnu ‘Athiyah, khususnya dalam memahami struktur tafsir *al-Muharrar al-Wajîz* yang bercorak Andalusia. Fayed menekankan pentingnya pemisahan antara riwayat sahih dan *isrâ’iliyyât*, serta menggarisbawahi kecermatan Ibnu ‘Athiyah dalam menolak penafsiran yang tidak berakar pada sanad atau analisis linguistik yang kuat. Dalam kerangka Fayed, Ibnu ‘Athiyah tampil sebagai mufassir yang mengintegrasikan pendekatan linguistik, maqasidi, dan kritik sanad secara simultan, menjadikannya sebagai figur penting dalam upaya pola makna Qur’ani yang bebas dari penyisipan eksternal.

Sebaliknya, melalui Ibrahim Syarif, penulis mengakses data dan kerangka evaluatif terhadap al-Bagawî, terutama dalam penafsiran *Ma‘âlim at-Tanzîl*. Syarif menyoroti kecenderungan al-Bagawî terhadap pendekatan *bil-ma’tsur*, serta selektivitas beliau dalam menyaring riwayat dari tokoh-tokoh seperti al-Suddi, Muqatil, dan Ibnu Juraij. Dalam kajian Syarif, al-Bagawî tidak hanya tampil sebagai penyampai riwayat, tetapi juga sebagai penyusun narasi pedagogis yang membimbing pembaca awam melalui struktur tafsir yang sistematis dan edukatif. Syarif juga menekankan pentingnya memahami al-Bagawî sebagai mufassir yang berusaha menjaga integritas riwayat, meskipun dalam beberapa kasus masih membuka ruang bagi penyisipan *isra’iliyyat* yang tidak terstandarisasi.

Kedua tokoh ini tidak hanya berfungsi sebagai penyedia data, tetapi juga sebagai instrumen epistemik dalam membedakan karakteristik tafsir yang bersifat *tahqiq* dan *jam’i*. Dengan memanfaatkan kerangka yang ditawarkan oleh Fayed dan Syarif, penulis menyusun matriks tanyiz untuk menilai validitas sanad, struktur matan, dan pola naratif yang digunakan oleh masing-masing mufassir. Pendekatan ini memungkinkan penulis untuk tidak sekadar mendeskripsikan, tetapi mengevaluasi dan mengkritisi posisi metodologis Ibnu ‘Athiyah dan al-Bagawî dalam spektrum tafsir klasik, khususnya dalam konteks penyisipan *isra’iliyyat*.

Dengan demikian, tinjauan pustaka ini tidak hanya berfungsi sebagai latar belakang teoritis, tetapi juga sebagai fondasi epistemologis dalam membangun standar validasi terhadap riwayat dan narasi tafsir. Melalui integrasi kerangka Fayed dan Syarif, penulis berupaya merumuskan parameter yang dapat digunakan untuk menyaring dan menstandarisasi konten *isra'iliyyat* dalam tafsir, sebagai bagian dari upaya pemurnian makna Qur'ani yang netral dan otentik.

H. Metodologi Penelitian

1. Jenis dan Pendekatan Penelitian.

Pendekatan penelitian ini mengadopsi metode kualitatif dengan fokus pada analisis komparatif untuk mengkaji penyisipan *isra'iliyyât* dalam tafsir a-Bagawi dan Ibnu 'Athiyyah. Pendekatan kualitatif umumnya digunakan untuk melihat dan mengungkap suatu keadaan maupun atau fenomena secara kritis untuk mencari makna (*meaning*) dalam konteks yang sesungguhnya (*natural setting*). Karenanya jenis penelitiannya kemudian bersifat deskriptif, dengan mengumpulkan data lunak (*soft data*), bukan *hard data* yang akan diolah secara statistik.³⁷

Kemudian penulis memakai analisis komparatif untuk menilai dan persamaan antara dua mufassir dalam menyikapi *isra'iliyyât*. Dengan membandingkan kedua tafsir tersebut, penelitian ini bertujuan untuk mengidentifikasi pola, karakteristik, dan variabel yang memengaruhi penggunaan *isra'iliyyât* oleh masing masing mufassir. Analisis ini tidak hanya melihat isi dan struktur teks, tetapi juga mempertimbangkan konteks historis, sosiologis dan teologis yang mempengaruhi penafsiran masing masing mufassir.

2. Data dan Sumber Data

Terdapat dua jenis sumber data yang digunakan dalam tesis ini untuk memperkuat argument dan analisis, yaitu primer dan sekunder. Data primer ialah data yang dikumpulkan langsung oleh peneliti untuk tujuan spesifik penelitian yang bersumber dari pelaku peristiwa itu sendiri atau saksi mata. Dalam hal kajian ini tentu yang berasal dari karya langsung mufassir Al bagawi *Ma'âlim al-Tanzîl, al-Mashâbih al-Sunnah, al-Majmû'ah min al-Fatâwa, al Muharrar al -wajîz fî Tafsîr al Kitab al-Azîz, Al-Ansâb fî al-I'tiqâd 'ala Iqtibâs al-Anwâr wa al-Tamas al-Azhar fî Ansâb al-Shahâbah li al-Râsyathî* karya Ibnu 'Athiyyah. Sementara itu, sumber data sekunder ialah penulisan ini ialah yang mencakup literatur pendukung seperti karya tafsir

³⁷ A Muri Yusuf, *Metodologi Penelitian Kuantitatif, Kualitatif Dan Penelitian Gabungan*, Jakarta: Kencana, 2023, hal. 338.

lainnya, ulumul quran, jurnal, maqal dan jurnal yang relevan dengan persoalan *isrâ'iliyyât*. Kedua sumber ini kemudian menjadi titik berangkat dalam menganalisa, merumuskan temuan hingga mendapatkan kesimpulan penelitian yang komprehensif. Sumber sekunder diantaranya Abdul Wahab Fayed membahas kepribadian Ibnu 'Athiyah, lewat Abdul Halim Mahmud melihat manhaj penafsiran juga Husain al-Dzahabi.

Peneliti mencatat bagaimana setiap ulama menafsirkan ayat-ayat tertentu dan menghubungkannya dengan konteks zaman mereka. Selanjutnya, peneliti beralih ke ulumul quran, yaitu ilmu-ilmu yang membahas aspek-aspek teknis Al-Quran seperti sebab-sebab turunnya ayat, serta relasi Muslim dengan umat Yahudi. Literatur ini memberikan landasan teoritis yang kuat dan membantu peneliti untuk memahami latar belakang dan mekanisme penurunan wahyu.

Untuk melengkapi analisisnya, peneliti juga mencari artikel-artikel yang telah diterbitkan dalam jurnal ilmiah. Artikel ini memberikan bukti empiris dan analisis teoritis yang mendalam tentang topik terkait, memungkinkan peneliti untuk membandingkan hasil penelitiannya dengan studi sebelumnya dan memperoleh perspektif yang lebih luas. Peneliti menemukan beberapa artikel yang secara khusus membahas persoalan *isrâ'iliyyât*, yaitu kisah-kisah dari tradisi Yahudi dan Nasrani yang terkadang muncul dalam tafsir Al-Quran. Tidak berhenti sampai di situ, peneliti juga membaca makalah akademis yang memuat pembahasan mendalam tentang tema spesifik dalam studi al-Quran. Makalah ini sering kali mengangkat isu-isu kontemporer dan memberikan analisis kritis yang relevan dengan topik penelitian peneliti.

Dengan menggabungkan berbagai sumber ini, peneliti menyusun analisis yang komprehensif dan mendalam. Data sekunder dari karya tafsir, ilmu al-quran, jurnal ilmiah, dan maqalah memberikan fondasi yang kuat untuk menganalisa dan merumuskan temuan. Peneliti kemudian dapat menyusun kesimpulan yang didasarkan pada bukti yang kuat dan terpercaya, memberikan kontribusi yang berarti bagi pengetahuan di bidang tafsir Al-Quran.

I. Sistematika Penulisan

Sistematika penulisan setidaknya menjadi panduan yang jelas bagi penulis dalam menyusun dan menyajikan hasil penelitian secara struktur dan logis. Pedoman, setiap bagian akan diatur secara sistematis, dipastikan informasi yang disampaikan dengan alur yang jelas, tidak ada bagian penting terlewatkan atau disajikan dengan tidak proporsional. Karenanya penulis membuat lini masa untuk memastikan penelitian ini diatur dengan jelas, dari latar belakang hingga kesimpulan, yaitu sebagai berikut:

Bab pertama, pendahuluan. Pendahuluan membuka tesis ini dengan menjelaskan konteks dan alasan di balik penelitian tentang penyisipan *isrâ'iliyyât* dalam tafsir, khususnya dalam tafsir al-Bagawî dan Ibnu 'Athiyyah. Bagian ini mengidentifikasi masalah utama, membatasi ruang lingkup penelitian, dan merumuskan pertanyaan-pertanyaan penelitian yang akan dijawab. Tujuan dari penelitian ini dijabarkan, diikuti oleh manfaat yang diharapkan, baik dari segi teori maupun praktek. Dalam kajian teori dan tinjauan pustaka, teori-teori yang relevan dan penelitian sebelumnya yang berkaitan dengan topik ini diulas. Metodologi penelitian mencakup pemilihan objek, sumber data, teknik pengumpulan dan analisis data, serta pengecekan keabsahan data. Jadwal penelitian memberikan gambaran waktu dari awal hingga akhir penelitian. Akhirnya, sistematika penulisan menyajikan struktur tesis secara keseluruhan, memandu pembaca melalui alur penelitian yang jelas dan teratur.

Bab kedua, diskusi terkait penyisipan *isrâ'iliyyât* dalam tafsir. Bab ini mengkaji beberapa topik penting terkait penyisipan *isrâ'iliyyât* dalam tafsir. Bagian pertama menjelaskan konsep *isrâ'iliyyât*, termasuk asal usul istilah ini dan konteks penggunaannya dalam tafsir Al-Qur'an. Selanjutnya, bagian ini menguraikan sebab-sebab penyisipan *isrâ'iliyyât* dalam tafsir, baik dari segi historis maupun teologis. Tipologi *isrâ'iliyyât* diklasifikasikan berdasarkan jenis dan karakteristiknya. Perawi *isrâ'iliyyât* diidentifikasi dan dijelaskan, memberikan informasi tentang narator yang terkait dengan penyebaran cerita ini dalam literatur tafsir. Bagian berikutnya menyajikan argumen-argumen yang mendukung penggunaan *isrâ'iliyyât* dalam tafsir, serta argumen yang menolak atau mengkritisi penggunaan *isrâ'iliyyât*, menyoroti kekhawatiran mengenai otentisitas dan akurasi cerita tersebut. Terakhir, pandangan para orientalis tentang *isrâ'iliyyât*, seperti Theodore Noldeke, John Wansbrough dan Ignaz Goldziher, dianalisis untuk memberikan perspektif yang lebih luas mengenai topik ini. Dengan demikian, diskusi ini diharapkan dapat memberikan pemahaman yang komprehensif tentang berbagai aspek penyisipan *isrâ'iliyyât* dalam tafsir, serta membantu pembaca memahami perdebatan dan diskusi yang mengitarinya.

Bab ketiga, biografi al-Bagawî dan Ibnu 'Athiyyah menyajikan profil ilmiah dua mufassir terkemuka ini. Pada bagian pertama, biografi lengkap al-Bagawî diuraikan, mencakup latar belakang kehidupannya yang memberikan wawasan mengenai pengaruh sosiologis dan historis terhadap pemikirannya. Bagian ini juga membahas karya-karya utama al-Bagawî, menguraikan sistematika penafsiran yang diadopsinya, serta metodologi dan corak penafsiran yang diterapkan dalam tafsirnya. Selanjutnya, bagian Ibnu 'Athiyyah, penulis juga memaparkan biografi, memberikan gambaran tentang latar belakang sosiologis dan historis yang membentuk perspektif

akademisnya. Karya-karya utama Ibnu 'Athiyyah diulas dengan rinci, termasuk sistematika penafsiran yang digunakannya. Bagian ini juga mengeksplorasi metodologi dan corak penafsiran dalam tafsir Ibnu 'Athiyyah, memberikan pandangan mendalam tentang pendekatan ilmiah kedua mufassir ini dalam studi tafsir Al-Qur'an. Keseluruhan uraian ini bertujuan untuk menyediakan landasan yang komprehensif bagi analisis komparatif antara kedua tafsir tersebut dalam konteks penyisipan *isrâ'iliyyât*

Bab keempat, menjadi bab inti dalam penulisan ini, yaitu pola penyisipan *isrâ'iliyyât* dalam tafsir dengan mengkaji prosedur dan standar yang diterapkan dalam menganalisis penyisipan *isrâ'iliyyât* dalam tafsir, dengan fokus pada perbandingan antara tafsir al-Bagawî dan Ibnu 'Athiyyah. Bab ini penulis membagi tiga bagian, pertama pola penyisipan *isrâ'iliyyât* dalam tafsir, dengan menguraikan prinsip-prinsip dan metode yang digunakan untuk menilai dan mengklasifikasikan *isrâ'iliyyât*, serta langkah-langkah yang memastikan keakuratan dan relevansi cerita ini dalam konteks tafsir Al-Qur'an. Selanjutnya, bagian kedua terkait akseptasi *isrâ'iliyyât* dalam tafsir al-Bagawî dengan membahas bagaimana al-Bagawî menerima dan mengintegrasikan elemen-elemen *isrâ'iliyyât* dalam karyanya, dengan analisis tentang alasan di balik penerimaan tersebut, serta konteks historis dan teologis yang mempengaruhinya. Bagian ketiga membahas resistensi *isrâ'iliyyât* dalam tafsir Ibnu 'Athiyyah, yaitu mengeksplorasi sikap kritis dan penolakan yang ditunjukkan oleh Ibnu 'Athiyyah terhadap penggunaan *isrâ'iliyyât* dalam tafsirnya, mencakup argumen-argumen dan pertimbangan yang mendasari resistensi ini. Dengan menganalisis kedua pendekatan tersebut, bab ini memberikan pemahaman yang komprehensif tentang perbedaan metode dan pandangan al-Bagawî dan Ibnu 'Athiyyah dalam menyikapi *isrâ'iliyyât*, yang diharapkan dapat memperkaya perspektif akademis mengenai dinamika penafsiran Al-Qur'an. Serta di akhir penulis membangun sebuah kerangka evaluatif baru terkait penyisipan *isrâ'iliyyât* yang memungkinkan penilaian secara historis, metodologis, teologis. Sehingga tujuannya bukan hanya untuk memilah mana yang bisa diterima atau ditolak, tetapi untuk memahami fungsi, dampak dan logika epistemic di balik penyisipan.

Bab kelima, penutup. Penulis dalam bab ini menyajikan kesimpulan dan rekomendasi berdasarkan hasil penelitian mengenai pola penyisipan *isrâ'iliyyât* dalam tafsir al-Bagawî dan Ibnu 'Athiyyah. Bagian kesimpulan merangkum temuan utama penelitian, menjawab pertanyaan-pertanyaan yang telah dirumuskan sebelumnya, dan memberikan gambaran ringkas mengenai hasil akhir dari analisis komparatif yang dilakukan. Bagian ini bertujuan untuk menyatukan poin-poin penting yang telah dibahas di bab-bab sebelumnya, memberikan pemahaman yang jelas dan terfokus tentang kontribusi penelitian terhadap studi tafsir.

Selanjutnya, bagian ini menyajikan rekomendasi yang dapat berguna untuk penelitian selanjutnya dan penerapan praktis. Saran-saran ini berdasarkan pada temuan penelitian dan diharapkan dapat membantu pengembangan lebih lanjut dalam bidang studi tafsir, khususnya terkait dengan pengaruh *isrâ'iliyyât*. Bagian daftar pustaka mencakup semua referensi yang digunakan selama penelitian, baik buku, artikel jurnal, maupun sumber lainnya. Ini penting untuk menunjukkan basis teoretis dan metodologis yang mendukung penelitian. Terakhir, lampiran menyediakan materi tambahan yang mendukung penelitian, seperti data mentah, ntabel, gambar, atau dokumen lain yang relevan tetapi terlalu rinci untuk dimasukkan dalam teks utama. Bagian ini dirancang untuk memperkaya penelitian dan memberikan bukti tambahan yang mendukung kesimpulan dan rekomendasi yang dibuat.

J. Definisi Operasional

Sebelum menjawab rumusan masalah yang menjadi fokus utama dalam tesis yang berjudul, “*Pola Sisipan Isrâ'iliyyât dalam Tafsir: Analisis Komparatif Tafsir al-Bagawî dan Ibnu 'Athiyah*”, penulis merasa perlu untuk terlebih dahulu menjabarkan secara terukur dan memberikan definisi operasional yang jelas terhadap istilah “pola penyisipan *isrâ'iliyyât*”. Penjabaran ini bagian penting dari konstruksi ilmiah yang akan menentukan arah dan ketepatan analisis. Dalam tradisi logika, dikenal kaidah dasar yang menyatakan bahwa *al-hukmu 'ala al-syai' far'un 'an tashawwurihî*, yaitu penilaian terhadap sesuatu bergantung pada bagaimana sesuatu itu dipahami. Maka, untuk dapat menilai, membandingkan, dan mengevaluasi pola penyisipan *isrâ'iliyyât* dalam dua karya tafsir yang menjadi objek kajian, terlebih dahulu harus dibangun kerangka definisi yang kokoh tentang apa yang dimaksud dengan “pola penyisipan” itu sendiri.

Kata “pola” dalam bahasa Indonesia berasal dari berbagai konteks penggunaan yang menunjukkan struktur, contoh, atau sistem yang berulang dan dapat dikenali. Dalam dunia tekstil, misalnya, pola merujuk pada gambar atau corak yang dipakai sebagai contoh dalam membatik atau menenun, seperti ragi atau suri yang menjadi acuan visual dalam proses kreatif.³⁸ Dalam dunia tata busana, pola berarti potongan kertas yang digunakan sebagai contoh dalam membuat pakaian, berfungsi sebagai panduan bentuk dan ukuran yang presisi. Dalam ranah sistemik dan abstrak, pola juga digunakan untuk merujuk pada cara kerja atau sistem tertentu, seperti pola

³⁸ Kamus Lengkap, “Pola,” dalam <https://kamuslengkap.com/kamus/sinonim/arti-kata/pola>. Diakses pada 16 September 2025.

permainan atau pola pemerintahan, yang menunjukkan struktur operasional yang berulang dan dapat dianalisis.³⁹

Sedangkan kata “sisipan”, secara bahasa, merujuk pada sesuatu yang dimasukkan ke dalam suatu susunan yang telah ada. Dalam berbagai bidang, istilah ini memiliki makna yang khas namun tetap berpangkal pada ide dasar: adanya unsur tambahan yang diselipkan secara sengaja. Dalam konteks arsitektur, misalnya, sisipan digunakan untuk menyebut batu tambahan yang dimasukkan ke dalam struktur candi. Dalam linguistik, ia merujuk pada *infiks*⁴⁰, yakni bentuk afiks yang disisipkan di tengah kata dasar untuk membentuk makna baru. Dalam dunia komunikasi dan promosi, sisipan berarti lembaran informasi atau iklan yang dimasukkan ke dalam media utama seperti majalah atau surat kabar.⁴¹

Dari berbagai penggunaan tersebut, tampak bahwa sisipan secara bahasa mengandung makna intervensi yang bersifat tambahan, tidak berasal dari struktur utama, namun dimasukkan dengan tujuan tertentu, baik untuk memperjelas, memperkaya, atau memengaruhi isi. Maka dalam konteks kajian tesis ini, penulis mengusulkan perluasan makna sisipan sebagai, “unsur naratif yang dimasukkan ke dalam penafsiran ayat, yang berasal dari luar sumber utama Islam (Al-Qur’an dan Hadis), dan berfungsi sebagai pelengkap, penjelas, atau alternatif dalam struktur tafsir”. Dengan demikian pola sisipan *isrâ’iliyyât* dalam penelitian ini merujuk pada bentuk dan cara narasi *isrâ’iliyyât* dimasukkan ke dalam penafsiran ayat oleh mufassir, yang menunjukkan adanya struktur penyajian yang khas, berulang, dan dapat dikenali. Pola ini mencakup teknik naratif yang digunakan mufassir dalam mengintegrasikan *isrâ’iliyyât* ke dalam tafsir, baik secara eksplisit maupun implisit, dengan atau tanpa atribusi sumber, serta dalam berbagai fungsi penafsiran seperti pelengkap kisah, penjelas makna, atau alternatif tafsir.

Setelah merumuskan definisi operasional mengenai pola penyisipan Israiliyyat dalam tafsir, bab selanjutnya akan diarahkan pada pembahasan konseptual dan historis mengenai *isrâ’iliyyât* itu sendiri. Diskusi ini menjadi penting sebagai fondasi epistemik dalam memahami bagaimana narasi luar tersebut masuk, berkembang, dan diperlakukan dalam tradisi tafsir Islam.

³⁹ Badan Pengembang dan Pembinaan Bahasa Kementerian Pendidikan Dasar dan Menengah, “KBBI VI Daring,” dalam <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/Pola>. Diakses pada 16 September 2025.

⁴⁰ Infiks adalah morfem yang disisipkan di tengah kata; sisipan: kata “gemetar” berasal dari “getar” dan mendapat sisipan -em-. Lihat pada Media Pustaka, “Pengertian Morfem dan Jenis Jenis Morfem,” dalam <https://mediapustaka.com/1144/apa-itu-morfem.html>. Diakses pada 16 September 2025.

⁴¹ Badan Pengembang dan Pembinaan Bahasa Kementerian Pendidikan Dasar dan Menengah, “KBBI VI Daring,” dalam <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/Sisipan>. Diakses pada 16 September 2025.

Pembahasan akan mencakup definisi, penyebab, tipologi klasifikasi bentuk-bentuknya, serta sikap ulama terhadap keberadaannya.

BAB II

DISKUSI TERKAIT PENYISIPAN *ISRÂ'ÎLIYYÂT* DALAM TAFSIR

A. Definisi *Isrâ'îliyyât*

Isrâ'îliyyât merupakan bentuk jamak dari kata *isrâ'îl*, yang secara linguistik berasal dari akar kata yang merujuk kepada Bani Israil atau keturunan israil.¹ *Isrâ'îl* mengandung makna sebagai sesuatu yang berasal dari atau berkaitan dengan kaum Israil, yakni keturunan Nabi Yakub a.s. putra Nabi Ishaq a.s.² Istilah *isrâ'îliyyât* digunakan oleh para ulama untuk mengklasifikasikan kisah atau riwayat yang bersumber dari Ahli Kitab³ yang masuk ke dalam khazanah penafsiran Al-Qur'an.⁴ Lebih lanjut jika kita merujuk pada Al-Muqaddas, *isrâ'îl* juga digunakan untuk menyebutkan Yakub, yang kemudian istilah ini disandarkan juga pada salah satu garis

¹ Ahmad Mukhtar Umar, "Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyah al-Mu'ashirah," dalam <https://shamela.ws/book/29511/545>. Diakses pada 13 September 2025.

² Ramzi Na'na'a, *al-Isrâ'îliyyât wa Atsaruhâ fî Kutub al-Tafsîr*, Beirut: Dâr al-Qalam, 1970, hal. 71. Lihat juga Muhamad Abu Syahbah, *Isrâ'îliyyât wa al-Maudû'ât fî al-Tafsîr*, Kairo: Maktabah Sunnah, 1980, hal. 12. Lihat juga Shalah Abdu al-Fattah al-Khalidi, *al-Syakhsiyyât al-Yahûdiyyah Min Khilâl al-Qur'ân*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 1998, hal. 20.

³ Yaitu dari Kitab Yahudi dan Nasrani yang telah mengalami perubahan lafaz dan makna.

⁴ Husain Al-Dzahabi, *Isrâ'îliyyât fî al-Tafsîr Wa al-Hadîts*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1999, hal. 13.

keturunan yang menonjol yaitu Rumah Daud (House of David) keturunan Nabi Daud a.s. sebagai seorang nabi dan raja dalam tradisi Bani Israil.⁵ Penyandaran istilah *isrâ'îl* kepada keturunan Yakub hingga sepuluh generasi dari garis Daud merupakan bentuk pengakuan terhadap warisan kenabian dan kepemimpinan spiritual yang berasal dari silsilah tersebut. Kelompok suku ini dikenal sebagai Kerajaan Israel atau Kerajaan Utara, yang didirikan oleh Yerobeam I setelah wafatnya Salomo, sekitar tahun 930 SM.⁶

Secara terminologi, para ulama mutaqqaddimin tidak menyinggung secara eksplisit istilah *isrâ'îliyyât*, sebab pada masa itu belum menjadi fokus kajian tersendiri dalam ilmu tafsir. Istilah tersebut baru mendapat perhatian dan dikaji lebih mendalam oleh para ulama *muta'akhhirin*, yang mulai memperhatikan keberadaan riwayat-riwayat dari Ahli Kitab dalam penafsiran Al-Qur'an. Mereka meninjau kembali jenis-jenis kisah yang masuk ke dalam tradisi tafsir, khususnya yang berasal dari sumber non-Islami sebagai bagian dari upaya metodologis dalam menjaga kemurnian penafsiran.⁷ Manna Qattan dalam *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân* mendefinisikan *isrâ'îliyyât* sebagai khazanah keagamaan Yahudi dan Nasrani yang telah menjadi bagian dari khazanah keilmuan dalam Islam.⁸ Dalam pandangan ulama tafsir, *isrâ'îliyyât* merujuk kepada cerita dan kabar yang dinukilkan dari sumber Yahudi dan Nasrani.⁹ Seiring berjalannya waktu, sejumlah ulama mengadopsi definisi yang lebih luas, meliputi beragam aspek yang melampaui pengertian konvensional. Pendekatan ini memperlihatkan adanya kecenderungan untuk memperluas kerangka konseptual, sehingga istilah *isrâ'îliyyât* mencakup elemen-elemen yang relevan secara kontekstual maupun historis. Dari sisi metodologi, hal ini mencerminkan dinamika pemikiran tafsir yang mempertimbangkan warisan keagamaan non-Islam secara selektif dan kritis.

Alusi dalam tafsirnya turut mengungkapkan bahwa penamaan *isrâ'îliyyât* oleh para ulama tidak hanya terbatas pada sumber Yahudi dan Nasrani, melainkan mencakup seluruh keyakinan di luar Islam sejak awal Hijriah¹⁰. Menurut Hasan Ibrahim dan Zaki Ibrahim, istilah *isrâ'îliyyât* digunakan untuk menyebut berbagai riwayat yang dinukilkan ke dalam

⁵ Lebanon Bible Society, *Kitâb al-Muqaddas: Kutub al-'Ahd al-Qadîm wa al-'Ahd al-Jadîd*, Alexandria: Maktabah Al-Iskandariyah, 1995, hal. 409.

⁶ Mahmud Abdul Rahman Qadh, *Mûjaz al-Târîkh al-Yahûd*, Madinah: al-Jâmiyah al-Islâmiyah, 1931, hal. 256.

⁷ Ramzi Na'na'a, *al-Isrâ'îliyyât wa Atsaruhâ fi Kutub al-Tafsîr...*, hal. 73.

⁸ Manna Qaththan, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân*. Riyadh: Mansyûrât al Hadîts. 2005, hal. 344.

⁹ Amali Abdurrahman Rabi, *al-Isrâ'îliyyât fi Tafsîr al-Thabarî*, Kairo: Dâr al-Tsaqâfah al-arabiah, 2000, hal. 25.

¹⁰ Syihabuddin Mahmud al-Alusi, *Rûh al-Ma'ânî*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1994, juz 3, hal 281.

khazanah Islam, baik dari tradisi Yahudi maupun dari agama-agama lain. Meski demikian, penyematan istilah tersebut lebih sering dikaitkan dengan sumber Yahudi karena dominasi riwayat dari kalangan tersebut dalam literatur tafsir.¹¹ Hal ini sekaligus menjelaskan kenapa penyebutan *isrâ'iliyyât* lebih identik dengan tradisi Bani Israil, meskipun secara substansi cakupannya lebih luas. Pemilihan istilah tersebut bukan hanya berangkat dari asal-usul literal, tetapi juga dari realitas historis penyusunan khazanah tafsir dalam peradaban Islam.

Dalam lintasan sejarah peradaban, umat Yahudi dan Nasrani dikenal sebagai dua komunitas yang memiliki budaya keagamaan yang kuat dan khas. Umat Yahudi membangun nilai-nilai dan tradisi mereka dengan berlandaskan pada Taurat kitab suci yang dianggap sebagai wahyu Tuhan kepada Nabi Musa dan yang memuat hukum serta petunjuk hidup. Sementara itu, umat Nasrani menjadikan Injil sebagai fondasi utama budaya spiritual mereka, dengan ajaran yang bersumber dari kehidupan dan kata-kata Yesus Kristus.¹² Kedua kitab ini tidak hanya menjadi acuan etika dan moral, tetapi juga menjadi identitas kolektif yang diwariskan dari generasi ke generasi. Dalam kehidupan sehari-hari, warisan tersebut tercermin dalam praktik keagamaan, perayaan, dan cara pandang mereka terhadap dunia dan sesama.

Tidak dapat dipungkiri dalam konteks sejarah dan tradisi keilmuan Islam, Bani Israil disebut sebagai kelompok manusia yang memiliki peran dalam sejarah kenabian dan pewahyuan, terutama karena banyak nabi dan rasul yang berasal dari garis keturunan ini. Kemudian dipinjam oleh ulama untuk menyebut kisah-kisah yang berasal dari Ahli Kitab yang masuk kedalam khazanah penafsiran. Juga disebut pada kisah-kisah nabi dari penciptaan, kehidupan masa lalu dan cerita anak cucu ya'qub dari proses kelahiran, kematian Musa dan persoalan tanah yang dijanjikan.¹³ Kabar atau berita yang disampaikan oleh Ahli Kitab tersebut dan masuk dalam Khazanah Islam itulah yang kemudian disebut dengan istilah *isrâ'iliyyât*. Lebih rinci lagi sumber *isrâ'iliyyât* dari Nasrani hanya sebagian kecil terdapat dalam tafsir yang mana sebagian besarnya membahas tentang akhlak, nasihat, dan penggugah jiwa sedangkan sebagian besar *isrâ'iliyyât* bersumber dari kitab Bani Israil yaitu Taurat.¹⁴ Lebih luasnya lagi terdapat pendapat yang menggambarkan kisah yang bersumber dari Ahli Kitab tapi juga berita yang tidak diketahui sumbernya, berita yang berasal dari musuh

¹¹ Ramzi Na'na'a, *al-Isrâ'iliyyât wa Atsaruhâ fî Kutub al-Tafsîr...*, hal. 73.

¹² Husain al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn...*, hal. 121.

¹³ Manna Qaththan, *Mabâhith fî 'Ulûm Al-Qur'ân...*, hal. 344.

¹⁴ Muhamad Abu Syahbah, *Isrâ'iliyyât wa al-Maudû'ât fî al-Tafsîr*, Kairo: Maktabah Sunnah, 1980, hal. 14. Lihat juga Husain al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn...*, hal. 121.

islam, kabar yang dibuat oleh pembenci islam seperti kisah Zainab binti Jahsyi dan pernikahan Muhammad Saw. dengannya.

Dengan menelusuri akar linguistik, serta pemahaman para ulama terhadap istilah *isrâ'iliyyât*, tampak jelas bahwa istilah ini bukan sekadar kategori naratif, melainkan suatu entitas konseptual yang mencerminkan interaksi antara khazanah keilmuan Islam dan tradisi Ahli Kitab. Definisi yang berkembang dari masa ke masa menunjukkan adanya evolusi pemahaman, mulai dari sekadar pengklasifikasian sumber riwayat hingga menjadi indikator penting dalam menjaga kemurnian tafsir Al-Qur'an. Nuansa semantik dari istilah ini memperlihatkan bahwa *isrâ'iliyyât* mengandung nilai metodologis: ia bukan hanya "cerita dari luar", tetapi juga cerminan dinamika tafsir, kritik sanad, dan selektivitas epistemologis dalam menyaring warisan peradaban lain yang masuk ke dalam koridor pengetahuan Islam. Dengan memahami secara utuh asal-usul, karakteristik, dan klasifikasi *isrâ'iliyyât*, para penafsir dapat menjaga integritas dan kemurnian tafsir Al-Qur'an, sekaligus memperkaya khazanah keilmuan Islam dengan wawasan lintas peradaban yang relevan secara historis maupun kontekstual.

B. Faktor Penyisipan *Isrâ'iliyyât* dalam Tafsir

Dalam sorotan sejarah awal perkembangan Islam, interaksi lintas budaya memainkan peran penting dalam pembentukan tradisi keilmuan. Umat Yahudi sebelum Islam masuk ke Negeri Arab, Mereka telah berpindah dari Mesir ke Babilonia lalu kembali ke negeri mereka memberi warna budaya dari Timur ke Barat.¹⁵ Ibnu Khaldun menduga bahwa masyarakat Yahudi sampai di tanah Hijaz di era Nabi Daud as ketika anaknya keluar dengan memberontak menuju daerah Hijaz.¹⁶ Agama Yahudi masuk ke Yaman karena di bawa oleh As'ad abu Karib. Awal mulanya dia pergi berperang ke Yatsrib, dan memeluk agama Yahudi di sana. Kepulangannya kembail ke Yaman membawa pemuka baru dari Bani Quraizhah sehingga menyebar luas. Lain halnya agama Nasrani masuk ke Jazirah Arab leawat pendudukan orang Habasyah dan Romawi. Pada saat itu diperkirakan telah ada sejak tahun 340 Masehi.¹⁷ Keberadaan dua agama samawi tersebut di Jazirah Arab sebelum datangnya Islam tidak hanya memberi warna dalam kehidupan sosial dan budaya, tetapi juga menanamkan benih-benih narasi dan pemahaman keagamaan yang kelak mengalir dalam tradisi tafsir.

¹⁵ Amin al-Khuli, "*Maddah al-Tafsir*" dalam *Dâirah al-Ma'ârif al-Islâmiyah*, t.tp: Maktabah Husain Haikal, 2000, juz 8, hal. 2315.

¹⁶ Usman Fadil Abbas, *Al-Yahûd fî Syibhi al-Jazîrah Arab qabla al-Islâm*, Damaskus: Tamuz Dimuzi, 2019, hal. 216.

¹⁷ Syafiyurrahman al-Mubarakfuri, *Sirah Nabawiyah*, Jakarta: Pustaka Kautsar, 1997, hal. 34.

Diantara sebab infiltrasi *isrâ'iliyyât* ialah kurangnya detail peristiwa kisah nabi terdahulu dalam Al-Qur'an. Al-Qur'an telah memuat berbagai kisah mengenai para nabi, komunitas terdahulu, serta peristiwa-peristiwa yang terjadi di masa lampau secara ringkas dan padat, dengan penekanan pada nilai moral dan pelajaran yang bisa dipetik,¹⁸ tanpa menjabarkan seluk-beluk serta rincian cerita secara mendalam. Di sisi lain, fitrah manusia cenderung ingin menguak detail dan aspek-aspek kecil dari kisah tersebut, sehingga mereka pun mencari jawaban dengan bertanya kepada golongan Ahli Kitab, yang lalu menyampaikan informasi sesuai dengan isi Taurat dan Injil. Dzahabi mengungkapkan bahwa akar munculnya unsur *isrâ'iliyyât* dalam literatur tafsir Islam dapat ditelusuri sejak era para sahabat, mengingat adanya kesamaan substansi antara Al-Qur'an dan kitab terdahulu seperti Injil dan Taurat, khususnya dalam penyebutan kisah umat masa lampau.¹⁹ Kesamaan tersebut terletak pada struktur penyampaian yang membedakan Al-Qur'an dengan kitab sebelumnya, di mana Al-Qur'an merangkum cerita secara singkat dan padat, sementara Injil dan Taurat menyajikannya dalam bentuk uraian yang lebih terperinci.

Kedua, masuknya sejumlah individu dari kalangan Ahli Kitab ke dalam agama Islam, seperti Abdullah bin Salam dan Kaab al-Ahbar, memberikan kontribusi besar terhadap peredaran kisah *isrâ'iliyyât* di tengah masyarakat Muslim. Keberadaan mereka memperkaya literatur Islam dengan narasi historis dari tradisi Yahudi dan Kristen, yang kemudian digunakan untuk menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, menjelaskan kisah para nabi, serta menyampaikan pelajaran moral dan spiritual. Fenomena ini mendapatkan legitimasi dari sabda Rasulullah SAW berdasarkan HR. Bukhari dari Abdullah bin Amru: "Sampaikan dariku walau satu ayat, dan ceritakanlah tentang Bani Israil, tidak masalah." Hadis ini menjadi landasan bahwa kisah tersebut boleh disampaikan selama tidak bertentangan dengan syariat Islam. Dalam praktiknya, *isrâ'iliyyât* dipandang sebagai sumber tambahan yang bersifat informatif, bukan doktrinal, dan hanya diperkenankan jika memenuhi syarat-syarat tertentu, seperti tidak bertentangan dengan Al-Qur'an dan Hadis, serta tidak mendistorsi nilai-nilai tauhid.²⁰

Seiring bergulirnya waktu, terutama menjelang penghujung era *Tabi'in*, terjadi pelonggaran dalam pengawasan terhadap otentisitas dan kesesuaian kisah *isrâ'iliyyât* yang masuk ke dalam literatur Islam. Banyak riwayat yang diterima tanpa verifikasi sanad atau kajian kritis terhadap isi, sehingga cerita-cerita lemah, bahkan yang mengandung unsur kepalsuan atau

¹⁸ Abdullah Khadhar Hamd, *al-Kifâyah fî al-Tafsîr bi al-Ma'îsûr wa al-Dirâyah*, Beirut: Dâr al-Qalam, 2017, hal. 96.

¹⁹ Husain al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn...*, hal. 123.

²⁰ Abdullah Khadhar Hamd, *al-Kifâyah fî al-Tafsîr bi al-Ma'îsûr...*, hal. 97.

bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat, mulai beredar luas dan masuk ke dalam tafsir serta kisah populer. Para tukang cerita di masjid dan penulis kisah keagamaan kadang menyampaikan *isrâ'iliyyât* secara bebas demi menarik minat pendengar atau pembaca, yang pada gilirannya membuat masyarakat awam sulit membedakan antara ajaran Islam yang sah dan kisah tambahan yang tidak memiliki dasar wahyu. Fenomena ini menimbulkan tantangan serius dalam menjaga kemurnian ajaran Islam, serta menekankan pentingnya selektivitas dan verifikasi ilmiah terhadap setiap narasi yang berasal dari luar sumber Islam yang autentik.

Ketiga, Ibnu Khaldun juga menambahkan bahwa masuknya unsur *isrâ'iliyyât* dalam kitab-kitab tafsir dapat dijelaskan melalui kondisi sosiokultural masyarakat Arab pada masa awal Islam yang belum memiliki tradisi keilmuan mapan ataupun akses terhadap literasi kitab suci. Mereka hidup dalam lingkungan yang didominasi oleh budaya nomaden dan tingkat buta huruf yang tinggi. Ketika timbul keinginan untuk memahami aspek-aspek metafisik seperti asal-usul penciptaan, awal mula alam semesta, dan hakikat keberadaan, mereka cenderung mencari jawaban dari Ahli Kitab, yakni kaum Yahudi dan Nasrani, yang hidup berdampingan dengan mereka di jazirah Arab. Namun, para Ahli Kitab ini juga berasal dari kalangan masyarakat awam dan tinggal di pedalaman, sehingga pengetahuan mereka bersifat umum dan terbatas. Sebagian besar dari kalangan tersebut, seperti suku Himyar, telah memeluk agama Yahudi sebelum masuk Islam, dan tetap menyebarkan berbagai cerita yang tidak berkaitan langsung dengan aspek hukum syariat, seperti kisah awal kejadian, peristiwa eskatologis, dan cerita-cerita kenabian. Akibatnya, tafsir-tafsir klasik dipenuhi oleh riwayat yang berakar dari tradisi mereka, meskipun banyak yang tidak dapat diverifikasi secara ilmiah maupun sanadnya. Karena riwayat-riwayat ini tidak menyangkut persoalan hukum yang membutuhkan ketelitian dan kehati-hatian, para mufasir lebih lentur dalam menerimanya, terlebih tokoh-tokoh tersebut memiliki kedudukan dan reputasi besar dalam komunitas Muslim, sehingga riwayat mereka diterima secara luas walaupun akurasi dan otentisitasnya masih perlu dianalisis secara kritis melalui pendekatan ilmiah yang lebih ketat.²¹ Dari sini benang merah masuknya unsur *isrâ'iliyyât* dalam kitab-kitab tafsir saat itu karena dipengaruhi oleh dinamika sosial, budaya, dan intelektual masyarakat Arab kala itu.

Keempat, diantara karakteristik periwayatan pada setelah periode *tâbi' tabi'in* kecenderungan menggampangkan dalam mengambil riwayat. Artinya dalam proses tersebut mereka hanya mengambil riwayat tanpa

²¹ Ibnu Khaldun, *Muqaddimah Ibnu Khaldûn*, Damaskus: Dâr al-Balkhi, 2004, hal. 175.

meminta sanadnya.²² Setelah periode *tâbi' tabi'in* muncul kecenderungan mengganggalkan dalam mengambil riwayat, di mana proses penerimaan hadits dilakukan tanpa permintaan sanad dari perawi. Meskipun jika ditelusuri pada zaman *tabi'in* in pun juga menerima rujukan dari agama Yahudi.²³ Namun, Praktik ini menandai pergeseran metode periwayatan dari standar ketat generasi sebelumnya yang sangat menjunjung tinggi sanad sebagai rantai otentikasi. Akibatnya, generasi setelahnya menghadapi kesulitan besar dalam menelusuri keaslian dan validitas suatu riwayat, karena rantai sanad tidak tercatat dengan baik atau bahkan hilang sama sekali. Hal ini menjadi tantangan serius dalam menjaga integritas ilmu hadits serta mendorong lahirnya metodologi verifikasi sanad yang lebih ketat.

Dalam tradisi keilmuan Islam, sanad memegang peranan sentral dalam menentukan autentisitas suatu hadis. Oleh karena itu, dapat dimaklumi bahwa para muhaddisin merasa kurang ketika menghadapi sebuah hadis yang tidak disertai dengan sanad secara lengkap.²⁴ Ketidakjelasan rantai periwayatan tersebut tidak hanya melemahkan posisi hadis dari segi kredibilitas, tetapi juga menyulitkan proses verifikasi secara ilmiah. Maka tak mengherankan apabila banyak ulama hadis menyisipkan catatan kaki dalam karya-karya mereka guna mengulas secara kritis sisi sanad sebuah hadis, sebagai upaya untuk menjelaskan posisi dan nilai hadis tersebut dalam khazanah ilmu periwayatan.

C. Tipologi *Isrâ'iliyyât*

Tipologi *isrâ'iliyyât* berdasarkan keautentikannya dibagi menjadi tiga. Pertama, riwayat *isrâ'iliyyât* yang diketahui secara akurat seperti riwayat penjelasan nama khidir sebagai nama teman Musa a.s. Secara gamblang nama tersebut sudah dilontarkan Muhammad dalam riwayat Bukhari. Tipe seperti ini jelas boleh diriwayatkan.²⁵ Meskipun ajaran Islam telah sempurna dan tidak bergantung pada narasi-narasi tambahan, keberadaan riwayat semacam itu tetap memiliki legitimasi untuk dijadikan sebagai bahan argumentatif atau komparatif. Riwayat tersebut dapat digunakan untuk menegaskan keselarasan antara ajaran wahyu terdahulu dengan prinsip-prinsip Islam.

Kebolehan meriwayatkan juga berangkat dari HR. Bukhari melalui Abu Hurairah bahwa Nabi Muhammad Saw bersabda, “Sampaikan dariku walau satu ayat, dan ceritakanlah dari Bani Israil, tidak mengapa. Barang siapa yang berdusta atas namaku dengan sengaja, maka hendaklah ia

²² Husain al-Dzahabi, *al-Israiliyyat fi al-Tafsir wa al-Hadis...*, hal. 21.

²³ Ramzî Na'na'a, *al-Isrâ'iliyyât wa Atsaruhâ fi Kutub al-Tafsîr...*, hal. 192.

²⁴ Ramzî Na'na'a, *al-Isrâ'iliyyât wa Atsaruhâ fi Kutub al-Tafsîr...*, hal. 218.

²⁵ Husain al-Dzahabi, *al-Tafsîr Wa al-Mufasssirun...*, hal. 130.

menempati tempat duduknya di neraka.” Hadis ini menunjukkan bahwa meriwayatkan kisah dari Bani Israil diperbolehkan, selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip akidah. Imam Al-Hafiz dalam Fathul Bari menegaskan bahwa larangan awal terhadap penggunaan kitab terdahulu didasari oleh kekhawatiran akan terjadinya fitnah. Setelah prinsip-prinsip Islam mapan dan hukumnya stabil, maka diperbolehkan mengambil pelajaran dari kisah tersebut sebagai bentuk ibrah dan refleksi sejarah.²⁶

Kedua, riwayat *isrâ’iliyyât* yang jelas kebohongannya karena bertentangan dengan ajaran agama, ataupun tidak dapat diterima secara akal. Demikian riwayat ini tentu tertolak dan tentu larangan untuk meriwayatkannya, kecuali dengan menjelaskan status riwayat tersebut. Dalam narasi Taurat disebutkan bahwa sosok yang disembelih dalam peristiwa ujian kenabian adalah Ishaq a.s. bukan Ismail a.s. sebagaimana yang lebih lazim dalam tradisi Islam. Penyampaian kisah semacam ini hendaknya tidak dilakukan tanpa menyertakan evaluasi kritis terhadap kualitas sanad dan matan riwayat tersebut, guna memastikan keabsahan dan validitas sumbernya. Selain itu, terdapat indikasi perubahan atau perbedaan tekstual yang tercermin dalam perbandingan antara ayat-ayat Taurat dan Al-Qur’an.

Dalam sejarah transmisi wahyu, kaum Yahudi dikenal sebagai kelompok yang melakukan *tahrîf* terhadap Taurat.²⁷ Distorsi ini berupa perubahan makna maupun lafaz yang dituturkan oleh Allah SWT kepada Musa As. Hal ini tertuang dalam Al-Qur’an pada surah Al-Nisa ayat 46 bahwa mereka memutarbalikkan kata dari makna aslinya. Wahbah Zuhaili mengatakan *tahrîf* pada ayat itu setidaknya ada dua kategori. Pertama, penafsiran yang menyimpang dari makna asal seperti penakwilan ayat-ayat tentang *al-Masih* dialihkan kepada figur alternatif yang sesuai dengan konstruksi teologis mereka. Ini menunjukkan adanya *reframing* makna yang tidak netral, melainkan sarat dengan kepentingan ideologis. Kedua, memutarbalikkan lafaz atau kalimat dari satu bagian ke bagian lain, sehingga terjadi percampuran antara warisan Nabi Musa As. dengan tulisan yang jauh muncul sebelumnya.²⁸ Bahkan, teks-teks para nabi lain dan tulisan para penyusun Taurat versi sekarang dimasukkan sebagai bagian dari wahyu, padahal Taurat asli telah hilang sebagaimana diakui oleh mereka sendiri.²⁹

²⁶ Muhamad Abu Syahbah, *Isrâ’iliyyât wa al-Maudû’ât fi al-Tafsîr...*, hal. 106.

²⁷ Abdul Ilah bin Abdullah Ali Jabir, *al-Zabd al-Malih min Kitab al-Jawab al-Shahih liman Baddala Din al-Masih*,

²⁸ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsîr al-Munîr fi al-‘Aqidah wa al-Syariah wa al-Manhaj*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1991, juz 5, hal. 97.

²⁹ William James Durrant, *The Age of Faith: a History of Medieval Christian, Islamic and Judaism*, New York: Simon and Schuster, 1950, juz 3, hal.180.

Proses ini bukan sekadar editing, melainkan rekonstruksi naratif yang mengaburkan batas antara wahyu dan tafsir manusia.

Ketiga, riwayat yang tidak diketahui kebenarannya juga kebohongannya. Riwayat ini tidak boleh diyakini, pun tidak boleh mengingkarinya. Sebab hukumnya belum diketahui. Husain dalam hal ini menunjukkan kecenderungan pada sikap tawaqquf, yaitu membiarkan suatu persoalan tanpa memberikan penegasan atau penolakan secara eksplisit. Pendekatan ini bertolak dari pernyataan Muhammad Saw.: “Kami beriman kepada Allah dan apa yang diturunkan kepada kami”. Sebagian besar konten yang dimaksud tidak memberikan kontribusi secara langsung terhadap pemahaman aspek-aspek substansial dalam ajaran agama Islam. Hal ini mengindikasikan bahwa materi tersebut tidak memuat nilai epistemologis yang mendalam, baik dalam ranah akidah, ibadah, maupun muamalah. Oleh karena itu, urgensi untuk menjadikannya sebagai rujukan utama dalam kajian keilmuan keislaman menjadi relatif rendah.³⁰

Sebagian besar materi yang dimaksud tidak memberikan kontribusi langsung terhadap pemahaman aspek-aspek substansial dalam ajaran agama. Oleh karena itu, kajian terhadap bagian tersebut dinilai tidak memiliki faidah yang signifikan dalam pengembangan ilmu keislaman maupun praktik keberagamaan secara aplikatif”. Penyampaian suatu riwayat kepada pihak lain diperkenankan apabila telah diperoleh izin periwayatan secara sah dari sumber asalnya,

Selain tipologi di atas, para ulama juga telah mengembangkan tipologi evaluatif yang membagi riwayat dari Bani Israil ke dalam tiga kategori utama berdasarkan kesesuaiannya dengan syariat Islam.³¹ Tipologi ini tidak hanya berfungsi sebagai alat klasifikasi, tetapi juga sebagai pagar epistemik yang menjaga kemurnian makna Qur’anic dari infiltrasi narasi eksternal yang tidak terverifikasi. Kategori pertama adalah *isra’iliyyat* yang sesuai dengan syariat, yakni riwayat yang tidak bertentangan dengan prinsip tauhid, tidak merendahkan maqam kenabian, dan tidak mengandung unsur tahrîf. Riwayat semacam ini dapat diterima secara terbatas sebagai ilustrasi naratif, selama tidak dijadikan landasan hukum atau akidah. Dalam penjelasan terhadap hadis Abdullah bin Amr yang telah disebutkan sebelumnya, al-Azim Abadi mengutip pandangan al-Khattabi yang memberikan klarifikasi penting terhadap makna sabda Nabi Muhammad Saw, “*hadditsû ‘an Banî Isrâ’îl wa lâ haraj*”(HR. Bukhari). Menurut al-Khattabi, bukan maksud dari hadis tersebut adalah membolehkan penyampaian kebohongan dalam kisah-kisah Bani Israil atau menghapus

³⁰ Muhamad Abu Syahbah, *Isrâ’iliyyât wa al-Maudû’ât fî al-Tafsîr...*, hal. 107.

³¹ Abu Ishaq Ahmad Ibrahim al-Tsa’labi, *al-Kasyfu wa al-Bayân ‘an Tafsîr Al-Qur’ân*, Jeddah: Dâr al-Tafsîr, 2015, juz 1, hal. 197. Lihat juga Husain al-Dzahabi, *al-Tafsîr Wa al-Mufasssirun...*, hal. 130.

tanggung jawab dari orang yang meriwayatkan kebohongan dari mereka. Namun, maksudnya adalah adanya *rukhsah* (keringanan) dalam meriwayatkan dari mereka dalam bentuk penyampaian umum (*balâgh*), meskipun tidak dapat dipastikan kebenarannya melalui sanad yang sah.³² Hal ini disebabkan oleh kesulitan dalam menelusuri sanad riwayat mereka, karena jauhnya jarak waktu, panjangnya masa yang telah berlalu, dan adanya jeda antara masa kenabian mereka dan masa kenabian Nabi Muhammad Saw.

Al-Biqâ'i juga punya kriteria sendiri dalam menerima *isrâ'iliyyât*. Al-Biqâ'i berpendapat bahwa menggunakan Taurat dan Injil sebagai sumber dalam tafsir dan dialog keilmuan adalah sah selama tidak bertentangan dengan Syariat Islam.³³ Ia menegaskan bahwa dalam berdebat, pendekatan terbaik adalah membantah seseorang dengan dasar keyakinannya sendiri. Sehingga ada ruang menjadikan riwayat mereka dalam tafsir, akan tetapi hanya untuk membantah klaim yang tidak benar. Hal ini juga dibenarkan dalam Al-Qur'an dalam QS. Al-Imran/3:93 dan al-Maidah/5:48 yang membolehkan menjadikan Taurat sebagai bukti dan Al-Qur'an membenarkan kitab kitab sebelumnya sekaligus sebagai penyempurna kitab sebelumnya menurut Ibnu Asyur.³⁴ Al-Biqâ'i juga membantah pemahaman sebagian pengikut Mazhab Syafii yang melarang membaca kitab terdahulu secara mutlak. Menurutnya, larangan tersebut hanya berlaku pada bagian yang diketahui telah mengalami perubahan, karena semua ulama yang melarang menyebutkan alasan berupa adanya penyimpangan.³⁵ Maka hukum pun bergantung pada hal itu. Ia mengutip pernyataan al-Muzani dalam *Mukhtashar*-nya bahwa kitab orang kafir yang berisi ilmu pengobatan dan hal-hal yang tidak makruh, dan boleh diperjualbelikan. Berikut penjelasan singkat Al-Biqâ'i dalam tafsirnya;

فَإِنْ أَنْكَرَ مُنْكَرَ الْإِسْتِشْهَادِ بِالتَّوْرَةِ أَوْ بِالْإِنْجِيلِ، وَعَمِيَّ عَنْ أَنَّ الْأَحْسَنَ فِي بَابِ النَّظْرِ أَنْ يُرَدَّ عَلَى الْإِنْسَانِ بِمَا يَعْتَقِدُ، تَلَوْتُ عَلَيْهِ قَوْلَ اللَّهِ تَعَالَى، اسْتِشْهَادًا عَلَى كَذِبِ الْيَهُودِ: {قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ} [آل عمران: ٩٣]، وَقَوْلَهُ تَعَالَى: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ

³² Abdurrahman Syarif al-Adzim Abadi, *'Aun al-Ma'bûd: Syarh Sunan Abi Daud*, Kairo: Dâr al-Hadis, 2013, juz 6, hal. 488.

³³ Abu Hasan Ibrahim bin Umar Abi Bakar al-Biqâ'i, *Nazm al-Durar fî Tanâsub al-Âyat wa al-Suwar*, Kairo: Dâr al-Kitâb al-Islâmiyah, t,th, juz 1, hal. 272.

³⁴ Muhammad Thahir Ibnu Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Tunisia: Dâr al-Tûnisia li Nasyr, 1984, juz 4, hal. 10.

³⁵ Abu Hasan Ibrahim bin Umar Abi Bakar al-Biqâ'i, *Nazm al-Durar ...*, juz 1, hal.

بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ { [المائدة: ٤٨]، ففي آياتٍ من أمثال ذلك كثيرة؛ ودكرته باستشهاد النبي صلى الله عليه وسلم بالتوراة.....

Kategori kedua adalah *isra'iliyyat* yang bertentangan dengan syariat, yaitu riwayat yang secara eksplisit merusak prinsip akidah atau merendahkan martabat para nabi. Contoh yang paling menonjol adalah kisah Nabi Yusuf yang dikisahkan memiliki hasrat terhadap Zulaikha, kisah Nabi Daud yang disebut merebut istri seorang prajurit melalui tipu muslihat, serta kisah Nabi Sulaiman yang dikaitkan dengan kekuatan sihir melalui cincin dan hubungan dengan Şakhr. Demikian pula, riwayat yang menyebut Ishaq sebagai putra yang hendak disembelih bertentangan dengan konsensus riwayat sahih yang menetapkan Ismail sebagai figur utama dalam peristiwa tersebut. Riwayat-riwayat ini ditolak karena mengaburkan maqam kenabian dan berpotensi merusak struktur akidah Islam. Kategori ketiga adalah *isra'iliyyat* yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam syariat, dan tidak dapat diverifikasi secara pasti. Riwayat dalam kategori ini berada dalam wilayah epistemik “*tawaqquf*” yakni tidak dibenarkan dan tidak pula didustakan. Sikap ini merujuk pada sabda Nabi Muhammad, “Jangan kalian membenarkan Ahli Kitab, dan jangan pula mendustakan mereka. (HR. Bukhari).” Dalam konteks ini, riwayat semacam itu dapat disebut sebagai narasi ambivalen yang menuntut kehati-hatian reseptif, dan tidak boleh dijadikan dasar tafsir kecuali dengan klarifikasi metodologis yang memadai.

D. Transmitter *Isrâ'iliyyât*

Riwayat *isrâ'iliyyât* dalam tafsir memiliki kaitan erat dengan beberapa tokoh terkemuka, di antaranya Kaab bin Ahbar, Wahab bin Munabbih, dan Abdullah bin Salam. Ketiga tokoh tersebut merupakan figur yang paling sering disebut dan diperhatikan dalam penyampaian kisah *isrâ'iliyyât* dalam tradisi keilmuan Islam.³⁶ Dalam tiga fase utama kejayaan peradaban Islam yakni masa Sahabat, *tabi'in* dan *tâbi' tabi'in* terdapat interaksi dengan Ahli Kitab yang mencerminkan keterbukaan terhadap sumber eksternal dalam penguatan ilmu dan pengetahuan. Meskipun intensitas dan bentuk keterlibatan tersebut mengalami variasi sesuai karakteristik masing-masing era.

Era Sahabat misalnya, Ibnu Abbas dikenal menerapkan prinsip selektif dalam menerima rujukan, khususnya yang berkaitan dengan akidah. Pendekatan kehati-hatian ini mencerminkan integritas metodologis dan komitmen terhadap kemurnian doktrin Islam, serta menjadi acuan dalam

³⁶ Ali Suleiman Ali, *A Brief Introduction to Qur'anic Exegesis*, Malta: Gutenberg Press, 2017, hal 108.

mempertimbangkan validitas sumber eksternal yang digunakan dalam diskursus keilmuan. Kadang kala juga Ibnu Abbas mengambil dari Kaab al-Ahbar dan menguraikan kembali sehingga sesuai dengan Al Quran.³⁷ Era *Tabi'in* in masuknya Ahli Kitab dalam Islam, dan hasrat untuk mendapatkan informasi yang rinci dari perspektif Yahudi dan Nasrani. Pada pembahasan ini, penulis hanya membatasi tokoh mainstream seperti Kaab bin Ahbar, Wahab bin Munabbih, dan Abdullah bin Salam. Ketiga nama tersebut berbeda dalam Justifikasi periwayatan *isrâ'iliyyât*, ada yang menuduh, ada yang mengatakan sebagai pembohong, juga ada yang menganggap mereka tidak memiliki filtrasi dalam mengambil riwayat.³⁸ Karenanya penulis akan membahas setiap nama untuk mengungkap status mereka dalam periwayatan.

1. Kaab al-Ahbar

Kaab bin Mâti' bin Hasyu' al-Humairî, yang dikenal dengan nama kunyah Abu Ishaq, merupakan seorang tokoh Yahudi asal Yaman yang kemudian memeluk Islam. Kelompok Yahudi Kaab merupakan salah satu yang bertahan setelah runtuhnya kekuasaan *Dzu Nuwas* dan invasi pasukan Nasrani Habasyah pada tahun 525 M.³⁹ Dia merupakan salah satu tokoh penting dalam sejarah transmisi pengetahuan antara tradisi Ahli Kitab dan komunitas Muslim awal. Kaab menetap di wilayah Syam dan menjadi rujukan dalam penyampaian riwayat dari sumber *isrâ'iliyyât*.⁴⁰ Keislamannya menjadi perbincangan di kalangan sejarawan, dengan beberapa pendapat menyebutkan ia masuk Islam pada masa Muhammad Saw, sementara pendapat yang lebih kuat menunjukkan keislamannya terjadi pada masa pemerintahan Khalifah Umar bin Khattab.⁴¹ Statusnya sebagai

³⁷ Ramzî Na'na'a, *al- Isrâ'iliyyât wa Atsaruhâ fî Kutub al-Tafsîr...*, hal. 127.

³⁸ Husain al-Dzahabi, *al-Tafsîr Wa al-Mufasssîrûn...*, hal. 133.

³⁹ Syauqi Dhaifi, *Târîkh al-Adab al-'Arabi*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1995, juz 1, hal. 97.

⁴⁰ Abu Hatim Muhammad Ibnu Hibban, *Tsiqat*, India: Dâirah al-Ma'ârif al-Utsmâniyah, 1972, juz 5, hal. 334.

⁴¹ Husain Al-Dzahabi, *al-Tafsîr Wa al-Mufasssîrûn...*, hal. 135. Lihat juga Syihabuddin Abi Fadl Ahmad al-Asqalani, *Al-Ishôbah fî tamyîz al-shahâbah*, Kairo: Maktabah Ibn Taimiyah, 1991 M, hal. 335.

Suatu hari Abbas bertanya pada Ka'ab, "Apa yang menghalangimu, sehingga tidak memeluk Islam semenjak zaman Rasulullah SAW dan Abu Bakar?" Ka'ab menjawab, "Suatu hari ayahku menulis sebuah kitab untukku dari Taurat, dan berpesan, 'Amalkanlah kitab ini!' Ayah kemudian menyegel kitab itu, sementara kitab-kitab lain tidak ada yang disegel. Ayah memintaku berjanji atas nama hak ayah terhadap anaknya agar tidak membuka segel kitab tersebut. Ketika aku melihat Islam telah menyebar ke berbagai daerah, aku berkata dalam hati, 'Mungkin ayah menyembunyikan sebuah ilmu dariku.' Maka segel itu aku buka, ternyata isinya adalah tentang ciri-ciri Nabi Muhammad dan umatnya."

Ka'ab lalu berkata pada Abbas, "Maka sekarang aku datang sebagai seorang muslim."

seorang *Mukhadram* menunjukkan bahwa ia mengalami dua fase penting: masa Jahiliah dan masa awal Islam, meskipun ia tidak bertemu langsung dengan Rasulullah sebagai Sahabat. Kehadirannya mencerminkan dinamika konversi lintas identitas di era awal Islam serta kontribusi kelompok Ahli Kitab dalam proses transisi intelektual dan spiritual masyarakat Arab.

Kaab juga dikenal sering berdiskusi dengan Ibnu Abbas tentang tafsir ayat-ayat Al-Qur'an dan kisah dalam kitab terdahulu. Ibnu Abbas, sebagai sahabat yang dikenal sebagai "*turjuman Al-Qur'an*" (juru tafsir Al-Qur'an), sering berdialog dengan Kaab untuk memperkaya pemahaman terhadap ayat-ayat yang memiliki latar belakang *isrā'iliyyât*.⁴² Suatu hari Ibnu Abbas menanyakan Abu Saad menggolongkan Kaab al-Ahbar dalam *tabaqah ula* dari kalangan tabi'in Syam, menegaskan posisinya sebagai salah satu figur awal yang berkontribusi signifikan dalam penyebaran ilmu di kawasan tersebut. Kaab al-Ahbar berasal dari latar belakang Yahudi, lalu memeluk Islam dan melakukan hijrah ke Madinah, sebelum akhirnya menetap di Syam hingga wafat pada tahun 32 Hijriyah, pada masa pemerintahan Khalifah Usman bin Affan. Salah satu riwayat penting mengenai Kaab tercantum dalam *Shahih al-Bukhâri*, di mana al-Zuhri meriwayatkan dari Humayd ibn 'Abd al-Rahman tentang sebuah diskusi yang terjadi antara Muawiyah bin 'Abi Sufyan dan sekelompok tokoh Quraisy di Madinah. Dalam percakapan tersebut, Mu'awiyah menyebut nama Kaab al-Ahbar dan memuji integritasnya dengan menyatakan bahwa Kaab adalah sosok yang paling jujur di antara mereka yang meriwayatkan pengetahuan dari Ahli Kitab. Pernyataan ini tidak hanya menunjukkan tingginya penghargaan terhadap Kaab al-Ahbar, tetapi juga merefleksikan peran uniknya sebagai penghubung intelektual antara warisan Yahudi dan tradisi Islam yang mulai berkembang pada masa awal. Posisi Kaab sebagai tokoh Tabiin sekaligus mantan pemeluk agama Yahudi menjadikannya figur penting dalam dialog keilmuan lintas tradisi kitab samawi. Mu'awiyah menambahkan penilaian kritis bahwa tetap saja terdapat unsur kebohongan dalam sebagian riwayat yang disampaikan oleh Kaab.⁴³

Apa yang diungkapkan oleh Muawiyah sebelumnya juga menjadi evaluasi Ibnu Hajar dalam Fath al-Bari menjelaskan bahwa ucapan "وان كنا" "لنبلوا عليه الكذب" tidak dimaksudkan sebagai tuduhan bahwa Kaab berdusta,

قال العباس لكعب: ما منعك أن تسلم في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأبي: أخرج ابن سعد بسند حسن عن سعيد بن المسيب، قال
اعمل بمذا، وختم على سائر كتبه، وأخذ عليّ بحقّ الوالد ألا أفض الختم عنها، فلما رأيت: إنّ أبي كان كتب لي كتابا من التوراة، فقال بكر؟ قال
لعلّ أبي غيب عني علما، ففتحتها فإذا صفة محمد وأمه، ففتحت الآن مسلما: ظهور الإسلام قلت

⁴² Abu Hatim Muhammad Ibnu Hibban, *Tsiqat ...*, juz 5, hal. 335.

⁴³ Ahmad bin Ali Ibnu Hajar al-Asqalani, *Tahzib al-Tahzib*, Saudi: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, 2004, hal. 410.

melainkan bahwa sebagian informasi yang ia sampaikan ternyata tidak sesuai dengan kenyataan.⁴⁴ Hal ini bukan karena Kaab sengaja berdusta, tetapi karena sumber-sumber yang ia rujuk telah mengalami perubahan dan pemalsuan oleh Ahli Kitab sebelum dirinya. Ibnu al-Tin menambahkan bahwa Kaab hanya menyampaikan apa yang ia yakini sebagai kebenaran, namun karena adanya perubahan sebelumnya, maka sebagian riwayat itu jatuh dalam kategori “*kadzib*” secara istilah, bukan secara moral.

Ibnu Hibban dalam Kitab *al-Tsiqât* menyatakan bahwa maksud dari ucapan Mu'awiyah tentang Kaab bukanlah tuduhan dusta, melainkan pengakuan bahwa Kaab kadang keliru dalam menyampaikan informasi. Al-Qadhi 'Iyadh memperluas pemahaman istilah “*kadzib*” dengan menjelaskan bahwa dalam bahasa Arab, kata tersebut tidak selalu mengandung unsur kesengajaan.⁴⁵ Seseorang bisa disebut berdusta jika menyampaikan sesuatu yang tidak sesuai fakta, meskipun tanpa niat untuk menipu. Ibnu al-Jauzi juga menegaskan bahwa sebagian riwayat Kaab memang mengandung informasi yang keliru, namun hal itu tidak menunjukkan bahwa ia adalah pendusta.⁴⁶ Sebaliknya, Kaab dianggap sebagai salah satu tokoh saleh dari kalangan ulama Yahudi yang masuk Islam dan berkontribusi dalam penyebaran ilmu. Dari sini setidaknya ada dua hal yang perlu diperhatikan kesalahan dalam periwayatan dan tuduhan dusta yang personal. Kaab menyampaikan riwayat dengan keyakinan sumber meskipun keliru akibat dari perubahan oleh generasi sebelumnya.

Kaab al-Ahbar dikenal sebagai seorang tokoh yang memiliki wawasan luas, terutama terkait dengan isi dan tafsir kitab Yahudi. Penguasaannya terhadap literatur tersebut memberinya kemampuan untuk membedakan antara pendapat yang batil dan kebenaran yang hakiki, sehingga ia kerap dijadikan rujukan dalam diskusi-diskusi keilmuan awal Islam. Beberapa riwayat yang bersumber darinya tercatat dalam karya hadis seperti Sunan Abi Dawud dan Sunan al-Tirmidzi. Namun demikian, tidak seluruh informasi yang disandarkan kepadanya dalam tafsir dapat dipastikan berasal dari beliau secara otentik. Banyak riwayat yang muncul pada periode-periode berikutnya diyakini sebagai hasil rekayasa dari para pemalsu yang menisbatkan pernyataan dan informasi yang tidak pernah ia sampaikan secara langsung.

Selain itu, terdapat kesalahpahaman yang cukup umum di kalangan awam bahwa Imam al-Bukhari dan Imam Muslim meriwayatkan hadis

⁴⁴ Husain al-Dzahabi, *al-Tafsîr Wal Mufasssîrûn*, Kairo:Dâr al-Kutub wa al-Hadis,1976, hal. 137. Lihat juga Asqalani, Syihabuddin Abi Fadl Ahmad, *Al-Ishôbah fî Tamyîz al-Shahâbah...*, hal. 336.

⁴⁵ Husain Al-Dzahabi, *al-Tafsîr Wal Mufasssîrûn...*, hal. 140.

⁴⁶Ahmad bin Ali bin Hajar al-Asqalani,. *Fath al-Bârî bi Syarh Shahîh al-Bukhârî*, Terj. Amiruddin, Jakarta: Pustaka Azzam, 2011, hal. 259-260.

langsung dari Kaab. Fakta historis menunjukkan bahwa dua tokoh besar dalam disiplin ilmu hadis tersebut tidak mencantumkan Kaab sebagai perawi dalam rantai sanad riwayat mereka. Kaab hanya disebut secara sekilas dalam konteks naratif di dalam Sahih Bukhari dan Sahih Muslim, bukan sebagai sumber primer dalam sanad yang sah.

Dalam penilaian para ulama hadis terdahulu, tidak ditemukan pernyataan eksplisit yang menetapkan Kaab sebagai seorang perawi yang berstatus *tsiqah* (terpercaya). Walau demikian, sejumlah sahabat tetap menghormati dan memuji kedalaman ilmu serta kontribusinya dalam penyebaran pengetahuan keislaman, terutama terkait literatur Ahli Kitab yang menjadi bagian dari transformasi intelektualnya setelah memeluk Islam.⁴⁷

Silsilah keilmuan, Kaab al-Ahbar diketahui aktif menghadiri majelis para sahabat dan menimba ilmu dari mereka, khususnya dalam bidang fikih Islam dan hadis Muhammad Saw. Ia turut serta dalam berbagai ekspedisi pembebasan wilayah, termasuk jihad bersama sahabat di kawasan Syam. Yazid bin Qudir menegaskan reputasi Kaab sebagai seorang mukmin yang memiliki kedalaman ilmu (*'alim*) serta keteguhan spiritual luar biasa; ia disebut lebih keras dalam memerangi iblis dan bala tentaranya dibanding seribu mukmin lainnya. Hal ini dikarenakan Allah SWT yang menjaganya dari hal-hal yang diharamkan.⁴⁸

2. Abdullah Bin salam

Abdullah bin Salam bin al-Harits, yang dikenal dengan kunyah Abu Yusuf, adalah seorang tokoh terkemuka dari kalangan Bani Israil yang hidup pada masa kenabian Muhammad SAW. Ia berasal dari keturunan Nabi Yusuf A.S., menjadikannya bagian dari silsilah yang mulia dan penuh sejarah kenabian. Sebelum memeluk Islam, ia dikenal dengan nama al-Hushoin.⁴⁹ Namun, setelah menyatakan keimanannya kepada Muhammad SAW, beliau mengganti namanya menjadi Abdullah bin Salam, sebuah nama yang mencerminkan kedamaian dan ketundukan kepada Allah SWT.⁵⁰ Sebagai seorang Yahudi yang taat dan ahli dalam kitab Taurat, Abdullah bin Salam memiliki kedudukan yang tinggi di kalangan kaumnya. Pencariannya akan kebenaran membawanya kepada Islam, dan ia menjadi salah satu dari sedikit tokoh Bani Israil yang menerima dakwah Nabi Muhammad SAW dengan

⁴⁷ Muhammad bin Ahmad bin Usman Al-Dzahabi, *Siyar A'lâmi al-Nubalâ'*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1996, hal. 490.

⁴⁸ Jamaluddin abi al-Farj Ibnu al-Jauzi, *Shifat al-Shofwah*, Beirut: Dâr al-Kitab al-'arabi, 2012, hal. 367

⁴⁹ Syihabuddin Abi Fadl Ahmad Asqalani, *Al-Ishôbah fî tamyîz...*, juz 6, hal. 108.

⁵⁰ Muhamad Abu Syahbah, *Isrâ'iliyyât wa al-Maudû'ât fî al-Tafsîr...*, hal. 97.

hati terbuka. Ia juga termasuk golongan Anshar, penduduk Madinah yang menyambut Rasulullah SAW dengan penuh keikhlasan dan pengorbanan.

Abdullah bin Salam masuk islam sejak datangnya Muhammad Saw Madinah.⁵¹ Ketika membahas keutamaan kaum Anshar, Imam Bukhari secara khusus menyoroti sosok Abdullah bin Salam dalam sebuah bab tersendiri yang membahas kedudukannya. Dalam riwayat yang bersumber dari Saad bin Abi Waqqash, disebutkan bahwa ia berkata, “Tidak pernah aku mendengar Rasulullah Saw menyatakan bahwa seseorang yang masih hidup di muka bumi adalah penghuni surga, kecuali Abdullah bin Salam.” Setelah pernyataan tersebut, turunlah sebuah ayat QS. Al-Ahqaf:46/10.

Sosok Abdullah bin Salam memiliki pengaruh besar dan kedudukan tinggi dalam masyarakat Yahudi. Dalam hadis yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari, disebutkan bahwa Abdullah bin Salam merupakan individu yang paling memahami isi Taurat dibandingkan dengan kaum Yahudi lainnya. Keunggulan intelektualnya juga diakui oleh para sahabat, sebagaimana tercermin dalam riwayat menjelang wafatnya Mu’adz bin Jabal. Ketika diminta untuk memberikan wasiat, Mu’adz menyebutkan empat nama yang dianggap sebagai pemilik ilmu dan iman, yaitu ‘Uwaimir Abu Darda, Salman al-Farisi, Abdullah bin Mas’ud, dan Abdullah bin Salam. Pengakuan terhadap keutamaan Abdullah bin Salam juga datang langsung dari Rasulullah Saw, yang menyatakan bahwa ia termasuk dalam sepuluh golongan yang dijamin masuk surga.”⁵²

Menurut Ramzi Na’na’ah, Abdullah bin Salam merupakan figur yang merepresentasikan sintesis antara tradisi keilmuan Yahudi dan Islam. Ia dianggap memiliki pemahaman mendalam terhadap Taurat sekaligus Al-Qur’an, yang mencerminkan percampuran khazanah intelektual dari kedua tradisi tersebut. Fenomena ini terjadi dalam konteks historis di mana umat Islam pada masa awal banyak merujuk dan menukil informasi dari kitab Taurat, sebagaimana terlihat dalam karya-karya klasik seperti *Tafsir al-Thabari*. Karya tersebut memuat berbagai penjelasan mengenai sejarah agama dan riwayat *isrâ’iliyyât*. Dalam menanggapi sumber-sumber tersebut, Ramzi Na’na’ah tidak mengambil posisi afirmatif maupun negatif secara mutlak. Sebaliknya, ia menerapkan pendekatan kritis dengan menilai setiap riwayat berdasarkan indikator keabsahan yang dapat diuji secara ilmiah dan metodologis..⁵³

Keilmuan Abdullah bin Salam tidak dapat diukur secara kuantitatif maupun dinilai secara pasti, mengingat posisinya sebagai salah satu Sahabat

⁵¹ Ahmad bin Ali Ibnu Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bâri Syarh Muslim*, Riyadh: Dâr al-Salam, 2000, juz 7, hal. 101.

⁵² Husain al-Dzahabi,, *al-Tafsîr Wa al-Mufasssîrûn...*, hal. 135.

⁵³ Ramzî Na’na’a, *al- Isrâ’iliyyât wa Atsaruhâ fî Kutub al-Tafsîr...*, hal. 160.

Nabi yang telah disebutkan dalam hadis Rasulullah Saw. Statusnya sebagai Sahabat menjadikan aspek *tsiqah* (kepercayaan) dan *'adâlah* (integritas) yang melekat padanya diterima secara umum dalam tradisi keilmuan Islam, tanpa memerlukan verifikasi yang bersifat teknis sebagaimana berlaku bagi generasi setelahnya. Tidak terdapat riwayat dari para Sahabat yang meragukan kapasitas intelektual Abdullah bin Salam, maupun indikasi kritik dalam penyampaian riwayat, sebagaimana yang ditemukan pada tokoh-tokoh seperti Kaab al-Ahbar dan Wahab bin Munabbih. Hal ini menunjukkan bahwa Abdullah bin Salam memiliki posisi yang unik dan independen dalam konstruksi otoritas keilmuan pada masa awal Islam.⁵⁴ Dalam periwayatan *isrâ'iliyyât* Abu Syahbah juga sudah menerangkan bahwa *Huffâdz Hadist* dan *nuqqâd Basrah* sudah membantah riwayat yang berasal dari Abdullah bin Salam, menerangkan sahah dari yang dhaif dan yang diterima dari yang tertolak. Abdullah bin Salam wafat pada tahun 43 Hijriyah di kota Madinah.⁵⁵

3. Wahab Bin Munabbih

Wahab lahir tahun 34 Hijriah, berasal dari keluarga keturunan Persia yang menetap di Yaman, Wahab tumbuh dalam lingkungan yang kaya akan tradisi dan pengetahuan. Ia diberi kunyah Abu Abdullah al-Abnawi, dan sejak muda telah menunjukkan kecintaan yang mendalam terhadap ilmu. Di kota *San'a'*, ia dipercaya sebagai seorang Qadhi yang menegakkan keadilan berdasarkan syariat Islam. Jabatan ini bukan hanya menunjukkan integritasnya, tetapi juga pengakuan atas keluasan ilmunya.⁵⁶

Dalam proses rihlah keilmuan, Wahab berguru langsung kepada sejumlah sahabat Nabi Muhammad Saw. yang memiliki reputasi tinggi dalam periwayatan hadis dan penyampaian ilmu. Di antara guru-gurunya tercatat nama besar seperti Abu Hurairah, perawi hadis terbanyak dalam sejarah Islam; Abu Sa'id al-Khudri, yang dikenal dengan ketenangannya dalam meriwayatkan; Abdullah bin Abbas, yang dijuluki sebagai lautan ilmu tafsir; Abdullah bin Umar, teladan dalam ketakwaan dan komitmen terhadap sunnah; Abdullah bin Amr bin Ash, seorang sahabat yang memiliki latar belakang diplomatik dan keilmuan yang mendalam; Jabir bin Abdullah, perawi kisah bernuansa spiritual dan historis; Anas bin Malik, pelayan Rasulullah yang menyimpan memori langsung dari kehidupan kenabian; serta Amr bin Syu'aib, cucu dari sahabat yang mewarisi tradisi keilmuan

⁵⁴ Ahmad bin Ali Ibnu Hajar al-Asqalani, *Tahzib al-Tahzib*, ..., juz 5, hal. 249.

⁵⁵ Jamaluddin Abu al-Hajjaj al-Mizzi, *Tahzib al-Kamâl fi Asmâ al-Rijâl*, Beirut: Muassasah Risalah, 1983, juz 15, hal. 75. Lihat juga Syihabuddin Abi Fadl Ahmad Asqalani, *Al-Ishôbah fi Tamyîz* ..., hal. 335

⁵⁶ Ahmad bin Ali Ibnu Hajar al-Asqalani, *Tahzib al-Tahzib*..., juz 5, hal. 763.

keluarganya.⁵⁷ Jalur periwayatan yang mengambil dari Wahab menunjukkan kesinambungan keilmuan yang kuat. Dua putranya, Abdullah dan Abdurrahman, meneruskan tradisi keilmuan keluarga dengan dedikasi tinggi. Selain mereka, tokoh-tokoh seperti Abdul Shamad, Amr bin Dinar, dan Israil bin Musa turut berperan dalam menyebarkan riwayat Wahab ke berbagai wilayah dunia Islam. Melalui jaringan periwayatan ini, kontribusi Wahab bin Munabbih tidak hanya bertahan dalam bentuk riwayat, tetapi juga membentuk bagian integral dari khazanah keilmuan Islam klasik.

Melalui interaksi intensif dengan para sahabat tersebut, Wahab Ia dikenal pula sebagai salah satu tokoh yang meriwayatkan kisah *isrâ'iliyyât*, yang digunakan sebagai pelengkap dalam tafsir dan sejarah. Para mufassir seperti al-Tabari dan Ibn Katsir kerap mengutip riwayat Wahab dalam menjelaskan ayat yang berkaitan dengan kisah para nabi dan umat terdahulu. Dalam konteks ini, Wahab berperan sebagai penyambung antara tradisi kenabian Islam dan warisan naratif dari komunitas sebelumnya, yang meskipun tidak sepenuhnya otentik secara syar'i, tetap memiliki nilai historis dan literer yang signifikan.

Popularitas Wahab sebagai figur yang memiliki akses terhadap literatur Taurat dan pengetahuan Bani Israil juga menimbulkan problematika tersendiri. Tidak semua riwayat yang disandarkan kepadanya dapat diverifikasi secara ketat, dan sebagian di antaranya bahkan dinilai mengandung unsur kebohongan atau distorsi yang tidak sesuai dengan prinsip-prinsip akidah Islam.⁵⁸ Dalam beberapa kasus, wawasan Wahab terhadap kitab-kitab terdahulu justru dimanfaatkan oleh pihak-pihak tertentu sebagai alat untuk menyebarkan narasi yang tidak sah di tengah masyarakat Muslim. Hal ini menimbulkan kekhawatiran di kalangan ulama, sehingga muncul sikap selektif terhadap *isrâ'iliyyât* yang berasal darinya.

E. Argumentasi Akseptasi *Isrâ'iliyyât* dalam Penafsiran

1. Untuk memahami konteks sejarah dan latar naratif ayat.

Dalam tradisi tafsir, kebutuhan kontekstual untuk melengkapi narasi Al-Qur'an secara global menjadi salah satu alasan utama masuknya unsur *isrâ'iliyyât*. Al-Qur'an, sebagai kitab suci yang mengandung petunjuk dan kisah umat terdahulu, sering kali menyampaikan narasi secara ringkas dan simbolik. Biasanya mufassir merasa perlu menghadirkan latar belakang historis dan detail naratif tambahan guna memperjelas makna dan pesan yang

⁵⁷ Mahmud Aburiyah, *Adhwâ 'Ala al-Sunnah al-Muhammadiyah*, Kairo: Dâr al-Ma'arif, 1957, hal. 123.

⁵⁸ Husain al-Dzahabi, *Isrâ'iliyyât fî al-Tafsîr wa al-Hadîts...*, hal. 83.

terkandung dalam ayat. Tuntutan hermeneutis ini mendorong sebagian ulama untuk merujuk pada riwayat Bani Israil yang telah beredar luas di kalangan masyarakat Arab, terutama dari kalangan Ahli Kitab yang telah memeluk Islam.⁵⁹ Dengan pendekatan ini, tafsir tidak hanya berfungsi sebagai penjelas teks, tetapi juga sebagai jembatan antara wahyu dan realitas sejarah, meskipun tetap dibutuhkan sikap kritis dalam memilah riwayat yang sah dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip akidah Islam.

Salah satu contoh yang menarik muncul dalam penafsiran Surah Al-Kahfi ayat 86, terdapat dalam tafsir yang mengisahkan perjalanan Dzulqarnain hingga ke tempat terbenamnya matahari. Dalam ayat tersebut, terdapat perbedaan pembacaan yang berimplikasi pada makna. Muawiyah bin Abu Sufyan membaca ayat *'ainin hâmiyah* dengan huruf *ya*, yang berarti mata air panas. Sedangkan Ibnu Abbas membacanya sebagai *'ainin hâmiyah* dengan huruf *hamzah*, yang berarti tanah liat yang hitam. Perbedaan ini menimbulkan pertanyaan: mana makna yang lebih tepat dan sesuai dengan konteks ayat?

Untuk mencari titik terang, kedua sahabat ini mendatangi Kaab al-Ahbar, seorang mantan Ahli Kitab yang telah memeluk Islam dan dikenal memiliki pengetahuan mendalam tentang Taurat. Mereka bertanya kepadanya, *"Bagaimana kamu menemukan syams (matahari) dalam Taurat?"* Kaab menjawab, *"Dalam tanah liat yang hitam."* Jawaban ini memperkuat pembacaan Ibnu Abbas dan memberikan konteks tambahan yang mendukung penafsiran ayat tersebut. Kisah ini menunjukkan bahwa para sahabat tidak menutup diri terhadap sumber-sumber luar Islam, selama informasi tersebut tidak bertentangan dengan akidah. Mereka justru aktif mencari penjelasan untuk memahami wahyu secara lebih mendalam. Dalam hal ini, *isrâ'iliyyât* berfungsi sebagai pelengkap narasi, bukan sebagai sumber utama. Ia membantu menjelaskan latar belakang sejarah, kondisi geografis, dan makna linguistik yang tidak dijelaskan secara eksplisit dalam Al-Qur'an.⁶⁰

2. Bagian dari metode tafsir zaman sahabat.

Salah satu metode tafsir yang digunakan pada masa sahabat adalah metode periwayatan. Menurut al-Dzahabi, ketika para sahabat menghadapi kisah seperti itu, mereka terdorong untuk mengetahui rincian yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam ayat. Karena tidak menemukan jawaban dari sesama sahabat, mereka pun bertanya kepada sekelompok orang yang telah masuk Islam dan membawa serta pengetahuan keagamaan dari latar

⁵⁹ Ramzî Na'na'a, *al-Isrâ'iliyyât wa Atsaruhâ fi Kutub al-Tafsîr ...*, hal. 110.

⁶⁰ Abu Ja'far Muhammad bin Jarir al-Tabari, *Tafsîr al-Thabari : Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil Al-Qur'ân*, Kairo: Dâr Hajar, 2001, juz 6 hal. 9-10. Lihat juga Ramzî Na'na'a, *al-Isrâ'iliyyât wa Atsaruhâ fi Kutub al-Tafsîr...*, hal. 110.

belakang mereka. Orang-orang ini kemudian menyampaikan berbagai informasi dan kisah keagamaan yang mereka miliki kepada kaum Muslimin.⁶¹ Metode ini menunjukkan bahwa tafsir pada masa sahabat tidak hanya bersumber dari penjelasan langsung Rasulullah Saw, tetapi juga dari riwayat-riwayat yang berkembang di tengah masyarakat, termasuk dari Ahli Kitab yang telah memeluk Islam. Metode ini tampak jelas melalui adanya titik temu antara kandungan Al-Qur'an dengan kisah dalam kitab-kitab terdahulu. Dalam praktiknya, para sahabat sering kali menjumpai ayat-ayat yang memuat kisah tertentu, namun tidak dijelaskan secara rinci oleh Al-Qur'an. Keingintahuan mereka mendorong untuk mencari penjelasan lebih lanjut.

Fenomena ini muncul karena pada fase turunnya Al-Qur'an, Rasulullah Saw secara aktif duduk bersama para sahabat dan menjelaskan berbagai perkara penting terkait agama.⁶² Penjelasan ayat sering kali memerlukan pemahaman dan penafsiran lebih lanjut. Para sahabat kemudian menyampaikan penjelasan tersebut kepada sahabat lainnya, dan tradisi ini terus berlanjut hingga generasi tabi'in. Namun, seiring berjalannya waktu, kualitas jalur periwayatan mengalami penurunan. Para sahabat dikenal sangat ketat dalam menerima dan meriwayatkan hadis, berbeda dengan generasi tabi'in dan sesudahnya yang menghadapi tantangan lebih besar dalam menjaga keotentikan riwayat.

3. Terdapat Landasan Syariat yang Memperkenankan Rujukan Kepada Ahli Kitab.

Ayat dalam Surah Yunus ayat 94 menjadi dalil penting mengenai kebolehan bertanya kepada Ahli Kitab dalam konteks penguatan kebenaran wahyu. Allah Swt berfirman kepada Nabi Muhammad Saw: "Maka jika kamu (Muhammad) berada dalam keragu-raguan tentang apa yang Kami turunkan kepadamu, maka tanyakanlah kepada orang-orang yang membaca kitab sebelum kamu." (QS. Yunus/10:94). Meskipun ayat ini secara eksplisit ditujukan kepada Rasulullah Saw, para ulama memahami bahwa kebolehan tersebut juga berlaku bagi umat beliau, khususnya dalam rangka mencari penjelasan, klarifikasi, atau informasi yang relevan dan bermanfaat. Hal ini menunjukkan bahwa interaksi ilmiah dengan Ahli Kitab dapat dibenarkan, selama dilakukan dengan prinsip kehati-hatian, selektivitas terhadap sumber, dan tetap menjaga integritas wahyu. Ayat ini sekaligus menegaskan bahwa kebenaran wahyu tidak bertentangan dengan pengetahuan yang telah ada sebelumnya, melainkan justru dapat diperkuat melalui dialog yang jujur, terbimbing, dan metodologis. Dalam kerangka ini, bertanya kepada Ahli

⁶¹ Husain Al-Dzahabi, *al-Tafsîr Wal Mufasssîrûn...*, hal. 123.

⁶² Husain al-Dzahabi, *Isrâ'iliyyât fî al-Tafsîr wa al-Hadîts...*, hal. 19.

Kitab bukanlah bentuk ketergantungan epistemik, melainkan strategi verifikasi yang tetap berpijak pada otoritas wahyu sebagai sumber utama..

Dalam ayat lain, Allah Swt berfirman:

...قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ

".....Katakanlah (Muhammad), 'Maka bawalah Taurat lalu bacalah, jika kamu orang-orang yang benar.'" (QS. Al-Imran/9:3)

Ayat ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an tidak menutup kemungkinan adanya rujukan kepada kitab terdahulu, seperti Taurat, dalam rangka menguji klaim kebenaran yang disampaikan oleh Ahli Kitab. Ini menjadi salah satu dasar bahwa interaksi dengan sumber-sumber sebelumnya dapat terjadi, selama tetap berada dalam kerangka verifikasi dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam. Dalam hadis juga terdapat dalam riwayat Bukhari Ra:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً، وَحَدِّثُوا عَن نَّبِيِّ إِسْرَائِيلَ وَلَا حَرَجَ، وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ.⁶³

"Dari Abdullah bin Amr, bahwa Nabi Muhammad Saw bersabda: Sampaikan dariku walau hanya satu ayat, dan ceritakanlah dari Bani Israil, tidak mengapa. Dan barang siapa yang berdusta atas namaku dengan sengaja, maka hendaklah ia bersiap menempati tempat duduknya di neraka." (HR. Bukhari dari Abdullah bin Umar)

Hadis ini juga menunjukkan bahwa Rasulullah Saw memberi izin terbatas untuk menyampaikan kisah dari Bani Israil, yang dikenal sebagai *isrâ'iliyyât*, selama tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Hal ini membuka ruang bagi umat Islam untuk mengambil pelajaran moral dan hikmah dari kisah umat terdahulu, namun dengan sikap selektif dan kritis. Para ulama menegaskan bahwa *isrâ'iliyyât* tidak boleh dijadikan sumber hukum atau diyakini sepenuhnya, melainkan hanya sebagai pelengkap dalam tafsir atau sejarah. Hadis ini juga diakhiri dengan peringatan keras agar tidak berdusta atas nama Muhammad Saw, menegaskan pentingnya kejujuran dan kehati-hatian dalam menyampaikan ilmu, termasuk ketika mengutip kisah dari luar sumber Islam yang sah.

F. Argumentasi Resistensi *Isrâ'iliyyât* dalam Penafsiran

1. Adanya distorsi dari redaksi kitab kitab terdahulu.

⁶³ Abu Abdillah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, Beirut: Shulthaniyyah, 2001, juz 4, hal. 170, no. 3461, bab *Mâ Dzukira 'an Banî Isrâ'îl*.

Kitab-kitab suci yang diturunkan sebelum Al-Qur'an, seperti Taurat dan Injil, pada awalnya merupakan wahyu yang benar dan berasal dari Allah SWT. Namun, seiring berjalannya waktu, kitab-kitab tersebut mengalami berbagai bentuk perubahan, baik secara tekstual maupun kontekstual. Distorsi ini mencakup penghapusan sebagian ajaran, penambahan isi yang tidak bersumber dari wahyu, serta penafsiran yang menyimpang dari maksud asli wahyu..Sehingga apa yang berasal dari yang tidak dapat diverifikasi keotentikannya, maka tidak dapat pula diriwayatkan.⁶⁴

Muhammad Bayumi Mahran juga membedakan antara Taurat Nabi Musa As. dengan Taurat Yahudi.⁶⁵ Dalam kajian kritisnya terhadap teks-teks samawi dan sejarah transmisi wahyu, Bayumi menegaskan adanya perbedaan mendasar antara Taurat Nabi Musa As. sebagai wahyu ilahi yang murni, dan Taurat Yahudi yang beredar dalam bentuk kanon tekstual saat ini. Bagi Mahran, Taurat Musa adalah kitab suci yang diturunkan langsung oleh Allah kepada Nabi Musa sebagai petunjuk dan hukum bagi Bani Israil. Ia memuat nilai-nilai tauhid, keadilan, dan etika kenabian yang selaras dengan semangat wahyu. Namun, Taurat Yahudi yang dikenal dalam bentuk Pentateukh atau Tanakh telah mengalami proses kodifikasi, penambahan, dan distorsi oleh tangan manusia sepanjang sejarah.⁶⁶

Mahran menunjukkan bahwa banyak kisah dalam Taurat Yahudi seperti narasi tentang Amnon dan Tamar. Kisah tentang Amnon, putra Daud As., yang jatuh cinta kepada saudara perempuannya, Tamar. Namun karena Tamar masih perawan, Amnon tidak mampu melampiaskan hasratnya. Maka ia pun merancang tipu daya, dibantu oleh sepupu mereka, agar Tamar datang ke kamarnya. Ketika Tamar tiba, Amnon mencoba merayunya, namun ia menolak. Meski demikian, Tamar menawarkan solusi: "Bicaralah kepada raja, ia tidak akan menolakmu." Namun Amnon menolak jalan yang sah dan memilih untuk memperkosanya. Yang lebih memilukan, setelah Amnon mendapatkan apa yang ia inginkan, ia justru mengusir Tamar dengan hina, memerintahkan pelayan untuk menutup pintu di belakangnya. Tamar yang terluka secara fisik dan batin hanya bisa menaburkan debu di kepalanya sebagai simbol duka. Ketika Daud mendengar tragedi itu, ia marah, tetapi tidak menghukum Amnon. Maka Absalom, saudara Tamar, memutuskan untuk membalas kehormatan adiknya dengan membunuh Amnon. Namun, Absalom kemudian melampaui batas-batas kehormatan. Ia memberontak terhadap ayahnya, merebut takhta, dan bahkan melakukan pelanggaran terhadap kehormatan Daud secara terbuka, di hadapan rakyat, di sebuah tenda yang didirikan di atas atap istana ayahnya. Kisah yang merendahkan

⁶⁴ Husain al-Dzahabi, *Isrâ'iliyyât fi al-Tafsîr wa al-Hadîts...*, hal. 41.

⁶⁵ Muhammad Bayumi Mahran, *Dirâsat fi Târîkh al-Arab al-Qadîm*, Iskandariah: Dâr al-Ma'ârif al-Jami'iyah, t.th, hal. 416.

⁶⁶ Muhammad Bayumi Mahran, *Dirâsat fi Târîkh al-Arab al-Qadîm...*, hal. 417.

martabat para nabi tidak mungkin berasal dari wahyu Tuhan Yang Maha Suci. Ia menyebutnya sebagai hasil infiltrasi ideologis dan manipulasi oleh kelompok tertentu dari kalangan Yahudi yang memiliki agenda politis dan teologis.⁶⁷

Implikasi adanya *tahrif* dari Taurat ini membuat banyak sikap Ahli Kitab terhadap Al-Qur'an sangat berefek. Ketika mereka menemukan kemiripan kisah antara Al-Qur'an dengan kitab mereka, sebagian dari mereka cenderung akan mengatakan bahwa Muhammad mengambil dengan menyalin dari sumber sumber terdahulu. Philip Hitti mengatakan bahwa;

لَقَدْ كَانَتْ عَقِيدَةُ التَّوْحِيدِ وَيَوْمُ الْحِسَابِ مِنْ أَرْوَاحِ الْمَوَاضِعِ فِي الْأَدَبِ الْفُرَاتِيِّ، وَفِي الْأَنْتَاجِيلِ الْمَرْفُوضَةِ، وَالرِّسَائِلِ الصُّوفِيَّةِ عَلَى السَّوَاءِ. ثُمَّ يَقُولُ: حَتَّى جَعَلُوا الْإِسْلَامَ، مِنْ وُجُوهِ عَدِيدَةٍ، وَارِثًا لِلنَّصْرَانِيَّةِ وَالسُّرْيَانِيَّةِ.⁶⁸

Dalam Al-Qur'an ajaran tauhid dan hari kiamat merupakan tema paling populer dalam Al-Qur'an, Injil dan Surat Sufi. Mereka menyatakan bahwa Al-Qur'an dianggap sebagai pewaris ajaran Nasrani dan Suriah Kuno.

Pernyataan ini mencerminkan bahwa pandangan mereka terhadap Al-Qur'an bukan sebagai teks Ilahi, melainkan sebagai produk budaya yang dipengaruhi oleh lingkungan religious dan intelektual yang mengelilinginya. Akan tetapi pendekatan seperti ini lagi lagi perlu pendalaman karena akan berefek pada delegitimasi wahyu, juga pada distorsi makna risalah. Dampak paling jauh bahkan menjadikan Al-Qur'an hanya sebagai artefak sejarah yang tunduk pada tafsir ideologis bukan otoritas wahyu.

Lebih jauh, kemudian ketika Ahli Kitab menemukan riwayat yang berkaitan dengan mereka tapi tidak ditemukan dalam kitabnya, mereka cenderung akan mengatatkan bahwa itu riwayat yang dibuat buat.⁶⁹ Sebagian kisah para nabi yang termaktub dalam Al-Qur'an ternyata tidak ditemukan dalam kitab-kitab mereka sendiri, seperti Taurat atau Injil yang beredar di kalangan Ahlul Kitab. Ketika mereka mendapati riwayat yang tidak tercantum dalam kitab mereka, sebagian dari mereka cenderung menganggapnya sebagai riwayat yang dibuat-buat atau tidak otentik. Padahal, Al-Qur'an menghadirkan narasi-narasi yang bukan hanya berbeda,

⁶⁷ Muhammad Bayumi Mahran, *Dirâsat fi Târikh al-Arab al-Qadîm...*, hal. 416.

⁶⁸ Philips K. Hitti, *Târikh Suriyah, Lubnân wa Falistîn*, diterjemahkan oleh Abdul Karim Rafiq dan George Haddad dari judul *History of Syria: Including Lebanon and Palestine*, Beirut: Dâr al-Tsaqafah, 1957, juz 2, hal. 144.

⁶⁹ Muhammad Ibrahim al-Fayumi, *Târikh al-Fikr al-Dîni al-Jahili*, Kairo: Dâr al-Fikr al Arabi, 1994, hal. 215.

tetapi juga lebih mendalam dan sarat dengan makna spiritual serta moral. Misalnya, dalam Kitab Kejadian, tidak ditemukan perintah Allah kepada para malaikat untuk bersujud kepada Adam, tidak pula disebutkan pembangkangan Iblis atau perannya sebagai penggoda Adam dan Hawa di surga. Dalam kitab mereka, sosok yang menggoda disebut sebagai ular, bukan Iblis seperti yang dijelaskan dalam Al-Qur'an. Perbedaan ini bukan sekadar semantik, melainkan menunjukkan perbedaan teologis yang mendalam tentang asal-usul kejahatan dan tanggung jawab manusia.

Kisah Nabi Ibrahim juga mengalami reduksi dalam kitab mereka. Tidak disebutkan bagaimana beliau berdebat dengan kaumnya, menghancurkan berhala-berhala mereka, atau pengamatannya terhadap bintang, bulan, dan matahari sebagai bagian dari pencarian tauhid. Bahkan peristiwa besar seperti penempatan sebagian keturunannya di dekat rumah suci di Mekah, serta keterlibatan Ibrahim dan Ismail dalam pembangunan Ka'bah, sama sekali tidak tercantum dalam kitab mereka. Padahal, Al-Qur'an menjadikan momen-momen ini sebagai fondasi spiritual dan historis bagi umat Islam.⁷⁰

Demikian pula dengan kisah Nabi Nuh. Dalam Al-Qur'an, terdapat dialog yang menyayat hati antara Nuh dan anaknya yang kafir, yang menolak naik kapal dan akhirnya tenggelam. Bahkan setelah itu, Nuh berdialog dengan Tuhan tentang nasib anaknya. Semua ini tidak ditemukan dalam kitab mereka, yang justru menyajikan versi yang lebih ringkas dan kurang personal. Kisah Nabi Yusuf pun mengalami penghilangan detail yang signifikan. Tidak ada penyebutan tentang istri Al-Aziz yang merobek bajunya, percakapan para wanita Mesir yang mengagumi Yusuf, undangan istri Al-Aziz kepada mereka, atau peristiwa mereka memotong tangan mereka karena terpesona oleh ketampanan Yusuf. Padahal, Al-Qur'an menjadikan episode ini sebagai pelajaran tentang godaan, kesabaran, dan kehormatan. Begitu pula dalam kisah Nabi Musa, yang tersebar dalam Kitab Keluaran, Bilangan, dan Ulangan. Tidak ditemukan kisah tentang para penyihir Firaun, ular yang menelan tongkat mereka, sujud dan keimanan mereka setelah menyaksikan mukjizat Musa, atau dialog mereka dengan Firaun. Bahkan tenggelamnya Firaun saat mengejar Bani Israil tidak dijelaskan secara spiritual seperti dalam Al-Qur'an. Menariknya, Al-Qur'an menyebut bahwa orang kedua yang hendak dipukul Musa adalah musuh, sedangkan Kitab Keluaran menyebutnya sebagai sesama orang Ibrani sebuah perbedaan yang mengubah konteks tindakan Musa secara signifikan.⁷¹

⁷⁰ Muhammad Izzat Darwazah, *Al-Qur'ân wa al-Mubasyirîn*, Beirut: Al-Maktabah al-Islami, 1979, hal. 39.

⁷¹ Muhammad Ibrahim al-Fayumi, *Târîkh al-Fîkr al-Dîni al-Jahîlî...*, hal. 215.

Semua ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an tidak sekadar mengulang kisah terdahulu, tetapi menyempurnakan dan memurnikannya dari distorsi, sekaligus memberikan dimensi baru yang lebih mendalam dan transformatif. Maka, ketika sebagian mereka menolak kisah ini karena tidak ditemukan dalam kitab mereka, sesungguhnya mereka sedang berhadapan dengan wahyu yang datang untuk meluruskan dan menyempurnakan. Profesor Darwazah menyimpulkan bahwa kisah yang disebutkan terdapat dalam Al-Qur'an namun tidak ditemukan dalam kitab yang beredar, atau yang berbeda dalam penyajiannya, kemungkinan berasal dari kitab lain yang dahulu beredar di kalangan Yahudi namun tidak sampai kepada kita.⁷² Fenomena ini diperkuat oleh keberadaan nama-nama dalam kitab yang beredar yang tidak ditemukan dalam kitab lainnya. Hal ini mengindikasikan sejarah yang terdistorsi pada kitab sebelumnya, ditemukan dan direkam oleh Al-Qur'an. Sehingga menguatkan posisi Al-Qur'an sebagai *muhaiman 'alaihi* (penjaga atas kitab terdahulu). Argumen distorsi Taurat Yahudi ini juga dikuatkan pada Al-Qur'an QS. Surah al-An'am/6:91, QS. Surah al-Nisa/4:46, dan salah satunya ialah al-Maidah/5:13 sebagai berikut,

فَبِمَا نَفَضْنَاهُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا
مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ.

Karena mereka melanggar janjinya, Kami kutuki mereka, dan Kami jadikan hati mereka keras membatu. Mereka suka merubah perkataan (Allah) dari tempat-tempatnya, dan mereka (sengaja) melupakan sebagian dari apa yang mereka telah diperingatkan dengannya, dan kamu (Muhammad) senantiasa akan melihat kekhianatan dari mereka.(Al-Maidah/5:13)

Abdul Majid al-Zandani menegaskan bahwa kedatangan Rasulullah Saw. sebagai pembawa risalah tidak hanya disambut oleh sebagian Ahli Kitab seperti Kaab al-Ahbar yang memilih untuk beriman, tetapi juga ditolak oleh sebagian lainnya. Penolakan tersebut, menurut al-Zandani, bukanlah hasil dari kekosongan epistemik, melainkan berakar pada sikap *kibr* (kesombongan) dan *hasad* (kedengkian) yang menghalangi mereka dari menerima kebenaran yang telah mereka kenali.⁷³ Dalam konteks ini, terjadi praktik *tahrif* (distorsi teks) dan *ikhfâ'* (penyembunyian) terhadap ayat-ayat yang secara eksplisit menggambarkan sifat-sifat kenabian Muhammad Saw. dalam kitab suci mereka. Fenomena ini diabadikan dalam firman Allah Swt,

⁷² Muhammad Izzat Darwazah, *Al-Qur'ân wa al-Mubasysyirîn ...*, hal. 39.

⁷³ Abdul Majid al-Zandani, *Bayânât al-Rasul wa Mu'jizatuhu*, Kairo: Dâr al-Iman, t.th, hal. 63.

“...Kitab yang dibawa oleh Musa sebagai cahaya dan petunjuk bagi manusia, yang kalian jadikan lembaran-lembaran kertas, kalian perlihatkan sebagiannya dan kalian sembunyikan sebagian besar?’...” (QS al-An’am/6: 91). Ayat ini tidak hanya mengungkap praktik manipulatif yang dilakukan oleh sebagian ahli kitâb, tetapi juga menunjukkan bahwa meskipun terjadi penyembunyian dan distorsi, jejak kebenaran risâlah Muḥammad Saw. tetap terpelihara dalam teks-teks mereka.

Ibnu Qutaibah menunjukkan salah satu bentuk pengaburan lafaz “Ahmad” dalam teks terdahulu. Dimana tanda kedatangan seorang nabi terakgir telah dialihkan melalui perubahan nama. Dalam konteks Injil, ketika disebut bahwa “Ilyas akan datang,” terdapat kemungkinan bahwa nama asli yang disebut adalah “Ahmad,” namun diganti menjadi “Ilyahu” untuk menyamarkan identitas kenabian yang dijanjikan, sebagaimana dijelaskan dalam Al-Qur’an, “Mereka mengubah kata-kata dari tempatnya” (QS. an-Nisa’/4:46).⁷⁴ Alternatif lainnya adalah bahwa yang dimaksud dengan “yang akan datang” adalah “Il” (إِل), yaitu Tuhan, yang kedatangannya merujuk pada utusan-Nya dengan kitab suci, sebagaimana dalam Taurat disebut “Allah datang dari Sinai,” yang dimaknai sebagai kedatangan Musa dengan wahyu. Karena tidak ada kitab yang datang setelah Isa kecuali Al-Qur’an, maka kedatangan tersebut secara implisit menunjuk kepada Nabi Muhammad Saw. Adapun kemungkinan bahwa yang dimaksud adalah seorang nabi bernama langsung dalam teks, hal ini ditolak oleh konsensus mereka yang meyakini tidak ada nabi setelah Isa, sehingga pengaburan nama Ahmad menjadi bagian dari strategi tekstual untuk menafikan kenabian akhir zaman dalam kerangka teologi mereka.⁷⁵ Hal ini membuktikan pengkajian *isrâ’iliyyât* bukan sekadar soal validitas historis, tetapi juga soal menjaga integritas makna dan metodologi.

Pentingnya integritas makna juga dikuatkan oleh Abu Syahbah, bahwa validitas sanad tidak selalu menjamin validitas makna atau otoritas kenabian dari suatu riwayat.⁷⁶ Ia menyatakan bahwa terdapat sejumlah riwayat yang secara sanad tergolong sah atau hasan, bahkan dinisbahkan kepada sahabat-sahabat besar seperti Ibnu Abbas, ‘Abdullâh bin ‘Amr, Mujahid, ‘Ikrimah, dan Said bin Jubair. Namun, konten riwayat tersebut sejatinya bukan berasal dari Nabi Muhammad Saw., baik secara langsung maupun melalui perantara, melainkan bersumber dari Ahli Kitab.⁷⁷ Dengan demikian, meskipun sanadnya sah, riwayat tersebut tetap dikategorikan

⁷⁴ Abdullah bin Muslim al-Qutaibah, *A’lâm Rasûlillah al-Manzilatu ‘ala Rusulihî*, Riyadh: Dâr al-Shami’i, 2020, hal. 175.

⁷⁵ Taqiyuddin Ahmad bin Ali al-Maqrizi, *Imtâ’ al-Asma’ bimâ linnabi min al-Ahwâl wa al-Amwâl wa al-Hafadah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, juz 3, hal. 395.

⁷⁶ Muhamad Abu Syahbah, *Isrâ’iliyyât wa al-Maudû’ât fî al-Tafsîr*, ..., hal. 94.

⁷⁷ Muhamad Abu Syahbah, *Isrâ’iliyyât wa al-Maudû’ât fî al-Tafsîr*..., hal. 96.

sebagai *isrâ'iliyyât*, bahkan dalam beberapa kasus mengandung unsur *khurâfât* atau pemikiran yang *bâtîl* dan *fâsid*. Abu Syahbah menolak penerimaan riwayat semacam ini karena tidak memiliki legitimasi kenabian dan berpotensi mencemari kemurnian makna Al-Qur'an.

2. Netralitas pada prinsip *Lâ Tushoddiqû wa Lâ Tukadzdzibûh*.

Dalam sebuah riwayat dari Abu Hurairah, disebutkan bahwa di antara kebiasaan Ahli Kitab ialah membaca Taurat dengan bahasa Ibrani kemudian menerjemahkan kedalam bahasa arab. Hal ini dilakukan agar mereka dapat menafsirkannya kepada umat muslim. Dan tidak dapat dipungkiri menjadi interaksi tekstual antara komunitas muslim dengan mereka, meskipun tidak serta merta diterima secara utuh. Menanggapi hal tersebut, Rasulullah Saw bersabda:

لا تُصَدِّقُوا أَهْلَ الْكِتَابِ ، وَلَا تُكَدِّبُوهُمْ وَ لَكِنْ قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا.⁷⁸

Janganlah Kalian mempercayai Ahlil Kitab, jangan pula mendustakannya. Tapi ucapkanlah Sata beriman kepada Allah Swt dan apa yang diturunkan kepadanya. (HR. Bukhari dari Abu Hurairah)

Imam al-Suyuti dalam kitabnya menjelaskan sabda Nabi Muhammad Saw. "*Lâ tushaddiqû ahla al-kitâb wa lâ tukadzdzibûhum*", menekankan pentingnya sikap epistemologis yang hati-hati terhadap informasi dari Ahli Kitab. Menurutny, larangan membenarkan atau mendustakan mereka berlaku khusus pada berita-berita yang bersifat *ihimâlî* yakni yang masih mengandung kemungkinan benar atau salah.⁷⁹ Jika seorang Muslim membenarkan informasi yang ternyata keliru, maka ia telah terjatuh dalam membenaran terhadap kebatilan. Sebaliknya, jika ia mendustakan sesuatu yang ternyata benar, maka ia telah mengingkari kebenaran yang seharusnya diakui. Kedua sikap ini berpotensi menimbulkan *haraj* (kesulitan syariat) dan kerancuan dalam posisi keimanan.

Lebih lanjut, al-Suyuti juga menjelaskan bahwa larangan tersebut tidak berlaku secara mutlak. Jika suatu informasi dari Ahli Kitab telah jelas bertentangan dengan syariat Islam, maka mendustakannya adalah sikap yang benar. Begitu pula, jika informasi tersebut sesuai dan diperkuat oleh wahyu Islam, maka membenarkannya tidak termasuk dalam larangan yang dimaksud. Dalam konteks ini, posisi yang dianjurkan adalah netralitas

⁷⁸ Abu Abdillah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, Beirut: Shulthaniyyah, 2001, juz 3, hal. 181, no. 2684, bab *La Yus'al Ahlu al-Syirki 'an Syahâdah wa Ghairihâ*.

⁷⁹ Jalaluddin al-Suyuti, *al-Tausyih Syarh al-Jâmi' al-Shahîh*, Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 1998, juz 6, hal. 2755.

epistemik yakni tidak mengambil sikap afirmatif maupun negatif terhadap berita yang tidak dapat diverifikasi secara syariat. Netralitas ini bukan bentuk ketidakpedulian, melainkan ekspresi dari kehati-hatian ilmiah dan komitmen terhadap otoritas wahyu sebagai sumber utama kebenaran.

Adapun pertanyaan sahabat kepada Ahli Kitab adalah sesuatu yang tidak berkaitan dengan akidah ataupun yang berhubungan dengan syariat.⁸⁰ Sahabat tidak mudah semena mena mengambil rujukan dari Ahli Kitab. Bahkan ketika itu terjadi kadang kala Sahabat tidak segan menyalahkan, dan menjelaskan sisi yang benar. Salah satu contoh konkret dari sikap ini dapat ditemukan dalam riwayat yang disampaikan oleh Abu Hurairah radhiyallahu 'anhu. Dalam sebuah hadis, Rasulullah Saw menyebutkan bahwa terdapat satu waktu istimewa pada hari Jumat, di mana seorang hamba Muslim yang sedang berdiri dalam shalat dan memohon kepada Allah akan dikabulkan doanya. Rasulullah Saw bahkan memberi isyarat dengan tangannya untuk menunjukkan bahwa waktu tersebut sangat singkat. Rasulullah menegaskan dalam hadisnya, “Pada hari Jumat terdapat satu waktu, tidaklah seorang hamba Muslim menemuinya dalam keadaan berdiri melaksanakan shalat, lalu ia memohon kepada Allah suatu kebaikan, melainkan Allah akan mengabulkan permohonannya.” (HR. Muslim dari Abu Hurairah)

Perihal penentuan waktu pada hadis di atas, para ulama salaf berbeda pendapat. Sebagian mempertanyakan apakah waktu itu masih berlaku atau telah diangkat, dan jika masih berlaku, apakah hanya terjadi pada satu Jumat dalam setahun atau pada setiap Jumat. Dalam konteks ini, Abu Hurairah bertanya kepada Kaab al-Ahbar, seorang tokoh dari kalangan Ahli Kitab yang telah masuk Islam. Kaab menjawab bahwa waktu tersebut hanya terjadi pada satu Jumat dalam setahun. Namun, Abu Hurairah membantah pendapat tersebut dan menegaskan bahwa waktu tersebut hadir pada setiap Jumat.⁸¹ Menariknya, Kaab dengan latar belakang pembacaan Taurat, awalnya menyanggah, “Itu hanya terjadi satu hari dalam setahun.” Namun Abu Hurairah, dengan keyakinan penuh terhadap sabda Nabi Muhammad Saw. menegaskan, “Bahkan itu terjadi pada setiap Jumat.” Kaab pun membuka Taurat dan membaca, lalu mengakui dengan penuh takzim: “Benar apa yang disampaikan oleh Rasulullah Saw.” Narasi ini bukan sekadar dialog historis, melainkan representasi epistemik yang sangat penting dalam studi tafsir.⁸² Ia menunjukkan bagaimana wahyu kenabian tidak hanya berdiri sebagai sumber utama, tetapi juga mampu mengoreksi dan menyaring warisan kitab sebelumnya. Validasi Kaab melalui Taurat bukanlah bentuk subordinasi

⁸⁰ Husain Al-Dzahabi, *al-Tafsîr Wal Mufasssîrûn...*, hal. 124.

⁸¹ Husain Al-Dzahabi, *al-Tafsîr Wa al-Mufasssîrûn...*, hal. 124.

⁸² Umar Yusuf bin Abdil Bar, *Al-Taqaashhi lima fi al-Muwaththa' min Hadîs al-Nabi*, Kuwait: al-Wa'yu al-Islami, 2010, juz 1, hal. 430.

wahyu kepada teks terdahulu, melainkan pengakuan bahwa kenabian Muhammad Saw membawa kebenaran yang melampaui batas tradisi.

G. *Isrâ'iliyyât* dalam Pandangan Orientalis

1. Ignaz Goldziher

Salah satu tokoh orientalis yang banyak mendalami Al-Qur'an ialah Ignaz Goldziher. Ignaz, sebagai salah satu tokoh orientalis paling berpengaruh dalam studi Islam klasik, memandang fenomena *isrâ'iliyyât* sebagai bukti adanya proses intertekstual antara tradisi Islam awal dan warisan naratif Yahudi-Kristen. Ia menyoroti secara khusus bagaimana Ibnu Abbas meskipun dikenal sebagai figur otoritatif dalam tafsir, tetap membuka ruang bagi pengaruh eksternal melalui interaksi dengan tokoh-tokoh seperti Kaab al-Ahbar dan Abdullah bin Salam.⁸³

Lebih lanjut Goldziher mengatakan bahwa tafsir Ibnu Abbas merupakan salah satu yang bercorak Yahudi.⁸⁴ Goldziher juga mengutip salah satu orientalis dengan ibarat yang lebih ekstrem kepada Kaab yang berusaha memasukkan kedalam Islam ajaran Yahudi. Kemudian menyadari bahwa tidak hanya menerima informasi dari Ahli Kitab, tetapi juga menjadikan mereka sebagai sumber dalam menjelaskan ayat-ayat yang bersifat naratif, kosmologis. Ia menilai bahwa tafsir Ibnu Abbas mengandung elemen-elemen yang berasal dari tradisi Yahudi, yang kemudian diintegrasikan ke dalam penjelasan terhadap ayat-ayat tertentu. Dalam hal ini, Goldziher tidak serta-merta menuduh Ibn 'Abbas menyebarkan informasi palsu, tetapi ia mengkritisi bagaimana otoritas keilmuan para muallaf dari kalangan Yahudi diangkat begitu tinggi sehingga mereka menjadi rujukan dalam menjawab persoalan tafsir.

Goldziher juga mencatat bahwa meskipun terdapat peringatan dari sebagian sahabat untuk tidak bertanya kepada Ahli kitab, praktik ini tetap berlangsung secara aktif. Ia melihat bahwa kepercayaan terhadap pemahaman mereka tentang wahyu dan sejarah kenabian menjadi alasan utama mengapa mereka dijadikan sumber, bahkan dalam hal-hal yang menyangkut penafsiran ayat-ayat utama seperti *Umm Al-Qur'an*. Secara metodologis, Goldziher memandang *isrâ'iliyyât* sebagai bagian dari proses pembentukan tafsir klasik yang tidak sepenuhnya steril dari pengaruh luar. Goldziher menolak anggapan tradisional yang melihat Islam sebagai

⁸³ Ignaz Goldziher, *Al-Mazahib al-Islamiyah fi Tafsir al-Quran*, Kairo: Matba'ah al-Ulum, 1933, hal. 66.

⁸⁴ Ignaz Goldziher, *Al-Mazahib al-Islamiyah fi Tafsir al-Quran...*, hal. 67.

sesuatu yang tetap dan transenden.⁸⁵ Ia menganggap bahwa banyak riwayat tafsir yang tidak dapat dianggap sahih karena mengandung unsur naratif dari luar Islam yang tidak terverifikasi secara sanad maupun matan. Dalam pandangannya, ini menunjukkan bahwa tafsir bukanlah produk yang murni internal, melainkan hasil dari interaksi kompleks antara komunitas Muslim awal dan lingkungan intelektual di sekitarnya.

2. Theodore Nöldeke

Dalam kajian orientalis terhadap asal-usul teks-teks Islam, Theodore Nöldeke menyoroti bagaimana konstruksi kitab suci dalam Islam berbeda secara radikal dari tradisi Yahudi dan Kristen. Menurutnya, kitab suci Yahudi dan Kristen merupakan hasil karya manusia yang berkembang secara bertahap, dengan berbagai lapisan sejarah dan sastra yang mencerminkan proses kolektif dan panjang. Sebaliknya, Al-Qur'an muncul sebagai karya tunggal dalam waktu yang relatif singkat, dan diklaim sebagai wahyu langsung dari Tuhan yang disampaikan oleh Muhammad, yang tidak menganggap dirinya sebagai pengarang, melainkan sebagai juru bicara ilahi. Namun, bagi Nöldeke dan para sejarawan agama Barat, klaim ini tampak sebagai ilusi yang lahir dari keyakinan kuat sang Nabi dan komunitasnya terhadap asal ilahi wahyu tersebut.⁸⁶ Ia mencatat bahwa Muhammad memiliki pengetahuan yang cukup tentang Yudaisme dan Kekristenan, dan banyak gagasan keagamaan dalam Al-Qur'an yang menurutnya bersumber dari kedua tradisi tersebut. Dalam pandangan ini, Islam tidak lahir dalam kekosongan, melainkan sebagai kelanjutan dan reinterpretasi dari wahyu sebelumnya yang oleh Muhammad diyakini telah diselewengkan oleh para pengikutnya.

Di sinilah kritik Nöldeke terhadap *isrâ'iliyyât* menjadi relevan. Ia menunjukkan bahwa dalam tradisi hadis, para ulama Muslim sangat bergantung pada sanad sebagai alat verifikasi, namun kritik mereka terhadap sanad bersifat formalistik.⁸⁷ Selama rantai periwayatan tampak tersambung dan berakhir pada seorang sahabat, isi riwayat termasuk yang mengandung unsur mitologis atau kisah-kisah Bani Israil dapat diterima tanpa banyak pertanyaan. Bahkan riwayat-riwayat yang secara logis dan historis tampak tidak masuk akal bisa lolos ke dalam korpus Islam, selama memenuhi syarat formal sanad. Nöldeke mencatat bahwa banyak nama sahabat yang sering muncul sebagai perawi, seperti Ibn Abbas, Abu Hurairah, dan Anas bin Malik, sebenarnya lebih aktif dalam generasi berikutnya, sementara sahabat

⁸⁵ David Moshfegh, *Ignaz Goldziher and Rise of Islamwissenschaft as a 'Science of Religion*, California: UC Berkeley, 2012, hal. 1.

⁸⁶ Theodore Noldeke, *Tarikh Al-Qur'an*, Leipzig: Adenauer Stiftung, 2024, hal. 342.

⁸⁷ Theodore Noldeke, *Tarikh Al-Qur'an...*, hal. 346.

senior seperti Umar atau para khalifah lainnya jarang disebut.⁸⁸ Ini menunjukkan adanya konstruksi otoritas yang tidak selalu mencerminkan realitas sejarah, melainkan kebutuhan untuk memberi legitimasi pada narasi tertentu. Dalam konteks *isrâ'iliyyât*, hal ini membuka ruang bagi masuknya riwayat-riwayat dari tradisi Yahudi dan Kristen yang disandarkan kepada sahabat-sahabat tertentu, meskipun validitas historisnya bisa dipertanyakan.

Lebih jauh, Nöldeke melihat bahwa sejak awal, Islam menunjukkan kesadaran untuk membentuk kitab suci yang khas, sebagai penanda identitas dan otoritas. Namun, ia juga menganggap hal ini sebagai bentuk rekayasa dan ketergantungan terhadap tradisi sebelumnya, serta menunjukkan pengaruh dari sekte-sekte gnostik tertentu yang juga menekankan wahyu rahasia dan otoritas teks

3. John Wansbrough

Dalam kerangka pemikiran John Wansbrough, istilah *isrâ'iliyyât* yang lazim digunakan dalam tradisi tafsir Islam dapat dipahami sebagai bagian dari genre tafsir yang ia sebut *haggadic*. Istilah ini diambil dari tradisi rabbinik Yahudi dan merujuk pada bentuk tafsir yang bersifat naratif, teologis, dan ilustratif sering kali berisi kisah-kisah kenabian, ujian spiritual, yang tidak bersumber langsung dari teks Al-Qur'an, melainkan dari tradisi lisan atau kitab suci lain yang beredar di lingkungan Semitik.⁸⁹ Wansbrough tidak menggunakan istilah *isrâ'iliyyât* secara eksplisit, tetapi ia secara tegas mengakui keberadaan dan peran kisah-kisah naratif Yahudi-Kristen dalam konstruksi tafsir awal Islam. Ia menempatkan tafsir *haggadic* sebagai bentuk tafsir Al-Qur'an yang paling awal dan paling naratif, sebelum munculnya sistematisasi berbasis hukum, gramatika, atau teologi formal. Dalam genre ini, anekdot dan tradisi kenabian berfungsi sebagai perangkat tafsir yang membuka ruang bagi sumber eksternal untuk berinteraksi dengan wahyu.

Menurut Wansbrough, proses redaksional dan transmisi tafsir membuka kemungkinan masuknya bahan non-Qur'ani secara luas. Ia tidak melihat hal ini sebagai penyimpangan, melainkan sebagai dinamika intertekstual yang wajar dalam pembentukan tradisi tafsir. Dalam pandangannya, *isrâ'iliyyât* atau tafsir *haggadic* merupakan ekspresi tafsir yang hidup, komunikatif, dan terbuka terhadap pengaruh naratif dari komunitas Yahudi dan Kristen. Ia mengamati bahwa tuduhan terhadap kaum Yahudi yang disebut telah mengubah firman Tuhan sebagaimana tercermin dalam QS. Al-Baqarah/2:59 dan QS. Al-A'raf/7:161 menjadi titik awal bagi

⁸⁸ Theodore Noldeke, *Tarikh Al-Qur'an...*, hal. 347.

⁸⁹ John Wansbrough, *Quranic Studies: Source and Methods of Scriptural Interpretation*, New York: Prometheus Books, 2002, hal. 119. Lihat juga William James Durrant, *The Age of Faith: a History of Medieval Christian, Islamic and Judaism*, New York: Simon and Schuster, 1950, juz 4, hal. 400-401.

Ibnu ‘Arabi dalam membahas validitas transmisi Sunnah. Tuduhan ini, yang dalam tradisi tafsir Islam dikategorikan sebagai bentuk *tahrif*, *tabdil*, dan *kitmân*,⁹⁰ menunjukkan adanya distorsi sadar terhadap perintah ilahi.⁹¹ Ibn ‘Arabi berargumen bahwa jika suatu ibadah bergantung pada lafal yang spesifik, maka tidak mungkin ada transmisi secara parafrastik. Transmisi semacam itu hanya diperbolehkan bagi para sahabat Nabi Muhammad Saw, dan itu pun terbatas pada ungkapan non-liturgis.

Salah satu contoh adanya sumber tradisi Yahudi dalam Islam yaitu ketika Menjelang wafatnya Khalifah Umar, Kaab al-Ahbar dikisahkan memberi pernyataan yang mengejutkan. Ia berkata kepada Umar, “Wahai Amîr al-Mu’minîn, aku benar-benar menjumpaimu di dalam Kitab Allah (Taurat), bahwa engkau berada di salah satu pintu Neraka Jahanam dan mencegah manusia agar tidak terjerumus ke dalamnya. Jika engkau wafat, manusia akan berdesak-desakan.....”⁹² Pernyataan ini membuat Umar terkejut dan bertanya tentang maksudnya. Kaab menjelaskan bahwa Umar digambarkan dalam Taurat sebagai penjaga gerbang neraka, yakni sosok yang mencegah manusia dari kebinasaan. Ketika ia wafat, tidak ada lagi penghalang, dan manusia akan lebih mudah tergelincir ke dalam kesesatan.

Kaab bahkan menyatakan bahwa wafatnya Umar telah tertulis dalam Taurat, dan ia memperkirakan Umar akan menjadi jenazah dalam waktu tiga hari. Ramalan ini disebut-sebut terjadi sebelum Umar ditikam oleh Abu Lu’lu’ah al-Majusi, budak Persia yang kemudian membunuhnya saat salat Subuh di Masjid Nabawi. Wansbrough mencermati bahwa dalam tradisi *Haggadah*, tuduhan distorsi terhadap kaum Yahudi berkembang menjadi narasi tentang penghapusan ayat-ayat Taurat yang memuat nubuat

⁹⁰ Perubahan, penggantian dan penyembunyian. Salah satu bentuk distorsi menyembunyikan ialah pengurangan tahun dalam Taurat Ibrani merupakan bentuk manipulasi sejarah yang dilakukan oleh sebagian kalangan Yahudi untuk mengaburkan nubuat tentang kedatangan Al-Masih, yaitu Isa a.s. Taurat Yunani mencatat bahwa dari turunnya Nabi Adam hingga hijrah Muhammad berlangsung selama 6.216 tahun, sementara Taurat Ibrani hanya mencatat 4.741 tahun, selisih 1.475 tahun yang sengaja dikurangi. Tujuan pengurangan ini adalah agar kedatangan Isa terlihat terjadi di pertengahan zaman, bukan di akhir zaman, sehingga nubuat tentang kemunculannya di akhir zaman tampak tidak terpenuhi. Dengan memundurkan posisi waktu kedatangan Al-Masih ke awal milenium kelima, mereka berusaha menolak kenabian Isa dan menyatakan bahwa waktu yang dijanjikan belum tiba, padahal Taurat dan kitab Bani Israil lainnya telah memberi kabar gembira tentang kedatangannya di akhir zaman. Ini menunjukkan bagaimana distorsi kronologi digunakan sebagai alat ideologis untuk membentuk persepsi keagamaan. Lihat pada Mujiruddin Ulaimi, *Târîkh al-Mu’tabar fî Anbâ’ min Gubar*, Suriah: Dâr al-Nawâdir, 2011, juz 1, hal. 5.

⁹¹ John Wansbrough, *Quranic Studies :Source and Methods of Scriptutal Interpretation...*, hal. 189.

⁹² John Wansbrough, *Quranic Studies :Source and Methods of Scriptutal Interpretation...*, hal. 74.

kedatangan Nabi Muhammad Saw. Tokoh seperti Kaab al-Ahbar seorang Yahudi yang masuk Islam, disebut sebagai orang yang paling mengetahui isi Taurat. Dalam satu riwayat, ia menyebut sepuluh ayat Al-Qur'an enam di antaranya tentang Nabi Ibrahim yang *konon* telah dihapus oleh Yahudi agar tidak tersebar berita tentang Islam.⁹³ Bagi Wansbrough, narasi semacam ini bukan hanya berfungsi sebagai kritik teologis, tetapi juga sebagai mekanisme pembentukan identitas tekstual Islam melalui negasi terhadap tradisi sebelumnya.

Dalam ranah tafsir, Wansbrough menggarisbawahi bahwa konsep *tahrif* tidak hanya merujuk pada perubahan literal terhadap teks wahyu, tetapi juga mencakup penafsiran yang menyimpang. Ia mengangkat tafsir al-Jassas terhadap QS. Al-Maidah/5:13), "mereka mengubah kalimat dari tempatnya" sebagai contoh bahwa bentuk distorsi dapat berupa penafsiran yang sewenang-wenang, terutama ketika ayat *mutasyabihât* ditafsirkan tanpa merujuk kepada *muhkamât*. Dalam hal ini, Wansbrough melihat bahwa tuduhan pemalsuan teks berkembang menjadi kritik terhadap metode penafsiran itu sendiri, yakni bagaimana otoritas tafsir dibangun melalui seleksi, penekanan, dan kadang-kadang distorsi makna.⁹⁴ Menariknya *haggadic* yang berisi mistisisme dan cerita ini sering kali menjadi hiburan bagi para pelajar setelah melalui perdebatan pelajaran hukum yang rumit.⁹⁵

Dengan demikian, *isrâ'iliyyât* dalam kerangka Wansbrough bukanlah elemen asing yang harus ditolak, tetapi merupakan bagian integral dari struktur tafsir awal yang bersifat naratif dan intertekstual. Genre *haggadic* menjadi bukti bahwa tafsir bukan hanya proses eksposisi makna, tetapi juga arena di mana narasi, memori kolektif, dan polemik teologis saling berkelindan. Tafsir Qur'an pada masa awal tidak dibatasi oleh batas-batas kanonik yang ketat, melainkan berkembang melalui interaksi dengan tradisi naratif yang telah mapan di lingkungan Yahudi dan Kristen. Melalui pendekatan ini, Wansbrough menggeser fokus studi tafsir dari sekadar analisis tekstual menuju pemahaman atas dinamika sosial, politik, dan teologis yang membentuk tafsir sebagai produk budaya. Ia menantang asumsi bahwa tafsir harus steril dari pengaruh eksternal, dan sebaliknya menunjukkan bahwa justru dalam keterbukaannya terhadap narasi Yahudi-Kristen, tafsir Al-Qur'an menemukan bentuk awalnya yang paling hidup dan komunikatif.

⁹³ John Wansbrough, *Quranic Studies :Source and Methods of Scriptutal Interpretation*, ..., hal. 190.

⁹⁴ John Wansbrough, *Quranic Studies :Source and Methods of Scriptutal Interpretation*, ..., hal. 190.

⁹⁵ William James Durrant, *The Age of Faith* ..., juz 4, hal. 401.

Setelah menguraikan secara komprehensif mengenai konsep *isrâ'iliyyât* dalam tradisi tafsir, mulai dari definisi, klasifikasi, hingga peran dan kontroversinya, kita dapat melihat bahwa keberadaan riwayat *isrâ'iliyyât* bukanlah sekadar pelengkap naratif, melainkan bagian dari dinamika intelektual yang kompleks dalam sejarah penafsiran Al-Qur'an. Para mufassir memiliki sikap yang beragam terhadap Israiliyyat, ada yang menerimanya secara selektif, ada pula yang menolaknya secara tegas, sementara sebagian lainnya menggunakannya sebagai alat bantu untuk memperkaya penjelasan terhadap ayat-ayat yang bersifat kisah atau simbolik. Sikap ini tidak muncul dalam ruang hampa, melainkan dipengaruhi oleh latar belakang pribadi, lingkungan sosial, dan tradisi keilmuan masing-masing mufassir. Oleh karena itu, untuk memahami secara lebih mendalam bagaimana Israiliyyat disisipkan dan diposisikan dalam karya tafsir, penting untuk menelusuri terlebih dahulu profil dua tokoh utama yang menjadi fokus kajian ini: Ibnu 'Athiyah dan Al-Baghawi. Keduanya merupakan representasi dari dua pendekatan tafsir yang berbeda, lahir dari konteks sosial dan intelektual yang khas, serta memiliki kontribusi penting dalam khazanah tafsir klasik.

Bab berikutnya, Bab III, akan membahas secara rinci latar belakang pribadi, sosial, dan keilmuan Ibnu 'Athiyah dan al-Bagawi. Kajian ini bertujuan untuk mengungkap faktor-faktor yang membentuk karakter penafsiran mereka. Meminjam istilah Gadamer tentang horizon pemahaman bahwa cakrawala pengetahuan, pengalaman, nilai dan keyakinan akan membentuk cara seseorang dalam membaca teks. Sehingga mengetahui latar belakang kedua mufassir menjadi titik awal dalam mengkaji pola penyisipan *israiliyyat* dalam tafsirnya yang akan di bahas pada Bab IV.

BAB III

BIOGRAFI AL-BAGAWÎ DAN IBNU ‘ATHIYYAH

A. Al-Bagawî

1. Biografi al-Bagawî

Abu Muhammad al-Husain, yang dikenal dengan kunyahnya tersebut, memiliki nama lengkap Abu Muhammad al-Husain bin Mas‘ud bin Muhammad bin al-Farrâ al-Bagawî.¹ Ia merupakan salah satu ulama terkemuka dalam tradisi keilmuan Islam, khususnya dalam bidang tafsir dan fikih. Nisbah al-Bagawî merujuk kepada kota Bagha (بَغ), sebuah wilayah yang terletak di antara Marw dan Herat, sebagaimana dijelaskan oleh Yaqut al-Hamwi dalam *Mu‘jam al-Buldân*.² Terdapat perbedaan pendapat di antara para sejarawan mengenai tahun kelahiran al-Bagawî. Yaqut al-Hamwi menyebutkan bahwa al-Bagawî lahir pada tahun 433 Hijriyah, Ali Iyazi justru mengatakan 438 H., sementara al-Zarkuli dalam karyanya *al-A‘lâm* mencatat tahun kelahiran beliau sebagai 436 Hijriyah.³ Perbedaan ini

¹ Husain bin Mas‘ud al-Bagawî, *Syarh al-Sunnah*, Beirut: Maktabah Islamiah, 1983, hal. 20.

² Syihabuddin Abu Abdillah Yaqut al-Hamwi, *Mu‘jam al-Buldân*, Beirut: Dâr Shâdir, 1977, juz 1, hal. 468.

³ Husain bin Mas‘ud al-Bagawî, *Ma‘âlim al-Tanzîl*, Riyadh: Dâr Thayyibah, 1989, juz 1 Hal 16. Lihat juga Muhammad Ali Iyazi, *al-Mufasssirûn: Hayâtuhum wa Manhajuhum*, Teheran: Wizârat al-Thaqâfah wa al-Irsyâd al-Islâmî, 1966, hal. 1093.

mencerminkan tantangan historiografis dalam penentuan kronologi tokoh-tokoh klasik, yang sering kali bergantung pada sumber-sumber biografi yang beragam dan tidak selalu konsisten.

Di antara guru-guru yang menjadi rujukan utama dalam proses pembelajarannya adalah Abu Umar ‘Abdil al-Wahid al-Malihi, seorang tokoh yang dikenal dalam bidang fikih dan hadis. Ia juga menimba ilmu dari Abû Hasan Muhammad al-Syirazi dan Abu Hasan Abdurrahman bin Muhammad al-Dawudi, yang keduanya memiliki kontribusi penting dalam pengembangan pemikiran teologis dan metodologi keilmuan. Keilmuan al-Bagawî semakin diperkuat melalui interaksinya dengan Yakub bin Ahmad al-Shairafi, seorang ulama yang dikenal dalam tradisi Syafiiyyah, serta Abi Hasan Ali bin Yusuf al-Juwaini, yang memiliki pengaruh besar dalam pembentukan kerangka fikih dan usul fikih. Dia juga berguru kepada Qadhi Husain bin al-Marwarrûdzi penulis buku *ta’liqât*.⁴

Selain itu, al-Bagawî juga berguru kepada Abi al-Fadl Zayyad bin Muhammad al-Hanafi, Ahmad bin Abî Nasr al-Kufani, dan Hasan al-Muni’i. Ketiga tokoh ini memberikan kontribusi signifikan dalam memperluas cakupan keilmuan al-Bagawî, baik dalam aspek praktis maupun teoritis. Melalui proses *talaqqî*⁵ yang intensif dan berkelanjutan dari para ulama tersebut, al-Bagawî berhasil membangun fondasi keilmuan yang kokoh dan komprehensif. Hal ini tercermin dalam karya-karyanya yang otoritatif di bidang tafsir, fikih, dan hadis, serta dalam reputasinya sebagai salah satu ulama besar yang menjadi rujukan lintas generasi.

Al-Bagawî adalah seorang *al-Imam* yang dikenal karena sifat zuhud dan kanaah-nya. Ia memiliki komitmen moral yang kuat terhadap nilai-nilai kesederhanaan dan keikhlasan dalam menjalani kehidupan dan menyebarkan ilmu. Dikenal dengan gelar kehormatan *Muhyî al-Sunnah* (Penghidup Sunnah) dan *Rukn ad-Dîn* (Pilar Agama), sebab Al-Bagawî menjadi salah satu figur sentral dalam menjaga tradisi keilmuan Islam klasik, yang kontribusinya tetap dikenang dan dijadikan rujukan hingga kini.⁶ Kehidupan pribadi Al-Bagawî mencerminkan asketisme yang mendalam; ia terbiasa mengonsumsi roti tanpa lauk sebagai bentuk kana’ah terhadap rezeki yang sedikit, dan hanya setelah mendapat teguran ia menambahkan minyak sebagai pelengkap makanan. Latar belakang keluarganya pun menunjukkan akar kehidupan yang sederhana, di mana ayahnya bekerja sebagai pembuat

⁴ Syamsuddin Muhammad al-Dzahabi, *Tadzkirot al-Huffâdz*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiah, 1958, juz 4 hal. 37. Tajuddin al-Subki, *Thabaqâh al-Syâfi’iyyah al-Kubra*, Kairo: Dâr al-Ihya al-Kutub al-Arabiyah, t.th, juz 7, hal. 75.

⁵ Sebuah metode belajar yang menyaratkan perjumpaan antara seorang guru dan murid baik dengan nukil maupun riwayat.

⁶ Jalaluddin al-Suyuti, *Thabaqâh al-Mufasssirîn*, Arab Saudi: Wizârat al-Syu’ûn al-Islâmiyyah wa al-Awqâf wa al-Da’wah wa al-Irsyâd, 2010, hal. 50.

dan penjual pakaian berbulu. Kesederhanaan ini tidak menghalangi produktivitas dan keberkahan dalam karya-karyanya. Justru, karya-karya al-Bagawî mendapatkan penerimaan luas di kalangan ulama dan masyarakat ilmiah, yang dapat dikaitkan dengan ketulusan niat dan keikhlasan dalam penyusunan serta penyampaian ilmunya.⁷ Para ulama berlomba-lomba untuk memperoleh dan mempelajari hasil pemikirannya, menjadikan karya-karyanya sebagai rujukan penting dalam berbagai disiplin ilmu keislaman.

Dalam praktik keilmuan, al-Bagawî menunjukkan kedisiplinan spiritual yang tinggi. Ia tidak pernah menyampaikan pelajaran kecuali dalam keadaan suci (berwudhu), yang mencerminkan penghormatan terhadap ilmu sebagai bagian dari ibadah. Penampilannya pun mencerminkan komitmen terhadap gaya hidup salaf: mengenakan pakaian dari kain kasar dan sorban kecil, serta menjaga kesederhanaan dalam penampilan dan perilaku. Gaya hidup ini bukan sekadar simbol, melainkan manifestasi dari prinsip hidup yang berpijak pada warisan para ulama terdahulu. Secara akademik, al-Bagawî memiliki kontribusi yang signifikan dalam bidang tafsir dan fikih. Ia dikenal memiliki *qadam rāsikh* (kedudukan yang kokoh) dalam ilmu tafsir dan *bâ madîd* (penguasaan yang luas) dalam ilmu fikih, menjadikannya sebagai salah satu otoritas ilmiah yang diakui lintas generasi. Keberhasilan dan pengaruhnya dalam dunia keilmuan Islam tidak hanya terletak pada keluasan ilmunya, tetapi juga pada integritas pribadi, kesederhanaan hidup, dan spiritualitas yang menyatu dalam setiap aspek kehidupannya. Dengan demikian, al-Bagawî bukan hanya seorang ulama yang produktif secara intelektual, tetapi juga figur teladan dalam integritas pribadi dan spiritualitas ilmiah. Semoga Allah senantiasa melimpahkan rahmat-Nya kepada beliau.

Di antara murid-murid terkemuka al-Bagawî yang tercatat dalam literatur klasik adalah sejumlah tokoh yang berperan penting dalam melanjutkan tradisi keilmuan beliau. Mereka antara lain Abu Mansûr Muhammad al-Attar, seorang ulama yang dikenal dalam bidang tafsir; Abu al-Futuh Muhammad al-Ta'i al-Hamdani, yang aktif dalam pengajaran dan pengembangan fikih; serta Abd al-Rahman al-Nuaimi, bersama saudaranya sendiri, Hasan bin Masud al-Bagawî, yang turut memperkuat jaringan intelektual yang dibangun oleh al-Bagawî. Selain itu, terdapat pula Muhammad bin Husain al-Zaguli, yang dikenal sebagai salah satu murid yang produktif dalam menyebarkan pemikiran gurunya. Al-Khawarizmi, pengarang buku *al-Kâfi* dalam bidang fikih juga merupakan murid dari al-Bagawî, sebagaimana yang dikatakan oleh al-Subki.⁸

⁷ Syamsuddin al-Dzahabi, *Siyar A'lâm al-Nubalâ*, Beirut: Maktabah al-Risalah, juz 19 hal. 439. Lihat juga Syamsuddin al-Dzahabi, *Tadzkiratu al-Huffâdh...*, juz 4 hal. 38.

⁸ Tajuddin Al-Subki, *Thabaqâh al-Syâfi'iyah al-Kubra ...*, juz 7, hal. 289.

Para murid ini memainkan peran strategis dalam meneruskan estafet keilmuan al-Bagawî, khususnya dalam disiplin tafsir dan fikih. Melalui pengajaran, penulisan, dan aktivitas intelektual mereka, metodologi dan pemikiran al-Bagawî tersebar luas dan menjadi bagian integral dari khazanah keilmuan Islam klasik. Keberadaan mereka tidak hanya memperkuat posisi al-Bagawî sebagai mufassir dan faqîh terkemuka, tetapi juga menunjukkan keberhasilan sistem pendidikan tradisional dalam melahirkan generasi penerus yang kompeten dan berpengaruh. Diketahui bahwa yang terakhir mengambil riwayat dari al-Bagawî dengan ijazahan ialah Abu Al-Makarim Muhammad an-Nauqani dan al-Fajwi bin Ali al-Bukhari.⁹

Al-Bagawî wafat di kota Marw al-ruz, salah satu kota penting di wilayah Khurasan, setelah bulan Ramadan tahun 516 H.¹⁰ Al-Dzahabi mengatakan wafatnya al-Bagawî pada tahun 510 H.¹¹ Memang terdapat perbedaan pendapat tahun wafatnya, akan tetapi teks teks lama mendokumentasikan pada bulan yang sama, yaitu Syawal. Ia dimakamkan di samping gurunya, Qadhi Husain, sebagai simbol kedekatan spiritual dan intelektual antara murid dan guru. Usia beliau saat wafat diperkirakan hampir 80 tahun, menandakan kehidupan yang panjang dan penuh kontribusi terhadap dunia keilmuan Islam.¹²

Lebih lanjut al-Bagawî juga merupakan salah satu ulama terkemuka dari kalangan salafus shâlih yang dikenal dengan komitmennya terhadap prinsip-prinsip akidah yang bersumber dari Al-Qur'an dan Hadis. Ia tumbuh dan berkembang dalam lingkungan mazhab Syafii, karena latar belakang tempat tinggalnya serta para ulama yang menjadi guru-gurunya berasal dari mazhab tersebut. Karenanya, ia dikenal sebagai salah satu imam dalam mazhab Syafii.¹³ Namun demikian, Imam al-Bagawî tidak bersikap fanatik terhadap mazhabnya. Ia senantiasa mengikuti dalil, meneliti pendapat para ulama, serta mengkaji argumentasi yang mereka kemukakan. Dalam karya-karyanya, al-Bagawî menyerukan pentingnya berpegang teguh kepada Kitabullah dan Sunnah Rasul-Nya Saw sebagai sumber utama dan inti ajaran Islam.

Al-Bagawî menorehkan jejak yang mendalam melalui sejumlah karya monumental. Dalam bidang tafsir, ia melahirkan *Ma'âlim al-Tanzîl*, sebuah tafsir yang menjadi rujukan utama para ulama. Di ranah hadis, ia menyusun *al-Mashâbih* dan *al-Jam'u baina al-Shohîhaini*, yang mempertemukan dua kitab sahih paling otoritatif: Sahih Bukhari dan Sahih Muslim. Sementara

⁹ Syamsuddin al-Dzahabi, *Siyar A'lâm al-Nubalâ'* ..., juz 19, hal. 441.

¹⁰ Jalaluddin al-Suyuti, *Thabaqâh al-Mufasssîrîn*..., hal. 50.

¹¹ Husain al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*..., hal. 168.

¹² Syamsuddin al-Dzahabi, *Siyar A'lâm al-Nubalâ'*..., hal. 442. Lihat juga Syamsuddin al-Dzahabi, *Tadzkirat al-Huffâdh*..., juz 4, hal. 38.

¹³ Husain bin Mas'ud Al-Bagawî, *Ma'âlim al-Tanzîl*..., juz 1, hal. 18.

dalam fikih, karyanya *al-Tahzīb* menunjukkan keluasan dan kedalaman pemahamannya terhadap hukum Islam. Salah satu kebiasaan mulia yang senantiasa ia jaga adalah tidak memulai majelis ilmu kecuali dalam keadaan suci. Kesucian lahir dan batin menjadi syarat baginya untuk menyampaikan ilmu, seolah ia menyadari bahwa ilmu bukan sekadar informasi, melainkan cahaya yang harus disampaikan dengan hati yang bersih.

Keunggulan intelektualnya tidak hanya tercermin dalam karya-karya tafsir dan fikih, tetapi juga dalam reputasi spiritual dan integritas pribadinya. Para ulama besar seperti al-Suyuti, al-Dzahabi, Abdul Halim Mahmud, dan al-Subki memberikan kesaksian yang kuat mengenai kedudukan istimewa al-Bagawî dalam berbagai disiplin ilmu. Al-Suyuti, dalam *thabaqat*-nya, menyebut al-Bagawî sebagai *kibâr al-‘âbidîn* golongan ahli ibadah tingkat tinggi. Ia mencatat bahwa al-Bagawî dikenal sebagai pribadi yang sangat tekun dalam ibadah, bahkan disebutkan bahwa ia melaksanakan hingga 600 rakaat shalat sunnah setiap harinya.¹⁴ Pernyataan ini bukan sekadar pujian, melainkan gambaran tentang intensitas spiritual yang menyertai kehidupan ilmiahnya. Dalam tradisi Islam, integrasi antara ilmu dan ibadah merupakan indikator kemuliaan seorang ulama, dan al-Bagawî tampaknya telah mencapai tingkat kesempurnaan dalam keduanya.

Sementara itu, Abdul Halim Mahmud, seorang pemikir kontemporer dan mantan Grand Syaikh al-Azhar, menyoroti aspek kebahasaan dalam karya tafsir al-Bagawî. Ia menyatakan bahwa salah satu faktor yang menjadikan al-Bagawî berada pada tingkatan istimewa adalah kemampuannya dalam melengkapi tafsirnya dengan wawasan kebahasaan yang mendalam. Tafsir *Ma‘âlim al-Tanzîl* tidak hanya menyajikan penjelasan makna ayat, tetapi juga menguraikan aspek gramatikal, morfologis, dan semantik dari teks Al-Qur’an.¹⁵ Pendekatan ini menunjukkan bahwa al-Bagawî tidak hanya menguasai ilmu tafsir secara tradisional, tetapi juga memiliki kompetensi linguistik yang tinggi, yang memperkaya analisis dan pemahaman terhadap wahyu.

Al-Dzahabi, seorang ahli sejarah dan hadis terkemuka, memberikan penilaian yang sangat komprehensif terhadap al-Bagawî. Ia menggambarkan al-Bagawî sebagai Imam di bidang Tafsir, bidang Hadis dan bidang Fikih.¹⁶ Penilaian ini menunjukkan bahwa al-Bagawî bukan hanya seorang spesialis dalam satu bidang, melainkan seorang ulama multidisipliner yang memiliki otoritas dalam tafsir, hadis, dan fikih. Juga al-Subkî, dalam karya biografinya, menambahkan dimensi lain dalam penilaian terhadap al-Bagawî. Ia menggambarkan al-Bagawî sebagai sosok yang mampu

¹⁴ Jalaluddin al-Suyuti, *Thabaqâh al-Mufasssirin...*, hal. 49.

¹⁵ Abdul Halim Mahmud, *Manâhij al-Mufasssirin*, Kairo: Dâr al-Kutub al-Misri, Beirut: 2000, hal. 134.

¹⁶ Husain al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssirin...*, hal. 168.

memadukan antara ilmu dan amal.¹⁷ Dari segi keilmuan Subki mengungkapkan jika seandainya al-Bagawî masuk ke wilayah Bagdad, maka dia akan tersebar karya karya karena luasnya keilmuan yang dimiliki.¹⁸ Al-Bagawî, menurutnya adalah contoh ideal dari ulama yang tidak hanya mengajarkan ilmu, tetapi juga menjadikannya sebagai pedoman hidup. Perpaduan antara kedalaman intelektual dan ketekunan spiritual inilah yang menjadikan al-Bagawî sebagai figur yang dihormati dan dijadikan rujukan oleh generasi setelahnya.

2. Latar Belakang Sosiologis dan Historis.

a. Transformasi Sosial dan Politik Dinasti Saljuq pada Abad Kelima Hijriyah.

Al-Bagawî hidup pada masa Dinasti Saljuk, sebuah periode yang ditandai oleh dinamika sosial-politik yang kompleks. Para sejarawan klasik cenderung hanya mencatat peristiwa politik besar pergantian raja, peperangan, dan kiprah para panglima sementara realitas sosial, ekonomi, dan budaya masyarakat umum jarang terdokumentasi. Akibatnya, gambaran detail kehidupan sosial masyarakat pada masa itu kerap tersisa sebagai potongan informasi yang harus disusun kembali dari berbagai sumber.¹⁹

Dinasti Saljuk sendiri merupakan kekuatan baru di wilayah Persia dan kawasan sekitarnya, membawa serta karakter kesukuan (tribal) yang kental. Sifat kesukuan ini tidak hanya memengaruhi pola pemerintahan dan kebijakan politik, tetapi juga merembes ke bidang ilmu pengetahuan, kesusastraan, dan kesenian.²⁰ Para sultan Saljuk membentuk pasukan dari suku-suku Turki dan mendorong migrasi mereka ke Iran serta wilayah Islam lainnya. Karena latar pendidikan para penguasa Saljuk relatif terbatas, mereka sangat bergantung pada kaum terpelajar dan pejabat administratif untuk menjalankan urusan negara. Dari sinilah lahir kelas birokrat yang kuat, di antaranya para menteri dan pengelola istana, yang memiliki peran besar dalam membentuk arah kebijakan politik maupun sosial.

Salah satu kekuatan dominan saat itu adalah Dinasti Saljuk yang muncul sebagai unsur baru dalam lanskap kekuasaan dengan latar belakang masyarakat yang sangat heterogen. Keberagaman ini tidak hanya mencakup aspek etnis dan kesukuan, tetapi juga tercermin dalam struktur sosial,

¹⁷ Tajuddin al-Subki, *Thabaqâh Syâfi'iyah kubra...*, juz 7, hal. 75.

¹⁸ Abdul Halim Mahmud, *Manâhij al-Mufasirîn...*, hal. 132.

¹⁹ Muhammad Ibrahim Syarif, *al-Bagawî al-Farrâ' wa Tafsîruhû li Al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Universitas Kairo, 1986, hal. 19.

²⁰ Britannica, "Seljuq," dalam <https://www.britannica.com/topic/Seljuq>. Diakses pada 14 September 2025.

budaya, dan intelektual masyarakat.²¹ Menariknya, pengaruh kesukuan dalam Dinasti Saljuk tidak terbatas pada ranah politik dan hukum semata, melainkan meluas hingga ke bidang ilmu pengetahuan, sastra, dan seni. Dinasti Saljuk, yang berakar dari kabilah Turki, mengadopsi berbagai elemen budaya lokal sebagai bagian dari strategi integrasi dan stabilisasi kekuasaan. Masyarakat lokal berperan penting sebagai pendukung dan pengaman bagi para utusan yang dikirim ke Iran dan wilayah Islam lainnya, menunjukkan adanya sinergi antara elite penguasa dan komunitas akar rumput.

Pada masa awal kekuasaannya, Dinasti Saljuk menghadapi tantangan besar dalam hal sumber daya manusia, khususnya dalam mengisi posisi-posisi strategis pemerintahan. Keterbatasan pendidikan di kalangan elite Saljuk menjadi hambatan dalam menjalankan roda pemerintahan secara efektif.²² Selanjutnya muncul kebutuhan mendesak akan figur yang mampu memainkan peran strategis, seperti para menteri yang tidak hanya menjalankan fungsi administratif dan politik, tetapi juga berkontribusi dalam pengembangan kebijakan dan kehidupan intelektual. Salah satu tokoh sentral adalah Nizham al-Mulk (w. 485 H), perdana menteri yang dikenal visioner.²³ Ia berupaya mengatasi ketegangan sosial yang muncul akibat interaksi antara kaum Turki dan masyarakat setempat dengan program pembangunan kota, perbaikan infrastruktur, kegiatan sosial, serta pendirian masjid dan madrasah.²⁴ Madrasah Nizhamiyyah yang ia dirikan di berbagai kota besar seperti Baghdad, Naisabur, Thus, Herat, dan Isfahan menjadi pusat pendidikan Ahlus Sunnah wal Jamaah, mengokohkan mazhab Sunni, dan menyiapkan generasi ulama yang kelak mewarnai dunia intelektual Islam, termasuk di wilayah Khurasan tempat al-Bagawî berkiprah.²⁵

Kondisi ini menjadi lanskap sosial-historis yang membentuk perjalanan hidup al-Bagawî. Ia lahir dari keluarga sederhana di lingkungan yang sarat etos kerja dan kesederhanaan. Minimnya pengasuhan langsung dari kedua orang tua sejak kecil membuatnya mandiri, tegas, dan tangguh. Ketika ayahnya wafat, al-Bagawî mengambil peran sebagai pengasuh sekaligus pendidik bagi adiknya, sebuah tanggung jawab yang memperkuat nilai kedewasaan, kepemimpinan, dan kepedulian sosial dalam dirinya. Lingkungan keilmuan yang berkembang di bawah payung kebijakan Saljuk, khususnya melalui madrasah-madrasah, menyediakan ruang bagi al-Bagawî untuk memperdalam fikih, menghafal berbagai persoalan mazhab, dan memahami metodologi para imam besar.

²¹ Abdul Na'im Muhammad Hasanain, *Salâjiqah Iran wa 'Iraq*, Kairo: al-Nahdhah al-Masriyah, 1959, hal. 2.

²² Muhammad Ibrahim Syarif, *al-Bagawî al-Farrâ' wa Tafsîruhû...*, hal. 20.

²³ Syamsuddin al-Dzahabi, *Siyar A 'lâm al-Nubalâ' ...*, juz 19, hal. 94.

²⁴ Muhammad Ibrahim Syarif, *al-Bagawî al-Farrâ' wa Tafsîruhû...*, hal. 19.

²⁵ Muhammad Ibrahim Syarif, *al-Bagawî al-Farrâ' wa Tafsîruhû...*, hal. 21.

Karya al-Bagawi penuh hikmah dan ketelitian dalam memberi fatwa mencerminkan perpaduan antara kedalaman intelektual, sensitivitas spiritual, dan kesadaran sosial ciri khas ulama yang tumbuh di tengah suasana transformasi politik dan sosial besar pada abad ke-5 H. Dengan demikian, memahami latar belakang sosiologis dan historis ini bukan sekadar memberi konteks bagi biografinya, tetapi juga membantu menjelaskan mengapa al-Bagawî memiliki pengaruh besar dalam dunia tafsir dan fikih, sekaligus dihormati sebagai figur ulama yang mampu menjembatani tradisi keilmuan dengan kebutuhan masyarakat pada zamannya.

b. Khurasan Sebagai Pusat Keilmuan.

Khurasan, pada masa kejayaannya, merupakan salah satu pusat keilmuan yang sangat berpengaruh dalam dunia Islam. Di wilayah ini, pendidikan tumbuh subur melalui berbagai institusi pengajaran yang berkembang pesat. Industri penyalin buku menjadi simbol aktivitas intelektual dan ilmiah dalam peradaban Islam. Para penyalin buku punya peran dalam menggerakkan atmosfer ilmiah, penjilidan hingga penyebarannya.²⁶ Para ulama menyambut baik hal tersebut, mereka juga berperan menjadi pemasok buku di pasaran.²⁷ Lingkungan keilmuan Khurasan juga didukung oleh tradisi belajar yang khas, di mana para murid terbiasa mendatangi rumah para guru untuk menuntut ilmu. Kebiasaan ini menjadikan rumah para pengajar dirancang secara khusus untuk menerima dan membimbing murid-muridnya, menciptakan ruang belajar yang intim, personal, dan penuh keberkahan. Diantara penanda kemajuan Khurasan di bidang keilmuan adalah:

1. Al-Katâtîb

Al-Katâtîb yaitu tempat anak-anak dilatih untuk menulis dan membaca Al-Qur'an. Tidak hanya kaum pria yang menjadi pengajar, perempuan pun turut aktif dalam membimbing anak-anak dalam pengajaran Al-Qur'an, menunjukkan peran penting perempuan dalam pendidikan Islam sejak dini. Di lingkungan *al-Katâtîb* Khurasan, dikenal istilah *mu'addibîn*, yaitu para pendidik dan tokoh yang menonjol dalam bidang ilmu pengetahuan Islam.²⁸ Di antara mereka terdapat nama-nama besar seperti Abû al-Fadl al-Abbâs dan Tamîm bin Abî Saîd. Salah satu tokoh yang paling

²⁶ Muhammad Mukhtar Walad Ahmad, "al-Warrâqun wa Shinâ'atu al-Kitâb fi al-Hadhârah al-Islâmiyah," dalam <https://islamonline.net/الوراقون-وصناعة-الكتاب-في-الحضارة>. Diakses pada 16 September 2025.

²⁷ Abdul Rahman Shalih Bakkar, *Târîkh al-Muslimîn wa Hadâratuhum fî Khurâsân min al-Fath al-Islâmî hattâ al-Ghazw al-Mughûlî*, Kairo: Maktabah Tsaqâfah Diniyah, 2016, hal. 220

²⁸ Ali bin Muhammad al-Zahrani, *al-Hayât al-'Ilmiyyah fî Shaqliyyât al-Islâmiyyah*, Makkah: Universitas Ummul Qura, 1996, hal. 255.

dikenal adalah Abû Alî al-Syarmaqânî, seorang *muqrî* yang ahli dalam bacaan Al-Qur'an sekaligus penghafalnya. Keilmuan mereka menjadi fondasi penting dalam pembentukan tradisi intelektual Islam di wilayah tersebut.²⁹ Tak hanya dalam bidang keagamaan, Khurasan juga melahirkan ulama yang unggul dalam bidang sastra dan syair. Salah satunya adalah Abdullâh bin Ahmad bin Husain al-Syâmâtî, seorang pengajar yang dikenal karena kepiawaiannya dalam menjelaskan *Dawâwîn* atau kumpulan syair Arab.³⁰ Ia memainkan peran penting dalam pelestarian dan pengajaran sastra klasik, menjadikan Khurasan bukan hanya sebagai pusat ilmu agama, tetapi juga sebagai pusat kebudayaan dan kesusasteraan Islam.

2. Masjid.

Masjid merupakan salah satu pilar utama dalam perkembangan peradaban Islam di Khurasan, khususnya setelah peristiwa *Fath Makkah*. Memasuki abad kelima Hijriyah, masjid tidak hanya berfungsi sebagai tempat ibadah, tetapi juga bertransformasi menjadi pusat pembelajaran tingkat lanjut setelah pendidikan dasar di *Katâtîb*.³¹ Di sinilah ilmu pengetahuan Islam tumbuh dan berkembang, serta menjadi wadah bagi para ulama untuk menyebarkan keilmuan mereka kepada masyarakat.

Setiap pakar dalam berbagai cabang keilmuan Islam memiliki peran penting dalam menghidupkan suasana keilmuan melalui *halaqah 'ilmiyyah*. Dalam forum-forum tersebut, seorang *'âlim* kerap memberikan kuliah tafsir, dilanjutkan dengan pembahasan hadis, kemudian *ushûl al-fiqh*, dan berlanjut ke disiplin ilmu lainnya. Di mulai dengan tafsir sebab paling dekat dengan pembelajaran al-quran. Tujuan utama dari kegiatan ini adalah agar para pelajar, khususnya anak-anak, mampu memahami Al-Qur'an dengan baik, benar, dan mendalam.³²

Iklim keilmuan Khurasan tercermin dalam banyak literatur sejarah, geografi, dan catatan perjalanan, yang menyebutkan tingginya kuantitas masjid di wilayah tersebut. Beberapa masjid bahkan dikenal sebagai pusat kegiatan intelektual dan menjadi tempat berkumpulnya para tokoh besar. Di antaranya: Masjid Abdullah al-Khabbazi – Masjid ini dikenal sebagai tempat yang sering dikunjungi oleh Imam al-Juwayni, guru dari al-Bagawî. Masjid

²⁹ Abu al-Faraj Abdurrahman Ibnu al-Jauzi, *al-Muntdzam fi Târikh al-Umam wa al-Mulûk*, ditahkik oleh 'Abd al-Qâdir 'Atha, Beirut: Dâr al-Kutub al-Islamiah, juz 2, hal. 29.

³⁰ Abdul Rahman Shalih Bakkar, *Târikh al-Muslimîn wa Hadâratuhum fi Khurâsân min al-Fath al-Islâmî hattâ al-Ghazw al-Mughûlî*, Kairo: Maktabah Tsaqâfah Diniyah, 2016, hal. 183.

³¹ Abu Shalih al-Ulfi, *al-Fann al-Islâmî: Ushûl Falsafatuhu wa Madârisuhu*, Kairo: Dâr al-Ma'arif, hal. 212.

³² Abdul Rahman Shalih Bakkar, *Târikh al-Muslimîn wa Hadâratuhum fi...*, hal. 184.

al-Matrah – Di masjid ini, Imam al-Qushayrî menghadiri majelis *dars* dan turut berpartisipasi dalam diskusi keilmuan. Al-Jâmi' al-Munî'î dan Jâmi' Marw al-Rudh – Masjid ini dibangun oleh Hasan al-Munî'î, murid dari al-Bagawî, dan menjadi salah satu pusat pembelajaran yang berpengaruh di Khurasan. Dengan keberadaan masjid-masjid tersebut, Khurasan tidak hanya menjadi pusat spiritual, tetapi juga menjadi mercusuar ilmu pengetahuan Islam yang melahirkan banyak ulama besar dan karya monumental.

3. Madrasah.

Madrasah dalam sejarah peradaban Islam, madrasah memiliki posisi sentral sebagai institusi pendidikan yang tidak hanya berfungsi sebagai tempat transmisi ilmu pengetahuan, tetapi juga sebagai pusat pembentukan budaya dan peradaban. Lembaga ini melahirkan para ilmuwan, ahli fikih (*fuqahâ'*), dan sastrawan yang berkontribusi besar terhadap perkembangan intelektual dunia Islam. Salah satu fase penting dalam sejarah madrasah terjadi pada masa Dinasti Saljuq, yang dapat dianggap sebagai titik awal institusionalisasi pendidikan tinggi dalam tradisi Islam.³³ Dinasti Saljuq, yang berkuasa pada abad ke-11 M, menunjukkan komitmen politik yang kuat terhadap pengembangan sistem pendidikan. Dukungan aktif dari Sultan dan Wazir, khususnya Nizam al-Mulk, melahirkan Madrasah Nizamiyyah, sebuah lembaga pendidikan yang menjadi prototipe madrasah ilmiah di dunia Islam. Madrasah ini tidak hanya menyediakan ruang belajar, tetapi juga dilengkapi dengan sistem wakaf sebagai sumber pendanaan berkelanjutan, serta perpustakaan (*Dâr al-Kutub*) sebagai pusat dokumentasi dan pengembangan literatur keilmuan.³⁴

Perkembangan Madrasah Nizamiyyah di wilayah Khurasan menjadi titik tolak penting dalam sejarah pendidikan Islam. Keberhasilan madrasah ini tidak dapat dilepaskan dari peran aktif negara dalam menyediakan infrastruktur, merekrut tenaga pengajar berkualitas, dan menciptakan ekosistem akademik yang kondusif. Model pendidikan yang diterapkan kemudian diadopsi oleh berbagai kota besar seperti Naisabur, Marw, Herât, Balkh, dan Tus, menjadikan Madrasah Nizamiyyah sebagai rujukan utama dalam pendirian madrasah ilmiah di dunia Islam. Dengan demikian, Dinasti Saljuq melalui Madrasah Nizamiyyah telah meletakkan fondasi penting bagi sistem pendidikan tinggi Islam yang terstruktur, berkelanjutan, dan berorientasi pada pengembangan ilmu pengetahuan. Peran ini menjadi bukti bahwa pendidikan dalam tradisi Islam tidak hanya bersifat spiritual, tetapi juga rasional dan institusional.

³³ Abdul Rahman Ibnu Khaldun. *Târîkh Ibnu Khaldun*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2001, juz 3, hal 579.

³⁴ Abdul Rahman Shalih Bakkar, *Târîkh al-Muslimîn wa Hadâratuhum fî...*, hal. 189.

Sultan dan Menteri saat itu memang memfokuskan untuk membangun sistem pendidikan yang mumpuni. Sultan mencari para ulama, membangun sebuah madrasah untuk mereka, lalu mendirikan sebuah lembaga wakaf yang di dalamnya terdapat perpustakaan. Dalam tradisi pendidikan Islam klasik, para pengajar diberikan otonomi penuh dalam menentukan *thariqah* atau pendekatan metodologis yang mereka gunakan dalam menyampaikan materi.³⁵ Kebebasan ini mencerminkan keragaman epistemologis yang diakui dalam lingkungan ilmiah, di mana tidak terdapat satu standar baku yang mengikat seluruh pengajar. Sebaliknya, masing-masing guru mengembangkan metode yang sesuai dengan latar belakang keilmuan, kecenderungan pribadi, dan karakteristik murid yang mereka hadapi.

Para murid, sebagai subjek aktif dalam proses pembelajaran, tidak hanya menerima materi secara pasif, tetapi juga melakukan komparasi kritis terhadap berbagai metode yang diterapkan oleh para pengajar. Proses ini memungkinkan mereka untuk mengidentifikasi pendekatan yang paling sesuai dengan gaya belajar dan kapasitas intelektual masing-masing. Salah satu contoh yang mencerminkan fenomena ini adalah pernyataan Abdul Fath al-Maqdisi, seorang ulama yang menempuh jalur pendidikan dengan berguru kepada Imam al-Haramain, kemudian melanjutkan studi ke Irak di bawah bimbingan Imam al-Syairazi.³⁶ Setelah melalui proses pembelajaran yang ekstensif, al-Maqdisi menyimpulkan bahwa metode pengajaran Imam al-Haramain lebih sesuai dengan karakteristik belajarnya.³⁷ Pernyataan ini menunjukkan adanya kesadaran metakognitif yang tinggi, di mana murid mampu mengevaluasi efektivitas pendekatan pedagogis berdasarkan pengalaman empiris dan refleksi pribadi.

Sistem pembelajaran Madrasah Nizamiyyah bersifat hierarkis dan berjenjang, sesuai dengan prinsip pedagogis berbasis konstruktivisme klasik dalam tradisi pendidikan Islam. Kurikulum disusun secara bertahap, dimulai dari materi yang bersifat elementer menuju konten yang lebih kompleks dan abstrak.³⁸ Pendekatan ini merefleksikan pemahaman terhadap tahapan epistemologis peserta didik, dari penguasaan ilmu *taqlidî* menuju kapasitas *istidlâlî* dan *ijtihadi*³⁹. Pada fase awal, peserta didik diperkenalkan pada

³⁵ Katsir, Abu al-Fida Ismail. *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1978, juz 16, hal. 82.

³⁶ Abdul Rahman Shalih Bakkar, *Târîkh al-Muslimîn wa Hadâratuhum fî...*, hal. 197.

³⁷ Tajuddin al-Subki, *Thabaqâh Syâfiyyah kubra...*, juz 4, hal. 28.

³⁸ Abdul Rahman Shalih Bakkar, *Târîkh al-Muslimîn wa Hadâratuhum fî...*, hal. 196.

³⁹ Tiga fase perkembangan dalam pemahaman yang biasa dimulai dari *taqlid*, yaitu mengikuti pendapat ulama. Setelah itu fase *istidlal*, dimana seseorang mulai memahami dan menelusuri dalil. Puncaknya ialah *ijtihad*, ketika seseorang telah memiliki kemampuan

disiplin ilmu *naqlīyah*, yaitu ilmu-ilmu berbasis teks dan otoritas wahyu, seperti studi Al-Qur'an, hadis, dan akidah. Fase ini bertujuan membentuk fondasi teologis dan etis yang kokoh. Setelah itu, proses pembelajaran beralih ke pendekatan *'aqlīyah*, yaitu ilmu-ilmu yang menekankan rasionalitas dan logika, seperti filsafat, kalâm, dan *usûl al-fiqh*. Pergeseran ini mencerminkan transisi epistemologis dari otoritas tekstual menuju analisis kritis berbasis nalar.

Dalam struktur kurikulum, ilmu kebahasaan seperti Nahwu (sintaksis Arab) dan Sharaf (morfologi) ditempatkan sebagai prasyarat metodologis. Penguasaan terhadap ilmu kebahasaan ini dianggap sebagai *instrumental knowledge* yang esensial untuk memahami teks-teks turas secara akurat. Setelah kompetensi linguistik tercapai, peserta didik diarahkan untuk mempelajari ilmu fikih dan *usûl al-fiqh*, yang merupakan inti dari studi hukum Islam dan metodologi penarikan hukum. Ilmu fikih diposisikan sebagai *normative jurisprudence*, yang tidak hanya mengatur aspek legalistik, tetapi juga merepresentasikan kerangka filosofis syariah dengan segala kompleksitas mazhab. Studi fikih dalam konteks ini bertujuan membentuk kapasitas *ijtihadiyah*, yaitu kemampuan untuk melakukan sintesis hukum secara mandiri berdasarkan prinsip-prinsip *maqâsid al-syarî'ah* dan *qawâ'id fihiyyah*.⁴⁰ Dalam tradisi Madrasah Nizamiyyah, pencapaian kapasitas ijtihad dipandang sebagai puncak dari proses pembelajaran, sekaligus sebagai tanggung jawab intelektual yang melekat pada seorang fakih sepanjang hayatnya.

c. Peran Keluarga Terhadap Perkembangan al-Bagawî

Al-Bagawî, seorang ulama besar dalam tradisi tafsir Islam, lahir dari keluarga yang dikenal lembut dan sederhana. Namun, masa kecilnya kurang diwarnai dengan pengasuhan yang intens dari kedua orang tuanya. Ia tumbuh dalam suasana yang minim pengawasan langsung dari ayah dan ibunya, sehingga sejak usia dini ia terbiasa bergantung pada dirinya sendiri. Kemandirian ini membentuk karakter al-Bagawî yang tegas dan tangguh dalam menjalani kehidupan, meskipun di balik ketegasan itu tersimpan sensitivitas yang kelak tampak dalam karya-karya ilmiahnya.⁴¹ Sayangnya, tidak banyak sumber yang mengungkap secara rinci tentang latar belakang keluarga al-Bagawî. Kehidupan pribadinya, terutama relasi dengan orang tua, tetap menjadi bagian yang samar dalam sejarah.

untuk menggali hukum. Lihat pada Muhammad Mushthafa al-Zuhaili, *al-Wajiz fi Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, Suriah: Dâr al-Khair, 2006, juz 2, hal. 286.

⁴⁰ Husain Amin, *Târîkh 'Irâq fi 'Asr al-Saljûqi*, Bagdad: Al-Maktabah al-Ahliyah, 1960, hal. 227.

⁴¹ Muhammad Ibrahim Syarif, *al-Bagawî al-Farrâ...*, hal. 59.

Seorang peneliti bernama Ibrahim Syarif mengemukakan dugaan bahwa orang tua al-Bagawî bekerja sebagai pembuat pakaian dari bulu binatang sebuah profesi yang lazim di kalangan masyarakat Persia pada masa itu.⁴² Pekerjaan ini bukan hanya menjadi sumber penghidupan keluarga, tetapi juga mencerminkan kesederhanaan dan etos kerja yang mungkin diwariskan kepada al-Bagawî. Dalam lingkungan seperti inilah ia tumbuh, belajar mengenali dunia dengan caranya sendiri, dan membentuk fondasi karakter yang kelak mengantarkannya menjadi sosok ulama yang disegani. Ketika ayahnya wafat, tanggung jawab pengasuhan berpindah ke al-Bagawî. Sebagai sosok kakak, al-Bagawî memainkan peran penting dalam membentuk arah kehidupan dan pendidikan adiknya.⁴³ Ia tidak hanya memenuhi kebutuhan dasar sang adik, tetapi juga memberikan pendidikan yang baik dan terarah. Al-Bagawî mengajari fikih kepada Hasan, sampai al-Bagawî menguasai secara mutlak pelajaran fikih secara mendalam, menghafal berbagai persoalan mazhab, dan memahami metode-metode yang digunakan oleh para imam besar, termasuk al-Qadhi Husain. Pendidikan yang ia terima bukan sekadar transfer ilmu, tetapi juga penanaman nilai-nilai keilmuan dan spiritualitas yang kelak menjadi ciri khas dalam karya-karyanya. Setelah mencapai kematangan dalam ilmu, nama al-Bagawî mulai dikenal luas. Fatwa fatwanya sudah mulai di terima oleh masyarakat. Para penuntut ilmu dari berbagai daerah datang ke Marw al-Rudh untuk belajar langsung darinya dan meriwayatkan ilmu yang ia ajarkan.

Keilmuan yang ia warisi dan kembangkan tidak hanya bersifat rasional, tetapi juga menyentuh sisi emosional dan spiritual. Meskipun masa kecilnya diwarnai oleh kemandirian dan ketegasan, pendidikan yang ia terima membentuknya menjadi pribadi yang lembut secara natural. Ia dikenal memiliki perasaan yang halus, yang tercermin dalam cara ia menyampaikan ilmu, membimbing murid, dan menafsirkan ayat-ayat suci dengan penuh hikmah dan kelembutan. Peran ini menunjukkan bahwa meskipun relasi langsung dengan orang tua tidak banyak tercatat, al-Bagawî tetap menjadi representasi dari nilai-nilai keluarga yang membentuknya menjadikannya ulama yang tidak hanya cerdas, tetapi juga berjiwa besar dan penuh kasih dalam membimbing generasi setelahnya.

3. Karya al Bagawî

Di antara karya al-Bagawî yang paling dikenal ialah tafsir *Ma'âlim al-Tanzîl*. Khozin dalam muqaddimah tafsirnya mengatakan tafsir ini menempati posisi istimewa dalam khazanah ilmu tafsir, karena kedudukannya yang tinggi, nilai ilmiahnya yang luhur, serta kemuliaan

⁴² Jalaluddin-Suyuti, *Thabaqâh al-Mufasssîrîn...*, hal. 48.

⁴³ Muhammad Ibrahim Syarif, *al-Bagawî al-Farrâ...*, hal. 60.

isinya. Ia disusun dengan metode yang selektif, menghimpun pendapat-pendapat yang sahih dan terpercaya, serta bebas dari kekeliruan, kerancuan, dan penyimpangan teks.⁴⁴ Keistimewaannya terletak pada kekayaan kandungan, dihiasi dengan hadis Nabi, diperkuat dengan penjelasan hukum-hukum syariat, dan diperkaya dengan kisah unik serta riwayat menakjubkan dari generasi terdahulu.⁴⁵

Selain itu, tafsir ini juga menampilkan keindahan bahasa melalui ungkapan yang jelas, isyarat yang halus, dan gaya penyampaian yang fasih serta estetis, menjadikannya bukan hanya sebagai rujukan ilmiah, tetapi juga sebagai karya sastra yang bernilai tinggi.⁴⁶ Keistimewaan tersebut turut mengangkat reputasi dan kualitas al-Bagawî sebagai seorang mufassir terkemuka. Ia tidak hanya menunjukkan penguasaan yang mendalam dalam bidang periwayatan dan sanad, tetapi juga memiliki kompetensi tinggi dalam bahasa Arab serta pemahaman yang luas terhadap budaya dan konteks masyarakat Arab pada masanya. Kombinasi antara ketelitian ilmiah dan kepekaan linguistik menjadikan tafsirnya bernilai tinggi, baik dari segi isi maupun gaya penyampaian.

Tafsir *Ma'âlim al-Tanzîl* karya al-Bagawî telah melalui beberapa fase penerbitan yang menunjukkan betapa besar pengaruh dan relevansinya dalam studi tafsir. Cetakan perdana dilakukan pada tahun 1295 H oleh penerbit Hijriyah. Edisi ini hadir dalam satu jilid yang mencakup empat juz, dilengkapi dengan catatan kaki, komentar, serta biografi para tokoh yang berkaitan dengan tafsir. Penyusunan yang cermat ini memberikan konteks historis dan intelektual yang memperkaya pemahaman pembaca terhadap ayat-ayat Al-Qur'an.

Kemudian, pada tahun 1343 H, cetakan kedua diterbitkan di Mesir oleh penerbit Al-Manar. Versi ini jauh lebih lengkap, terdiri dari sembilan jilid dan disertai dengan catatan kaki karya Ibnu Katsir.⁴⁷ Kehadiran komentar Ibnu Katsir memberikan dimensi tambahan berupa penjelasan yang lebih mendalam, menjadikan tafsir al-Bagawî sebagai karya yang tidak hanya berdiri sendiri, tetapi juga berdialog dengan tradisi tafsir klasik lainnya. Di bidang hadis, al-Bagawî juga dikenal melalui karya besarnya *Syarh al-Sunnah*. Kitab ini merupakan salah satu rujukan utama dalam memahami hadis-hadis Nabi yang berkaitan dengan prinsip-prinsip dasar ajaran Islam. Tidak hanya membahas aspek hukum, *Syarh al-Sunnah* juga

⁴⁴ Alauddin Ali bin Muhammad Ibrahim Khozin, *Lubâb al-Ta'wîl fî Ma'âni al-Tanzîl*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, 2004, juz 1, hal. 3. Lihat juga Husain al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn...*, hal. 169.

⁴⁵ Jamaluddin Yusuf Ibnu Tagri Bardi, *al-Nujûm al-Zâhirah fî Mulûk Masr wa al-Qâhirah*, Kairo: Dâr al-Kutub al-Masriyah, 1929, juz 5, hal. 224.

⁴⁶ Abdul Halim Mahmud, *Manâhij al-Mufasssîrîn...*, hal. 134.

⁴⁷ Husain bin Mas'ud al-Bagawî, *Ma'âlim al-Tanzîl ...*, juz 1, hal. 20.

menyoroti dimensi akidah dan adab, menjadikannya sebagai karya yang komprehensif dalam membentuk pemahaman keislaman yang utuh.

Al-Bagawî terdorong untuk menulis *Syarh al-Sunnah* setelah menyaksikan fenomena yang mengkhawatirkan di zamannya. Banyak ulama saat itu yang lebih fokus pada fikih dan mulai berpaling dari sumber-sumber hadis dan mengabaikan kajian mendalam terhadap makna-makna sunnah.⁴⁸ Mereka lebih fokus pada pendapat-pendapat fikih tanpa merujuk secara langsung kepada warisan Nabi Muhammad yang otentik. Melihat kecenderungan ini, al-Bagawî merasa terpanggil secara ilmiah dan spiritual untuk memberikan kontribusi nyata bagi umat. Ia meyakini bahwa sebagai bentuk tanggung jawab terhadap agama, perlu ada upaya untuk menghidupkan kembali tradisi pemahaman sunnah yang sah dan mendalam. Maka lahirlah buku ini, sebuah karya monumental yang tidak hanya menyajikan riwayat hadis, tetapi juga mengupas maknanya dengan teliti dan penuh hikmah.⁴⁹ Kitab ini menjadi jembatan antara ilmu riwayat dan ilmu dirayah, antara penyampaian dan pemahaman, sehingga menjadi rujukan penting bagi para penuntut ilmu dan ulama dalam memahami sunnah secara utuh.

Lebih lanjut al-Bagawî juga terdorong untuk mengarang buku yang berjudul *Tahzib*. Salah satu karya besar dalam lini masa perjalanan panjang fikih Mazhab Syafii. Dalam muqaddimanya Ia menyinggung bahwa Seorang muslim dalam perjalanan hidupnya, yang wajib diketahui setelah mengenal Tuhannya, Iman dan malaikat, Nabi dan Rasulnya, adalah mempelajari fikih. Ilmu ini mencakup pemahaman terhadap hukum hukum syariat untuk menjalankan kehidupan beragama.⁵⁰ Urgensi ilmu fikih terletak pada fungsinya sebagai sarana untuk merealisasikan tujuan penciptaan manusia, yaitu beribadah kepada Allah Swt. Penguasaan fikih bukan hanya bersifat praktis, tetapi juga merupakan kelanjutan logis dari fondasi akidah yang dibangun. Sebagaimana ayat Al-Qur'an menjelaskan;

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan agar mereka beribadah kepada-Ku. (QS. Al-Dzariyat/51:56)

Karya ini memiliki posisi yang sangat penting dalam mazhab Syafii dan menjadi salah satu rujukan utama. Imam al-Rafi'i dan Imam al-Nawawi kerap menjadikan kitab ini sebagai sumber nukilan, sebagaimana terlihat

⁴⁸ Syamsuddin al-Dzahabi, *Târîkh al-Islâm*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-Arabi, 1997, juz 42, hal. 470

⁴⁹ Husain bin Mas'ud al-Bagawî, *Syarh al-Sunnah...*, hal. 5.

⁵⁰ Husain bin Mas'ud al-Bagawî, *Tahzib...*, juz 1, hal. 101.

dalam kutipan Imam Nawawi dalam *Raudhatut Thâlibîn*.⁵¹ *Tahzîb* juga termasuk karya yang diakui sebagai rujukan muktamad dalam fikih Syafii bagi generasi setelahnya. Imam al-Bagawî menunjukkan konsistensi metodologis dalam penulisan setiap bab, dengan memulainya dari dalil-dalil Al-Qur'an dan hadis sebagai landasan pembahasan. Setelah itu, beliau menguraikan persoalan secara sistematis, disertai dengan berbagai pendapat ulama yang relevan.⁵² Tajuddin al-Subki menilai bahwa al-Bagawî sangat jarang menetapkan satu pendapat kecuali setelah melakukan kajian mendalam dan menilai bahwa pendapat tersebut lebih kuat dibandingkan yang lain

4. Sistematika Penafsiran

Sistematika penafsiran al-Bagawî;

- a. Al-Bagawî memulai tafsir dengan menyebut nama surah dan memberikan makna atau penjelasan ringkas tentang tema atau kandungan utama surah tersebut.

Seperti dalam surah al-Fatihah, al-Bagawî menuliskan;

سُورَةُ فَاتِحَةِ الْكِتَابِ. وَهِيَ ثَلَاثَةٌ أَسْمَاءٌ مَعْرُوفَةٌ: فَاتِحَةُ الْكِتَابِ، وَأُمُّ الْقُرْآنِ، وَالسَّبْعُ الْمَثَانِي. سُمِّيَتْ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ: لِأَنَّ اللَّهَ بِهَا افْتَتَحَ الْقُرْآنَ. وَسُمِّيَتْ أُمُّ الْقُرْآنِ وَأُمُّ الْكِتَابِ: لِأَنَّهَا أَصْلُ الْقُرْآنِ مِنْهَا بُدِئَ الْقُرْآنُ وَأُمُّ الشَّيْءِ: أَصْلُهُ، وَيُقَالُ لِمَكَّةَ: أُمُّ الْقُرَى لِأَنَّهَا أَصْلُ الْبِلَادِ دُحِيَّتِ الْأَرْضُ مِنْ تَحْتِهَا، وَقِيلَ: لِأَنَّهَا مُقَدِّمَةٌ وَإِمَامٌ لِمَا يَنْلُوهَا مِنَ السُّورِ يُبَدَأُ بِكِتَابَتِهَا فِي الْمُصْحَفِ وَبِقِرَاءَتِهَا فِي الصَّلَاةِ، وَالسَّبْعُ الْمَثَانِي لِأَنَّهَا سَبْعُ آيَاتٍ بِاتِّفَاقِ الْعُلَمَاءِ. وَسُمِّيَتْ مَثَانِي لِأَنَّهَا تُتَنَّى فِي الصَّلَاةِ، فَتُقْرَأُ فِي كُلِّ رَكْعَةٍ، وَقَالَ مُجَاهِدٌ سُمِّيَتْ مَثَانِي لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى اسْتَنْهَانَهَا لَهُدًى الْأُمَّةِ فَدَحَّرَهَا لَهُمْ.⁵³

Surat Al-Fatihah memiliki tiga nama terkenal: Fatihatul Kitab (Pembuka Kitab), Ummul Qur'an (Induk Al-Qur'an), dan As-Sab'ul Matsani (Tujuh Ayat yang Diulang). Disebut Fatihatul Kitab karena Allah memulai Al-Qur'an dengannya; disebut Ummul Qur'an karena ia merupakan inti dan asal dari seluruh isi Al-Qur'an, sebagaimana sesuatu yang disebut "umm" berarti pokok atau sumber, seperti halnya Makkah disebut Ummul Qura karena menjadi asal mula bumi dibentangkan; dan disebut As-Sab'ul Matsani karena terdiri dari tujuh ayat yang disepakati oleh para ulama, yang dibaca berulang dalam setiap rakaat salat. Menurut Mujahid, ia dinamakan Matsani karena Allah mengkhushuskannya sebagai simpanan istimewa bagi umat ini.

⁵¹ Salah satunya pada bab *wikâlah*, Imam Nawawi menegaskan pendapat yang *ashahhu* (paling kuat) dengan mengambil pendapat al-Bagawî pada *Tahzîb*. Lihat pada Abu Zakariya Syarafuddin al-Nawawî, *Raudhâh al-Thâlibîn wa 'Umdah al-Muftîn*, Beirut: al-Maktabah al-Islâmi, 1991, juz 4, hal 293.

⁵² Ahmad Darwisy Abu Musa, "Manzilah Ikhtiyâr al-Bagawî fi al-Mazhab," dalam <https://feqhweb.com/vb/threads/12023/>. Diakses pada 20 Juni 2025.

⁵³ Husain bin Mas'ud al-Bagawî, *Ma'âlim al-Tanzîl ...*, juz 1, hal. 49.

Teks di atas menjelaskan al-Bagawî memulai tafsirnya dengan menyebut nama surat: Surat Al-Fatihah, lalu menjelaskan secara ringkas makna dan tema utamanya. Ia menyebut bahwa surat ini memiliki tiga nama yang masyhur: *Fâtihatul Kitâb* karena menjadi pembuka Al-Qur'an; *Ummul Qur'ân* karena merupakan induk dan inti dari seluruh isi Al-Qur'an, sebagaimana sesuatu yang disebut "umm" adalah asal dan pokoknya; dan *Al-Sab'ul Matsâni* karena terdiri dari tujuh ayat yang diulang dalam setiap rakaat salat.⁵⁴ Penjelasan ini menunjukkan bahwa Al-Fatihah bukan hanya pembuka mushaf, tetapi juga pembuka makna dan petunjuk dalam ibadah. Al-Bagawî menekankan bahwa surat ini memiliki kedudukan istimewa, baik dalam struktur Al-Qur'an maupun dalam praktik keagamaan umat Islam, dan bahwa pengulangannya dalam salat adalah bentuk pengagungan serta penghormatan terhadap kandungan spiritualnya.

Contoh di atas salah satu bukti penafsiran Al-Bagawî senantiasa dimulai dengan penyebutan nama surah yang tengah dibahas, disertai pengenalan terhadap makna atau kandungan globalnya. Ia tidak sekadar menyebut, tetapi memaparkan alasan penamaannya dengan bahasa yang kaya dan kontekstual. Dengan uraian seperti ini, al-Bagawî tidak hanya memberi nama, tetapi membimbing pembaca untuk memahami bobot makna di baliknya. Ia menempatkan setiap surah bukan sekadar sebagai bagian teknis dari mushaf, tetapi sebagai elemen hidup dari pesan ilahi yang punya konteks, makna, dan tujuan yang dalam.

b. Menjelaskan Tempat Turunnya Surah dan Jumlah ayat.

Langkah selanjutnya dalam metode penafsiran menurut al-Bagawî adalah menyebutkan klasifikasi surah atau ayat, apakah tergolong Makkiyah (diturunkan di Makkah) atau Madaniyah (diturunkan di Madinah).⁵⁵ Klasifikasi ini tidak hanya berdasarkan lokasi geografis, tetapi juga merujuk pada fase dakwah Nabi Muhammad Saw, yakni sebelum atau sesudah hijrah ke Madinah. Dalam beberapa kasus, Al-Bagawî juga memberikan penjelasan tambahan apabila terdapat ayat tertentu yang berbeda status dari keseluruhan surah. Seperti dalam Surah Al-Baqarah diklasifikasikan sebagai Madaniyah, karena mayoritas ayat-ayatnya diturunkan setelah hijrah dan mengandung pembahasan yang dominan terkait hukum-hukum syariat, kehidupan sosial umat Islam, serta interaksi dengan komunitas lain di Madinah.⁵⁶

⁵⁷ سُورَةُ الْبَقْرَةِ مَدَنِيَّةٌ وَهِيَ مَائَتَانِ وَتَمَانُونَ وَسَبْعُ آيَاتٍ: النص العربي.

⁵⁴ Husain bin Mas'ud al-Bagawî, *Ma'âlim al-Tanzîl...*, juz 1, hal. 50.

⁵⁵ Muhammad Ali Iyazi, *al-Mufasssîrûn: Hayâtuhum wa Manhajuhum...*, hal. 1095.

⁵⁶ Husain bin Mas'ud Al-Bagawî, *Ma'âlim al-Tanzîl...*, hal. 59.

⁵⁷ Husain bin Mas'ud Al-Bagawî, *Ma'âlim al-Tanzîl...*, hal. 58.

Surat Al-Baqarah adalah surat Madaniyah (diturunkan di Madinah). Jumlah ayatnya adalah dua ratus delapan puluh tujuh ayat.

Penentuan status Makkiyah atau Madaniyah dalam studi tafsir memiliki fungsi yang sangat penting dan strategis. Pertama, klasifikasi ini memungkinkan mufassir untuk memahami konteks sosial dan historis yang melatarbelakangi turunnya ayat, sehingga interpretasi dapat dilakukan secara lebih akurat dan relevan dengan kondisi masyarakat saat itu. Kedua, identifikasi status ayat membantu dalam menafsirkan kandungan hukum dan pesan dakwah secara tepat, sesuai dengan fase perkembangan masyarakat Islam antara periode Makkah yang bersifat pembinaan akidah dan periode Madinah yang bersifat institusional dan hukum. Ketiga, klasifikasi ini juga berperan dalam mengenali tema utama suatu surah, di mana ayat-ayat Makkiyah umumnya menekankan aspek tauhid dan akhlak, sedangkan ayat-ayat Madaniyah lebih banyak membahas hukum, mu'âmalah, dan kehidupan sosial. Dengan memahami ketiga aspek tersebut, studi tafsir menjadi lebih kontekstual, sistematis, dan mendalam.

c. Memaparkan Pendapat-Pendapat Ulama

Dalam penyajian tafsirnya, Al-Bagawî tidak sekadar menyampaikan makna ayat, melainkan juga memperluas perspektif dengan menyampaikan berbagai pendapat ulama salaf yang otoritatif, seperti Ibnu 'Abbas, Mujahid, Qatadah, dan lainnya. Ia mengutip pandangan mereka dengan penuh kehati-hatian, menyusunnya secara sistematis tanpa terburu-buru menetapkan satu pendapat sebagai yang paling benar. Namun, dalam beberapa kasus, Al-Bagawî tetap menunjukkan sikap ilmiah dengan melakukan *tarjih* (penguatan) terhadap pendapat yang dianggap lebih kuat, berdasarkan dalil atau konteks yang mendukung. Sikap ini menunjukkan bahwa meskipun beliau tidak selalu memihak, ia tidak pasif dalam menghadapi perbedaan tafsir. Seperti contoh di bawah ini;

وَهِيَ مَكِّيَّةٌ عَلَى قَوْلِ الْأَكْثَرِينَ. وَقَالَ مُجَاهِدٌ: مَدِينَةٌ وَقِيلَ: نَزَلَتْ مَرَّتَيْنِ مَرَّةً مَكَّةَ وَمَرَّةً بِالْمَدِينَةِ وَلِذَلِكَ سُمِّيَتْ مَثَابِي وَالْأَوَّلُ أَصْحَحُ، أَنَّهَا مَكِّيَّةٌ، لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَنَّ عَلَى الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَوْلِهِ "وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَابِي" (٨٧-الحج) وَالْمُرَادُ مِنْهَا فَاتِحَةُ الْكِتَابِ وَسُورَةُ الْحَجْرِ مَكِّيَّةٌ فَلَمْ يَكُنْ يَمُنُّ عَلَيْهِ بِهَا قَبْلَ نُزُولِهَا⁵⁸.

“Surat ini tergolong Makkiyah menurut pendapat mayoritas ulama. Namun, Mujahid berpendapat bahwa ia adalah Madaniyah. Ada pula yang mengatakan bahwa surat ini diturunkan dua kali: sekali di Makkah dan sekali di Madinah. Oleh karena itu, ia disebut *al-Matsâni* (yang diulang). Akan tetapi, pendapat pertama yang menyatakan bahwa surat

⁵⁸ Husain bin Mas'ud Al-Bagawî, *Ma'âlim al-Tanzil...*, hal. 49.

ini Makkiyah adalah yang lebih kuat. Hal ini karena Allah Swt. telah menganugerahkan kepada Rasul Saw dengan firman-Nya: 'Dan sungguh, Kami telah memberikan kepadamu tujuh ayat yang diulang-ulang' (QS. al-Hijr: 87), yang dimaksud dengan ayat tersebut adalah Surat al-Fatihah. Sedangkan Surat al-Hijr sendiri merupakan surat Makkiyah, sehingga mustahil Allah menyebut nikmat tersebut sebelum surat itu diturunkan”

Al-Bagawî memulai dengan mencatat bahwa mayoritas ulama berpendapat bahwa Surah Al-Fatihah merupakan surah Makkiyah, yakni diturunkan di kota Makkah sebelum hijrah. Di sisi lain, terdapat pandangan dari Mujahid yang menyebutkan bahwa surah ini Madaniyyah, yakni diturunkan di Madinah setelah hijrah. Tak berhenti di sana, Al-Bagawî juga menyampaikan satu pendapat lain yang menyatakan bahwa Surah Al-Fatihah turun sebanyak dua kali: pertama di Makkah dan kemudian di Madinah. Pendapat ini dikaitkan dengan sebutan *al-Matsâni*⁵⁹, yakni ayat atau surah yang diulang, baik dalam bacaan maupun dalam penurunan.⁶⁰ Meski menyajikan seluruh pandangan dengan penuh adab ilmiah, Al-Bagawî memberikan *tarjih* terhadap pendapat pertama bahwa surah ini Makkiyah karena didukung oleh dalil yang lebih kuat dan didukung oleh mayoritas ahli tafsir.

d. Penjelasan Bahasa dan *I'rab*

Dalam kajian tafsir klasik, pemaknaan terhadap struktur bahasa Arab memiliki peran krusial dalam mengungkap kedalaman makna ayat-ayat Al-Qur'an. Bahasa Arab sebagai bahasa wahyu memiliki karakteristik sintaksis dan morfologis yang sangat kaya, sehingga setiap huruf, kata, dan susunan kalimat dapat mengandung makna yang berlapis.⁶¹ Salah satu contohnya terdapat dalam firman Allah pada Surah Al-Fatihah ayat pertama dan kedua, khususnya pada kata "*lillâhi*". Huruf *lâm* dalam konstruksi tersebut menunjukkan kepemilikan yang sah (*lâm al-milk*), bukan sekadar penunjuk arah atau hubungan. Ini mirip dengan ungkapan dalam bahasa Arab seperti "rumah itu milik Zaid," yang menegaskan hak kepemilikan secara penuh. Dengan demikian, frasa "*al-hamdu lillâhi*" tidak sekadar menyandarkan pujian kepada Allah secara simbolik, melainkan menegaskan bahwa segala

⁵⁹ Istilah ini ditemukan dalil dalam salah satu ayat Al-Qur'an Surah al-Hijr ayat 87. *Sab'u al-Matsâni* ialah al-Fatihah terdiri dari tujuh ayat yang berulang. Lihat pada Inas Malkawi, "Ma al-Maqshûd min Sab'u al-Matsâni," dalam https://mawdoo3.com/%D9%85%D8%A7_%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%82%D8%B5%D9%88%D8%AF_%D8%A8%D8%A7%D9%84%D8%B3%D8%A8%D8%B9_%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AB%D8%A7%D9%86%D9%8A#cite_note-InrryJG9FE-4. Diakses pada 12 Agustus 2025.

⁶⁰ Husain bin Mas'ud Al-Bagawî, *Ma'âlim al-Tanzil...*, juz 1, hal. 49.

⁶¹ Wajdi Musthafa, "Khashâish al-Kalimah fi al-Lughah al-'Arabiyyah," dalam https://mawdoo3.com/خصائص_الكلمة_في_اللغة_العربية. Diakses pada 18 Agustus 2025.

bentuk pujian secara hakiki dan mutlak adalah milik-Nya.⁶² Allah bukan hanya layak menerima pujian karena sifat-sifat-Nya yang agung, tetapi memang Dialah satu-satunya yang berhak atas segala bentuk pujian, baik yang diucapkan oleh makhluk maupun yang terwujud dalam ciptaan-Nya. Ini menunjukkan bahwa pujian kepada Allah bukanlah hasil konstruksi sosial atau budaya, melainkan konsekuensi logis dari sifat-sifat kesempurnaan yang melekat pada-Nya.

Selanjutnya, dalam lanjutan ayat “Rabbi al-‘âlamîn al-Rahmân al-Rahîm”, kata *rabb* mengandung dua dimensi makna utama yang saling melengkapi dan memperkaya pemahaman tentang hubungan Allah dengan makhluk-Nya. Pertama, *rabb* bermakna sebagai pemilik, sebagaimana dalam istilah *rabb al-dâr* (tuan rumah), yang menunjukkan otoritas dan kendali penuh atas sesuatu. Dalam konteks ini, Allah adalah pemilik seluruh alam semesta, dari yang tampak hingga yang gaib, dari makhluk hidup hingga benda mati. Kedua, *rabb* juga bermakna sebagai pengasuh dan pembina, yakni pihak yang merawat, menyempurnakan, dan memperbaiki. Ini mencakup aspek pengaturan, pemeliharaan, dan pemberian petunjuk kepada makhluk-Nya agar mencapai kesempurnaan sesuai dengan fitrah masing-masing.⁶³ Dalam tradisi Arab, seseorang yang mengelola ladangnya disebut *rabb al-mazra‘ah*, karena ia bertanggung jawab atas pertumbuhan dan keberlangsungan ladang tersebut. Maka, dalam konteks ketuhanan, Allah bukan hanya memiliki seluruh alam, tetapi juga bertindak sebagai pengatur dan penyempurna ciptaan-Nya dengan penuh kasih sayang dan rahmat. Kepemilikan-Nya tidak bersifat otoriter semata, melainkan juga mencerminkan kelembutan, perhatian, dan keterlibatan aktif dalam kehidupan makhluk-Nya. Inilah yang ditegaskan oleh sifat al-Rahman dan al-Rahim, yang menunjukkan bahwa pengaturan Allah terhadap alam semesta dilandasi oleh cinta dan kasih sayang yang tak terbatas.⁶⁴

Meskipun Al-Bagawî tidak dikenal sebagai mufassir gramatikal murni seperti al-Zamakhsharî yang terkenal dengan pendekatan linguistik dan analisis sintaksis yang mendalam dalam tafsir *Al-Kasysyâf*, al-Bagawî tetap memberikan perhatian terhadap aspek kebahasaan dalam tafsirnya. Ia tidak mengabaikan pentingnya penjelasan mengenai makna kosakata, bentuk morfologis, dan fungsi sintaksis (*i‘rab*), terutama ketika hal tersebut berpengaruh terhadap pemahaman makna ayat secara keseluruhan. Dalam tafsir *Ma‘âlim al-Tanzîl*, Al-Bagawî sering kali menyisipkan penjelasan gramatikal yang dianggap perlu untuk memperjelas maksud ayat, meskipun tidak menjadi fokus utama. Pendekatan ini menunjukkan bahwa Al-Bagawî

⁶² Husain bin Mas‘ud Al-Bagawî, *Ma‘âlim al-Tanzîl...*, juz 1, hal. 52.

⁶³ Husain bin Mas‘ud Al-Bagawî, *Ma‘âlim al-Tanzîl...*, juz 1, hal. 51.

⁶⁴ Husain bin Mas‘ud Al-Bagawî, *Ma‘âlim al-Tanzîl...*, juz 1, hal. 53.

memiliki sensitivitas linguistik yang tajam dan mampu menyeimbangkan antara penjelasan maknawi dan kebahasaan. Ia lebih menekankan aspek teologis dan moral dari ayat-ayat Al-Qur'an, namun tetap menyadari bahwa pemahaman yang akurat terhadap struktur bahasa Arab adalah kunci untuk menghindari kesalahan interpretasi

Al-Bagawî juga memaparkan perdebatan asal kata bahasa arab. Al-Bagawî menunjukkan ketelitian dan sikap ilmiah dalam menyikapi persoalan linguistik. Ia menukil perbedaan pendapat ulama tentang asal-usul kata "ismu" (isim/nama), lalu menyajikannya secara sistematis. Dua pendapat utama yang ia tampilkan berasal dari dua mazhab bahasa: Al-Mubarrid dari kalangan ulama Basrah berpendapat bahwa kata *ismu* berasal dari *al-Sumuwwu* (ketinggian atau kemuliaan). Artinya, nama dianggap 'mengatasi' makna yang dikandungnya. Kemudian Tsa'lab dari kalangan ulama Kufah berpendapat bahwa kata tersebut berasal dari *al-Wasmu* dan *al-Simat* (tanda dan simbol), sehingga nama adalah penanda makna.⁶⁵

Meskipun Al-Bagawî menyajikan kedua pendapat dengan adab ilmiah, ia tidak ragu untuk menunjukkan mana yang lebih kuat. Ia menguatkan pendapat Al-Mubarrid dengan argumen gramatikal: bila asal kata *ismu* adalah dari *al-Sumuwwu*, maka bentuk pengecilannya sesuai, yaitu *sumayy*. Sedangkan jika berasal dari *al-wasmu* maka bentuk pengecilnya seharusnya *wusaim*, yang tidak berlaku dalam praktik bahasa Arab. Ia juga memperkuat argumen dengan menunjukkan bahwa kata kerja yang dipakai adalah *sammaitu* (aku menamakan), bukan *wasamtu*.⁶⁶ Sikap Al-Bagawî di sini mencerminkan pendekatan tafsir yang berpijak pada otoritas bahasa sekaligus ketajaman analisis. Ia tidak hanya menyalin pendapat, tetapi secara aktif menimbang, menguji, dan menegaskan makna yang paling kuat berdasarkan logika linguistik.

e. Memaparkan Varian Bacaan (Qira'at)

Dalam pendekatan metodologisnya, al-Bagawî memposisikan qira'at sebagai sumber makna alternatif yang sah dan berfungsi memperkaya pemahaman terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Ia tidak melihat perbedaan bacaan sebagai sumber keraguan, melainkan sebagai peluang untuk memperluas tafsir dan memperdalam aspek spiritual serta teologis dari wahyu. Berbeda dari sebagian mufassir yang lebih menitikberatkan pada aspek teknis seperti sanad atau kaidah tajwid, Al-Bagawî mengedepankan pendekatan maknawi dan reflektif. Ia tidak terlibat dalam perdebatan teknis mengenai validitas bacaan, melainkan menyoroti kontribusi semantik dari setiap qira'at, yang sah. Sikap ilmiahnya tercermin dalam selektivitasnya:

⁶⁵ Husain bin Mas'ud Al-Bagawî, *Ma'âlim al-Tanzil...*, juz 1, hal. 52.

⁶⁶ Husain bin Mas'ud Al-Bagawî, *Ma'âlim al-Tanzil...*, juz 1, hal. 52.

hanya varian bacaan yang diakui oleh otoritas qira'at yang ia tampilkan, disertai penjelasan mendalam tentang dampaknya terhadap pemahaman ayat. Ia juga tidak tergesa-gesa menetapkan satu bacaan sebagai yang paling unggul, melainkan membuka ruang bagi pembaca untuk menyerap keluasan makna dari masing-masing versi. Pendekatan ini menunjukkan bahwa al-Bagawî memiliki visi tafsir yang inklusif, terbuka terhadap keragaman, dan berorientasi pada pemahaman menyeluruh terhadap pesan ilahi.

Salah satu contoh yang paling menonjol dari pendekatan ini dapat ditemukan dalam penafsiran al-Bagawî terhadap Surah al-Fatihah ayat keempat: *Mâliki Yaum al-Dîn* (مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ). Dalam ayat ini, al-Bagawî menyajikan dua qirâ'at yang sama-sama sahih dan memiliki dukungan dari para qâri' ternama. Bacaan pertama adalah *Mâliki* (مَالِكِ), yang berarti "pemilik", dibaca oleh Imam 'Âshim, al-Kisa'i dan Yakub.⁶⁷ Bacaan ini menekankan bahwa Allah memiliki otoritas penuh dan kepemilikan mutlak atas Hari Pembalasan. Segala urusan, keputusan, dan balasan pada hari itu berada sepenuhnya dalam domain-Nya. Tidak ada satu pun makhluk yang memiliki kuasa atau hak untuk mengatur atau memengaruhi jalannya penghakiman. Ini menciptakan kesan tentang keadilan ilahi yang absolut dan tidak dapat diganggu gugat.

Sementara itu, bacaan kedua adalah *Malik* (مَلِكِ), yang berarti "penguasa", dibaca oleh qâri' lainnya seperti Nafi' dan Ibn Kasir.⁶⁸ Bacaan ini menyoroti aspek kekuasaan dan pemerintahan Allah atas seluruh makhluk pada Hari Pembalasan. Allah bukan hanya pemilik, tetapi juga Raja yang menetapkan hukum, memutuskan nasib, dan menjalankan keadilan dengan kebijaksanaan-Nya. Dalam konteks ini, Allah tampil sebagai otoritas tertinggi yang tidak hanya memiliki hari itu, tetapi juga memerintah dan mengatur seluruh proses penghakiman. Kedua bacaan ini, meskipun berbeda secara fonetik, saling melengkapi secara makna dan memberikan gambaran yang lebih utuh tentang sifat ketuhanan Allah dalam konteks eskatologis. Berikut tabel perbandingan.

Tabel I. Varian Bacaan *Mâlik* Surah Al-Fatihah Tafsir al-Bagawi

| Lafal Bacaan | Makna | Pembaca | Penekanan Makna |
|--------------|----------|------------------------|---|
| مَالِكِ | Pemilik | Âsim, al-Kisâ'i, Yakub | Menunjukkan kepemilikan mutlak Allah atas Hari Pembalasan |
| مَلِكِ | Penguasa | Nâfi', Ibn Kathîr, | Menekankan kekuasaan dan |

⁶⁷ Husain bin Mas'ud Al-Bagawî, *Ma'âlim al-Tanzil...*, juz 1, hal. 53.

⁶⁸ Husain bin Mas'ud Al-Bagawî, *Ma'âlim al-Tanzil...*, juz 1, hal. 53.

| | | | |
|--|--|-------------|--|
| | | dan lainnya | otoritas kerajaan Allah atas seluruh makhluk pada hari itu |
|--|--|-------------|--|

Dengan menyajikan kedua bacaan ini secara berdampingan, al-Bagawî tidak hanya menunjukkan keluasan makna dari ayat tersebut, tetapi juga mengajak pembaca untuk merenungi sifat Allah yang mencakup aspek kepemilikan dan kekuasaan secara bersamaan. Tafsirnya menjadi ruang kontemplatif yang menghubungkan dimensi linguistik dengan kedalaman spiritual. Ia tidak memaksakan satu makna tunggal, melainkan membuka ruang bagi pembaca untuk mengalami keluasan dan kompleksitas makna ilahi yang terkandung dalam wahyu.

Pendekatan ini mencerminkan karakter tafsir al-Bagawî yang tidak hanya bertumpu pada teks secara literal, tetapi juga pada makna yang hidup dan dinamis di balik teks. Ia membuka ruang bagi pembaca untuk memahami Al-Qur'an sebagai wahyu yang kaya akan dimensi, di mana setiap perbedaan bacaan bukanlah sumber kebingungan atau konflik, melainkan peluang untuk memperluas cakrawala pemahaman terhadap firman Tuhan. Dengan demikian, tafsir al-Bagawî menjadi contoh bagaimana tradisi tafsir klasik dapat tetap relevan dan inspiratif dalam menggali makna Al-Qur'an secara mendalam, reflektif, dan penuh hikmah.

5. Metodologi dan Corak Penafsiran Tafsir al Bagawî

Dalam khazanah keilmuan Islam, tafsir Al-Qur'an menempati posisi sentral sebagai disiplin yang menjembatani pemahaman umat terhadap wahyu ilahi. Di antara berbagai pendekatan yang berkembang dalam tradisi tafsir, metode *tafsir bil-ma'tsur* merupakan salah satu pendekatan paling awal dan paling otoritatif. Metode ini menekankan penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an berdasarkan riwayat yang sahih, baik dari Rasulullah Saw juga para sahabat, maupun generasi tâbi'in. Berbeda dengan tafsir *bi al-ra'yi* yang mengandalkan penalaran rasional dan ijtihad pribadi, tafsir bil-ma'tsur berpijak pada otoritas sanad dan transmisi ilmu yang terjaga melalui jalur periwayatan.

Karya tafsir yang disusun oleh al-Bagawî, seorang ulama besar dari abad ke-5 Hijriyah, merupakan contoh representatif dari pendekatan bil-ma'tsur. Dalam penafsirannya, Al-Bagawî secara konsisten merujuk kepada riwayat yang bersumber dari para imam salaf, yang ia peroleh melalui sanad yang sahih dan dapat dipertanggungjawabkan. Ia menegaskan bahwa sebagian besar tafsir yang ia nukil berasal dari tokoh-tokoh otoritatif seperti 'Abdullâh ibn 'Abbâs, yang dikenal sebagai "turjumân Al-Qur'an", serta dari para tâbi'in dan ulama salaf seperti Mujâhid, 'Ikrimah, 'Atâ', al-Hasan al-Basrî, dan Qatâdah. Riwayat tersebut disampaikan melalui jalur periwayatan dari Syaikh Abû Sa'id al-Syurayhî, yang membacakan kepada Al-Bagawî

dari Abî Ishâq al-Tsa'labî, seorang mufassir ternama sebelumnya.⁶⁹ Salah satu contoh metode yang digunakan al-Bagawî sebagai berikut;

وَمَا نَقَلْتُ فِيهِ مِنَ التَّفْسِيرِ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، حَبْرَ هَذِهِ الْأُمَّةِ، وَمَنْ بَعْدَهُ مِنَ التَّابِعِينَ، وَأَيْمَةَ السَّلَفِ، مِثْلَ: مُجَاهِدٍ، وَعِكْرِمَةَ، وَعَطَاءِ بْنِ أَبِي رَبَاحٍ، وَالْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ، وَقَتَادَةَ، وَأَبِي الْعَالِيَةِ، وَمُحَمَّدِ بْنِ كَعْبِ الْقُرْظِيِّ، وَزَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، وَالْكَلْبِيِّ، وَالضَّحَّاكَ، وَمُقَاتِلِ بْنِ حَيَّانَ، وَمُقَاتِلِ بْنِ سُلَيْمَانَ، وَالسُّدِّيَّ، وَغَيْرِهِمْ فَأَكْثَرَهَا مِمَّا أَحْبَبْنَا بِهِ الشَّيْخُ أَبُو سَعِيدٍ أَحْمَدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الشُّرَيْحِيُّ الْخُوَارِزْمِيُّ، فِيمَا قَرَأْتُهُ عَلَيْهِ عَنِ الْأَسْتَاذِ أَبِي إِسْحَاقَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ التَّغْلِبِيِّ عَنِ شُيُوخِهِ رَحِمَهُمُ اللَّهُ

Apa yang aku nukil dalam kitab ini berupa tafsir dari Abdullah bin Abbas radhiyallahu 'anhuma ulama besar umat ini dan dari para tabi'in setelahnya serta para imam salaf seperti: Mujahid, Ikrimah, 'Atâ' bin Abî Rabâh, al-Hasan al-Basrî, Qatâdah, Abu al-'âliyah, Muhammad bin Ka'b al-Qurazî, Zayd bin Aslam, al-Kalbî, al-Dahhâk, Muqâtil bin Hayyân, Muqâtil bin Sulaimân, al-Suddî, dan selain mereka maka kebanyakan riwayat tersebut adalah apa yang disampaikan kepada kami oleh Syaikh Abu Sa'id Ahmad bin Ibrahim al-Shurayhî al-Khwârazmî, dalam apa yang aku baca kepadanya dari Abu Ishâq Ahmad bin Muhammad bin Ibrahim al-Tsa'labî, dari para guru beliau semoga Allah merahmati mereka.

Dari contoh di atas dapat dilihat al-Bagawî mencantumkan sanad riwayat dalam sebuah riwayat. Meskipun tidak semua sanad disebutkan secara rinci dalam setiap penafsiran ayat, al-Bagawî tetap menunjukkan komitmen terhadap validitas sumber dengan menyebutkan sanad-sanad penting pada tempatnya. Hal ini menunjukkan bahwa meskipun aspek teknis periwayatan tidak selalu ditampilkan secara eksplisit, penulis tetap berada dalam koridor keilmuan yang ketat dan berlandaskan pada tradisi ilmiah yang mapan. Ia juga menghindari pembahasan yang terlalu panjang agar tidak mengganggu fokus utama tafsir, namun tetap menjaga integritas ilmiah dengan menyampaikan sumber-sumber yang relevan. Pendekatan ini memperlihatkan bahwa al-Bagawî tidak mengandalkannya penafsiran rasional atau spekulatif, melainkan menempatkan riwayat sebagai landasan utama dalam memahami makna ayat-ayat Al-Qur'an. Dengan demikian, tafsir yang disusunnya bukan hanya menjadi karya ilmiah yang bernilai tinggi, tetapi juga menjadi bagian dari mata rantai keilmuan Islam yang menjaga kesinambungan antara generasi awal umat dan generasi berikutnya.

Adapun kedudukan al-Bagawî dalam *isrâ'iliyyât*, menurut Al-Dzahabi:

⁶⁹ Husain bin Mas'ud Al-Bagawî, *Ma'âlim al-Tanzîl* ..., hal. 34

كَمَا لَاحَظْتُ أَنَّهُ يَتَعَرَّضُ لِلِقُرَاءَاتِ، وَلَكِنْ بِدُونِ إِسْرَافٍ مِنْهُ فِي ذَلِكَ، كَمَا أَنَّهُ يَتَحَاشَى مَا وَلِعَ بِهِ كَثِيرٌ مِنَ الْمُفَسِّرِينَ مِنْ مَبَاحِثِ الإِعْرَابِ، وَنُكْتِ الْبَلَاغَةِ، وَالِإِسْتِطْرَادِ إِلَى عُلُومٍ أُخْرَى لَا صِلَةَ لَهَا بِعِلْمِ التَّفْسِيرِ. وَإِنْ كَانَ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ يَنْطَرِقُ إِلَى الصَّنَاعَةِ النَّحْوِيَّةِ ضَرُورَةَ الْكَشْفِ عَنِ الْمَعْنَى، وَلَكِنَّهُ مُقِلٌّ لَا يَكْثُرُ. وَوَجَدْتُهُ يَذْكُرُ أَحْيَانًا بَعْضَ الإِسْرَائِيلِيَّاتِ وَلَا يُعَقِّبُ عَلَيْهَا، وَوَجَدْتُهُ يُورِدُ بَعْضَ إِشْكَالَاتٍ عَلَى ظَاهِرِ النَّظْمِ، ثُمَّ يُجِيبُ عَنْهَا، كَمَا وَجَدْتُهُ يَنْفُلُ الْخِلَافَ عَنِ السَّلَفِ فِي التَّفْسِيرِ، وَيَذْكُرُ الرِّوَايَاتِ عَنْهُمْ فِي ذَلِكَ، وَلَا يُرَجِّحُ رِوَايَةً عَلَى رِوَايَةٍ، وَلَا يُضَعِّفُ رِوَايَةً وَيُصَحِّحُ أُخْرَى.⁷⁰

Saya telah memperhatikan bahwa dalam tafsir ini terdapat riwayat dari al-Kalbi dan lainnya yang tergolong perawi lemah. Saya juga melihat bahwa tafsir ini membahas tentang *qira'at* (varian bacaan Al-Qur'an), namun tidak secara berlebihan. Selain itu, penulis tafsir ini menghindari apa yang sering dilakukan oleh banyak mufassir, yaitu pembahasan tentang *i'rab* (analisis gramatikal), keindahan bahasa (*balaghah*), dan penyimpangan ke ilmu-ilmu lain yang tidak berkaitan langsung dengan ilmu tafsir. Meskipun kadang-kadang ia menyentuh aspek nahwu (tata bahasa Arab) karena kebutuhan untuk menjelaskan makna, namun ia melakukannya secara terbatas dan tidak berlebihan. Saya juga mendapati bahwa ia kadang menyebutkan kisah *isrâ'iliyyât* tanpa memberikan komentar terhadapnya. Ia juga mengemukakan beberapa permasalahan yang muncul dari susunan lahiriah ayat, lalu memberikan jawabannya. Saya melihat bahwa ia menyampaikan perbedaan pendapat di kalangan salaf dalam menafsirkan ayat, dan menyebutkan riwayat dari mereka, namun tidak memilih satu riwayat atas yang lain, dan tidak pula melemahkan atau menguatkan salah satu riwayat.

Al-Dzahabi mencatat bahwa karya ini memuat sejumlah riwayat dari perawi lemah seperti al-Kalbi, namun tetap berada dalam batas yang tidak berlebihan. Tafsir ini juga membahas *qira'at* (varian bacaan Al-Qur'an), namun tidak secara mendalam atau melampaui kebutuhan tafsir. Al-Bagawî menghindari kecenderungan sebagian mufassir yang terlalu menekankan aspek *i'rab*, balaghah, atau penyimpangan ke disiplin ilmu lain yang tidak langsung berkaitan dengan tafsir. Meski sesekali menyentuh aspek nahwu untuk menjelaskan makna, ia melakukannya secara terbatas dan proporsional. Ia juga menyebutkan kisah *isrâ'iliyyât* tanpa memberikan komentar atau penilaian terhadapnya.⁷¹ Dalam menghadapi perbedaan pendapat di kalangan salaf, al-Bagawî menyajikan riwayat mereka secara objektif, tanpa menetapkan satu pendapat sebagai yang paling kuat atau melemahkan yang lain.

Ali Iyazi menjelaskan bahwa al-Bagawî dalam tafsirnya kerap mengutip riwayat dari al-Tsa'labi, termasuk dalam kisah-kisah seperti Harut dan Marut, serta kisah Nabi Dawud ketika melihat seorang wanita. Meskipun riwayat tersebut berasal dari sumber yang sering dipandang lemah atau bercampur dengan unsur *isrâ'iliyyât*, al-Bagawî tetap menyajikannya dalam

⁷⁰ Husain al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn...*, hal. 170.

⁷¹ Husain al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn...*, hal. 170.

tafsirnya. Namun, ia melakukannya dengan gaya yang ringkas dan tidak berpanjangan dalam uraian. Cara penyampaian ini mencerminkan pendekatan al-Bagawî yang cenderung menyampaikan tafsir secara padat dan langsung, tanpa memperluas pembahasan secara berlebihan, meskipun tetap memuat berbagai riwayat yang beredar di kalangan mufassir.⁷² Sedangkan Muhammad Ibrahim Syarif menjelaskan tentang sikap al-Bagawî dalam *isrâ'iliyyât* ini ialah yang paling berbahaya ketidaktegasannya dalam menetapkan 'ismah para Nabi menyucikan mereka dari perbuatan tercela dan kesalahan, serta segala hal yang tidak pantas bagi teladan keagamaan. Di banyak tafsir ditemukan penafsiran yang layak untuk meneguhkan 'ismah Nabi. Namun di sisi lain juga terkadang dikuasai oleh *isrâ'iliyyât* sehingga narasi itu menyajikan hal hal yang ragu pada 'ismah Nabi dan menempatkan mereka pada kekhilafan dan kesalahan.⁷³

Setidaknya ada tiga poin penting dari pendapat Ibrahim Syarif. Pertama, Teks ini menyoroti kecenderungan al-Bagawî untuk memuat riwayat *isrâ'iliyyat*, seperti yang diriwayatkan oleh al-Tsa'labi, meskipun riwayat tersebut lemah atau berpotensi menggoyahkan citra para nabi. Kedua, Meskipun penafsiran al-Bagawî cenderung ringkas dan tidak berpanjangan, ia tetap menyertakan kisah-kisah yang dapat menimbulkan kesan kurangnya kemaksuman ('ismah) para nabi, terutama jika tidak disertai klarifikasi atau penyaringan kritis. Ketiga, Kritik utama yang diajukan adalah ketidaktegasan dalam meneguhkan 'ismah para nabi, yaitu bahwa mereka benar-benar terjaga dari dosa besar maupun kecil. Narasi *isrâ'iliyyât* yang masuk dalam tafsir, jika tidak diwaspadai, bisa melemahkan pandangan umum tentang kesucian dan keteladanan mereka.

B. Ibnu 'Athiyah

1. Biografi Ibnu 'Athiyah

Ibnu 'Athiyah merupakan salah satu ulama terkemuka dikenal dengan nama lengkap 'Abdul Hâq bin Gâlib bin 'Abdul Rahmân bin Gâlib bin 'Abdur Râûf bin Tamâm bin 'Abdullâh bin Tamân bin 'Athiyah bin Khâlid bin 'Athiyah al-Muhâribi al-Dâkhl.⁷⁴ Merupakan seorang ulama yang berasal dari lingkungan keluarga terhormat dengan silsilah yang panjang dan terjaga. Kunyah beliau adalah Abû Muhammad, sesuai dengan tradisi Arab yang lazim digunakan untuk menunjukkan identitas dan penghormatan. Berdasarkan kajian genealogis, garis keturunan Ibnu 'Athiyah berasal dari

⁷² Muhammad Ali Iyazi, *al-Mufasssirûn: Hayâtuhum wa Manhajuhum...*, hal. 1096.

⁷³ Muhammad Ibrahim Syarif, *al-Bagawî al-Farrâ...*, hal. 239.

⁷⁴ Abdul Haq bin Galib bin 'Athiyah, *al-Muharrar...*, juz 1, hal. 26. Lihat juga Jalaluddin al-Suyuti, *Thabaqâh al-mufasssirîn...*, hal. 60. Lihat juga pada Ahmad al-Dawudi, *Thabaqâh al-Mufasssirîn...*, juz 1, hal. 260.

Banî ‘Athiyah yang ditelusuri sampai pada garis keturunan Mudhar, salah satu cabang utama dari keturunan Nabi Adnan.⁷⁵ Keturunan Mudhar bin Nizar bin ‘Adnan dikenal dalam sejarah Arab sebagai kelompok yang menonjol dalam kecerdasan, kefasihan berbahasa, serta keberanian dalam menghadapi tantangan. Silsilah Ibnu ‘Athiyah bahkan bertemu dengan garis keturunan Rasûlullâh Muhammad Saw. melalui jalur Mudhar bin Nizâr bin ‘Adnân, yang menunjukkan kedekatan genealogis dan memperkuat posisi sosial serta intelektual beliau dalam masyarakat Arab-Islam. Hubungan ini mencerminkan latar belakang yang mendukung perkembangan keilmuan Ibnu ‘Athiyah sebagai seorang mufassir dan pemikir besar dalam tradisi Islam.

Ibnu ‘Athiyah lahir di kota Granada pada tahun 481 Hijriah (1088 M), pada masa awal kekuasaan Dinasti Murabithun.⁷⁶ Dinasti ini dikenal sebagai kekuatan politik dan religius yang menekankan pemurnian ajaran Islam serta stabilitas pemerintahan, yang secara signifikan memengaruhi perkembangan intelektual di wilayah Andalus. Dalam konteks sosial-politik yang mendukung kemajuan ilmu pengetahuan tersebut, Ibnu ‘Athiyah tumbuh dan berkembang dengan semangat yang tinggi dalam menuntut ilmu, disertai kecintaan yang mendalam terhadap studi keislaman di bawah bimbingan langsung ayahnya, seorang Imam dalam hadis. Kehidupan intelektual Ibnu ‘Athiyah ditandai oleh dedikasi terhadap tafsir, yang tercermin dalam karya-karyanya yang bernilai tinggi dan menjadi rujukan penting dalam tradisi keilmuan Islam. Ia dikenal memiliki pendekatan metodologis yang sistematis dan kritis dalam menafsirkan Al-Qur’an, serta mampu mengintegrasikan berbagai disiplin ilmu dalam analisisnya.

Para ulama berbeda pendapat terkait hari wafatnya Ibnu ‘Athiyah. Ali Iyazi mengatakan Ibnu ‘Athiyah wafat pada tanggal 15 Ramadhan tahun 542 Hijriah (1146 M) di kota Luraqah (Lorca), Ad Dawudi, Ibnu Farhun, al-Bagdadi dan Abdul Hayy al-Kattani mengatakan 546 Hijriah. Abu Hayyan dalam Muqaddimah tafsir *Bahrul Muhith* mengatakan 25 Ramadan tahun 541 dan merupakan pendapat yang muktamad.⁷⁷

Imam Suyuti dalam *Thabaqât al-Mufassirîn* memberikan komentar yang menggugah tentang sosok Ibnu ‘Athiyah, seorang mufassir yang

⁷⁵ Abdul Wahab Fayed, *Manhaj Ibnu ‘Athiyah fî Tafîsîr Al-Qur’an al-Karîm*, ..., hal. 14. Juga ada yang menisbatkan bukan kepada Mudhar bin Nizar, akan tetapi Rabi’ah bin Nizar.

⁷⁶ Ahmad al-Dawudi, *Thabaqâh al-Mufassirîn*..., juz 1, hal. 267. Lihat juga Husain al-Dzahabi, *al-Tafîsîr wa al-Mufassirûn*..., hal. 170. Lihat juga Abdul Halim Mahmud, *Manâhij al-Mufassirîn*..., hal. 126.

⁷⁷ Ahmad al-Dawudi, *Thabaqâh al-Mufassirîn*..., hal. 267. Lihat juga Muhammad Ali Iyazi, *al-Mufassirûn: Hayâtuhum wa Manhajuhum*..., hal. 1034-1044. Lihat juga Husain al-Dzahabi, *al-Tafîsîr wa al-Mufassirûn*..., hal. 170.

namanya harum dalam sejarah keilmuan Islam. Ia menyebut, "*Annahu kâna yatawaqadu zakâ'an*", sebuah ungkapan metaforis yang menggambarkan kecerdasan yang menyala terang, seperti bara yang tak pernah padam.⁷⁸ Kalimat ini bukan sekadar pujian, melainkan pengakuan atas ketajaman akal dan kejernihan nalar yang dimiliki Ibnu 'Athiyah. Dalam dunia tafsir, metafora semacam ini menjadi penanda bahwa sang tokoh bukan hanya memahami teks, tetapi juga mampu menyingkap makna terdalamnya.

Ibnu 'Athiyah dikenal sebagai seorang 'âlim yang menguasai berbagai disiplin ilmu secara mendalam dan menyeluruh. Ia tidak hanya ahli dalam tafsir, tetapi juga memiliki kompetensi tinggi dalam hadis, bahasa Arab, dan sastra. Keempat bidang ini saling melengkapi dan menjadi fondasi penting dalam memahami wahyu secara komprehensif. Ketekunannya dalam menelaah dan mengajarkan ilmu membuatnya dihormati oleh para ulama sezaman dan generasi setelahnya. Selain sebagai seorang intelektual, Ibnu 'Athiyah juga berkkiprah dalam dunia hukum Islam. Ia pernah menjabat sebagai Qadhi di Muria, sebuah posisi yang menunjukkan kepercayaan masyarakat terhadap integritas dan keilmuannya. Jabatan ini bukan hanya administratif, tetapi juga menuntut kemampuan menerapkan prinsip-prinsip fikih dalam kehidupan nyata. Pengalaman sebagai Qadhi memperkaya perspektifnya dalam menafsirkan ayat-ayat hukum dalam Al-Qur'an.

Ibnu Farhun dalam *Al-Dîbâj al-Mazhab* turut menegaskan bahwa Ibnu 'Athiyah adalah salah satu ulama besar dalam mazhab Maliki.⁷⁹ Mazhab ini dikenal dengan pendekatan fiqh yang berbasis pada praktik penduduk Madinah dan memiliki tradisi keilmuan yang kuat. Keberadaan Ibnu 'Athiyah dalam mazhab ini menunjukkan bahwa ia tidak hanya berteori, tetapi juga berakar dalam tradisi hukum yang mapan. Ia menjadi bagian dari mata rantai keilmuan yang menjaga kesinambungan mazhab Maliki dari generasi ke generasi. Imam Suyuti juga menambahkan bahwa Ibnu 'Athiyah adalah seorang syekh dalam ilmu nahwu, cabang ilmu yang mengatur struktur dan gramatika bahasa Arab. Penguasaan terhadap ilmu ini sangat penting dalam memahami teks-teks suci dan karya-karya klasik secara akurat. Dengan kemampuan nahwu yang kuat, Ibnu 'Athiyah mampu menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan presisi dan keindahan bahasa yang tinggi.⁸⁰ Hal ini menjadikan tafsirnya tidak hanya kaya makna, tetapi juga indah secara linguistik.

⁷⁸ Jalaluddin al-Suyuti, *Thabaqâh al-Mufasssîrîn...*, hal. 61. Lihat juga Syamsuddin al-Dzahabi, *Siyar A'lâm al-Nubalâ'...*, juz 19, hal. 587.

⁷⁹ Ibrahim bin Ali Muhammad Ibnu Farhun, *Al-Dîbâj al-Mazhab fî Ma'rifat A'yân 'Ulamâ' al-Mazhab*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, juz 2, hal. 57. Lihat juga Abdul Wahab Fayed, *Manhaj Ibnu 'Athiyyah fî Tafsîr Al-Qur'an al-Karîm...*, hal. 27.

⁸⁰ Husain al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn...*, hal. 171.

Sosok Ibnu ‘Athiyah merepresentasikan ulama multidisipliner yang sinarnya menerangi berbagai cabang ilmu. Ia bukan hanya seorang mufassir, tetapi juga seorang fakih, ahli hadis, linguistik, dan sastra. Keberadaannya menjadi bukti bahwa dalam tradisi Islam, keilmuan tidak berdiri sendiri, melainkan saling berkaitan dan saling menguatkan. Warisan intelektualnya tetap hidup dan menjadi rujukan dalam khazanah keilmuan Islam hingga hari ini. Tidak berlebihan jika dalam bidang tafsir Imam suyuti mengatakan Ibnu ‘Athiyah adalah pemimpin dari para mufassir.⁸¹

Istilah yang disematkan oleh Al-Suyuti ini tidak dapat dipisahkan dari eratnya hubungan antara Ibnu ‘Athiyah dengan gurunya, khususnya dalam sistem transmisi keilmuan yang berlangsung secara intensif dari guru kepada murid. Mekanisme ini berperan penting dalam membentuk generasi intelektual yang kompeten serta mampu melahirkan karya-karya ilmiah yang bernilai. Dalam konteks ini, Ibnu ‘Athiyah menempuh beberapa jalur transmisi ilmu yang lazim digunakan dalam tradisi keilmuan Islam, antara lain *al-simâ‘* (mendengar langsung dari guru), *al-qirâ‘ah* (membaca di hadapan guru), *al-munâwalah* (penyerahan kitab secara langsung), dan *ijâzah* (pemberian izin untuk meriwayatkan). Keempat metode ini menjadi sarana utama yang digunakan Ibnu ‘Athiyah dalam memperoleh dan menyebarkan ilmu pengetahuan.⁸²

Salah satu contoh sistem pembelajaran yang ditempuh oleh Ibnu ‘Athiyah menunjukkan penerapan metode bertahap dalam proses pengambilan riwayat dari gurunya. Pada bulan Zulqaidah 495 H, Ibnu ‘Athiyah mempelajari sejumlah lafal bahasa Arab dan bait-bait syair melalui metode *simâ‘*. Setelah mendengarkan langsung dari gurunya, ia menuliskan materi tersebut sebagai bagian dari proses dokumentasi dan pemahaman. Selang dua bulan kemudian, pada awal tahun 496 H, Ibnu ‘Athiyah melanjutkan proses belajarnya dengan membacakan kitab *al-Muwatta‘* dan *al-Mushannaf* karya Abu Dawud kepada gurunya. Dalam pembacaan tersebut, ia menerapkan metode *taqyîd al-muhmal* (penjelasan terhadap lafal yang belum dijelaskan) dan *tamyîz al-musykil* (pembedaan terhadap lafal yang bermasalah atau ambigu), menunjukkan kedalaman analisis dan ketelitian dalam memahami teks-teks hadis dan fikih.

Lebih lanjut Ibnu ‘Athiyah kerap menunjukkan kesungguhan dalam membangun jaringan keilmuan melalui korespondensi ilmiah. Hal ini dilakukan dengan mengirimkan surat kepada para ulama untuk memohon ijazah sebagai bentuk pengakuan dan legitimasi transmisi ilmu. Di antara yang ia kirim surat adalah Abu al-Mutarriif ‘Abd al-Rahman dari kota Maliqah, serta Abu Ali Hasan bin Muhammad al-Shadafi, yang juga ia

⁸¹ Jalaluddin As-suyuti, *Thabaqâh al-Mufasssîrîn...*, hal. 60.

⁸² Abdul Wahab Fayed, *Manhaj Ibnu ‘Athiyah fî Tafsîr Al-Qur‘an...*, hal. 40.

mintai ijazah secara tertulis. Selain itu, ia menjalin komunikasi dengan Abdullah bin Mansur al-Hadrami di Iskandariyyah (Alexandria), dan Imam al-Maziri di Tunisia.⁸³ Langkah yang dilalui Ibnu ‘Athiyah menegaskan bahwa otoritas keilmuan tidak dibatasi oleh geografi, melainkan dibangun atas dasar adab, sanad, dan kesungguhan dalam menautkan diri kepada mata rantai keilmuan Islam. Di samping korespondensi, Ibnu ‘Athiyah juga aktif menjumpai para ulama secara langsung dalam berbagai kota. Ia bertemu dengan Hamdin al-Taghlibi di Granada, berinteraksi dengan Abu al-Qasim Ibnu Nuhas di Kordoba, dan menjalin hubungan ilmiah dengan Hasan bin Umar al-Hawzanî di wilayah Spanyol. Di provinsi Jaen, ia juga tercatat bertemu dengan Muhammad bin Umar bin Abi al-‘Asâfir al-Jayyânî. Pertemuan-pertemuan ini memperkuat sanad keilmuannya dan memperkaya perspektifnya dalam berbagai disiplin ilmu, terutama tafsir, fikih, dan bahasa Arab.

Keilmuan Ibnu ‘Athiyah dibentuk melalui jalur transmisi yang kuat dan luas, baik sebagai penerima maupun sebagai pemberi ilmu. Dalam proses menimba ilmu, ia meriwayatkan dari sejumlah guru terkemuka, di antaranya adalah;

- a. Ayahnya sendiri, al-Hâfiz al-Hujjah Abû Bakr,
- b. Abû ‘Alî al-Ghassânî (498 H).⁸⁴
- c. Al-Sudafî (514 H)⁸⁵
- d. Abû ‘Abd Allâh Muhammad bin Faraj Mawlâ al-Tallâ‘,
- e. Abû al-Mutarraf al-Sya‘bî,
- f. Abû al-Qâsim bin Abî al-Khisâl al-Maqburî,
- g. Abû al-‘Abbâs Ahmad bin ‘Utsmân bin Makhûl,
- h. Abû al-Qâsim bin ‘Umar al-Hawzanî,
- i. Abû Bakr ‘Abd al-Bâqî bin Muhammad al-Hijâzî,
- j. Ibnu Barrâl,
- k. Abû Muhammad ‘Abd al-Wâhid bin ‘Îsâ al-Hamal-ânî. Selain mereka, ia juga berguru kepada sejumlah tokoh lainnya yang berpengaruh dalam dunia keilmuan Islam pada masanya.

Sebagai seorang guru, Ibnu ‘Athiyah juga memiliki jaringan murid yang luas. Di antara mereka yang meriwayatkan darinya secara langsung adalah;

- a. Abû Ja‘far bin Madhâ‘
- b. Ibnu Thufail, salah seorang filsuf (581 H).
- c. ‘Abd al-Mun‘im bin al-Faras,

⁸³ Abdul Haq bin Galib bin ‘Athiyah, *Fahrasat*, Beirut: Dâr al-Garb al-Islami, 1973, hal. 14.

⁸⁴ Jalaluddin al-Suyuti, *Thabaqâh al-Mufasssirîn...*, hal. 60.

⁸⁵ Abdul Haq bin Ghalib bin Ibnu ‘Athiyah, *al-Muharrar al-Wajîz fi...*, juz 1, hal. 2.

- d. Abû Bakr bin Abî Jamrah (599 H), seorang fakih, hafiz, mumpuni dalam mazhab maliki. Bertemu dengan Ibnu ‘Athiyah dan meminta izin untuk meriwayatkan tafsir Ibnu ‘Athiyah.⁸⁶
- e. Abû Muhammad ‘Ubaydillâh,
- f. Abû al-Qâsim bin Hubaysyi (584 H).
- g. Abû al-Hasan ‘Alî bin Ahmad al-Syaqûrî. Murid terakhir yang diketahui meriwayatkan darinya melalui ijazah adalah yang wafat pada tahun 616 Hijriah.⁸⁷
- h. Abu ‘Umar Yusuf bin abdil Barr. Salah satu murid yang penting dan memiliki banyak karya.⁸⁸

Rantai transmisi keilmuan ini menunjukkan bahwa Ibnu ‘Athiyah berada dalam poros penting jaringan intelektual Islam di Andalusia. Ia tidak hanya menjadi penerus tradisi keilmuan yang mapan, tetapi juga menjadi titik simpul bagi penyebaran ilmu tafsir dan berbagai disiplin lainnya kepada generasi berikutnya. Ibnu ‘Athiyah juga melahirkan beberapa karya diantaranya;

- a. *Al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr Al-Qur’an*.
- b. *Al-Ansâb fî Intiqâd ‘alâ Iqtibâs al-Anwâr wa Iltimâs al-Azhâr fî Ansâb al-Sahâbah*
- c. *Al-Fahrasat fî Kutub al-Tarâjum al-Andalusiyyah wa Masyâyikhahû*

2. Latar Belakang Sosiologis dan Historis

Pada poin ini setidaknya ada dua poin yang akan penulis sampaikan terkait;

- a. Peran Keluarga Dalam Perkembangan Ibnu ‘Athiyah.

Setidaknya ada dua faktor utama yang peran keluarga Ibnu ‘Athiyah dalam tumbuh kembangnya; genetik dan motivasi keluarga. Secara garis keturunan, Ibnu ‘Athiyah lahir dari keluarga yang dikenal memiliki kecerdasan tajam dan keistimewaan dalam bidang keilmuan. Faktor genetik dan lingkungan keluarga yang menjunjung tinggi ilmu pengetahuan turut membentuk karakter dan kecerdasan Ibnu ‘Athiyah sejak usia dini. Ia tumbuh sebagai anak yang rajin, bersemangat dalam belajar, dan menelusuri jejak intelektual ayah serta leluhurnya yang telah lebih dahulu menapaki jalan ilmu. Ayah Ibnu ‘Athiyah merupakan seorang tokoh yang dikenal karena kesalehan pribadi, ketekunan dalam menuntut ilmu, dan kecenderungan terhadap kehidupan yang sederhana serta menjauh dari hiruk-pikuk dunia. Sejak masa muda, ia menunjukkan perhatian besar terhadap

⁸⁶ Abdul Haq bin Galib bin ‘Athiyyah, *Fahrasat...*, hal. 7.

⁸⁷ Ahmad ad-Dawudi, *Thabaqâh al-Mufasssîrîn...*, hal. 266.

⁸⁸ Abdul Halim Mahmud, *Manâhij al Mufasssîrîn...*, hal. 127

ilmu pengetahuan, khususnya dalam bidang ilmu hitung (matematika), meskipun ia juga memiliki kemampuan dalam berbagai disiplin ilmu lainnya. Dalam proses menuntut ilmu, ia sempat berguru kepada sejumlah ulama terkemuka di Kordoba, seperti Abu ‘Amr bin al-Juri, Abu ‘Abdullah bin al-‘Attar, dan Shakhr bin Sa‘id al-Marshani.⁸⁹

Keunggulan Ibnu ‘Athiyah tidak hanya semata mata faktor genetik tapi ada motivasi dan dukungan dari keluarga. Ayahnya senantiasa memberikan semangat kepada Ibnu ‘Athiyah, mendorongnya untuk melakukan hal hal luhur, seperti ilmu, kebijaksanaan dan akhlak mulia. Peran Abu Bakr dalam pembentukan karakter dan keilmuan Ibnu ‘Athiyah merupakan aspek fundamental yang patut mendapat perhatian dalam kajian biografis tokoh ini. Ayahnya tidak hanya berfungsi sebagai wali dan pengasuh, tetapi juga sebagai pendidik yang aktif membimbing dan memotivasi anaknya dalam proses intelektual sejak usia dini.

Dalam salah satu riwayat disebutkan bahwa ayah Ibnu ‘Athiyah senantiasa memberikan perhatian dan dorongan terhadap perkembangan akademik putranya. Ia mendorong Ibnu ‘Athiyah untuk mempersiapkan perubahan dalam dirinya dan berusaha menyempurnakannya melalui kerja keras dan disiplin. Bahkan, dalam semangat mendidik yang tinggi, sang ayah rela membangunkan Ibnu ‘Athiyah di malam hari, kadang hingga dua kali, seraya berkata, “Wahai anakku, bangunlah dan tulislah begini dan begitu dalam tafsirmu”.⁹⁰ Pernyataan ini menunjukkan keterlibatan langsung sang ayah dalam proses pembelajaran dan pencatatan ilmu. Pendekatan pendidikan yang diterapkan oleh ayah Ibnu ‘Athiyah mencerminkan model pembinaan yang bersifat partisipatif dan penuh perhatian. Ia tidak hanya menyediakan fasilitas belajar, tetapi juga terlibat dalam proses internalisasi ilmu, membentuk kebiasaan belajar yang konsisten, serta menanamkan nilai-nilai keilmuan dan tanggung jawab intelektual. Peran ini menjadi salah satu faktor utama yang mengantarkan Ibnu ‘Athiyah kepada kedudukan ilmiah yang tinggi di kemudian hari. Dukungan ayahnya menjadi fondasi awal bagi pencapaian akademik dan kontribusi Ibnu ‘Athiyah dalam khazanah tafsir dan ilmu-ilmu keislaman.

Lingkungan intelektual yang dibangun oleh ayahnya memberikan pengaruh signifikan terhadap perkembangan keilmuan Ibnu ‘Athiyah. Sejak masa kanak-kanak, Ibnu ‘Athiyah tumbuh dalam atmosfer yang menjunjung tinggi nilai-nilai keilmuan dan spiritualitas. Ayahnya tidak hanya berperan sebagai figur teladan dalam hal kesalehan dan kedisiplinan, tetapi juga

⁸⁹ Khalaf bin Abdul Malik Ibnu Syikwal, *al-Shilah*, Istanbul: Universitas Liga Arab, 1955, hal. 431.

⁹⁰ Abdul Halim Mahmud, *Manâhij al-Mufasirîn...*, hal. 127.

sebagai pembimbing awal yang menanamkan kecintaan terhadap ilmu dan tradisi keilmuan Islam.

Peran ayahnya dalam membentuk karakter dan orientasi intelektual Ibnu ‘Athiyah menjadi fondasi penting dalam perjalanan akademik sang mufassir. Hal ini tercermin dalam karya-karya Ibnu ‘Athiyah yang menunjukkan kedalaman analisis, keluasan wawasan, serta komitmen terhadap metodologi ilmiah yang sistematis. Dengan demikian, kontribusi ayahnya tidak hanya bersifat personal, tetapi juga turut mewarnai perkembangan tafsir dan pemikiran Islam di era klasik.

Fayed menggambarkan Ibnu ‘Athiyah sebagai *فتى راجح العقل يطلب العلم* (pemuda yang akal nya matang dalam menuntut ilmu), Imam Suyuti menggambarkan *وكان يتوقد ذكاء* (kecerdasannya luar biasa),⁹¹ juga Dzahabi mengatakan *غاية الذكاء و الدماء* (memiliki kecerdasan yang luar biasa).⁹² Ketiga tokoh ini, melalui ungkapan mereka, memberikan gambaran yang konsisten tentang Ibnu ‘Athiyah sebagai seorang ulama muda yang tidak hanya cerdas secara intelektual, tetapi juga memiliki kedewasaan berpikir dan kepribadian yang luhur. Karakter inilah yang menjadi fondasi kuat dalam perjalanan keilmuannya, hingga ia dikenal sebagai salah satu mufassir besar dalam khazanah keilmuan Islam.

b. Kehidupan Ilmiah secara umum di Andalusia.

Kondisi sosial dan lingkungan memiliki peran yang sangat besar dalam kehidupan manusia, terutama dalam pembentukan karakter dan pola pikir. Setiap individu, secara langsung maupun tidak langsung, memberikan pengaruh terhadap orang lain di sekitarnya. Dalam konteks ini, Ibnu ‘Athiyah hidup pada masa kekuasaan Dinasti Murabithun di Andalusia, sebuah fase penting dalam sejarah Islam di wilayah tersebut. Ibnu ‘Athiyah lahir pada tahun 481 H, yang bertepatan dengan tahun kedua setelah terjadinya Perang Zallaqah sebuah peristiwa monumental dalam sejarah Andalusia, yang berhasil menghentikan perang salib sementara waktu pada 479 H.⁹³ Pada saat itu, kaum Murabithun dipimpin oleh Amir al-Muslimin Yusuf bin Tasyfin, yang berhasil mengalahkan pasukan Nasrani yang dipimpin oleh Raja Alfonso VI dari Kerajaan *Qasytalah* (Kastilia).⁹⁴

⁹¹ Jalaluddin al-Suyuti, *Thabaqâh al-Mufasssîrîn...*, hal. 63

⁹² Husain al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn...*, hal. 171. Lihat juga Abdul Wahab Fayed, *Manhaj Ibnu ‘Athiyah fî Tafsîr Al-Qur’an al-Karîm...*, hal. 22

⁹³ Jamil Abdullah Muhammad al-Masri, *al-Zallâqah Ma’rakah min Ma’ârik al-Islâm al-Hâsimah fî Andalus*, Madinah: Jâmi’ah al-Islâmiyah, 1985, hal. 170.

⁹⁴ Abdul Wahab Fayed, *Manhaj Ibnu ‘Athiyah fî Tafsîr Al-Qur’an al-Karîm...*, hal. 24.

Kemenangan dalam perang tersebut tidak hanya memperkuat posisi politik Murabithun, tetapi juga memberikan stabilitas sosial dan keagamaan yang mendalam di wilayah Andalusia. Situasi ini turut membentuk atmosfer kehidupan Ibnu 'Athiyah, di mana semangat keislaman, perjuangan, dan intelektualisme tumbuh subur. Lingkungan yang demikian memberikan pengaruh besar terhadap pembentukan karakter dan pemikiran beliau, yang kelak tercermin dalam karya-karya tafsirnya yang mendalam dan bernuansa ilmiah.

Dinasti Murabithun berasal dari kaum Mugharabah, yaitu kelompok yang datang dari wilayah barat dunia Islam. Mereka berasal dari suku Barbar, penduduk asli Afrika Utara yang sudah lama menetap di wilayah tersebut. Di antara suku Barbar⁹⁵, yang paling dikenal adalah kabilah *Lamtunah*. Kabilah ini diyakini memiliki garis keturunan yang sampai kepada Humair, salah satu tokoh dari bangsa Arab. Hal ini menunjukkan bahwa Murabithun memiliki akar yang kuat, baik dari sisi lokal maupun dari warisan Arab. Nama Murabithun diambil dari kebiasaan mereka di masa awal kemunculannya. Mereka dikenal sebagai pejuang yang selalu siap berjihad, dan ciri khas mereka adalah mengenakan ikat pinggang sebagai tanda kesiapan berperang di jalan Allah. Selain itu, mereka juga sering disebut sebagai kaum *Maltsumin*.⁹⁶ Sebutan ini muncul karena mereka biasa memakai niqab atau penutup wajah. Niqab tersebut bukan hanya untuk menutup wajah, tetapi juga berfungsi sebagai tanda pengenal di antara sesama anggota kelompok mereka.

Murabithun pertama kali muncul di wilayah Magrib, yang sekarang dikenal sebagai Maroko. Pada masa itu, wilayah Magrib mencakup daerah yang sangat luas. Di sebelah timur, wilayah ini sampai ke Tunisia, di barat mencapai Samudra Atlantik, dan di utara berbatasan dengan Laut Mediterania. Sementara di selatan, wilayahnya meluas hingga ke daerah yang sekarang menjadi bagian dari Nigeria, Mali, dan Senegal. Munculnya Murabithun berawal dari semangat jihad di jalan Allah. Mereka ingin menegakkan ajaran Islam yang benar dan menyatukan umat dalam perjuangan yang sama.

Yusuf bin Tasyfin dikenal sebagai pemimpin yang sangat peduli terhadap perkembangan Islam di wilayah Magrib dan Andalusia. Salah satu bentuk perhatiannya terlihat dalam pembangunan masjid. Ia memandang

⁹⁵ Bar bar adalah suku induk, Sanhaja sebagai komunitas utama di dalam suku bar bar, dan Lamtunah sebagai bagian penting dari Sanhaja yang memimpin gerakan Murabithun. Ketiganya bersatu dalam semangat pembaruan Islam dan perjuangan mempertahankan wilayah Muslim dari ancaman eksternal. Lihat pada Nazeer Ahmad, "The Murabithun in the Maghreb," dalam <https://historyofislam.com/murabithun/>. Diakses pada 11 September 2025.

⁹⁶ Abdul Wahab Fayed, *Manhaj Ibnu 'Athiyah fi Tafsir Al-Qur'an al-Karim ...*, hal. 25.

masjid bukan hanya sebagai tempat ibadah, tetapi juga sebagai pusat kehidupan umat. Yusuf bahkan tidak segan memberikan teguran kepada masyarakat jika di suatu wilayah tidak ditemukan masjid.⁹⁷ Selain itu, Yusuf bin Tasyfin juga menunjukkan dukungannya terhadap para ulama dan ahli fikih. Ia memberikan lima ekor kambing kepada para fuqaha di seluruh wilayah Magrib sebagai bentuk penghargaan dan dukungan terhadap peran mereka dalam membimbing umat.⁹⁸ Tidak hanya itu, ia juga mengembalikan urusan pemerintahan dan tatanegara kepada para qadhi (hakim), sehingga hukum Islam benar-benar menjadi landasan dalam menjalankan roda pemerintahan. Langkah ini memperlihatkan bahwa Yusuf menempatkan ilmu dan keadilan sebagai pilar utama dalam kepemimpinannya.

Pada masa kekuasaan Murabithun, kehidupan intelektual berkembang pesat. Banyak karya biografi dan *thabaqât* yang ditulis untuk mendokumentasikan perjalanan hidup para ulama yang hidup di era tersebut. Ilmu-ilmu keagamaan seperti fikih, hadis, tafsir, dan qira'at mengalami kemajuan yang signifikan. Di samping itu, ilmu-ilmu non-keagamaan seperti bahasa Arab, sejarah, sastra, dan syair juga tumbuh subur.⁹⁹ Perkembangan ini menunjukkan bahwa masa pemerintahan Yusuf bin Tasyfin bukan hanya masa kejayaan politik, tetapi juga masa keemasan ilmu pengetahuan dan kebudayaan Islam.

Di bidang fikih misalnya, fikih Maliki menjadi mazhab resmi negara dan dijadikan sebagai landasan utama dalam penetapan hukum, pemberian fatwa, serta pelaksanaan musyawarah. Mazhab ini tidak hanya menjadi pedoman dalam kehidupan bernegara, tetapi juga menjadi acuan dalam praktik sosial dan keagamaan masyarakat. Para ulama pada masa itu turut berperan aktif dalam menjaga dan mengembangkan kajian fikih Maliki. Mereka mempelajari dan mengajarkan karya-karya dasar dalam mazhab tersebut, seperti *al-Muwatta'* karya Imam Malik, *al-Mudawwanah* karya Sahnun, *al-Wâdihah*, dan *al-Mustakhrajah*. Kitab-kitab ini menjadi rujukan utama dalam memahami hukum-hukum Islam secara sistematis dan aplikatif.

Salah satu bukti otentik bahwa mazhab Imam Malik bin Anas dijadikan sebagai mazhab resmi negara pada masa Dinasti Murabithun adalah surat yang dikirimkan oleh pemimpin mereka, Yusuf bin Tasyfin, kepada para fuqaha di wilayah Andalusia. Dalam surat tersebut, Yusuf Tasyfin menegaskan bahwa seluruh aktivitas keagamaan yang berkaitan dengan fatwa, penetapan hukum, dan musyawarah, baik di wilayah perkotaan maupun pedalaman, harus berlandaskan pada mazhab Maliki. Ia

⁹⁷ Ahmad 'Udaat, Jamil baidun, Syahadit al-Naatuur, *Târîkh al Magrib wa al-Andalus*, Irbid: Dâr al-Amal, 1989, hal. 75.

⁹⁸ Ahmad 'Udaat, Jamil baidun, Syahadit al-Naatuur, *Târîkh al Magrib wa al-Andalus...*, hal. 76.

⁹⁹ Abdul Wahab Fayed, *Manhaj Ibnu 'Athiyyah fi Tafsîr Al-Qur'an...*, hal. 27.

menyatakan bahwa mazhab ini merupakan warisan dari para salafus shalih dan tidak boleh ada penyimpangan darinya dalam menetapkan hukum halal dan haram. Berikut penjelasan Mazhab Maliki sebagai mazhab resmi saat itu:

وَأَعْلَمُوا رَحِمَكُمُ اللَّهُ أَنَّ مَدَارَ الْفُتْيَا وَمَجْرَى الْأَحْكَامِ وَالشُّورَى الْحَضْرَ وَالْبَدَا، عَلَى مَا أَنْفَقَ عَلَيْهِ السَّلَفُ الصَّالِحُ رَحِمَهُمُ اللَّهُ مِنَ الْإِقْتِصَارِ عَلَى الْمَذْهَبِ إِمَامِ دَارِ الْهِجْرَةِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ، فَلَا عُذُولَ لِقَاضٍ وَلَا مُفْتٍ عَن مَذْهَبِهِ، وَلَا يَأْخُذُ فِي تَحْلِيلٍ وَلَا تَحْرِيمٍ إِلَّا بِهِ. وَمَنْ حَادَ عَن رَأْيِهِ بِفُتْيَاهُ وَمَالَ مِنْ أُمَّةٍ إِلَى سِوَاهُ فَقَدْ رَكِبَ رَأْسَهُ وَأَتْبَعَ.¹⁰⁰

Ketahuilah semoga Allah merahmati kalian bahwa pusat fatwa, dasar hukum, dan rujukan dalam musyawarah, baik di wilayah kota maupun pedalaman, semuanya berporos pada apa yang telah dijalankan oleh para salafus shalih semoga Allah merahmati mereka yaitu berpegang teguh pada mazhab Imam Darul Hijrah, Abu 'Abdullah Malik bin Anas. Maka tidak boleh bagi seorang qadhi (hakim) maupun mufti untuk menyimpang dari mazhab beliau, dan tidak boleh mengambil keputusan dalam hal halal dan haram kecuali berdasarkan mazhab tersebut. Barang siapa menyimpang dari pendapatnya dalam fatwa, atau condong kepada imam lain selain beliau, maka sungguh ia telah bertindak lancang dan mengikuti hawa nafsunya.

Pernyataan ini menunjukkan bahwa mazhab Maliki tidak hanya dijadikan sebagai pedoman keagamaan, tetapi juga sebagai instrumen resmi dalam sistem hukum dan pemerintahan. Kebijakan tersebut turut mendorong lahirnya para ulama besar dalam mazhab Maliki yang berpengaruh, seperti Ibnu Rusyd (Averroes), Ibnu 'Arabi, dan Abu al-Qasim al-Tamimi, dan Ibnu 'Athiyah. Mereka berperan penting dalam memperkaya khazanah keilmuan Islam, khususnya dalam bidang fikih, filsafat, dan tasawuf, serta memperkuat posisi mazhab Maliki dalam dunia Islam Barat. Kondisi Politik Saat di Dinasti Murabithun

Dalam disiplin ilmu hadis, terdapat dua muhaddis yang sangat berpengaruh, yaitu Abu 'Ali al-Husain bin Muhammad al-Gassani dan Abu 'Ali al-Husain bin Muhammad al-Shadafi. Al-Gassani, yang berasal dari Kordoba, dikenal sebagai seorang ahli hadis yang memiliki otoritas tinggi dalam periwayatan dan kritik sanad. Ia merupakan salah satu guru utama Ibnu 'Athiyah dalam bidang hadis, yang memberikan fondasi metodologis dalam memahami riwayat dan otentisitas sumber-sumber tafsir.¹⁰¹ Sementara itu, al-Shadafi merupakan satu-satunya ulama hadis di seluruh Andalusia yang secara khusus diberi gelar *al-Imam*, menandakan kedudukan ilmiahnya

¹⁰⁰ Muhammad Abdullah 'Inan, *Daulah al-Islâmiah fi al-Andalus*, Kairo: Maktabah al-Khonji, 1990, hal. 550.

¹⁰¹ Abdul Wahab Fayed, *Manhaj Ibnu 'Athiyah fi Tafsîr Al-Qur'an...*, hal. 28.

yang luar biasa. Pengaruhnya terhadap Ibnu ‘Athiyah tampak dalam pendekatan sanad dan kehati-hatian dalam menyebutkan riwayat tafsir.

Di bidang bahasa Arab, Ibnu ‘Athiyah juga berguru kepada sejumlah ahli bahasa yang kompeten, di antaranya Sayyid al-Batlîsi, Abu Ṭalib al-Qaysi, dan Ahmad Khalaf al-Anshari. Ketiganya memberikan kontribusi besar dalam pembentukan kemampuan linguistik Ibnu ‘Athiyah, yang sangat tampak dalam analisis kebahasaan dan sintaksis dalam tafsirnya. Secara khusus, Khalaf al-Ansari disebut oleh Ibnu ‘Athiyah sebagai penjaga buku *al-Kitab* karya Sibawaih, kitab klasik yang menjadi landasan utama dalam ilmu nahwu.¹⁰² Kepada mereka semua Ibnu ‘Athiyah banyak belajar.

3. Karya Ibnu ‘Athiyah

Menelusuri karya-karya Ibnu ‘Athiyah berarti menyelami warisan intelektual yang tidak hanya berpusat pada tafsir, tetapi juga mencakup disiplin-disiplin lain yang memperkuat fondasi keilmuan Islam klasik. Sebagai ulama yang hidup di tengah dinamika Andalusia abad ke-6 Hijriyah, Ibnu ‘Athiyah tidak hanya dikenal sebagai mufassir, tetapi juga sebagai ahli bahasa, kritikus sanad, dan pemikir metodologis yang tajam. Diantara karya karyanya ialah:

a. *Al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr Al-Qur’an.*

Tafsir ini dikenal banyak dipengaruhi oleh mufassir terdahulu seperti al-Thabarî, Ibn Hibbân, dan al-Tsa‘âlâbî, baik dari segi metodologi maupun konten. Pengaruh al-Thabarî tampak dominan dalam struktur penyajian dan kecermatan sanad, namun Ibnu ‘Athiyah tidak menerima seluruh pendapat al-Thabarî secara mutlak. Ia kerap menunjukkan sikap kritis, bahkan menyanggah pendapat al-Thabarî apabila bertentangan dengan prinsip yang ia yakini atau tidak didukung oleh dalil yang kuat. Sikap kritis ini menunjukkan independensi intelektual Ibnu ‘Athiyah dan kedalaman analisisnya dalam menafsirkan Al-Qur’an.

Ibnu ‘Athiyah tidak sekadar mengulang pendapat ulama sebelumnya, tetapi melakukan seleksi, verifikasi, dan sintesis berdasarkan pertimbangan ilmiah yang matang. Hal ini menjadikan tafsirnya sebagai karya yang tidak hanya bernilai historis, tetapi juga metodologis. Diperkirakan, penyusunan tafsir ini berlangsung di kota Bûraqah, Maroko, menjelang berakhirnya kekuasaan Dinasti Murâbithûn di wilayah Andalus. Konteks sosial-politik tersebut turut memberi pengaruh terhadap corak pemikiran Ibnu ‘Athiyah, yang tampak dalam semangat pembaruan, ketelitian sanad, dan penekanan pada kemurnian akidah serta kejelasan makna.¹⁰³

¹⁰² Abdul Wahab Fayed, *Manhaj Ibnu ‘Athiyah fî Tafsîr Al-Qur’an...*, hal. 30.

¹⁰³ Muhammad Ali Iyazi, *al-Mufasssîrûn: Hayâtuhum wa Manhajuhum...*, hal. 1044.

Dalam mukadimah yang sarat dengan keagungan dan kekhusyukan, Ibnu ‘Athiyah memulai karyanya dengan pujian yang melimpah kepada Allah Swt Sang Pencipta jiwa dan pemberi nikmat yang tak terhitung. Ia menyebut Allah sebagai sumber segala kebaikan, pemilik kekuasaan yang menaklukkan, dan pemberi petunjuk yang menyelamatkan. Kalimat pembuka ini bukan sekadar bentuk pujian, melainkan pernyataan iman yang mendalam dan pengakuan atas keutamaan wahyu yang diturunkan kepada umat manusia. Ibnu ‘Athiyah menulis:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي بَرَأَ النَّسَمَ، وَأَفَاضَ النَّعْمَ، وَمَنَحَ الْقِسْمَ، وَسَنَىٰ مِنْ تَوْحِيدِهِ وَعِبَادَتِهِ الْعِصَمَ

Segala puji bagi Allah yang menciptakan jiwa, melimpahkan nikmat, menganugerahkan bagian, dan meninggikan perlindungan melalui tauhid dan ibadah kepada-Nya

Pujian ini dilanjutkan dengan sanjungan kepada Muhammad SAW. sebagai utusan yang membawa risalah terakhir, pemilik maqam yang terpuji, dan pemberi syafaat di hari akhir. Setelah menyampaikan pujian dan shalawat, Ibnu ‘Athiyah mulai menjelaskan latar belakang pemikirannya dan perjalanan intelektualnya.¹⁰⁴ Lebih lanjut Ibnu ‘Athiyah juga mengisahkan bagaimana ia menelusuri berbagai cabang ilmu, menyadari bahwa ilmu memiliki banyak jalan dan medan, serta bahwa para ulama terdahulu telah menempati posisi yang mulia dalam setiap bidang. Ia menyatakan:

فَإِنِّي لَمَّا رَأَيْتُ الْعُلُومَ فُنُونًا، وَحَدِيثَ الْمَعَارِفِ شُجُونًا، وَسَلَكْتُ فَإِذَا هِيَ أَوْدِيَةٌ، وَفِي كُلِّ
لِلسَّلَفِ مَقَامَاتٌ حَسَانٌ وَأَنْدِيَةٌ.¹⁰⁵

Kalimat ini merupakan refleksi atas kekaguman Ibnu ‘Athiyah terhadap keragaman dan kedalaman ilmu pengetahuan, sekaligus penghormatan terhadap jejak para ulama terdahulu yang telah menempati maqam-maqam terhormat dalam berbagai disiplin. Gaya bahasanya menunjukkan kerendahan hati, kekaguman, dan semangat untuk menelusuri jejak keilmuan yang telah dibuka oleh generasi sebelumnya. Ibnu ‘Athiyah menolak generalisasi yang serampangan dengan menempatkan tiap disiplin pada konteksnya, sambil mempertahankan tawaduk intelektual sebagai strategi untuk mencegah klaim-klaim absolut. Bisa dilihat dari Pengakuannya pada teks di atas, “maqâmât hisân” para salaf tidak berujung pada taklid, melainkan menjadi landasan untuk seleksi, uji konsistensi, dan verifikasi silang antarsumber.

¹⁰⁴ Abdul Haq bin Galib bin ‘Athiyah, *al-Muharrar al-Wajîz* ..., juz 1, hal. 33.

¹⁰⁵ Abdul Haq bin Galib bin ‘Athiyah, *al-Muharrar al-Wajîz*..., juz 1, hal. 34.

Namun, Ibnu ‘Athiyah tidak berhenti pada pengembaraan intelektual semata. Ia tidak terjebak dalam semangat eksplorasi yang tak berujung, melainkan menyadari bahwa seorang penuntut ilmu sejati harus memiliki arah dan tujuan yang jelas. Ia menegaskan pentingnya memilih satu bidang ilmu untuk digali secara mendalam, agar dapat memberikan kontribusi nyata dan memperoleh pemahaman yang kokoh, bukan sekadar menjadi pengembara di permukaan pengetahuan. Pilihan Ibnu ‘Athiyah jatuh pada ilmu tafsir, karena ia meyakini bahwa kemuliaan suatu ilmu ditentukan oleh kemuliaan objeknya, dan tidak ada objek yang lebih agung daripada Kitabullah.

Dalam hal ini, penulis dengan jujur dan penuh kesadaran menulis;

رَأَيْتُ أَنَّ الْوَجْهَ لِمَنْ تَشَرَّنَ لِلتَّحْصِيلِ، وَعَزَمَ عَلَى الْوُصُولِ، أَنْ يَأْخُذَ مِنْ كُلِّ عِلْمٍ طَرْفًا
خَيْرًا.¹⁰⁶

Aku melihat bahwa jalan yang tepat bagi siapa yang bersungguh-sungguh dalam menuntut ilmu dan bertekad untuk mencapainya adalah mengambil bagian terbaik dari setiap cabang ilmu.

Pernyataan ini menunjukkan bahwa penulis tidak menolak pentingnya pengenalan terhadap berbagai disiplin ilmu. Ia mengakui bahwa seorang penuntut ilmu perlu memiliki wawasan yang luas, namun pada saat yang sama, ia menekankan bahwa kedalaman dan spesialisasi adalah kunci untuk mencapai kematangan ilmiah dan kebermanfaatannya yang hakiki. Maka setelah melalui proses seleksi yang cermat dan perenungan yang mendalam, penulis menetapkan pilihannya pada ilmu tafsir, sebagai bidang utama yang akan ia tekuni dengan sepenuh hati dan pikiran.

Pilihan ini bukanlah keputusan yang emosional atau pragmatis, melainkan hasil dari pertimbangan filosofis dan teologis yang mendalam. Ibnu ‘Athiyah menyadari bahwa kemuliaan suatu ilmu ditentukan oleh kemuliaan objek yang dipelajari, dan tidak ada objek yang lebih mulia, lebih agung, dan lebih suci daripada Kitabullah. Kemudian Ia menulis dengan penuh keyakinan:

وَعَلِمْتُ أَنَّ شَرَفَ الْعِلْمِ عَلَى قَدْرِ شَرَفِ الْمَعْلُومِ، فَوَجَدْتُ أَمْتَنَهَا حِبَالًا، وَأَرْسَحَهَا حِبَالًا،
وَأَجْمَلَهَا آثَارًا، وَأَسْطَعَهَا أَنْوَارًا، عِلْمَ كِتَابِ اللَّهِ جَلَّتْ قُدْرَتُهُ.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Abdul Haq bin Galib bin ‘Athiyyah, *Fahrasat...*, hal. 28.

¹⁰⁷ Abdul Haq bin Galib bin ‘Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajiz...*, juz 1, hal. 34.

Aku mengetahui bahwa kemuliaan ilmu tergantung pada kemuliaan objeknya. Maka aku dapati bahwa ilmu yang paling kokoh ikatannya, paling kuat fondasinya, paling indah jejaknya, dan paling terang cahayanya adalah ilmu tentang Kitab Allah.

Dalam kalimat ini, Ibnu ‘Athiyah tidak hanya memuji Al-Qur’an sebagai wahyu ilahi, tetapi juga menegaskan bahwa ilmu tafsir adalah puncak dari seluruh ilmu keislaman. Ia melihat Al-Qur’an sebagai sumber segala cahaya, tali yang paling kuat untuk berpegang, dan jalan yang paling terang menuju ridha Allah. Tafsir bukan sekadar penjelasan linguistik atau analisis retorik, melainkan jalan spiritual dan intelektual yang menghubungkan hamba dengan Tuhannya. Dengan memilih ilmu tafsir, penulis tidak hanya menetapkan arah hidupnya, tetapi juga menyatakan komitmen untuk menjadikan Al-Qur’an sebagai pusat dari seluruh aktivitas ilmiah dan spiritualnya. Ia tidak sekadar ingin memahami teks, tetapi ingin menyelami makna, menangkap maksud, dan menghidupkan pesan-pesan ilahi dalam kehidupan nyata. Tafsir, dalam pandangannya, bukan hanya ilmu, tetapi juga ibadah, pengabdian, dan bentuk tertinggi dari kedekatan kepada Allah Swt. Penulis memandang Al-Qur’an sebagai sumber segala ilmu, cahaya yang menerangi kegelapan, dan tali yang kokoh bagi siapa yang berpegang teguh padanya. Ia menyebutnya sebagai:

"... غُنْصُرُهَا التَّمْيِيزُ، وَسِرَاجُهَا الْوَهَّاجُ، وَقَمَرُهَا الْمُنِيرُ"

Ia adalah sumber yang jernih, pelita yang menyala terang, dan bulan yang bersinar menerangi.

Pada kalimat ini Ibnu ‘Athiyah menganggap Al-Qur’an sebagai sumber yang jernih bulan yang terang. Frasa ini bisa digunakan untuk menggambarkan sesuatu (seperti agama, ilmu, atau tokoh mulia) yang memiliki asal-usul yang bersih, memberikan cahaya petunjuk yang kuat, dan memancarkan keindahan serta ketenangan. Lebih dari itu, ia meyakini bahwa ilmu tafsir adalah ilmu yang paling mendekati kepada Allah, paling menyucikan niat, dan paling mendorong kepada amal saleh. Ia menegaskan bahwa ilmu ini bukan termasuk ilmu dunia yang bisa membawa pemiliknya kepada ambisi kedudukan atau pujian manusia. Ia berkata:

وَأَيَقِنْتُ أَنَّهُ أَعْظَمُ الْعُلُومِ تَقْرِيْبًا إِلَى اللَّهِ تَعَالَى، وَتَخْلِيصًا لِلنِّيَّاتِ، وَنَهْيًا عَنِ الْبَاطِلِ، وَحَضًّا عَلَى الصَّالِحَاتِ، إِذْ لَيْسَ مِنْ عُلُومِ الدُّنْيَا.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Abdul Haq bin Galib bin ‘Athiyah, *al-Muḥarrar al-Wajîz...*, juz 1, hal. 34.

Dan aku meyakini bahwa ia adalah ilmu yang paling besar dalam mendekatkan diri kepada Allah Ta'ala, paling menyucikan niat, paling mencegah dari kebatilan, dan paling mendorong kepada kebaikan, karena ia bukan termasuk ilmu dunia...

Kalimat di atas Ibnu 'Athiyah menggambarkan bahwa menuntut ilmu bukan hanya soal luasnya cakupan, tetapi juga tentang kedalaman dan ketekunan. Maka setelah mengenal berbagai cabang ilmu, ia menetapkan bahwa tafsir adalah puncak dari seluruh ilmu, karena kemuliaan suatu ilmu tergantung pada kemuliaan objeknya, dan tidak ada yang lebih mulia daripada firman Allah Swt. Dengan keyakinan itu, penulis menjadikan tafsir sebagai buah dari seluruh hidupnya. Ia tidak hanya mengerjakannya di sela-sela waktu, tetapi benar-benar menghidupkan waktunya dengan tafsir, dan mencurahkan seluruh kemampuannya untuk menyusunnya. Ia menulis:

"... وَعَمَّرْتُ بِهِ زَمَنِي، وَاسْتَفْرَعْتُ فِيهِ مَيِّي.¹⁰⁹

Aku telah mengisi waktuku dengannya, dan mencurahkan seluruh kemampuanku untuknya...

Dengan keyakinan tersebut, penulis menjadikan ilmu tafsir sebagai buah dari seluruh hidupnya, dan hasil terbaik dari seluruh jerih payahnya. Ia tidak hanya ingin memahami Al-Qur'an, tetapi juga ingin menyampaikan maknanya dengan jernih, adil, dan bertanggung jawab. Ia menyadari bahwa menafsirkan Kitabullah bukanlah tugas ringan, melainkan amanah yang berat, sebagaimana firman Allah:

"إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا"

Sesungguhnya Kami akan menurunkan kepadamu perkataan yang berat.(QS.Al_Muzzamil/73:3)

Para mufassir memaknai ayat ini sebagai simbol tanggung jawab intelektual dan spiritual yang besar dalam memahami serta mengamalkan Al-Qur'an. Kesadaran akan beban ilmu inilah yang mendorong penulis untuk mencatat dan menyusun tafsir ini, sejalan dengan sabda Nabi Muhammad Saw. "فيدوا العلم بالكتب" "Ikatlah ilmu dengan tulisan." Dalam proses penyusunan, penulis memilih pendekatan yang tekstual dan sistematis, dengan mengikuti urutan lafaz dalam ayat serta memperhatikan aspek hukum, nahwu, bahasa, makna, dan qira'at. Ia menyatakan: "وسردت التفسير في... هذا التعليق بحسب رتبة ألفاظ الآية" "Aku susun tafsir ini berdasarkan urutan kata dalam ayat, dari aspek hukum, nahwu, bahasa, makna, dan qira'at..."¹¹⁰

¹⁰⁹ Abdul Haq bin Galib bin 'Athiyah, *al-Muharrar al-Wajîz...*, juz 1, hal. 35.

¹¹⁰ Abdul Haq bin Galib bin 'Athiyah, *al-Muharrar al-Wajîz...*, juz 1, hal. 34.

Pendekatan ini dimaksudkan untuk menghindari lompatan makna yang kerap terjadi dalam banyak karya tafsir, agar pembaca dapat mengikuti alur pemahaman secara utuh dan berkesinambungan.

Komitmen penulis tercermin dalam upayanya menyampaikan pendapat para ulama secara jujur, seimbang, dan tanpa keberpihakan yang berlebihan. Hal ini didukung oleh keluasan ilmunya dalam bidang bahasa Arab dan syariat Islam, yang memungkinkan ia menghadirkan spektrum pandangan ulama dengan mempertimbangkan bobot dan konteks masing-masing pendapat. Penulis juga menunjukkan kehati-hatian metodologis agar tidak terjebak dalam pendekatan tafsir yang menyimpang dari prinsip-prinsip keilmuan Islam. Ia secara tegas menolak metode tafsir simbolik atau batiniah yang tidak memiliki landasan dari Al-Qur'an, Sunnah, maupun pemahaman generasi salaf. Baginya, pemahaman salaf merupakan fondasi utama dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, karena mereka adalah generasi yang paling dekat dengan wahyu dan paling memahami konteks turunnya ayat secara langsung.

Ibnu 'Athiyah berupaya menjaga kemurnian makna Al-Qur'an dari pengaruh subjektivitas, filsafat asing, atau interpretasi spiritual yang tidak teruji. Tafsir yang disajikan pun diharapkan tetap berada dalam koridor keilmuan yang lurus dan dapat dipertanggungjawabkan secara syariat

وَأَثْبَتَ أَقْوَالَ الْعُلَمَاءِ فِي الْمَعَانِي مَنَسُوبَةً إِلَيْهِمْ عَلَى مَا تَلَقَّى السَّلَفُ الصَّالِحُ.¹¹¹

Aku sebutkan pendapat para ulama sesuai dengan apa yang diterima oleh salafus shalih...

Kalimat di atas upaya Ibnu 'Athiyah menjaga integritas penafsiran Al-Qur'an. Ia menegaskan bahwa pendapat-pendapat yang tercantum dalam tafsirnya bersumber dari para ulama terdahulu dan disandarkan kepada salafus shalih. Hal ini mencerminkan prinsip epistemologis yang mendasari tradisi tafsir: bahwa otoritas makna tidak lahir dari spekulasi individual, melainkan dari transmisi yang sahih dan berkesinambungan. Penisbatan pendapat kepada ulama tertentu bukan sekadar bentuk etika akademik, tetapi juga bagian dari verifikasi sanad makna. Di akhir mukadimah, penulis tidak menutup dengan klaim, tetapi dengan doa. Ia memohon kepada Allah agar menjadikan karyanya sebagai amal ikhlas, diberkahi, dan bermanfaat bagi umat. Ia juga meminta agar pembaca memaklumi kekurangan yang mungkin terjadi, karena sejatinya, usaha ini lahir dari cinta dan pengabdian terhadap Kitabullah, bukan dari ambisi atau kebanggaan

b. *Al-Fahrasat fi Kutub al-Tarâjum al-Andalusiyah wa Masyâyikhahû*

¹¹¹ Abdul Haq bin Galib bin 'Athiyah, *al-Muḥarrar al-Wajîz...*, juz 1, hal. 34.

Buku ini ditulis tahun 533 H, dan tersimpan di Dar al-Kutub al-Misriyah.¹¹² Merupakan salah satu karya Ibnu ‘Athiyah. Ibnu ‘Athiyah tidak membuka fahrasatnya dengan memberikan kata pengantar di awal sebagaimana penulis penulis lainnya. Buku ini merupakan indeksisasi tokoh, umat dan kelompok dari Ibnu ‘Athiyah, buku ini hadir untuk menjelaskan bagaimana nilai sebuah sanad dan menjaga sanad itu sehingga Ibnu ‘Athiyah terdorong untuk membuat fahrasat ini. Salah satu karya penting dari Ibnu ‘Athiyah, seorang ulama terkemuka dalam ilmu sanad. Berbeda dari kebiasaan para penulis lainnya yang lazimnya membuka karya mereka dengan kata pengantar atau mukadimah, Ibnu ‘Athiyah memilih untuk langsung menyajikan isi tanpa pendahuluan. Keputusan ini mencerminkan pendekatan beliau yang lebih fokus pada substansi daripada formalitas, sekaligus menunjukkan keseriusan dalam menyampaikan informasi yang dianggap mendesak dan penting.

Fahrasat karya Ibnu ‘Athiyah merupakan salah satu dokumen penting dalam khazanah keilmuan Islam klasik. Karya ini memuat daftar 120 buku rujukan yang diriwayatkan langsung dari para guru beliau, mencerminkan keluasan wawasan dan kedalaman ilmu seorang ulama terkemuka dari Andalus pada abad ke-6 Hijriah.¹¹³ Lebih dari sekadar indeks bibliografis, buku ini menjadi bukti konkret atas sistem pembelajaran yang berlaku pada masa itu, khususnya dalam tradisi tahammul (pengambilan ilmu) dan ada’ (penyampaian ilmu), yang menjadi fondasi utama dalam transmisi keilmuan Islam.

Melalui dokumentasi yang sistematis dan cermat, Ibnu ‘Athiyah menegaskan pentingnya menjaga keutuhan dan kredibilitas sanad. Ia terdorong untuk merekam nama-nama para perawi, fuqaha, muhaddisin, dan tokoh-tokoh penting dari kalangan ulama Andalus, agar generasi setelahnya dapat menelusuri jalur transmisi ilmu dengan lebih jelas dan akurat.¹¹⁴ Ibnu ‘Athiyah menyusun indeks ini berdasarkan perjumpaannya langsung dengan para ulama pada masanya.¹¹⁵ Dalam karya tersebut, ia mencatat secara rinci ilmu yang ia peroleh dari guru mereka, baik melalui proses pembelajaran langsung maupun melalui ijazah yang diberikan kepadanya. Setiap entri dalam indeks mencerminkan hubungan akademik dan spiritual antara murid dan guru, serta menunjukkan komitmen Ibnu ‘Athiyah dalam menjaga otentisitas transmisi ilmu. Pendekatan ini memperlihatkan betapa pentingnya sanad dalam tradisi keilmuan Islam, sekaligus menegaskan peran aktif sang

¹¹² Abdul Haq bin Galib bin ‘Athiyah, *al-Muharrar al-Wajiz...*, juz 1, hal. 28.

¹¹³ Abdul Haq bin Galib bin ‘Athiyah, *al-Muharrar al-Wajiz...*, juz 1, hal. 46. Lihat juga Ibnu ‘Athiyah, *Fahrasat...*, hal. 5.

¹¹⁴ Abdul Wahab Fayed, *Manhaj Ibnu ‘Athiyah fi Tafsir...*, hal. 81. Lihat juga Abdul Galib Ibnu ‘Athiyah, *Fahrasat...*, hal. 46.

¹¹⁵ Abdul Haq bin Galib bin ‘Athiyah, *Fahrasat...*, hal. 59.

ulama dalam merekam dan melestarikan warisan intelektual yang ia terima. Karya ini sekaligus menjadi instrumen pelestarian tradisi ilmiah yang berakar kuat dalam warisan Islam, serta memperlihatkan bagaimana proses belajar-mengajar berlangsung secara intensif dan berkesinambungan.

Nilai utama dari fahrasat ini terletak pada kemampuannya merekam dinamika jaringan ulama dan kehidupan intelektual seorang penulis dalam tradisi Islam klasik. Ia memberikan gambaran tentang metode belajar Ibnu ‘Athiyah, hubungan akademik dan spiritual dengan para gurunya, serta lingkungan keilmuan yang membentuk otoritas dan pemikirannya. Dengan demikian, karya ini tidak hanya berfungsi sebagai sumber primer dalam studi sanad dan sejarah ulama, tetapi juga sebagai refleksi atas etos keilmuan, sistem pendidikan, dan peradaban Islam di wilayah Barat dunia Islam pada masa keemasannya.

- c. *Al-Ansâb fî Intiqâd ‘alâ Iqtibâs al-Anwâr wa Iltimâs al-Azhâr fî Ansâb al-Sahâbah*
- d. Beberapa Nadzom dan Surat

Ibnu ‘Athiyah dikenal pula sebagai seorang sastrawan dan penyair ulung pada masanya. Kepiawaiannya dalam dunia sastra tercermin melalui karya-karya berupa nadzom dan surat-surat indah yang kaya akan unsur sajak dan estetika bahasa. Di antara karya-karya tersebut, terdapat sebuah nadzom yang secara khusus ia susun untuk melukiskan kondisi zaman beserta karakter para penghuninya. Nadzom ini ditulis dengan menggunakan pola *bahr kamil majzu*, sebuah bentuk metrum dalam puisi Arab yang sering digunakan, juga memberikan kesan ritmis dan padat, sangat tepat untuk menyampaikan gambaran mendalam tentang realitas sosial pada masa itu.¹¹⁶

Berikut matan syairnya;

| | |
|--------------------------------|---|
| دَاءُ الزَّمَانِ وَأَهْلِهِ | دَاءٌ يَعْرِزُ هَا الْعِلَاجُ |
| أَطْلَعْتُ فِي ظُلْمَائِهِ | وَدَا كَمَا سَطَعَ السِّرَاجُ |
| لِصَاحِبَةِ أَعْيَا نَفْسِي | فِي مَنْ قَنَأْتُهُمْ اعْوَجَاجُ |
| أَخْلَاقُهُمْ مَاءٌ صَفَا | مَرَأَى وَمَطْمَعُهُمْ أَجَاجُ |
| كَالدَّرِّ مَا لَمْ تُحْتَبَرِ | فَإِذَا أُحْبِرْتَ فَهُمْ رُجَاجُ. ¹¹⁷ |

Puisi tersebut melukiskan kepedihan penyair terhadap zaman yang telah rusak dan manusia yang kehilangan nilai-nilai luhur.¹¹⁸ Ia

¹¹⁶ Mahmud Musthafa, *Ahdâ Sabil ilâ ‘Ilmai al-Khalil al-‘Arudh wa al-Qâfiyah*, Beirut: ‘Âlim al-Kutub, 1996, hal.

¹¹⁷ Abdul Haq bin Galib bin ‘Athiyah, *Fahrasat...*, hal. 21.

menggambarkan penyakit zaman sebagai sesuatu yang begitu parah hingga tak ada obat yang mampu menyembuhkannya, menunjukkan betapa dalam kerusakan moral dan sosial yang ia saksikan.¹¹⁹ Dalam kegelapan zaman itu, ia muncul membawa cahaya, seperti pelita yang menyinari jalan, mungkin sebagai suara kebenaran atau harapan yang tersisa. Namun harapan itu ditujukan kepada seorang wanita yang terjebak dalam lingkungan yang bengkok dan menyimpang, di mana orang-orang tampak memiliki akhlak yang jernih seperti air, tetapi kenyataannya mereka hanya mengejar hal-hal yang pahit dan menyesatkan. Mereka tampak indah seperti mutiara sebelum diuji, tetapi ketika diuji oleh kenyataan, mereka rapuh dan palsu seperti kaca. Puisi ini adalah kritik tajam terhadap kemunafikan sosial, di mana penampilan menipu dan nilai sejati manusia hanya terungkap saat diuji oleh kesulitan dan kebenaran.

4. Sistematika Penafsiran

a. Penyebutan Ayat Secara Lengkap dan Sebab Turunnya Ayat.

Dalam setiap pembahasan tafsirnya, Ibnu ‘Athiyah memulai dengan menyebutkan ayat Al-Qur’an secara lengkap.¹²⁰ Penyebutan ini bukan sekadar formalitas, melainkan bagian penting dari pendekatan metodologisnya. Dengan menampilkan ayat secara utuh, ia memberi ruang bagi pembaca untuk memahami konteks linguistik dan tematik ayat sebelum masuk ke penafsiran. Kadang-kadang, ia juga menyertakan informasi tentang *asbâb al-nuzûl* (sebab turunnya ayat), terutama jika ayat tersebut berkaitan dengan peristiwa historis atau hukum tertentu. Hal ini menunjukkan bahwa Ibnu ‘Athiyah sangat memperhatikan konteks turunnya wahyu sebagai bagian dari pemahaman yang komprehensif.

Seperti dalam surah al-Anfal ketika menafsirkan ayat tersebut;

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ لِيَصُدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ فَسَيُنْفِقُونَهَا ثُمَّ تَكُونُ عَلَيْهِمْ حَسْرَةً ثُمَّ يُغْلَبُونَ وَالَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ يُخْشَرُونَ

Sesungguhnya orang-orang yang kafir itu menginfakkan harta mereka untuk menghalangi (manusia) dari jalan Allah. Maka mereka akan terus menginfakkannya, kemudian (penginfakan itu) akan menjadi penyesalan bagi mereka, lalu mereka akan dikalahkan. Dan orang-orang yang kafir itu akan dikumpulkan ke dalam neraka. (QS. Al-Anfal/8:36)

¹¹⁸ Imaduddin Abu Abdullah Asbahani, *Kharîdatul al-Qashr wa Jarîdah al-‘Ashr*, Damaskus: Dâr Kinân, 2010, juz 2, hal. 934.

¹¹⁹ Nasr al-Fath bin Muhammad al-Qaisi Ibnu Khaqan, *Qalâ'id al-'Iqyân wa Mahâsin al-A'yân*, Jordan: Maktabah al-Manar, 1989, hal. 214.

¹²⁰ Abdul Halim Mahmud, *Manâhij al Mufasirîn...*, hal. 126.

Kemudian Ibnu ‘Athiyah memulai dengan menjelaskan sebab turun ayat tersebut:

قَالَ بَعْضُ الرُّوَاةِ، مِنْهُمْ ابْنُ أَبِي نَبِيٍّ، وَابْنُ جُبَيْرٍ، وَالسُّدِّيُّ، وَمُجَاهِدٌ: سَبَبُ نُزُولِ هَذِهِ الْآيَةِ أَنَّ
 أَبَا سُفْيَانَ أَنْفَقَ فِي غَزْوَةِ أُحُدٍ عَلَى الْأَحَابِيشِ وَعَبِيدِهِمْ أَرْبَعِينَ أَوْقِيَّةً مِنَ الذَّهَبِ، أَوْ نَحْوَ هَذَا،
 وَأَنَّ الْآيَةَ نَزَلَتْ فِي ذَلِكَ.¹²¹

Teks di atas menjelaskan langkah pertama Ibn ‘Athiyah adalah mengidentifikasi sebab turunnya ayat ini, dengan mengutip riwayat dari Ibnu Abza, Ibnu Jubair, al-Suddi, dan Mujahid. Mereka menyebutkan bahwa ayat ini turun berkenaan dengan tindakan Abu Sufyan yang menginfakkan sekitar empat puluh uqiyah emas dalam Perang Uhud untuk membiayai pasukan dari kalangan *al-Ahabisy* dan lainnya, dengan tujuan memerangi kaum Muslimin. Turunlah ayat ini sebagai kecaman terhadap penginfakan harta oleh orang-orang kafir untuk tujuan menghalangi dakwah Islam. Penjelasan ini menunjukkan bahwa ayat tersebut tidak lahir dalam ruang hampa, melainkan sebagai respons terhadap dinamika historis yang konkret. Narasi Ibnu ‘Athiyah ini menunjukkan kedalaman metodologis dalam membaca ayat, dari teks ke konteks, dari sejarah ke nilai, dari lafz ke *maqshad*. Ia tidak sekadar menjelaskan, tetapi membimbing pembaca untuk memahami dinamika spiritual dan ideologis yang terkandung dalam ayat secara utuh dan bertanggung jawab.

b. Penjelasan Kata Gharib dan Analisis Struktur Bahasa.

Setelah menyebutkan ayat, Ibnu ‘Athiyah melanjutkan dengan mengidentifikasi dan menjelaskan kata-kata yang dianggap sulit (*gharib*)¹²² atau memiliki makna yang tidak langsung dipahami oleh pembaca awam. Penjelasan ini mencakup aspek leksikal, gramatikal, dan semantik. Ia sering merujuk pada sumber-sumber otoritatif dalam ilmu bahasa Arab klasik, seperti karya Sibawaih, al-Khalil, dan syair-syair Arab kuno, untuk memperkuat analisisnya.¹²³ Tujuannya adalah agar makna kata dapat dipahami secara tepat dalam konteks ayat, bukan sekadar secara literal. Dengan pendekatan ini, Ibnu ‘Athiyah menunjukkan bahwa pemahaman terhadap makna kata merupakan fondasi utama dalam menafsirkan Al-Qur’an secara benar dan bertanggung jawab.

Seperti ketika menafsirkan al Baqarah ayat 23-24;

¹²¹ Abdul Haq bin Galib bin ‘Athiyah, *al-Muharrar al-Wajiz ...*, juz 2, hal. 525

¹²²

¹²³ Husain al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufassirun...*, hal. 172.

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٢٣) فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ (٢٤)

Dan jika kamu (tetap) dalam keraguan terhadap apa yang Kami turunkan kepada hamba Kami (Muhammad), maka buatlah satu surah semisal dengannya, dan ajaklah penolong-penolongmu selain Allah, jika kamu orang-orang yang benar. Tetapi jika kamu tidak mampu melakukannya – dan pasti kamu tidak akan mampu – maka takutlah kamu kepada neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu; yang disediakan bagi orang-orang kafir.

Dalam tafsirnya Ibnu ‘Athiyah berkata;

الرَّيْبُ: الشُّكُّ، فَقَالَ جُمُهورُ الْعُلَمَاءِ: هُوَ عَائِدٌ عَلَى الْقُرْآنِ، ثُمَّ اختلفوا. فَقَالَ الْأَكْثَرُ: مِنْ مِثْلِ نَظْمِهِ وَرِصْفِهِ وَفَصَاحَةِ مَعَانِيهِ الَّتِي يَعْرِفُونَهَا، وَلَا يُعْجِزُهُمْ إِلَّا التَّأْلِيفُ الَّذِي حُصَّ بِهِ الْقُرْآنُ، وَبِهِ وَقَعَ الْإِعْجَازُ عَلَى قَوْلِ خُذَاقِ أَهْلِ النَّظْرِ. وَقَالَتْ فِرْقَةٌ: الضَّمِيرُ فِي قَوْلِهِ: "مِنْ مِثْلِهِ" عَائِدٌ عَلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ اختلفوا.¹²⁴ وَقَالَتْ طَائِفَةٌ: الضَّمِيرُ فِي "مِثْلِهِ" عَائِدٌ عَلَى الْكُتُبِ الْقَدِيمَةِ: التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالزَّبُورِ وَالشُّهُدَاءِ: جَمْعُ شَاهِدٍ، أَي: مَنْ يَشْهَدُ لَكُمْ أَنَّكُمْ عَارِضْتُمْ، وَهَذَا قَوْلٌ ضَعِيفٌ وَقَالَ الْفَرَاءُ: شَهِدَاؤُهُمْ يُرَادُ بِهِمْ أَهْلُهُمْ.¹²⁵

Teks di atas Ibnu ‘Athiyah menjelaskan bahwa kata *raib* dalam ayat tersebut bermakna *syak* atau keraguan. Selanjutnya, beliau menguraikan penjelasan gharib dari segi struktur gramatikal bahasa Arab. Kemudian Ibnu ‘Athiyah menganalisis beberapa kata. Seperti kata ganti pada " مِنْ مِثْلِهِ " memiliki beberapa penafsiran:

- Menurut sebagian mufasir, kata tersebut kembali kepada Al-Qur’an, sehingga maknanya adalah “datangkanlah sesuatu yang semisal dengan Al-Qur’an.”
- Pendapat lain menyatakan bahwa kata ganti tersebut kembali kepada Nabi Muhammad Saw, sehingga maknanya adalah “datangkanlah seseorang yang semisal dengan Muhammad.”
- Ada pula pendapat yang mengatakan bahwa kata " مِنْ مِثْلِهِ " merujuk kepada kitab-kitab terdahulu, seperti Taurat, Injil, dan Zabur, sebagai bentuk tantangan untuk mendatangkan kitab yang sebanding.

Lebih lanjut, penjelasan berlanjut pada makna kata "شُهَدَاءُهُمْ". Ibnu ‘Athiyah mengutip dari *farra* yang dimaksud dengan "*syuhadauhum*" dalam ayat tersebut adalah *alihatuhum* yakni sesembahan atau tuhan-tuhan mereka.

¹²⁴ Abdul Haq bin Galib bin ‘Athiyah, *al-Muharrar al-Wajiz* ..., juz 1, hal. 106.

¹²⁵ Abdul Haq bin Galib bin ‘Athiyah, *al-Muharrar al-Wajiz*..., juz 1, hal. 107.

Tidak hanya sebatas disitu, Ibnu ‘Athiyah lanjut struktur penggunaan huruf dalam gramatikal bahasa arab.

وقوله تعالى: فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا، دَخَلَتْ «إِنْ» عَلَى «لَمْ»؛ لِأَنَّ «لَمْ تَفْعَلُوا» مَعْنَاهُ تَرَكْتُمْ الْفِعْلَ، فَ«إِنْ» لَا تُؤَوِّزُ كَمَا لَا تُؤَوِّزُ فِي الْمَاضِي مِنَ الْأَفْعَالِ، وَ«تَفْعَلُوا» مَجْزُومٌ بِ«لَمْ»، وَجُزِمَتْ بِ«لَمْ» لِأَنَّهَا أَشْبَهَتْ «لَا» فِي التَّيَرَّةِ فِي أَهْمَا يَنْفِيَانِ، فَكَمَا تَحْذِفُ «لَا» تَنْوِينِ الْأِسْمِ، كَذَلِكَ تَحْذِفُ «لَمْ» الْحَرْكَةَ أَوْ الْعَلَامَةَ مِنَ الْفِعْلِ.¹²⁶

Teks di atas menjelaskan mengenai firman Allah Swt. "فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا", Ibnu ‘Athiyah menguraikan aspek gramatikal yang mendalam. Ia menjelaskan bahwa huruf *إن* masuk pada "لم" karena frasa "لم تفعلوا" bermakna meninggalkan perbuatan. Dalam hal ini, "إن" tidak memberikan pengaruh sebagaimana ia tidak memengaruhi kata kerja dalam bentuk lampau. Kata kerja "تفعلوا" dijazmkan oleh "لم", dan "لم" memiliki kekuatan *jazm* karena menyerupai huruf "لا" dalam fungsi penafian. Sebagaimana "لا" dalam konteks peniadaan dapat menghapus tanwin pada isim, maka "لم" juga menghapus harakat atau tanda *i'rab* pada *fi'il* (kata kerja). Penjelasan ini menunjukkan ketelitian Ibnu ‘Athiyah dalam mengaitkan makna ayat dengan kaidah bahasa Arab secara logis dan sistematis.

c. Penjelasan Varian Bacaan Qira'at.

Salah satu ciri khas tafsir *al-Muharrar al-Wajiz* karya Ibnu ‘Athiyah adalah perhatian mendalam terhadap ragam qira'at Al-Qur'an. Ia tidak hanya menyebutkan variasi bacaan yang sah dari para imam qira'at, tetapi juga mengkaji implikasi linguistik dan maknawi dari perbedaan tersebut. Bagi Ibnu ‘Athiyah, qira'at bukan sekadar perbedaan fonetik, melainkan bagian integral dari pemahaman teks suci secara komprehensif.

Salah satu contoh dalam tafsirnya;

قَرَأَ الْجُمْهُورُ: «وَقُودُهَا» بِفَتْحِ الْوَاوِ، وَقَرَأَ الْحَسَنُ بْنُ أَبِي الْحَسَنِ وَمُجَاهِدٌ وَطَلْحَةُ بْنُ مَصْرَفٍ وَأَبُو حَيَوَةَ: «وَقُودُهَا» بِضَمِّ الْوَاوِ فِي كُلِّ الْقُرْآنِ، إِلَّا أَنَّ طَلْحَةَ اسْتَنْقَى الْحَرْفَ الَّذِي فِي الْبُرُوجِ، وَبِفَتْحِ الْوَاوِ هُوَ الْحَطْبُ، وَبِضَمِّهَا هُوَ الْمَصْدَرُ، وَقَدْ حُكِيََا جَمِيعًا فِي الْحَطْبِ، وَقَدْ حُكِيََا فِي الْمَصْدَرِ، وَقَالَ ابْنُ جَنِّي: مَنْ قَرَأَ بِضَمِّ

¹²⁶ Abdul Haq bin Galib bin ‘Athiyah, *al-Muharrar al-Wajiz...*, juz 1, hal. 107.

الْوَاوِ فَهُوَ عَلَى حَذْفِ مُضَافٍ تَفْدِيرُهُ: ذُو وَقُودِهَا، لِأَنَّ الْوُقُودَ بِالضَّمِّ مَصْدَرٌ وَلَيْسَ بِالنَّاسِ، وَقَدْ جَاءَ عَنْهُمْ الْوُقُودُ بِالْفَتْحِ فِي الْمَصْدَرِ، وَمِثْلُهُ: وَلَعْتُ بِهِ وَلَوْعًا يَفْتَحُ الْوَاوِ، وَكُلُّهُ شَادٌّ، وَالْبَابُ هُوَ الضَّمُّ.¹²⁷»

Pada teks di atas, Ibnu ‘Athiyah menjelaskan secara rinci perbedaan bacaan kata *wa quduha*, di mana ia menyebutkan dua bentuk bacaan:

1. Dengan fathah (*waqudiha*) yang berarti kayu bakar.
2. Dan dengan dhammah (*wuqudiha*) yang berarti sumber pembakaran atau *mashdar*.

Kemudian Ibnu ‘Athiyah mengutip dari mana sumbernya, pendapat para qurra’ seperti al-Hasan, Mujahid, Ṭalhah bin Musarrif, dan Abu Haywah, serta menyampaikan analisis bahasa dari Ibnu Jinnî. Menurut Ibnu Jinnî, bacaan dengan dhammah mengandung makna *mashdar* dan memerlukan takdir (pengandaian) seperti "ذو وقودها" (pemilik bahan bakarnya), karena *mashdar* tidak bisa menjadi objek pembakaran secara literal. Ia juga menunjukkan bahwa penggunaan bentuk *mashdar* dengan fathah adalah bentuk yang *syaz* (tidak umum), meskipun pernah digunakan dalam konteks lain seperti "ولوعا".

Dengan menyajikan ragam bacaan ini, Ibnu ‘Athiyah tidak hanya menunjukkan keluasan ilmunya dalam bidang qira’at dan bahasa Arab, tetapi juga memperlihatkan metode tafsir yang kritis dan analitis. Ia mengajak pembaca untuk memahami bahwa perbedaan bacaan dapat memperkaya makna ayat, bukan menimbulkan kontradiksi. Inilah yang menjadikan tafsirnya sebagai salah satu rujukan penting dalam studi tafsir dan qira’at.

Kepiawaiannya linguistik Ibnu ‘Athiyah telah diabadikan oleh Fairuz Abadi dalam karya biografi Imam Nahwu dan Linguistik, sebagai bentuk pengakuan atas kontribusi mendalam Ibnu ‘Athiyah dalam bidang bahasa dan tafsir.¹²⁸ Keunggulan beliau tidak hanya terletak pada keluasan ilmu, tetapi juga pada ketajaman analisis dan keindahan ekspresi yang menjadi ciri khasnya dalam menafsirkan al-Qur’an. Sebagai bentuk penghormatan terhadap kapasitas kebahasaan dan metodologinya, Ibnu ‘Atiyyah dijuluki sebagai *al-Akhfasy*, sebuah gelar yang dalam tradisi ilmu nahwu merujuk pada tokoh-tokoh yang memiliki keahlian luar biasa dalam gramatika Arab. Secara historis, julukan ini berasal dari nama beberapa ahli nahwu terkemuka, seperti al-Akhfasy al-Akbar (murid Sibawayh), al-Akhfash al-Awsat, dan al-Akhfash al-Asghar, yang masing-masing dikenal karena kontribusi mereka dalam pengembangan teori bahasa Arab, terutama dalam bidang *i‘rab*, *qawa‘id*, dan qira’at. Julukan ini menempatkan Ibn ‘Atiyyah

¹²⁷ Abdul Haq bin Galib bin ‘Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajiz...*, juz 1, hal. 107.

¹²⁸ Majd al-Din Muhammad Yakub Fairuz Abadi, *Bulghah fi Tarâjum Aimmah al-Nahw wa al-Lughah*, Damaskus: Dâr Sa’aduddin, 2000, hal. 178.

dalam garis keilmuan yang terhormat, sejajar dengan para ahli nahwu klasik yang menjadi rujukan utama dalam studi kebahasaan Islam.

5. Metodologi dan Corak Penafsiran Tafsir Ibnu ‘Athiyah

a. Sinergi Pendekatan *bil Ma’tsur* dan *bil Ra’yi*

Ibnu ‘Athiyah al-Andalusi merupakan salah satu mufassir terkemuka dari dunia Islam Barat yang berhasil menghadirkan tafsir dengan corak dan pendekatan yang khas. Dalam karya monumentalnya, *al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-‘Aziz*, tampak jelas pengaruh dari dua tradisi besar: Timur dan Barat. Dari Timur, ia menyerap kekayaan riwayat tafsir, metode kebahasaan, dan pendekatan klasik yang berkembang di wilayah Hijaz, Kufah, dan Baghdad. Sementara dari Barat, khususnya Andalusia, ia membawa semangat rasionalitas, ijtihad, kritik ilmiah, dan sintesis pemikiran yang lebih terbuka.¹²⁹ Korespondensi antara dua kutub pemikiran ini melahirkan tafsir yang tidak hanya kaya secara metodologis, tetapi juga berwarna secara intelektual. Tafsir Ibnu ‘Athiyah tampil sebagai jembatan antara tradisi Timur yang tekstual dan tradisi Barat yang analitis, menghasilkan pendekatan penafsiran yang sistematis dan corak tafsir yang multidimensi. Pembahasan ini akan mengurai bagaimana pengaruh dua dunia tersebut membentuk metodologi dan corak penafsiran Ibnu ‘Athiyah, serta kontribusinya dalam memperkaya khazanah tafsir Al-Qur’an.

Lebih lanjut dari segi *bil ma’tsur* ini Ibnu ‘Athiyah meriwayatkan hadis Rasulullah Saw, ataupun dari sahabat juga tabiin dalam tafsirnya. Ketika Ia menyebutkan riwayat, Ibnu ‘Athiyah tidak memberikan catatan silsilah sanad sebagaimana yang dilakukan Mufassir *bil ma’tsur*. Beda halnya dengan Tabari dalam tafsirnya yang memberikan catatan lengkap silsilah sanadnya.¹³⁰ Penulis beranggapan bahwa ini bukan kesengajaan ataupun ketidakpedulian Ibnu ‘Athiyah dalam sanad riwayat. Jika benar demikian, maka Ibnu ‘Athiyah tidak akan menuliskan buku *fahrasat* yang sarat akan silsilah sanad dan periwayatan. Penulis beranggapan, tidak tercantumnya sanad untuk menghindari pembahasan yang panjang. Sehingga juga sesuai dengan nama buku yang dibuat “*al wajiz*”, yang berarti yang ringkas dan tidak bertele-tele.¹³¹ Berikut contoh perbedaan dari periwayatan Ibnu ‘Athiyah dengan al-Tabari pada penjelasan makna *alif lam mim* pada awal surah al Baqarah;

¹²⁹ Abdul Halim Mahmud, *Manâhij al Mufasirîn...*, hal. 127. Lihat juga Hasan Qasimi, “Ibnu ‘Athiyah wa Manhajuhu fi al-Tafsîr,” dalam <https://islamanar.com/ibn-atiyah-and-his-approach-to-interpretation/>. Diakses pada 20 Juni 2025.

¹³⁰ Abdul Wahab Fayed, *Manhaj Ibnu ‘Athiyah fi Tafsir...*, hal. 130. Lihat juga Ibnu ‘Athiyah, *al-Muharrar al-Wajiz...*, juz 1, hal. 19.

¹³¹ Abdullah Karim, “Rasionalitas Penafsiran Ibnu ‘Athiyah,” dalam *Ilmu Ushuluddin*, Vol. 8, No. 1 Tahun 2009, hal. 13.

Dalam Tabari;

حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ يَحْيَى، قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، قَالَ: أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ، عَنْ قَتَادَةَ فِي قَوْلِهِ:
 أَلَمْ، قَالَ: اسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ الْقُرْآنِ.¹³²

Telah menceritakan kepada kami al-Hasan bin Yahya, ia berkata: Telah mengabarkan kepada kami ‘Abdur Razzaq, ia berkata: Telah mengabarkan kepada kami Ma‘mar, dari Qatadah tentang firman-Nya: “Alif Lam Mim”, ia berkata: Itu adalah salah satu nama dari nama-nama Al-Qur’an. (HR. Tabari dari Qatadah)

حَدَّثَنِي الْمُعْتَبِرُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْأَمَلِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو حُدَيْفَةَ مُوسَى بْنُ مَسْعُودٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا
 شَيْبَلٌ، عَنْ ابْنِ أَبِي نَجِيحٍ، عَنْ مُجَاهِدٍ، قَالَ: أَلَمْ، اسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ الْقُرْآنِ.

Telah menceritakan kepadaku al-Mutsanna bin Ibrahim al-Amuli, ia berkata: Telah menceritakan kepada kami Abu Hudzaifah Musa bin Mas‘ud, ia berkata: Telah menceritakan kepada kami Syibl, dari Ibnu Abi Najih, dari Mujahid, ia berkata: “Alif Lam Mim” adalah salah satu nama dari nama-nama Al-Qur’an. (HR. Tabari dari Mujahid)

Sedangkan Ibnu ‘Athiyah

وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: هِيَ أَسْمَاءُ اللَّهِ، أَفْسَمَ بِهَا. وَقَالَ قَتَادَةُ: هِيَ أَسْمَاءُ الْقُرْآنِ، مِثْلُ: الْفُرْقَانِ،
 وَالذِّكْرِ. وَقَالَ مُجَاهِدٌ: هِيَ فَوَاتِحُ السُّورِ.¹³³

Ibnu Abbas juga berkata, “Huruf-huruf itu adalah nama-nama Allah, yang Allah bersumpah dengannya.” Qatadah berkata, “Huruf-huruf itu adalah nama-nama bagi Al-Qur’an, seperti al-Furqan dan al-Dzikh.” Mujahid berkata: “Huruf-huruf itu adalah pembuka bagi surat-surat (dalam Al-Qur’an).

¹³² Muhammad bin Jarir Al-Tabari, *Tafsîr al-Tabarî : Jâmi‘u al-Bayân ‘an Ta’wîl al-Qurân*, Kairo: Maktabah Ibnu Taimiah, t.th, juz 1, hal. 205. Dalam Majalah Islamiyah Madinah menyebutkan bahwa perawi dan dan sanadnya sah.

¹³³ Abdul Haq bin Galib bin ‘Athiyah, *al-Muharrar al-Wajîz...*, juz 1, hal. 82. Diriwayatkan oleh al-Tabari dari Qatadah secara sanad sah. Adapun dari jalur Mujahid, semua perawinya *tsiqah* kecuali Ahmad Hazim. Meskipun dari jalur lain yaitu Abu Naim terdapat sanad yang sah.

Pada dua contoh pertama, al-Tabari dalam tafsirnya *Jâmi' al-Bayân*, dikenal sangat teliti dan sistematis dalam menyebutkan sanad. Ia menuliskan secara lengkap siapa yang meriwayatkan dari siapa, hingga sampai kepada sahabat atau tabi'in. Misalnya ketika menafsirkan huruf-huruf muqatta'ah seperti "الم", ia akan berkata, "haddatsani fulân, qâla: haddatsani fulân 'an fulân" dan seterusnya. Sebaliknya, Ibnu Athiyah dalam tafsirnya *al-Muharrar al-Wajîz*, pada contoh ketiga lebih memilih pendekatan yang ringkas dan analitis. Ia jarang menyebutkan sanad secara lengkap. Pendapat-pendapat dari sahabat, tabi'in, atau mufassir lain sering kali disebut langsung tanpa rantai periwiyatan. Misalnya, ia akan berkata; *وقيل* atau *وقال مجاهد كذا* tanpa menyebut siapa yang meriwayatkan dari siapa. Hal ini mencerminkan fokus Ibnu Athiyah pada isi dan validitas pendapat, bukan pada dokumentasi sanadnya. Ia lebih menekankan pada seleksi dan kritik terhadap isi riwayat, bukan pada pelacakan sumbernya secara formal.

Di sisi lain, dalam pendekatan *bil ra'yi*, Ibnu 'Athiyah menunjukkan perhatian yang sangat serius terhadap metode ini dalam penafsirannya. Penting untuk dipahami bahwa istilah *bil ra'yi* di sini tidak merujuk pada penafsiran Al-Qur'an yang semata-mata didasarkan pada akal tanpa landasan. Sebaliknya, yang dimaksud adalah penafsiran melalui ijtihad yang bertumpu pada prinsip-prinsip keilmuan yang kokoh dan pengamatan yang mendalam terhadap teks dan konteks. Ibnu 'Athiyah tidak sembarangan menggunakan akal dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Ia membangun ijtihadnya di atas fondasi ilmu bahasa Arab, ilmu qira'at, asbabun nuzul, dan maqashid syari'ah.¹³⁴ Sekali lagi metode *bil ra'yi* Ibnu 'Athiyah tidak mutlak berasal dari akal murni, akan tetapi metode rasional yang dibatasi dalam lingkup riwayat. Dengan pendekatan ini, ia berusaha menjaga keseimbangan antara warisan tafsir klasik dan kebutuhan untuk memahami makna ayat secara rasional dan relevan.

Hal ini disinggung oleh Ibnu 'Athiyah dalam muqaddimahya:

إِذْ كِتَابُ اللَّهِ تَعَالَى لَا يَتَفَسَّرُ إِلَّا بِتَصْرِيْفِ جَمِيعِ الْعُلُومِ فِيهِ، وَجَعَلَتْهُ ثَمَرَةً وَجُودِي، وَحُبَّةَ مَجْهُودِي، فَلَيْسَتْ صَوْبٌ لِلْمَرْءِ اجْتِهَادُهُ، وَلْيُعَذَّرْ فِي تَقْصِيرِهِ وَحَطِّئِهِ، وَحَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ.¹³⁵

¹³⁴ Abdul Haq bin Galib bin 'Athiyah, *al-Muharrar al-Wajîz...*, juz 1, hal. 19.

¹³⁵ Abdul Haq bin Galib bin 'Athiyah, *al-Muharrar al-Wajîz...*, juz 1, hal. 35.

Sesungguhnya kitab Allah Ta'ala tidak dapat ditafsirkan kecuali dengan menggabungkan seluruh cabang ilmu ke dalamnya. Aku menjadikannya sebagai buah dari keberadaanku dan hasil terbaik dari jerih payahku. Maka hendaknya seseorang memandang baik ijtihad yang dilakukan, dan memaklumi kekurangan serta kesalahan yang mungkin terjadi. Cukuplah Allah bagi kami, dan Dia adalah sebaik-baik tempat bergantung.

Pernyataan Ibnu 'Athiyah di atas menegaskan bahwa menafsirkan kitab Allah tidak cukup hanya dengan mengandalkan satu disiplin ilmu, melainkan harus melibatkan seluruh cabang keilmuan yang relevan. Ini mencakup ilmu bahasa, balâghah, usûl al-fiqh, asbâb al-nuzûl, qirâ'at, dan tentu saja *al-ra'yu al-mu'tabar*, yakni penalaran yang sah dan bertanggung jawab. Dalam tradisi tafsir, *bil-ra'yi* bukan berarti menafsirkan Al-Qur'an secara serampangan atau berdasarkan hawa nafsu. Sebaliknya, ia merujuk pada ijtihad yang terukur, yang berpijak pada kaidah ilmu dan didukung oleh pemahaman mendalam terhadap *maqâsid al-syarî'ah* dan konteks ayat. Ibnu 'Athiyah sendiri melalui ungkapan, “فليستصوب للمرء اجتهاده، وليعذر في تقصيره”¹³⁶, menunjukkan bahwa ijtihad dalam tafsir adalah bagian dari proses ilmiah yang sah, dan bahwa kekeliruan yang mungkin terjadi harus dimaklumi selama dilakukan dengan niat yang lurus dan metode yang benar.

Di antara contoh tafsir yang menunjukkan kedalaman analisis yang merupakan bagian dari *ra'yi* adalah firman Allah:

وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ

Dan apabila ia berpaling (dari engkau), ia berusaha untuk berbuat kerusakan di bumi, serta merusak tanaman dan ternak. Dan Allah tidak menyukai kerusakan. (QS. Al-Baqarah/2: 205)

Dalam menafsirkan ayat ini, Ibnu 'Athiyah tidak hanya merujuk pada riwayat tafsir, tetapi juga menjelaskan kemungkinan makna (probabilitas makna) dari kata-kata yang terdapat dalam ayat tersebut. Ia menyebutkan bahwa frasa *tawallâ sa'â* dapat dimaknai dalam dua cara: Pertama, makna batiniah (pekerjaan hati), kata *tawallâ* diartikan sebagai berpaling dalam hati, yaitu menunjukkan kesesatan, kemarahan, dan kesombongan yang menguasai dirinya. Sedangkan *sa'â* diartikan bermakna usaha yang dilakukan melalui tipu daya, kehendak, dan pengaturan strategis untuk membalikkan keadaan dan merugikan Islam.¹³⁶ Dalam makna ini, kerusakan yang ditimbulkan bersumber dari niat dan makar yang tersembunyi dalam hati. Kedua, makna lahiriah (perbuatan fisik), Kata *tawallâ* diartikan sebagai

¹³⁶ Abdul Haq bin Galib bin 'Athiyah, *al-Muharrar al-Wajîz...*, juz 1, hal. 279.

berpaling secara fisik, yaitu pergi meninggalkan Nabi Muhammad Saw. Sedangkan *sa'â* bermakna berjalan dengan kedua kakinya, menunjukkan tindakan nyata dalam menyebarkan kerusakan.¹³⁷ Artinya, ia secara aktif memotong jalan dan merusak tatanan kehidupan, baik secara sosial maupun ekologis.

Penafsiran Ibnu 'Athiyah terhadap ayat ini menunjukkan penerapan metode *bil ra'yi* secara jelas, yaitu dengan mengedepankan analisis linguistik dan kemungkinan makna berdasarkan konteks dan akal sehat, bukan semata-mata bersandar pada riwayat. Letak *ra'yi* Ibnu 'Athiyah tampak ketika ia mengemukakan dua kemungkinan makna dari frasa *tawallâ sa'â* yakni sebagai pekerjaan hati dan sebagai tindakan fisik. Ia mempertimbangkan aspek psikologis dan perilaku manusia dalam memahami ayat, serta mengaitkannya dengan dampak kerusakan yang ditimbulkan. Pendekatan ini mencerminkan ijtihad rasional yang bertanggung jawab, di mana Ibnu 'Athiyah berusaha menggali kedalaman makna ayat dengan mempertimbangkan konteks dan konsekuensi maknawi, tanpa keluar dari koridor bahasa Arab dan prinsip-prinsip tafsir yang sah.

Dengan menelusuri latar belakang pribadi, sosial, politik dan keilmuan Ibnu 'Athiyah dan al-Bagawî, kita dapat memahami fondasi intelektual yang membentuk karakter dan pendekatan masing-masing dalam menafsirkan Al-Qur'an. Kedua mufassir ini lahir dan berkembang dalam lingkungan yang sarat dengan dinamika keilmuan, tradisi keagamaan, serta pengaruh sosial-politik yang turut membentuk cara pandang mereka terhadap teks suci. Pemahaman terhadap aspek-aspek tersebut tidak hanya memperkaya apresiasi kita terhadap karya tafsir mereka, tetapi juga membuka ruang untuk menelaah lebih jauh bagaimana mereka berinteraksi dengan sumber-sumber luar, termasuk riwayat *isrâ'iliyyât* yang kerap muncul dalam literatur tafsir klasik. Pembahasan selanjutnya pada Bab IV akan difokuskan pada pola penyisipan *isrâ'iliyyât* dalam tafsir Ibnu 'Athiyah dan al-Bagawî. Kajian ini bertujuan untuk mengidentifikasi pola, fungsi, serta sikap kedua masing-masing mufassir terhadap riwayat tersebut, sehingga dapat memberikan gambaran yang lebih komprehensif mengenai metode tafsir yang mereka gunakan dan sejauh mana mereka mempertimbangkan otoritas serta validitas sumber dari luar dalam penafsiran Al-Qur'an.

¹³⁷ Abdul Haq bin Galib bin 'Athiyah, *al-Muḥarrar al-Wajîz...*, juz 1, hal. 280.

BAB IV

ANALISIS SISIPAN *ISRÂ'ĪLIYYÂT* DALAM TAFSIR

Bab ini menguraikan analisis komparatif terhadap struktur naratif, dan mekanisme kritik terhadap sisipan *isrâ'īliyyât* dalam tafsir Ibnu 'Athiyah dan al-Bagawî. Sisipan *isrâ'īliyyât* tidak hanya merupakan fenomena historis, tetapi juga tantangan metodologis yang menuntut sikap kritis dan selektif dari para mufassir.¹ Bagian ini bertujuan menetapkan kerangka evaluatif untuk menilai sejauh mana narasi *isrâ'īliyyât* diserap, disaring, atau ditolak dalam konstruksi tafsir. Melalui pendekatan ini, akan diidentifikasi pola epistemologis dan struktur naratif yang dibangun oleh Ibnu 'Athiyah dan al-Bagawî, yang berfungsi sebagai alat kontrol terhadap penyisipan riwayat *isrâ'īliyyât*, sekaligus merefleksikan posisi metodologis mereka dalam lanskap tafsir klasik.

Perlu diketahui bahwa tidak semua yang diwariskan dalam tradisi tafsir harus diamalkan dan diyakini.² Sebab para sahabat dahulu bertanya kepada Ahli Kitab bukan dalam rangka berguru atau mengambil ilmu secara

¹ Alima Siddiqa Farsiyyah, "The Ruling on The Narration of Isrâ'īliyyât," dalam <https://ulumalhadith.com/the-ruling-on-the-narration-of-israiliyyat>. Diakses pada 16 September 2025.

² Abu Bakar bin Thayyib al-Baqillani, *al-Intishâr li Al-Qur'ân*, Beirut: Dâr Ibnu Hazm, 2001, hal. 308.

langsung,³ melainkan sebagai bentuk penasaran dan keingintahuan terhadap berita mereka.⁴ Penyebaran *isrâ'iliyyât* banyak menggeser perhatian pembaca dari penafsiran riwayat yang sahih, yang seharusnya menjadi penafsiran yang utama.⁵ Seperti cerita tentang cincin Nabi Sulaiman yang menjadi sumber kekuasaan, bukan hanya lemah secara sanad, tetapi juga merusak struktur teologis Islam.⁶ Menggantungkan kenabian pada benda adalah bentuk reduksi terhadap konsep *nubuwwah* yang berbasis wahyu dan kehendak ilahi. Membiarkan riwayat semacam ini tanpa penyaringan bukanlah bentuk keterbukaan ilmiah, melainkan kelalaian metodologis.⁷ Bantahan terhadap penerimaan bebas *isrâ'iliyyât* bukan sekadar soal validitas riwayat, tetapi soal integritas makna. Ketika tafsir membiarkan narasi bahwa setan duduk di singgasana nabi dan menyetubuhi istrinya, maka yang terganggu bukan hanya akidah, tetapi juga adab terhadap maqam kenabian. Di sinilah pentingnya pola sisipan, bukan untuk membungkam tradisi, tetapi untuk memastikan bahwa yang disebut tafsir benar-benar berfungsi sebagai penjaga makna wahyu, bukan sebagai ruang gema bagi dongeng yang tak teruji.

Pola sisipan *isrâ'iliyyât* bukanlah sekadar wacana metodologis, melainkan kebutuhan dalam menjaga integritas tafsir sebagai ruang ilmiah yang bertanggung jawab atas wahyu. Maka dibutuhkan keberanian untuk memilah, kejernihan untuk menilai, dan komitmen untuk tidak membiarkan pengaburan narasi. Dalam kajian ini, istilah “pola” tidak dimaksudkan sebagai sistem formal yang ditetapkan oleh otoritas tafsir atau lembaga keilmuan. Tidak ada manual resmi, tidak ada konsensus metodologis yang mengatur bagaimana *isrâ'iliyyât* boleh atau tidak boleh dimasukkan ke

³ Hal itu dilakukan setelah prinsip syariat telah kokoh dan kaidah mereka telah mapan. Lihat pada Muhammad Muhammad Abu Zahwu, *al-Ḥadīṣ wa al-Muḥaddīṣūn*, Riyadh: Ri'āṣah al-‘Āmmah, 1984, hal. 186.

⁴ Abdul Salam bin Salih Jarullah, *Naqdu al-Shahābah wa al-Tābi‘in li al-Tafsīr*, Riyadh: Dār al-Tadammuriyah, 2008, hal. 280.

⁵ Imaduddin Ali Abdussami’, *Taisīr fī Ushūl wa Ittijāhāt al-Tafsīr*, Iskandariyah: Dār al-Iman, 2006, hal. 99.

⁶ Husain bin Mas’ud al-Bagawī, *Ma’ālim al-Tanzīl*, Riyadh: Dār Thayyibah, 1989, juz 7, hal. 91.

⁷ Para ulama menetapkan lima syarat utama bagi diterimanya suatu riwayat sebagai hadis sahih: (1) sanadnya bersambung tanpa terputus, (2) tidak *syadz* atau bertentangan dengan riwayat yang lebih kuat, (3) tidak mengandung cacat tersembunyi (*‘illah*), (4) diriwayatkan oleh perawi yang adil yakni memiliki integritas moral dan komitmen terhadap ajaran Islam, serta, (5) memiliki hafalan yang kuat dan ketelitian dalam meriwayatkan. Adapun hadis hasan memenuhi seluruh syarat hadis sahih, kecuali pada aspek hafalan; kualitas *dhabt* perawinya berada satu tingkat di bawah hadis sahih, meskipun tetap berada dalam batas yang dapat diterima. Lihat pada Usman bin Abdurrahman Syahrazuri Ibnu Shalah, *Ma’rifah al-Anwā’ Ulūm al-Ḥadīṣ libni Shalāh*, Damaskus: Dār al-Fikr, 1986, hal. 11.

dalam tafsir. Mufassir punya sikap berbeda pada pembahasan ini, yang ada hanya pola pola pendekatan yang cukup dan sering di rujuk oleh mufassir. Penulis menyebutkan sebagai konsensus parsial, yaitu ulama sepakat pada prinsip umum, bukan pada detail teknis. Hal ini disebabkan oleh sifatnya yang berada di luar koridor wahyu dan tidak memiliki sanad. Permasalahan sanad pun Menurut Abu Syahbah meskipun dia memiliki sanad yang kuat, tetap tidak menafikan sifatnya.

Secara garis besar, mufassir dituntut untuk menolak riwayat *isrâ'iliyyât* yang bertentangan dengan akidah Islam, seperti yang merendahkan martabat para nabi atau mengandung unsur syirik.⁸ Apabila ada riwayat yang tidak jelas status sumbernya dan matannya mereka juga dianjurkan untuk bersikap *tawaqquf*⁹. Sesuai dengan sabda Nabi Muhammad Saw, “Jangan membenarkan Ahli Kitab dan jangan mendustakan mereka”. (HR. Bukhari dari Abu Hurairah). Di sisi lain, riwayat yang sesuai dengan syariat dan tidak bertentangan dengan Al-Qur'an dapat disebutkan secara terbatas, terutama untuk menjelaskan ayat-ayat yang bersifat *mujmal*. Namun, konsensus ini tidak semua mufassir sepakat dalam hal teknis. Sebagian membuka ruang lebih luas bagi *isrâ'iliyyât* sebagai pelengkap naratif, sementara yang lain menutupnya hampir sepenuhnya demi menjaga kemurnian wahyu. Tidak ada kodifikasi formal dalam ilmu usul tafsir yang menetapkan batas-batas penyisipan secara operasional. Akibatnya, ruang ijtihad tetap terbuka, dan pendekatan mufassir sangat bergantung pada latar keilmuan, zaman, dan tujuan penafsiran.

Ketiadaan metode tematik, semantik, dan kategorisasi riwayat dalam teks menunjukkan bahwa konsensus yang ada lebih bersifat protektif daripada konstruktif. Ia menetapkan apa yang harus dihindari, namun belum sepenuhnya menjelaskan bagaimana menyikapi riwayat yang berada di wilayah abu-abu. Maka, penyebutan konsensus parsial menjadi tepat: ada titik temu dalam prinsip, tetapi tidak dalam metode. Tafsir tetap menjadi medan dialog antara kehati-hatian dan kreativitas, antara warisan dan tanggung jawab ilmiah.

Penyisipan di sini merujuk pada proses masuknya kisah dari tradisi Yahudi dan Kristen ke dalam penjelasan ayat-ayat Qur'an. Teks tersebut tidak selalu hadir sebagai bagian utama, tetapi sering kali menyelinap sebagai pelengkap naratif mengisi celah detail yang tidak dijelaskan dalam

⁸ Nuruddin Muhammad Hasan 'Itr, *'Ulûm Al-Qur'ân*, Damaskus: Mathba'ah al-Shabbâh, 1996, hal. 75.

⁹ Tawaqquf adalah istilah yang digunakan oleh mufassir untuk menjelaskan tidak adanya *tarjih* terhadap satu pendapat dalam satu permasalahan yang menjadi perdebatan oleh ahli tafsir. Lihat pada Khalil Zawî, “al-Tawaqquf 'inda al-Mufassir: Dirâsah Istiq'râiyah Tahlîiyah, dalam *Jurnal Syihab*, Vol. 9, No. 3 Tahun 2023, hal. 36.

teks wahyu.¹⁰ Dalam banyak kasus, penyisipan ini dilakukan tanpa kritik sumber yang memadai, dan disampaikan melalui ungkapan-ungkapan seperti “dikatakan,” “diriwayatkan dari Bani Israil,” atau “sebagian menyebutkan.” Frasa-frasa ini berfungsi sebagai pintu masuk, memungkinkan narasi eksternal menyatu dengan tafsir tanpa harus melewati proses verifikasi yang ketat.

Dalam tafsir al-Tsa’alabi, juga satu yang banyak menyisipkan *isrâ’iliyyât*.¹¹ Penyisipan *isrâ’iliyyât* tidak hadir sebagai sisipan acak, melainkan mengikuti pola naratif yang konsisten dan dapat dikenali. Ia membuka ruang bagi kisah fantastik tanpa pengantar, tanpa klarifikasi sumber, dan tanpa kritik terhadap isi. Narasi tentang serigala yang berbicara kepada Nabi Yakub, misalnya, dimasukkan begitu saja sebagai bagian dari penjelasan ayat, seolah-olah ia memiliki otoritas tafsir yang setara dengan riwayat sahih.¹² Pola ini bertumpu pada tiga poros utama: pertama, kekosongan naratif dalam ayat dijadikan celah untuk menyisipkan kisah yang memperkaya emosi dan visualisasi. Kedua, absennya kritik atau penanda sumber menciptakan normalisasi, kisah yang ganjil sekalipun diterima sebagai bagian dari tafsir, bukan sebagai legenda atau alegori. Dengan demikian, al-Tsa’alabi tidak sekadar meriwayatkan *isrâ’iliyyât* ia menerimanya melalui pola naratif yang mengutamakan fungsi dramatik dan penguatan karakter profetik, bukan validasi historis atau teologis.

Lain halnya al-Syaukani dengan Abu Zahrah yang memilih menolak menyisipkan *isrâ’iliyyât*.¹³ Akan tetapi, penolakan Abu Zahrah bukan karena sumbernya dari luar pasti itu dusta, tapi epistemologinya tidak diperlukan, dan Al-Qur’an telah memilih untuk tidak mendetailkan, dan diam itu bukan kekurangan, melainkan isyarat. Contohnya seperti pada Al-Quran Surah al-Maidah/2:27 tentang identitas *ibnai Âdama bil haqq* (kedua anak Adam a.s. yang benar). Abu Zahrah pada tafsirnya tidak larut dalam perdebatan apakah mereka anak kandung Adam atau bagian dari Bani Israil. Sebagian mufassir tergoda untuk melengkapinya. Mereka menyebut Habil dan Qabil yang bersumber dari Taurat. Sebagian juga mengatakan bahwa mereka bukan anak Adam, melainkan bagian dari Bani Israil. Di tengah kisah dua putra Adam yang mengguncang hati, muncul satu sikap tegas dari Abu Zahrah, penolakan terhadap godaan *isrâ’iliyyât*. Abu Zahrah mengatakan;

¹⁰ Muhammad bin Abdullah Darrâz, *Madkhal ila Al-Qur’ân al-Karîm ‘Arđh Tarîkhi wa Tahlîl al-Muqaran*, Kairo: Dâr al-Qalam, 2003, hal. 168.

¹¹ Ramzi Na’na’a, *al-Isrâ’iliyyât wa Atsaruhâ fî Kutub al-Tafsîr*, Beirut: Dâr al-Qalam, 1970, hal. 251.

¹² Abu Ishaq Ahmad bin Muhammad Ibrahim al-Tsa’alabi, *al-Kasyfu wa al-Bayân ‘an Tafsîr Al-Qur’ân*, Jeddah: Dâr al-Tafsîr, 2015, juz 5, hal. 199.

¹³ Badar Abdul Hamid Humais, “al-Isrâ’iliyyât wa Hukmu Riwayatihi,” dalam <https://saaid.org/Doat/hamesabadr/185.htm>. Diakses pada 13 September 2025.

وَلَا يَهُمُّنَا أَنْ نَعْرِفَ مَنْ هُمَا، وَلَكِنَّ الَّذِي يَهُمُّنَا أَنْ نَعْرِفَ أَنَّ مَا يُومِئُ إِلَيْهِ النَّصُّ مِنْ حَقَائِقَ، وَالْقَصَصُ صَادِقٌ وَوَاقِعٌ، وَلَكِنْ نَتْرُكُ مَا تَرَكَهُ الْقُرْآنُ، وَلَا نَهْمِي فِي إِسْرَائِيلِيَّاتٍ صَادِقَةٍ أَوْ كَاذِبَةٍ، وَالنَّصُّ الْقُرْآنِيُّ وَاضِحٌ فِي مَقْصِدِهِ، مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ إِلَى مَا يُوضِّحُهُ مِنْ خَارِجِهِ.¹⁴

Kita tidak perlu mengetahui siapa mereka berdua, tetapi yang penting bagi kita adalah memahami bahwa apa yang diisyaratkan oleh teks mengandung kebenaran; kisahnya benar dan nyata. Namun, kita meninggalkan apa yang telah ditinggalkan oleh Al-Qur'an, dan tidak larut dalam kisah-kisah Isrâ'iliyyât, baik yang benar maupun yang dusta. Teks Al-Qur'an sudah jelas dalam maksudnya, tanpa membutuhkan penjelasan dari luar.

Abu Zahrah tidak larut dalam perdebatan apakah mereka anak kandung Adam atau bagian dari Bani Israil. Ia justru menyoroti bahwa Al-Qur'an tidak menyebut nama, tidak menyebut silsilah, dan tidak membuka ruang bagi rasa ingin tahu yang tidak membawa faedah. Karena yang penting bukan siapa mereka, tapi apa yang mereka wakili. *Isrâ'iliyyât*, dalam narasi ini, bukan sekadar cerita tambahan, Ia adalah godaan untuk menjelaskan yang sudah jelas, untuk menambal yang sengaja dibiarkan terbuka. Dan penulis mengajak kita untuk tidak "menghiasi" Al-Qur'an dengan ornamen yang tidak diminta. Karena kebenaran tidak selalu datang dari banyaknya detail, tapi dari ketepatan arah.

Abu Zahrah menutup penjelasan ayat ini dengan satu prinsip, "*al-Nash Al-Qur'âni wâdih fi Maqshidihi min ghairi hâjatin ilâ mâ yuwadhdhihuhu min khârijihî*", (teks Qur'ani sudah cukup jelas dalam maksudnya, tanpa perlu penjelasan dari luar).¹⁵ Pernyataan Abu Zahrah ini bukan sekadar tafsir, tapi sikap epistemologis Abu Zahrah bahwa tidak semua yang bisa ditambahkan, perlu ditambahkan. Kemudian Al-Quran datang tanpa menjelaskan nama dan detail pada ayat, itu karena Al-Qur'an ingin kita fokus pada mekanisme batin manusia, bukan pada kronologis sejarah. Nama bisa memecah perhatian, detail juga mengalihkan makna. Maka Allah Swt. menyampaikan kisah ini dengan kebenaran, bukan dengan narasi tambahan.

Untuk menerima suatu riwayat, sejarawan, muhaddis dan mufassir berbeda pendapat. Ahli sejarah biasanya mengumpulkan satu data (riwayat) untuk memberikan gambaran peristiwa secara global, sehingga kebenaran bagi mereka bertingkat tingkat dan berbeda beda untuk membentuk konteks yang lengkap dan memungkinkan menerima riwayat yang lemah.¹⁶

¹⁴ Muhammad Ahmad Musthafa Abu Zahrah, *Zahrah al-Tafâsir*, Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 2019, hal. 2122.

¹⁵ Muhammad Ahmad Musthafa Abu Zahrah, *Zahrah al-Tafâsir ...*, hal. 2123.

¹⁶ Haitsam Abdul Mun'im al-Gharib Shaqr, "Manhaj al-Muhaddisîn fi Naqd al-Riwâyah al-Târikhiyyah wa Masâlikihim fi Dzâlik," dalam

Sedangkan ahli hadis punya tingkatan tersendiri dan selektif, khususnya yang berkaitan dengan fikih dan akidah.¹⁷ Adapun antara ahli tafsir dan ahli hadis tidak sepenuhnya memiliki pendekatan yang sama, meskipun keduanya saling berkaitan. Dalam kajian tafsir, proses verifikasi terhadap matan dan sanad riwayat tetap menjadi bagian penting dalam menilai validitas suatu penafsiran. Tidak hanya itu, pendapat para mufassir dan riwayat yang mereka kutip juga dievaluasi dengan merujuk kepada sunnah sebagai tolok ukur utama dalam menilai kesahihan dan kesesuaian tafsir terhadap ajaran Nabi.¹⁸ Karenanya, Hadis berfungsi sebagai alat kontrol terhadap penyisipan riwayat, sekaligus merefleksikan posisi metodologis mufassir dalam lanskap tafsir klasik.

Jika kita melihat sikap Ibnu Kasir terhadap penyisipan riwayat *isrâ'iliyyât* dalam tafsirnya, ditemukan kehati-hatian metodologis yang berpijak pada prinsip bahwa riwayat tersebut tidak dijadikan sebagai landasan keyakinan, melainkan hanya sebagai pelengkap naratif. Ia juga mengatakan bahwa sumber utama adalah Al-Quran dan Sunnah bukan *isrâ'iliyyât*.¹⁹ Dalam praktiknya, ia kerap menyebutkan riwayat secara lengkap, menjelaskan asal-usulnya, menyebutkan perawinya, serta menunjukkan adanya variasi dalam versi *isrâ'iliyyât* yang beredar.²⁰ Pendekatan ini mencerminkan upaya untuk memberikan konteks historis dan membuka ruang bagi pembaca untuk menilai validitas riwayat secara mandiri, dengan tetap menjadikan sunnah sebagai tolok ukur utama dalam menilai kesesuaian tafsir terhadap ajaran Nabi. Namun demikian, pendekatan Ibnu Katsir tidak sepenuhnya konsisten. Di sejumlah tempat, ia mencantumkan riwayat tanpa sanad lengkap, minim komentar terhadap kualitas sanad, dan tidak selalu tegas dalam menetapkan apakah suatu riwayat tergolong *isrâ'iliyyât* atau bukan.²¹ Ketidaktegasan ini membuka ruang ambiguitas dalam klasifikasi riwayat dan menyulitkan pembaca yang tidak memiliki latar belakang ilmu hadis. Meskipun secara umum Ibnu Kasir berusaha menjaga integritas tafsirnya dari pengaruh riwayat yang lemah, kelemahan teknis ini menunjukkan perlunya standar evaluasi yang lebih

<https://www.alukah.net/sharia/0/177059/منهج-المحدثين-في-نقد-الروايات-التاريخية-ومسالكهم-في-ذلك>.
Diakses pada 16 September 2025.

¹⁷ Khaleel Rajab Hamal-Kubaisi, "Manhaj Naqd al-Riwâyah al-Tafsîriyyah wa Dhawâbituhâ," dalam *Al-Mandumah*, Vol. 11, No. 44 Tahun 2020, hal. 2.

¹⁸ Ihsan Amin, *Manhaj al-Naqd fi al-Tafsîr*, Beirut: Dâr al-Hâdi, 2007, hal. 394.

¹⁹ Abu Ashim Ahmad Balhah, "Manhaj Ibnu Katsîr fi al-Tafsîr wa Mauqif min al-Isrâ'iliyyât," dalam <https://majles.alukah.net/showthread.php?t=134192>. Diakses pada 16 September 2025.

²⁰ Audah Abdu Audah Abdullah, dan Khalil Khadr Abu Khadr, "Manhaj Ibnu Katsîr fi Riwayah Isrâ'iliyyât fi Tafsîr," dalam *Al-Shirât*, Vol. 23 No. 3 Tahun 2021, hal 164.

²¹ Imaduddin Abi Fida Ismail bin Umar bin Katsir, *Tafsîr Al-Qur'ân al-Adzîm*, Giza: Maktabah Aulâd al-Syekh, 2000, juz 1, hal 29.

sistematis dalam menyaring dan mengklasifikasikan *isrâ'iliyyât* agar tafsir tidak hanya kaya secara naratif, tetapi juga kokoh secara epistemologis.

A. Pola Penyisipan *Isrâ'iliyyât* dalam Tafsir Ibnu 'Athiyah

Dalam khazanah tafsir klasik, keberadaan riwayat *isrâ'iliyyât* merupakan fenomena yang tak terelakkan dan bahkan menjadi bagian integral dalam penjelasan kisah terdahulu (*qasas al-anbiyâ'*) serta rincian historis yang tidak ditemukan secara eksplisit dalam Al-Qur'an. Riwayat ini, yang berasal dari tradisi Yahudi dan Nasrani, sering kali dimanfaatkan oleh para mufassir untuk mengisi kekosongan naratif atau memperluas pemahaman terhadap ayat yang bersifat *mujmal*²². Namun, penggunaan *isrâ'iliyyât* tidaklah seragam; para mufassir berbeda dalam sikap, tingkat penerimaan, dan metode kritik terhadap riwayat semacam ini. Sebagian menerima secara terbuka, sebagian lain menolak secara tegas, dan ada pula yang mengambil posisi tengah dengan menyaring secara selektif.²³ Dalam konteks ini, Ibnu 'Athiyah al-Andalusi (w. 541 H) tampil sebagai sosok mufassir yang menampilkan pendekatan yang relatif sistematis, kritis, dan berbasis prinsip dalam menyikapi penyisipan *isrâ'iliyyât* ke dalam tafsirnya. Pendekatan beliau mencerminkan kesadaran metodologis yang tinggi terhadap otoritas teks dan validitas sumber, menjadikannya figur penting dalam studi kritis terhadap riwayat

Bab ini bertujuan untuk mengidentifikasi dan menganalisis pola pola yang digunakan oleh Ibnu 'Athiyah dalam menyaring, menyebut, atau mengabaikan riwayat *isrâ'iliyyât* dalam tafsirnya. Fokus utama terletak pada bagaimana beliau membangun mekanisme evaluatif yang tidak hanya bersifat naratif, tetapi juga epistemologis dan metodologis. Dengan menelaah struktur naratif yang digunakan dalam penyajian kisah, perangkat evaluatif yang diterapkan untuk menilai validitas riwayat, serta prinsip-prinsip epistemologis yang mendasari penerimaan atau penolakan terhadap sumber non-riwayat. Pembahasan ini akan menunjukkan sejauh mana Ibnu 'Athiyah membangun kerangka metodologis yang membedakan antara riwayat yang dapat diterima, diragukan, atau ditolak. Pendekatan ini tidak hanya penting untuk memahami karakter tafsir *al-Muharrar al-Wajiz* sebagai karya tafsir

²² *Mujmal* ialah sesuatu yang membutuhkan penjelasan lebih lanjut. Salah satu contoh klasik dari ayat *mujmal* adalah firman Allah dalam Surah Al-Ma'idah/5:1, "Dihalalkan bagi kalian hewan ternak, kecuali yang akan dibacakan kepada kalian." Pada ayat ini, bagian "kecuali yang akan dibacakan kepada kalian" belum menjelaskan secara spesifik hewan-hewan mana yang sebenarnya dikecualikan dari kehalalan. Maka, ayat ini dianggap *mujmal* karena tidak memberikan rincian langsung. Lihat pada Musa'id Sulaiman al-Thayyar, *Fushûl fî Ushûl al-Tafsîr*, Riyadh: Dâr Ibnu Jauzi, 2010, hal. 39.

²³ Ramzi Na'na'a, *al-Isrâ'iliyyât wa Atsaruhâ fî Kutub al-Tafsîr*, Beirut: Dâr al-Qalam, 1970, hal. 179.

yang bercorak kritis dan analitis, tetapi juga untuk menilai kontribusi Ibnu ‘Athiyah dalam membentuk standar kritis terhadap riwayat *isrâ’iliyyât* dalam tradisi tafsir Islam secara lebih luas.

Analisis dalam bab ini akan dibagi ke dalam beberapa bagian utama yang saling terkait dan membentuk satu kesatuan argumentatif. Pertama, akan dilakukan identifikasi bentuk-bentuk penyisipan *isrâ’iliyyât* dalam tafsir Ibnu ‘Athiyah, baik yang bersifat eksplisit maupun implisit, untuk memahami pola penyajian dan konteks penggunaannya. Kedua, klasifikasi metode penyaringan dan penilaian yang digunakan oleh Ibnu ‘Athiyah akan dikaji secara rinci, termasuk penggunaan istilah-istilah evaluatif, sikap skeptis terhadap sumber, dan strategi naratif dalam menghindari afirmasi terhadap riwayat yang lemah. Ketiga, evaluasi terhadap konsistensi dan implikasi metodologis dari pendekatan tersebut akan dilakukan untuk menilai apakah Ibnu ‘Athiyah berhasil membangun standar yang dapat direplikasi atau dijadikan acuan dalam studi tafsir kritis. Dengan demikian, bab ini menjadi fondasi penting dalam membangun kerangka evaluatif yang akan dibandingkan secara sistematis dengan pendekatan mufassir lain seperti al-Bagawî dalam bab berikutnya, sehingga memungkinkan pembaca untuk menilai dinamika metodologis dan epistemologis dalam tradisi tafsir secara lebih komprehensif.

Ibnu Atsir mengatakan salah satu ayat yang sering ditemukan riwayat *isrâ’iliyyât* ialah kisah Nabi Yusuf a.s.²⁴

1. Metode Penyajian

a. Ayat Tentang Penjualan Yaitu Ishaq a.s.

وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ (٩٩) رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ (١٠٠) فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ (١٠١) فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ

Dia (Ibrahim) berkata, "Sesungguhnya aku akan pergi (menghadap) kepada Tuhanku. Dia akan memberiku petunjuk."(99) (Ibrahim berdoa,) "Ya Tuhanku, anugerahkanlah kepadaku (keturunan) yang termasuk orang-orang saleh." (100) Maka, Kami memberi kabar gembira kepadanya dengan (kelahiran) seorang anak (Ismail) yang sangat santun.(101) Ketika anak itu sampai pada (umur) ia sanggup bekerja bersamanya, ia (Ibrahim) berkata, "Wahai anakku, sesungguhnya aku bermimpi bahwa aku menyembelihmu. Pikirkanlah apa pendapatmu?" Dia (Ismail) menjawab, "Wahai ayahku, lakukanlah apa yang diperintahkan (Allah) kepadamu! Insyaallah engkau akan mendapatiku termasuk orang-orang sabar. (QS. Al-Saffat 99-102)

²⁴ Izzuddin Abu Hasan Ibnu Atsir, *Jâmi' al-Ushûl fî Ahâdîts al-Rasûl*, Beirut: Dâr Ibnu Katsir, 2016, juz 12, hal. 113.

Dalam membahas ayat *fabasysyarnâhu bi ghulâmi halîm*, Ibnu ‘Athiyah menyajikan spektrum pendapat ulama mengenai identitas anak yang diperintahkan untuk disembelih oleh Nabi Ibrahim a.s. Ia memulai dengan menyebut bahwa banyak ulama berpendapat bahwa anak tersebut adalah Ishaq a.s

وَقَوْلُهُ فَبَشَّرْنَاهُ، قَالَ كَثِيرٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ، مِنْهُمْ الْعَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ وَقَدْ رَفَعَهُ، وَعَلِيُّ، وَابْنُ عَبَّاسٍ، وَابْنُ مَسْعُودٍ، وَكَعْبٌ، وَعُبَيْدُ بْنُ عَمْرٍو: هِيَ الْبِشْرَةُ الْمَعْرُوفَةُ بِإِسْحَاقَ، وَهُوَ الدَّبِيحُ، وَكَانَ أَمْرٌ دَبَّحَهُ بِالشَّامِ. وَقَالَ عَطَاءٌ وَمُقَاتِلٌ: بَيْتِ الْمَقْدِسِ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ بِالْحِجَازِ، جَاءَ مَعَ أَبِيهِ عَلَى الْبُرَاقِ. وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: وَالْبِشْرَةُ الَّتِي بَعَدَ هَذِهِ فِي هَذِهِ الْآيَةِ هِيَ بِشْرَةُ نُبُوتِهِ، كَمَا قَالَ تَعَالَى فِي مُوسَى: وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا أَحَاهُ هَارُونَ نَبِيًّا [مریم: ۵۳]، وَهُوَ قَدْ كَانَ وَهَبَهُ لَهُ قَبْلَ ذَلِكَ ... الْفَرْقَةُ فِي قَوْلِ الْأَعْرَابِيِّ: يَا ابْنَ الدَّبِيحِينَ، أَرَادَ إِسْحَاقَ وَالْعَمَّ أَبَ، وَقِيلَ: إِنَّهُ أَمْرٌ بِدَبَّحِهِ بَعْدَ مَا وُلِدَ لَهُ يَعْثُوبٌ، فَلَمْ يَتَعَارَضِ الْأَمْرُ بِالذَّبْحِ مَعَ الْبِشْرَةِ... وَقَالَتْ فَرْقَةُ: هَذِهِ الْبِشْرَةُ هِيَ بِإِسْمَاعِيلَ، وَهُوَ الدَّبِيحُ، وَأَمْرٌ دَبَّحَهُ كَانَ بِالْحِجَازِ، يَمِينِي، ثُمَّ رَمَى إِبْرَاهِيمَ الشَّيْطَانَ بِالْجَمْرَاتِ، وَقَبِضَ الْكَبِشَ حِينَ أَفَلَّتْ لَهُ، وَسَنَّ السُّنَنَ. قَالَ الْقَاضِي أَبُو مُحَمَّدٍ: وَهَذَا قَوْلُ ابْنِ عَبَّاسٍ أَيْضًا، وَابْنِ عَمْرٍو، وَرُؤْيَى عَنِ الشَّعْبِيِّ، وَالْحُسَيْنِ، وَجَاهِدٍ، وَمُعَاوِيَةَ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ، وَرَفَعَهُ مُعَاوِيَةَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَمُحَمَّدِ بْنِ كَعْبٍ، وَبِهِ كَانَ أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ، وَيُسْتَدَلُّ بِقَوْلِ الْأَعْرَابِيِّ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا ابْنَ الدَّبِيحِينَ، وَبِقَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنَا ابْنُ الدَّبِيحِينَ، يَعْنِي إِسْمَاعِيلَ وَعَبْدَ اللَّهِ أَبَاهُ، وَيُسْتَدَلُّ بِأَنَّ الْبِشْرَةَ افْتَرَّتْ بِأَنَّ مِنْ وَرَائِهِ يَعْثُوبٌ... فَقَالَ: الدَّبِيحُ إِسْمَاعِيلُ، وَإِنَّ الْيَهُودَ تَعْلَمُ ذَلِكَ، وَلَكِنَّهُمْ يَحْسُدُونَكُمْ.....²⁵

Dalam penafsiran Surah al-Saffat ayat 99-102 di atas, Ibnu ‘Athiyah menampilkan pendekatan tafsir yang tidak hanya deskriptif, tetapi juga analitis dan genealogis. Ia menyusun peta riwayat mengenai identitas anak Nabi Ibrahim a.s. yang diperintahkan untuk disembelih (*al-dzabh*) dengan menyebutkan nama-nama tokoh besar dari kalangan sahabat dan *tâbi‘în*, serta mengklasifikasikan jalur periwayatan berdasarkan otoritas dan kecenderungan naratif. Pendekatan ini menunjukkan bahwa Ibnu ‘Athiyah tidak sekadar menghimpun pendapat, melainkan berupaya mengungkap struktur epistemologis yang melatarbelakangi perbedaan riwayat. Kemudian, penyajian Ibnu ‘Athiyah bersifat ringkas; ia hanya menyebut nama-nama

²⁵Abdul Haq bin Galib Ibnu ‘Athiyah, *al-Muharrar al-Wajîz fi Tafsiir al-Kitâb al-Azîz*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Âlamiah, 2001, juz 4, hal. 480.

tokoh pendukung masing-masing pendapat tanpa merinci jalur periwayatan secara lengkap.²⁶

1. Jalur Riwayat yang Menyatakan Ishaq As sebagai *al-Dzabih*

Ibnu ‘Athiyah mencatat bahwa pendapat yang menyatakan Ishaq sebagai anak yang disembelih memiliki dukungan dari sejumlah tokoh besar, bahkan sebagian riwayatnya diklaim sebagai *marfû’* kepada Nabi Muhammad Saw. . Di antara tokoh-tokoh yang disebut:

- a. Ibnu ‘Abbas: disebut sebagai pendukung pendapat ini dalam sebagian jalur, dengan riwayat yang dinisbatkan secara *marfû’*.
- b. ‘Abdul Muttalib: meriwayatkan secara *marfû’* meskipun sanadnya tidak selalu jelas.
- c. Ibnu Mas‘ûd: Sahabat yang dikenal luas dalam periwayatan tafsir dan hukum. Juga meriwayatkan secara *marfû’*.
- d. Kaab al-Ahbar: tokoh yang berasal dari tradisi Yahudi dan dikenal sebagai sumber utama *isrâ’iliyyât* dalam tafsir.
- e. ‘Ubaid bin ‘Amr: termasuk dalam jalur pendukung narasi Ishaq.²⁷

Penyebutan Kaab al-Ahbar dalam jalur ini menjadi penting secara metodologis, karena menunjukkan kemungkinan adanya penyisipan naratif dari tradisi Ahl al-Kitâb. Ibnu ‘Athiyah tampaknya menyadari hal ini, meskipun ia tetap menyajikan riwayat tersebut secara terbuka sebagai bagian dari pluralitas tafsir.

2. Jalur Riwayat yang Menyatakan Ismail a.s. sebagai *al-Dzabih*

Sebaliknya, Ibnu ‘Athiyah juga menyebut jalur riwayat yang mendukung pendapat bahwa Ismail a.s. salah anak yang diperintahkan untuk disembelih. Pendapat ini dinisbatkan oleh Ibnu ‘Athiyah kepada Qadhi Abu Muhammad, yang menyebut sejumlah tokoh sebagai pendukungnya:

- a. Ibnu ‘Abbas: juga disebut mendukung pendapat Ismail As dalam jalur lain, menunjukkan adanya pluralitas dalam riwayat beliau.
- b. Ibnu ‘Amr: meriwayatkan dari jalur *tâbi ‘în*.
- c. al-Sha‘bi, al-Hasan al-Basri, Mujâhid: tokoh-tokoh besar dalam tafsir *tâbi ‘în* yang dikenal dengan pendekatan rasional dan kontekstual.
- d. Mu‘awiyah: disebut meriwayatkan secara *marfû’*, menunjukkan bahwa pendapat ini tidak hanya bersifat *ijtihâdî*.
- e. Muhammad bin Kaab al-Qurazî: dikenal sebagai ahli tafsir dari kalangan *tâbi ‘în* yang sering mengkritisi riwayat Ahl al-Kitâb.²⁸

²⁶ Abdul Wahab Fayed, *Manhaj Ibnu ‘Athiyah fî Tafsîr Al-Qur’an al-Karîm*, Kairo: al-Hay’ah al-‘Ammah li-Shu’ûn al-Mathâbi’ al-Amîriyyah, 1973, hal. 177.

²⁷ Abdul Haq bin Galib Ibnu ‘Athiyah, *al-Muharrar al-Wajîz ...*, juz 4, hal. 481. Lihat juga Muhamad Abu Syahbah, *Isrâ’iliyyât wa al-Maudû’ât fî al-Tafsîr*, Kairo: Maktabah Sunnah, 1980, hal. 253.

²⁸ Abdul Haq bin Galib Ibnu ‘Athiyah, *al-Muharrar al-Wajîz ...*, juz 3, hal. 481.

b. Lafaz *Hamma* Pada Kisah Yusuf a.s.

Salah satu yang banyak menjelaskan tentang *isrâ'iliyyât* ialah kisah Yusuf a.s. yang disisipkan juga pada tafsir Jarir al-Thabari, dan As-Suyuti.²⁹ Dalam hal ini menjelaskan bagaimana Sikap *hamma biha* Yusuf a.s. terhadap Zulaikha pada ayat:

وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ ۖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنَّ رَأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ ۖ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ ۗ إِنَّهُ
مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ

Sesungguhnya wanita itu telah bermaksud (melakukan perbuatan itu) dengan Yusuf, dan Yusufpun bermaksud (melakukan pula) dengan wanita itu andaikata dia tidak melihat tanda (dari) Tuhannya. Demikianlah, agar Kami memalingkan dari padanya kemungkaran dan kekejian. Sesungguhnya Yusuf itu termasuk hamba-hamba Kami yang terpilih. (QS. Yusuf/12:24)

Redaksi *wa laqad hammat bih wa hamma bihâ* menjadi titik tarik antara pemahaman tekstual, etika profetik, dan penyaringan riwayat eksternal. Ibnu 'Athiyah memuat sejumlah riwayat yang beredar, namun ia tidak serta-merta menerimanya. Ia menunjukkan kehati-hatian dalam menilai validitas sanad, konsistensi makna, dan kesesuaian dengan maqam *nubuah*. Di sinilah pentingnya menilai pola penyisipan yakni apakah Ibnu 'Athiyah memiliki pola, parameter, atau prinsip tertentu dalam menerima atau menolak *isrâ'iliyyât*. Dengan menjadikan ayat ini sebagai studi kasus, kita dapat menguji konsistensi Ibnu 'Athiyah dalam menjaga kemurnian tafsir dari penyisipan ideologis, serta menyusun matriks evaluatif yang dapat dijadikan acuan dalam pengembangan tafsir kritis kontemporer.

Dalam tafsirnya terhadap ayat tentang *hamm* Nabi Yusuf terhadap Zulaikha, Ibnu 'Athiyah menampilkan metode penyajian yang khas dan sangat reflektif terhadap kemungkinan penyisipan *isrâ'iliyyât*. Ia membuka penjelasan dengan menyebut sejumlah pendapat yang beredar di kalangan mufassir terdahulu, menggunakan redaksi *qila* dan *ruwiya* sebagai penanda bahwa riwayat tersebut tidak bersifat sahih atau muttasil, melainkan berasal dari tradisi tafsir yang telah bercampur dengan narasi eksternal.³⁰ Di antara riwayat yang ia tampilkan adalah kisah bahwa Yusuf duduk di antara kedua kaki Zulaikha, membuka pakaiannya dan ikat pinggangnya. Sementara Zulaikha telah bersiap untuknya, narasi ini dinisbatkan kepada Ibnu 'Abbas dan sebagian salaf, namun Ibnu Athiyah tidak menyertakan rincian sanad, ada kemungkinan sebagai untuk tidak memanjangkan pembahasan juga

²⁹ Muhamad Abu Syahbah, *Isrâ'iliyyât wa al-Maudû'ât ...*, hal. 220.

³⁰ Abdul Haq bin Galib Ibnu 'Athiyah, *al-Muharrar al-Wajîz ...*, juz 3, hal. 234.

menunjukkan bahwa Ibnu ‘Athiyah menyisipkannya sebagai bagian dari spektrum tafsir, bukan sebagai kebenaran yang ia yakini. Berikut tabel penyederhanaan kutipan riwayat Ibnu ‘Athiyah:

Tabel II. Penanda Kutipan Ibnu ‘Athiyah Kisah *Hamm* Yusuf

| Tanda | Isi Pendapat |
|-------------------------------|---|
| وقالت فرقة | «همه» إنما كان بخطر القلب التي لا يقدر البشر عن التحفظ منها |
| قيل ذلك | جلس بين رجلي زليخا وأخذ في حل ثيابه وتكته ونحو هذا، وهي قد استقلت له فيما رويت هذه الفرقة |
| وقالت فرقة | كان «هم» يوسف بضربها ونحو ذلك |
| قاله ابن عباس وجماعة من السلف | وهي قد استقلت له |

Metode penyajian ini menunjukkan bahwa Ibnu ‘Athiyah tidak serta-merta menolak keberadaan *isrâ’iliyyât* dalam tradisi tafsir, namun ia menyajikannya dengan strategi distansi epistemik. Strategi ini sering digunakan dalam tafsir kritis, ketika mufassir menyajikan riwayat atau pendapat tanpa menyatakan kebenarannya secara mutlak, misalnya dengan redaksi seperti *qîla*, *qâlat firqah*, atau *fîhi nazhar*. Ia tidak mengafirmasi riwayat tersebut, melainkan menyusunnya dalam rangkaian pendapat yang saling bertentangan, lalu mengundang pembaca untuk menyaksikan dialektika makna. Ia menyebut pula pendapat dari *firqah* (kelompok) yang mengatakan bahwa *hamm* Yusuf hanyalah lintasan hati, dan pendapat lain dari *firqah* yang menyatakan bahwa *hamm* bermakna niat untuk memukul Zulaikha. Penyebutan “*firqah*” tanpa identifikasi jelas menunjukkan bahwa sumbernya tidak terverifikasi secara sanad, dan berpotensi berasal dari jalur *isrâ’iliyyât* yang telah mengalami *tahrîf* makna.

Namun, Ibnu ‘Athiyah tidak berhenti pada penyajian. Ia mengutip pendapat gurunya, al-Qâdhî Abû Muhammad, yang secara tegas membantah semua versi riwayat yang menyatakan bahwa Nabi Yusuf melakukan tindakan fisik.³¹ Kritik ini dilakukan dengan pendekatan teologis berbasis prinsip *‘ismah*³² dan maqam kenabian. Ibnu ‘Athiyah kemudian menyusun

³¹ Abdul Haq bin Galib Ibnu ‘Athiyah, *al-Muharrar al-Wajîz ...*, juz 3, hal. 234.

³² *‘Ismah* ialah penjagaan Allah terhadap Nabi dan Rasulnya serta pengkhususan mereka dengan kesempurnaan jiwa, pertolongan, keteguhan urusan dan ketenangan. Juga

kesimpulan pribadi yang sangat metodologis: bahwa status kenabian Yusuf saat peristiwa belum terbukti secara sahih, dan jika ia belum menjadi nabi, maka masih mungkin baginya mengalami *hamm* dalam bentuk keinginan tanpa tindakan. Namun jika ia sudah menjadi nabi, maka *hamm* hanya mungkin terjadi dalam bentuk lintasan hati semata, bukan tindakan fisik. Ia menolak secara eksplisit narasi bahwa Yusuf membuka ikat pinggangnya, karena hal itu bertentangan dengan perlindungan kenabian.

Dengan demikian, Ibnu ‘Athiyah menyisipkan *isrâ’iliyyât* bukan untuk mengukuhkannya, melainkan untuk mengujinya. Ia menjadikan narasi eksternal sebagai objek kritik, bukan sebagai sumber otoritatif. Metode penyajiannya bersifat *tamyîzî* membedakan antara riwayat yang dapat diterima dan yang harus ditolak dan *tajrîdî* mengangkat makna dari level naratif ke level teologis dalam hal ini. Tafsirnya menjadi medan epistemik yang tidak hanya menyajikan riwayat, tetapi juga membangun mekanisme penyaringan makna, sehingga pembaca tidak terjebak dalam romantisasi kisah, tapi diarahkan pada pemahaman yang lebih rasional, dan berbasis prinsip kenabian. Narasi ini menunjukkan bahwa Ibnu ‘Athiyah adalah mufassir yang sadar akan penyisipan *isrâ’iliyyât* dalam tradisi tafsir, dan ia meresponsnya bukan dengan penghapusan, melainkan dengan penyajian kritis yang berujung pada penolakan metodologis.

Pada kisah lain juga Ibnu ‘Athiyah terkadang tidak menampilkan dengan detail rincian penafsiran akan tetapi hanya dengan ringkasan singkat. Hal ini bisa dilihat pada penafsiran penyerupaan Isa a.s dalam firman Allah Swt, “*wa mâ qatalûhu wa mâ Shalabûhu walâkin syubbiha lahum*” (QS. An-Nisa/4:157). Ibnu ‘Athiyah menunjukkan sikap metodologis yang sangat hati-hati terhadap penyisipan kisah *isrâ’iliyyât*. Dia mengatakan bahwa terdapat banyak perbedaan dalam riwayat penyerupaan Nabi Isa a.s. juga bagaimana penyerupaannya.³³ Alih alih menguraikan seluruh kisah yang beredar, Ibnu ‘Athiyah justru memilih untuk menyebutkan inti kisah yang paling menonjol. Ibnu ‘Athiyah juga menegaskan bahwa tidak ada satupun riwayat yang dapat dipastikan kebenarannya karena tidak ada yang sahih berasal dari Rasulullah Saw.³⁴ Di sini standar yang digunakan Ibnu ‘Athiyah tidak menjadikan *isrâ’iliyyât* dengan perincian yang detail, akan tetapi hanya dengan menyingkatnya. Hal ini menandakan bahwa sumber utama tidak dapat digantikan oleh narasi luar yang tidak terverifikasi. Ibnu ‘Athiyah menguraikan bahwa peristiwa penyaliban Isa a.s. menurut Al-Qur’an bukanlah penyaliban yang sebenarnya, melainkan penyerupaan. Ia menyebut

suatu kemampuan Ilahi yang mencegah seseorang dari melakukan maksiat meskipun memiliki kemampuan untuk melakukannya. Lihat pada Muhammad bin Abdurrahman al-Khamis, *Ushûl al-Dîn ‘inda al-Imâm Abî Hanîfah*, Riyadh: Dâr al-Shamî’i, 1996, hal. 480.

³³ Abdul Wahab Fayed, *Manhaj Ibnu ‘Athiyah fi Tafsîr Al-Qur’ân ...*, hal. 183.

³⁴ Abdul Haq bin Galib Ibnu ‘Athiyah, *al-Muharrar al-Wajîz ...*, juz 2, hal. 133.

berbagai versi riwayat tentang bagaimana penyerupaan itu terjadi: Terdapat beragam versi yang menunjukkan kompleksitas dan ketidakpastian historis yang menyelubungi momen tersebut. Sebagian riwayat menyebutkan bahwa salah satu hawariyyun tergoda oleh suap, lalu menunjukkan lokasi persembunyian Isa. Namun, setelah menyadari kesalahannya, ia diliputi penyesalan mendalam hingga akhirnya mengakhiri hidupnya sendiri.

Versi lain menyebutkan bahwa seorang Yahudi menjadi penunjuk tempat keberadaan Isa, dan sebagai akibat dari pengkhianatannya, rupa Isa diserupakan kepadanya. Ia pun ditangkap dan disalib, sementara Isa terselamatkan. Dalam narasi yang berbeda, Isa dikisahkan menawarkan kepada para sahabatnya siapa yang bersedia untuk diserupakan dan disalib sebagai gantinya. Seorang bernama Sarjis disebut menyanggupi tugas berat tersebut, menunjukkan bentuk pengorbanan yang luar biasa.³⁵ Ada pula riwayat yang menyatakan bahwa penyerupaan terjadi kepada seluruh kelompok, sehingga ketika satu orang hilang dari mereka, pihak penangkap keliru dan menyalib salah satu dari mereka yang tersisa.³⁶ Semua versi ini, meskipun beragam dan penuh nuansa, memiliki satu benang merah: tidak ada kepastian mutlak tentang siapa yang sebenarnya disalib.³⁷ Lebih dari itu, tidak ditemukan riwayat sahih dari Nabi Muhammad Saw. yang menjelaskan secara rinci tentang identitas orang yang disalib, sehingga peristiwa ini tetap menjadi wilayah takwil dan spekulasi dalam tradisi tafsir dan sejarah Islam.

Dari contoh di atas disimpulkan Ibnu ‘Athiyah tampil sebagai mufassir yang tidak hanya menghimpun riwayat, tetapi juga membangun mekanisme penyaringan makna yang tajam dan sadar akan bahaya penyisipan ideologis. Pertama, Ibnu ‘Athiyah menampilkan spektrum tafsir secara terbuka namun terkendali. Ia menyusun berbagai versi riwayat dengan redaksi seperti *qila*, *ruwiya*, dan *qâlat firqah*, sebagai penanda bahwa riwayat tersebut tidak sahih atau tidak muttasil. Penyajian ini bukan untuk menetapkan kebenaran, melainkan untuk menunjukkan pluralitas naratif dan membuka ruang dialektika makna. Dalam kasus *al-dzabih*, ia menyebut pendapat yang mendukung Ishaq maupun Ismail, lengkap dengan nama-nama tokoh pendukungnya, namun tanpa menetapkan satu versi sebagai final. Kedua, Ibnu ‘Athiyah menyaring riwayat berdasarkan prinsip teologis,

³⁵ Abdul Haq bin Galib Ibnu ‘Athiyah, *al-Muharrar al-Wajîz ...*, juz 2, hal. 133.

³⁶ Penafsiran ini juga ditemukan pada Tafsir Tsa’alabi, Tafsir Abu Hayyan. Abu Hayyan memberikan penanda redaksi *qila*. Sedangkan Tsa’alabi menggunakan redaksi *ruwiya*. Lihat pada Atsiruddin Muhammad bin Yusuf Abu Hayyan, *al-Bahr al-Muhîth fi Tafsîr*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2000, juz 4, hal. 126.

³⁷ Abu Hayyan juga mengatakan tidak mengetahui bagaimana prose pembunuhan itu, siapa yang diserupai dan tidak ada hadis sahih terkait itu. Lihat pada Muhammad Amin al-Harari, *Tafsîr Hadâiq al-Rûh wa al-Raihân fi Rawâbî ‘Ulûm Al-Qur’ân*, Beirut: Dâr Thuq al-Najâh, 2001, juz 2, hal. 22.

bukan sekadar sanad. Dalam kasus *hamm* Nabi Yusuf a.s. ia menolak narasi fisik yang menyebut Yusuf membuka ikat pinggangnya, karena bertentangan dengan maqam kenabian dan prinsip '*ismah*'.³⁸ Ia menyimpulkan bahwa jika Yusuf belum menjadi nabi, maka *hamm* bisa bermakna keinginan; namun jika sudah menjadi nabi, maka *hamm* hanya mungkin terjadi dalam bentuk lintasan hati. Di sini, tafsir menjadi medan teologis, bukan sekadar naratif.

2. Mekanisme Validasi

a. Kisah *al-Dzabih* adalah Ishaq a.s.

Ibnu 'Athiyah menilai bahwa penetapan Ismail a.s. sebagai *al-Dzabih* lebih koheren secara teologis. Ia menunjukkan bahwa dalam Surah al-saffat, penyembelihan terjadi sebelum kabar gembira tentang kelahiran Ishaq. Jika Ishaq adalah anak yang disembelih, maka akan muncul paradoks: bagaimana mungkin Allah memberi kabar gembira tentang keturunan (Yakub) jika Ishaq belum lahir dan justru akan disembelih? Koherensi teologis menuntut bahwa ujian kenabian harus bersifat total dan tidak bersyarat, dan hal ini hanya terpenuhi jika anak yang diuji adalah Ismail a.s. yang belum dijanjikan keturunan. Ibnu 'Athiyah menyoroti bahwa penolakan terhadap versi tafsir bukanlah karena ketidaktahuan, akan tetapi karena ada beberapa hal;

1. Karena karena hasadnya kaum yahudi dan penolakan terhadap legitimasi kenabian dari keturunan Ismail a.s.

Orang Yahudi hanya mengklaim bahwa yang disembelih adalah Ishaq a.s. Bahkan tidak sedikit yang mengatakan bahwa itu adalah sutau kebohongan.³⁹ Dalam satu riwayat yang menolak Ishaq a.s sebagai *al-dzabih*⁴⁰, bahwa Umar bin Abdul Aziz dia bertanya kepada seorang Yahudi

³⁸ Para ulama sepakat bahwa para nabi maksum dalam menyampaikan risalah, namun mereka berbeda pendapat tentang kemaksuman dari dosa. Sebagian membolehkan terjadinya dosa besar dan kecil kecuali dusta, sebagian membolehkan dosa besar jika terjadi karena lupa, dan sebagian lain meyakini bahwa para nabi maksum dari segala dosa baik sebelum maupun sesudah kenabian, secara sengaja maupun tidak. Ada pula yang membatasi kemaksuman hanya setelah kenabian, atau hanya dari dosa besar dan dosa kecil yang dilakukan dengan sengaja. Pendapat yang paling umum di kalangan Ahlus Sunnah menyatakan bahwa para nabi maksum dari dosa besar dan dosa kecil secara sengaja, namun tidak dari kesalahan yang terjadi karena lupa atau tidak sengaja, sebagaimana ditegaskan oleh Imam Abu Hanifah. Lihat pada Muhammad bin Abdurrahman al-Khamis, *Ushûl al-Dîn ...*, hal. 481. Lihat juga pada Abi Yusr Muhammad al-Bazdawi, *Ushûl al-Dîn*, Kairo: Dâr atrak, 2005, hal. 178.

³⁹ Imad Sayyid al-Syirbini, *al-Sunnah al-Nabawiyah fî Kitâbât A'dâ'i al-Islâm Munâqasyâtihâ wa al-Radd 'Alaihâ*, Mansurah: Dâr al-Yaqîn, 2001, hal. 600.

⁴⁰Jewish Virtual Library, "Judaism: Akedah," dalam <https://www.jewishvirtuallibrary.org/akedah>. Diakses pada 9 September 2025. Pada kitab Taurat bagian Akedah – Kejadian (Genesis) 22:1–19. Akedah ('Akedah; Ibrani: אֶקֶדָה, secara harfiah berarti "pengikatan (Ishak)") merujuk pada narasi dalam Pentateukh (Kejadian 22:1–

muallaf bahwa yang *al-dzabih* disitu adalah Ismail a.s. Ibnu ‘Athiyah mengutip pernyataan ini untuk menunjukkan bahwa klaim tersebut bukan karena ketidaktahuan, melainkan karena *hasad* (kedengkian) terhadap keturunan Ismail a.s. dan keutamaan yang diberikan kepada bangsa Arab melalui risalah Nabi Muhammad Saw.⁴¹ Ini adalah bagian dari kritik ideologis terhadap sumber eksternal (Ahli kitab) yang berusaha menggeser narasi Qur’ani demi kepentingan etnis atau teologis mereka Ia menyatakan secara eksplisit:

وإن اليهود تعلم ذلك ولكنهم يحسدونكم معشر العرب.⁴²

Sesungguhnya orang-orang Yahudi mengetahui hal itu, tetapi mereka dengki kepada kalian, wahai bangsa Arab.

Dalam kitab Taurat juga disebutkan bahwa Allah memerintahkan Ibrahim untuk menyembelih anaknya yang tunggal (وحيد), dan dalam versi lain disebutkan “yang pertama” (بكره). Namun mereka memasukkan nama Ishaq ke dalam narasi ini secara dusta dan manipulatif, padahal hal tersebut bertentangan dengan teks kitab mereka sendiri. Mereka melakukan ini karena Ishaq a.s. adalah leluhur mereka, sedangkan Ismail adalah leluhur bangsa Arab, sehingga mereka merasa dengki dan menambahkan klaim tersebut.⁴³

Pernyataan ini memperlihatkan bahwa penolakan terhadap Ismail sebagai *al-dzabih* bukanlah ilmiah, melainkan ideologis dan politis. Ibnu ‘Athiyah menegaskan bahwa tafsir bukan hanya ruang kompilasi riwayat, tetapi juga medan pertarungan legitimasi risalah. Dalam aspek ritual, penetapan Ismail, sebagai anak yang disembelih memiliki implikasi syariah yang mendalam. Melalui pendekatan ini, Ibnu ‘Athiyah menunjukkan bahwa tafsir yang sahih harus mampu menjaga koherensi antara teks wahyu, prinsip akidah, dan legitimasi risalah. Penolakannya terhadap klaim Ishaq sebagai *al-dzabih* bukan sekadar koreksi terhadap riwayat, tetapi juga pembelaan terhadap integritas wahyu dan keadilan ilahiah. Tafsir, dalam pandangan beliau, adalah ruang evaluasi teologis yang menuntut ketelitian, keberanian, dan komitmen terhadap kebenaran yang tidak tunduk pada tekanan ideologis eksternal.

19) yang menggambarkan perintah Tuhan kepada Abraham untuk mempersembahkan Ishak. Lihat pada The Contemporary Torah, “Genesis 21,” dalam <https://www.sefaria.org/Genesis.21.32?lang=bi&aliyot=0>. Diakses pada 10 September 2025.

⁴¹ Abdul Haq bin Galib Ibnu ‘Athiyah, *al-Muharrar al-Wajiz ...*, juz 4, hal. 480. Lihat juga Ahmad al Banna al-Sa’ati, *al-Fath al-Rabbani Litartiib Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal*, Kairo: Dâr al-Salam, t.th, juz 18, hal. 256.

⁴² Abdul Haq bin Galib Ibnu ‘Athiyah, *al-Muharrar al-Wajiz ...*, juz 4, hal. 480.

⁴³ Muhamad Abu Syahbah, *Isrâ’iliyyât wa al-Maudû’ât fî al-Tafsîr*, Kairo: Maktabah Sunnah, 1980, hal. 254.

2. Hadis atau dalil yang mengatakan Ishaq a.s. Tidak sah bahkan *Maudhu*'.

Dari penelusuran penulis terkait riwayat yang di ambil oleh Ibnu "Athiyah dari Ibnu Abbas, ditemukan:

قَالَ: أَنَا عَبْدُوسُ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنِ الدَّارِقُطْنِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْكَاتِبِ، عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ فَهْمٍ، عَنْ خَلْفِ بْنِ سَالِمٍ، عَنْ بَهْزِ بْنِ أَسَدٍ، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ أَبِي الْأَحْوَصِ، عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «الذَّبِيحُ هُوَ إِسْحَاقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ». ⁴⁴

Ia berkata: Telah meriwayatkan kepada kami 'Abdûs, dari Muhammad bin 'Îsâ, dari al-Dâraqutnî, dari Muhammad bin Ahmad bin Ibrâhîm al-Kâtîb, dari al-Husayn bin Fahm, dari Khalaf bin Sâlim, dari Bahz bin Asad, dari Shu'bah, dari Abû Ishaq, dari Abû al-Ahwas, dari Ibnu Mas'ûd radiyallâhu 'anhu, ia berkata: Rasulullah Saw. bersabda: "Al-dzabîh adalah Ishâq 'alayhi al-salâm.

Dari jalur Ibnu Mas'ud, secara sanad hadis ini mengalami perbedaan antara versi *marfû'*⁴⁵ dan *mauqûf*.⁴⁶ Bahz bin Asad meriwayatkannya dari Syu'bah secara *marfû'*, sedangkan Muhammad bin Ja'far yang merupakan perawi paling kuat dari kalangan murid Syu'bah meriwayatkannya secara *mauqûf* atas Ibnu Mas'ud. Kelemahan utama jalur *marfû'* terletak pada al-Husain bin Fahm, yang dinilai "*laysa bi al-qawî*" oleh al-Daraqutni dan al-Hakim. Meskipun Bahz bin Asad tergolong *tsiqah*, keunggulan Muhammad bin Jafar dalam riwayat dari Syu'bah menjadikan jalur *mauqûf* lebih unggul secara kritis. Bahkan 'Alî bin al-Madini mendahulukannya atas Abdul Rahman bin Mahdi, dan Ibnu al-Mubarak menyebut sebagai pemutus perselisihan dalam riwayat Syu'bah.⁴⁷ Abu Syahbah juga menambahkan bahwa hadis diatas termasuk tidak sah dan tidak diketahui riwayatnya *lâ tashihhu wa lâ tatsbutu*. Lebih lanjut bahwa lafaz tersebut istilah khusus

⁴⁴ Ibnu Hajar al-Asqalani, *Zahra al-Firdaus, al-Gharâib al-Multaqatah min Musnad al-Firdaus*, Dubai: Jam'iyyah Dâr al-Birr, 2018, juz 4, hal. 551.

⁴⁵ Hadis *Marfû'* ialah kategori hadis yang disandarkan khusus kepada Muhammad SAW. Dikatakan juga apa yang disampaikan oleh sahabat atas perbuatan atau perkataan Muhammad SAW. Lihat pada Jalaluddin Abdul Rahman Abu Bakar al-Suyuti, *Tadrib al-Râwi fi Syarh Taqrib al-Nawâwi*, Beirut: Dâr Ibnu Jauzi, 2010, hal. 281.

⁴⁶ Hadis *mauqûf* ialah setiap hadis yang disandarkan kepada sahabat Rasulullah dari segi perbuatan, pekerjaan, takrir, sifat fisik, dan sifat akhlak. Lihat pada Abdullah Sirajuddin, *Syarh al-Mandzumah al-Baiqûniyah fi Musthalah al-Hadîts*, Aleppo: Dâr al-Falâh, 2009, hal. 72.

⁴⁷ Ibnu Hajar al-Asqalani, *Zahra al-Firdaus ...*, juz 4, hal. 552.

yang digunakan oleh al-Jauzi untuk menunjukkan hadis palsu. Sebagian juga menggunakan istilah tersebut untuk tidak serta merta menyatakan sah atau pun palsu, sehingga perlu pendalaman lebih lanjut.

Riwayat yang menetapkan bahwa *al-dzabîh* adalah Ishaq As juga ditemukan melalui jalur Ibnu Mas‘ud dalam *al-Afrâd* karya al-Dâraqutnî. Namun, hadis ini dikategorikan sebagai *maudhu*⁴⁸ oleh Muhammad Nasiruddin al-Albani dalam *Dha‘îf al-Jâmi‘ al-Shaghîr wa Ziyâdatuhu*, menunjukkan bahwa baik sanad maupun matannya tidak memenuhi standar validitas dalam disiplin ilmu hadis.⁴⁹ Penilaian ini tidak berdiri sendiri, melainkan didukung oleh sejumlah muhaqqiq yang menyoroti kelemahan dalam jalur periwayatan serta ketidaksesuaian konten dengan prinsip umum dalam Al-Qur‘an dan sunnah.

Lebih lanjut, Abu Syahbah menyoroti kemungkinan adanya pengaruh *tahrîf* (distorsi) dalam teks Taurat, yang menjadi sumber bagi riwayat tersebut melalui Kaab bin Ahbar. Menurutny, Kaab memperoleh narasi itu dalam bentuk yang telah mengalami perubahan oleh tangan-tangan Yahudi. Di antara bentuk *tahrîf* yang disebutkan adalah penghapusan nama Ismail dan penggantian dengan Ishaq, sehingga menghasilkan versi yang menyimpang dari asalnya.⁵⁰ Fenomena ini mencerminkan bagaimana narasi eksternal dapat menyusup ke dalam tradisi Islam melalui jalur isnâd yang tampak sah secara formal, namun mengandung muatan asing yang bertentangan dengan semangat tau dan sejarah kenabian versi Qur‘an. Kritik ini memperkuat kesimpulan bahwa sebagian riwayat yang menisbatkan *al-dzabîh* kepada Ishaq bukan hanya lemah secara sanad, tetapi juga terkontaminasi oleh unsur *isrâ‘iliyyât* yang tidak otentik.

Juga pada QS. Maryam/19:18, “Maryam berkata: Sesungguhnya aku berlindung kepada Tuhan Yang Maha Pemurah darimu, jika kamu orang yang bertakwa.” Konteks ayat ini adalah Ketika Maryam melihat sosok lelaki yang tampak sempurna dan rupawan, ia terkejut dan merasa takut, mengira bahwa orang itu hendak berbuat buruk kepadanya. Dalam ketakutan dan kehati-hatiannya, ia segera berlindung kepada Allah dengan menyebut sifat-Nya yang penuh kasih, al-Rahman, sebagai bentuk permohonan perlindungan atas kelemahan dan ketidakmampuannya menolak gangguan.⁵¹ Ibnu ‘Athiyah untuk menjelaskan “orang yang bertakwa” sengaja

⁴⁸ Hadis *maudhu* adalah hadis yang dibuat-buat dan diharamkan untuk meriwayatkan sementara dia mengetahui statusnya, kecuali jika terdapat penjelasan tentang kepaluannya. Lihat pada Jalaluddin Abdul Rahman Abu Bakar al-Suyuti, *Tadrîb ...*, hal. 281.

⁴⁹ Nashiruddin Albani, *Dha‘îf al-Jâmi‘ al-Shaghîr wa Ziyâdatuhu*, Beirut: al-Maktabah al-Islamiyah, t.th., hal. 450.

⁵⁰ Muhamad Abu Syahbah, *Isrâ‘iliyyât wa al-Maudû‘ât ...*, hal. 256

⁵¹ Muhammad Amin al-Harari, *Tafsîr Hadâiq al-Rûh ...*, juz 17, hal. 102.

menghadirkan riwayat Wahab bin Munabbih bukan untuk memperkuat tafsirnya, melainkan untuk menunjukkan kelemahan sanad yang melekat padanya. Ia menukil penuh ungkapan Wahab:

وَقَالَ وَهَبُ بْنُ مُنَبِّهٍ: تَقِيٌّ رَجُلٌ فَاجِرٌ كَانَ فِي ذَلِكَ الزَّمَنِ فِي قَوْمِهَا، فَلَمَّا رَأَتْهُ مُتَسَوِّرًا عَلَيْهَا، ظَنَّتْهُ إِيَّاهُ، فَاسْتَعَاذَتْ بِالرَّحْمَنِ مِنْهُ. حَكَى هَذَا مَكِّيٌّ وَغَيْرُهُ، وَهُوَ ضَعِيفٌ، ذَاهِبٌ مَعَ التَّخْرُصِ.⁵²

Setelah membacakan teks tersebut, Ibnu ‘Athiyah segera menegaskan statusnya sebagai *dha’if*, bahkan “*dzâhib ma’a al-takharrus*” lemah dan sarat dengan penghalusan kisah yang tidak berlandaskan riwayat sahih. *Taqiyy* adalah nama seorang lelaki fajir (pendosa) yang hidup di masa itu di tengah kaumnya. Ketika Maryam melihat sosok itu memanjat ke arahnya, ia mengira itu adalah lelaki tersebut, maka ia pun berlindung kepada al-Rahman⁵³ darinya. Kisah ini diriwayatkan oleh Makki dan lainnya, namun riwayat ini lemah dan termasuk dalam dugaan semata. Tanpa menelisik rantai periwayatan, ia menggunakan istilah ini untuk menegaskan bahwa narasi tentang “*taqiyy*” yang memanjat dinding mihrab dan memancing reaksi Maryam hanyalah buah khayalan, bukan fakta sejarah yang dapat dijadikan dasar tafsir.

Ibnu ‘Athiyah juga menegaskan makna yang muktamad dalam ayat ini ialah sosok tersebut adalah malaikat Jibril yang menyamat menjadi manusia.⁵⁴ Dengan demikian, pengutipan Wahab bin Munabbih berfungsi ganda: pertama, sebagai ilustrasi spektrum riwayat yang pernah beredar; kedua, sebagai objek kritik sanad dan matan, menunjukkan bahwa tidak semua kisah yang populer layak dijadikan rujukan. Sikap ini konsisten dengan prinsip Ibnu ‘Athiyah di mana setiap riwayat eksternal disaring melalui kriteria kekuatan sanad, kesesuaian makna dengan *‘ismah nabawiyyah*, dan koherensi konteks ayat. Akhirnya, tafsirnya kembali meneguhkan arti asli lafazh *isti’adzah* Maryam, tanpa terseret oleh drama naratif yang tidak terverifikasi.

3. Koherensi Kronologis

⁵² Abdul Haq bin Galib Ibnu ‘Athiyah, *al-Muharrar al-Wajîz ...*, juz 4, hal. 9. *Taqiyy* dikenal dengan seorang yang memiliki sifat buruk maka Maryam berlindung, Lihat pada Muhammad Makki bin Abi Thalib, *Tafsîr al-Hidâyah ilâ Bulûgh al-Nihâyah*, Uni Emirat Arab: Sharjah University, 2008, hal. 4510.

⁵³ Penggunaan kata Rahman oleh Maryam disini untuk menunjukkan sifat belas kasih Allah SWT. selain itu juga memiliki makna tauhid yang menjadi kesamaan diantara agama monoteistik. Lihat pada Khalid bin Muhammad al-‘Utsaim, “Lafdzah (al-Rahmân) fi Sûrah Maryam,” dalam *Majallah al-Ustâdz*, Vol. 212, No. 1 Tahun 2016, hal. 30.

Salah satu argumen sentral yang digunakan oleh Ibnu ‘Atiyyah dalam menolak penetapan Ishaq a.s. sebagai *al-dzabîh* adalah analisis terhadap konteks *al-bisyârah* (kabar gembira) dalam ayat-ayat yang berkaitan. Ibnu ‘Atiyyah menegaskan bahwa kabar gembira tentang kelahiran Ishaq dan cucunya Yakub datang setelah peristiwa penyembelihan, bukan sebelumnya. Hal ini menunjukkan bahwa anak yang diperintahkan untuk disembelih bukanlah Ishaq As, melainkan anak lain yang telah lahir dan tumbuh, yaitu Ismail.

Dalam teksnya, Ibnu ‘Athiyah menegaskan:

وَيُسْتَدَلُّ بِأَنَّ الْبِشَارَةَ افْتَرَنْتَ بِأَنَّ مِنْ وَرَائِهِ يَعْتُوبُ، فَلَوْ قِيلَ لَهُ فِي صِبَاهُ ادْبَحَهُ لَنَاقَضَ ذَلِكَ الْبِشَارَةَ يَعْتُوبُ.⁵⁵

Dan dijadikan dalil bahwa kabar gembira itu disertai dengan (kabar) bahwa dari keturunannya akan lahir Ya‘qûb. Maka jika dikatakan kepadanya (Ibrâhîm) di masa kecil anak itu: sembelihlah dia, niscaya hal itu akan bertentangan dengan kabar gembira tentang (kelahiran) Ya‘qûb.

Penjelasan logis dari perkataan di atas ialah:

- b. Jika Ishaq a.s. adalah anak yang diperintahkan untuk disembelih, maka kabar gembira tentang kelahiran Yakub dari keturunannya menjadi tidak masuk akal, karena belum tentu ia akan hidup hingga dewasa.
- c. Sebaliknya, jika anak yang diperintahkan untuk disembelih adalah Ismail, maka urutan wahyu menjadi konsisten: perintah penyembelihan terjadi terlebih dahulu, lalu setelah itu datang kabar gembira tentang kelahiran Ishaq dan Yakub. Konteks ayat menunjukkan urutan kronologis yang berbeda antara kedua kabar gembira tersebut.⁵⁶

Ibnu ‘Athiyah juga menyebut bahwa urutan ayat menunjukkan bahwa urutan ayat menunjukkan bahwa kabar gembira pertama “*fa-basyarynâhu bi ghulâmin halîm*” merujuk kepada Ismail, lalu berlangsung peristiwa penyembelihan, dan setelah itu barulah datang kabar gembira kedua tentang Ishaq yang disertai informasi “*wa min warâ‘i Ishâqa Ya‘qûb.*” Dengan demikian, susunan kronologisnya menuntut bahwa *al-dzabîh* adalah Ismail, sedangkan *bisyârah* Ishaq bersama jaminan lahirnya Yakub datang kemudian, sehingga mustahil Ishaq menjadi objek penyembelihan pada masa kecilnya. Berikut teks isi tafsir penjas di atas:

⁵⁵ Abdul Haq bin Galib Ibnu ‘Athiyah, *al-Muharrar al-Wajîz ...*, juz 4, hal. 480.

⁵⁶ Ubair Bintu Abdullah al-Naiim, *Qawâid Tarjih al-Mutaalliqah bi al-Nash ‘inda Ibnu ‘Âsyûr fî tafsîr Tahrîr wa Tanwîr*. Saudi: al-Tadmuriyyah, 2015, hal. 176.

وَيُسْتَدَلُّ بِظَاهِرِ هَذِهِ الْآيَةِ أَنَّهُ بُشِّرَ بِإِسْمَاعِيلَ، وَأَنْقَضَى أَمْرَ ذَبْحِهِ، ثُمَّ بُشِّرَ بِإِسْحَاقَ بَعْدَ ذَلِكَ.

Dan dijadikan dalil dari lahirnya ayat ini bahwa ia (*Ibrâhîm*) diberi kabar gembira tentang *Ismail*, lalu selesai urusan penyembelihannya, kemudian diberi kabar gembira tentang *Ishaq* setelah itu.

4. Konsistensi

Konsistensi dipahami sebagai fenomena penafsiran yang menunjukkan bahwa suatu unsur naratif dalam Al-Qur'an dipertahankan secara stabil dalam pemaknaannya di berbagai tempat. Dalam konteks perdebatan mengenai identitas *al-dzabîh*, konsistensi ini merujuk pada kecenderungan sebagian mufassir untuk menetapkan bahwa tokoh yang dimaksud adalah *Ishâq* a.s. meskipun ayat-ayat terkait tersebar di surah yang berbeda dan tidak menyebutkan nama secara eksplisit. Salah satu bentuk konsistensi tersebut dapat dilihat dalam penafsiran terhadap frasa *Ibrahim bil busyra* dalam QS. *Hûd*: 69, yang sering dikaitkan dengan kabar gembira tentang kelahiran *Ishaq*. Ibnu 'Athiyah juga menyisipkan bahwa *bisyarah* disini adalah *Ishaq* yang dikutip dari Qadhi Abu Muhammad.

Ibnu 'Athiyah dalam hal ayat ini juga secara kritis membongkar konsistensi naratif tersebut dengan menyusun argumen berbasis sejarah, geografis, dan tekstual tentang *al-dzabîh*. Ia menegaskan bahwa tidak terdapat satu pun riwayat sahih yang menyebut *Ishaq* pernah memasuki wilayah Hijaz, sementara telah menjadi konsensus bahwa peristiwa penyembelihan terjadi di Mina.⁵⁷ Fakta ini memperkuat bahwa *Ismail*-lah yang berada di lokasi tersebut dan lebih layak disebut sebagai *al-dzabîh*. Sebagai penguat, Ibnu 'Athiyah mengutip sabda Nabi Saw.: "*Ana ibn al-dzabîhayn*" ("Aku adalah anak dari dua orang yang disembelih"), yang dimaksud adalah *Abdullah* (ayah Nabi) dan *Ismail* (kakek beliau). Ia juga mengutip istinbat Imam *Malik* yang berdalil dengan urutan ayat dalam QS. *al-Sâffât*, di mana setelah kisah penyembelihan selesai, barulah disebutkan *bisyârah* tentang *Ishaq* sebagai nabi yang saleh (QS. *al-Sâffât*: 112). Urutan ini menunjukkan bahwa *Ishaq* bukanlah tokoh yang disembelih, melainkan datang sebagai kabar gembira setelah peristiwa tersebut. Di akhir penafsirannya, Ibnu 'Athiyah menyatakan bahwa meskipun terdapat pendapat lain yang menetapkan *Ishâq* sebagai *al-dzabîh*, namun pendapat yang ia paparkan lebih kuat secara tekstual, lebih selaras dengan struktur wahyu, dan lebih didukung oleh riwayat yang sahih.

⁵⁷ Abdul Haq bin Galib Ibnu 'Athiyah, *al-Muharrar al-Wajîz ...*, juz 3, hal. 190.

Dengan demikian, Ibnu ‘Athiyah menyusun argumen berbasis urutan wahyu, konsistensi makna *bishârah*, dan logika kronologis, yang semuanya mengarah pada kesimpulan bahwa Ismail-lah yang dimaksud sebagai *al-dzabîh*, bukan Ishaq. Dalam konteks penafsiran siapa yang dimaksud sebagai *al-dzabîh* dalam QS. al-Sâffât, fungsi *bil-ra’y* dalam metode tafsir Ibnu ‘Athiyah memainkan peran penting sebagai instrumen analisis rasional dan kontekstual yang melengkapi pendekatan riwayat. Ibnu ‘Athiyah tidak sekadar mengumpulkan pendapat para salaf, tetapi juga menyaring dan menimbanginya secara kritis melalui pertimbangan logika, urutan ayat, dan koherensi makna.

b. Kisah *Hamm* Yusuf Terhadap Zulaikha.

Secara riwayat, memang Ibnu ‘Athiyah banyak merujuk kepada al-Tabari, terutama dalam penyajian materi tafsir yang bersumber dari tradisi salaf. Namun, perbedaan mencolok antara keduanya terletak pada metode penyajian dan pendekatan kritis terhadap riwayat. Al-Tabari dalam *Jâmi’ al-Bayân* menyajikan riwayat secara rincian sanad lengkap, termasuk dalam hal *isrâ’iliyyât*. Ia menuliskan jalur periwayatan secara sistematis, sehingga pembaca dapat menelusuri otoritas dan validitas setiap riwayat berdasarkan sanadnya. Sebaliknya, Ibnu ‘Athiyah dalam *al-Muharrar al-Wajîz* lebih memilih pendekatan naratif ringkas dan evaluatif. Ia sering menggunakan redaksi seperti *qîla*, *ruwiya*, atau *qâlat firqah* untuk menyampaikan riwayat, tanpa menyebutkan sanad secara lengkap.⁵⁸ Hal ini menunjukkan bahwa Ibnu ‘Athiyah tidak bermaksud mengafirmasi riwayat tersebut, melainkan menyajikannya sebagai bagian dari spektrum pendapat yang perlu diuji secara teologis dan metodologis. Ibnu ‘Athiyah lebih menekankan verifikasi makna dan konsistensi teologis daripada validasi sanad. Ia menyaring riwayat berdasarkan prinsip *‘ismah*, maqâm kenabian, dan dalil syar’i, serta sering kali menyertakan kritik terhadap riwayat yang dinilai tidak sesuai dengan standar kenabian. Ibnu ‘Athiyah memvalidasi antara lain:

1. Hadisnya *Dhaif*.

Dalam kajian tafsir kritis, Ibnu ‘Athiyah menyoroti sebuah riwayat yang menyebut bahwa Nabi Yusuf duduk di antara kaki Zulaikhâ dan membuka pakaiannya. Riwayat ini, menurutnya, sangat lemah dan tidak layak dijadikan sandaran dalam memahami kisah Qur’an. Ia mengutip pernyataan tegas dari gurunya, Qâdhî Abû Muhammad, yang berkata:

وَهَذَا ضَعِيفٌ الْبَيِّنَةُ.⁵⁹

⁵⁸ Abdul Haq bin Galib Ibnu ‘Athiyah, *al-Muharrar al-Wajîz ...*, juz 3, hal. 233.

⁵⁹ Abdul Haq bin Galib Ibnu ‘Athiyah, *al-Muharrar al-Wajîz ...*, juz 3, hal. 234.

Ini sangat lemah secara mutlak.

Pernyataan ini menunjukkan bentuk penolakan total terhadap riwayat tersebut, bukan sekadar keraguan metodologis. Dalam tradisi kritik sanad dan matan, ungkapan *al-dhâif al-battah* menandakan bahwa riwayat tersebut tidak memiliki kekuatan dari sisi transmisi maupun substansi. Ibnu ‘Athiyah, sebagai mufassir yang dikenal ketat dalam menyeleksi riwayat, menempatkan kritik ini sebagai bagian dari upaya menjaga kemurnian narasi Qurânik dari penyisipan eksternal, khususnya yang bersumber dari *isrâ’iliyyât* atau kisah populer yang tidak terverifikasi. Narasi ini sekaligus memperlihatkan bagaimana tradisi tafsir Andalusia berupaya membangun standar evaluatif yang tidak hanya berbasis sanad, tetapi juga mempertimbangkan konsistensi teologis dan etika profetik. Dalam konteks ini, Ibnu ‘Athiyah dan gurunya menunjukkan keberanian intelektual untuk menolak riwayat yang bertentangan dengan prinsip ‘*ishmah* (kemaksuman) para nabi, serta semangat ayat yang menegaskan bahwa Nabi Yusuf terselamatkan dari godaan karena melihat *burhân* dari Tuhannya.

2. Validasi Ontologis Yusuf a.s.

Validasi ontologis di sini adalah Ibnu ‘Athiyah memulai dengan membedakan status ontologis Nabi Yusuf a.s., apakah beliau sudah menjadi nabi saat peristiwa terjadi atau belum. Jika diasumsikan bahwa beliau belum menjadi nabi saat itu, maka beliau adalah seorang mukmin yang telah dianugerahi hikmah dan ilmu. Dalam kondisi tersebut, masih dimungkinkan baginya untuk mengalami *ham* (keinginan terhadap sesuatu) yang merupakan bentuk kehendak, bukan pelaksanaan nyata terhadap perbuatan tersebut. Bahkan, kemungkinan untuk mempertahankan lintasan pikiran buruk (*khâtir radî*) tetap ada, meskipun hal itu termasuk bentuk kesalahan.

Namun, jika kita menetapkan bahwa Nabi Yusuf telah menjadi nabi pada saat itu, maka menurut Ibnu ‘Athiyah, tidak mungkin terjadi padanya kecuali *ham* dalam bentuk lintasan pikiran semata, bukan tindakan fisik seperti membuka ikatan celana atau duduk di antara kaki Zulaikhâ, karena kenabian membawa serta sifat ‘*ishmah* (kemaksuman).⁶⁰

Ibnu ‘Athiyah membangun validasi ontologis kenabian Nabi Yusuf secara bertingkat:

- a. Jika belum menjadi nabi: *hamma* dalam bentuk kehendak dan lintasan masih mungkin terjadi, namun tetap tercela jika dipertahankan.
- b. Jika sudah menjadi nabi: hanya lintasan awal (*khâtir*) yang mungkin, bukan tindakan (*ishtishâb al-khâtir*) atau kenikmatan terhadap lintasan tersebut. Karena jika sudah dalam bentuk tindakan maka itu termasuk maksiat. Dan menggugurkan sifat ‘*ishmah* kenabian Yusuf a.s.

⁶⁰ Abdul Haq bin Galib Ibnu ‘Athiyah, *al-Muharrar al-Wajîz ...*, juz 3, hal. 234.

sehingga dalam hal ini Ibnu ‘Athiyah menolak tindakan fisik dalam kalimat *hamma biha* karena kenabian membawa serta sifat *‘ishmah* (kemaksuman).

Lebih lanjut secara linguistik, Ibnu ‘Athiyah juga membedah kata *hamma* dalam bahasa Arab. Secara linguistik, kata *hamma* dalam bahasa Arab mengandung makna kehendak atau niat yang belum tentu berujung pada tindakan nyata, melainkan mencerminkan dorongan batin yang kuat terhadap suatu perbuatan. Nuansa ini tercermin dalam syair-syair klasik Arab yang menggambarkan intensitas niat tanpa realisasi, seperti ungkapan: "Apakah berguna bagimu hari ini bahwa engkau telah berniat terhadap mereka... padahal begitu banyak nasihat dan ikatan sumpah yang kau ucapkan," " yang menunjukkan bahwa niat semata tidak selalu membawa dampak jika tidak disertai tindakan.⁶¹ Persis halnya dalam bait lain: "Aku telah berniat namun tak melakukannya, hampir saja... andai saja aku membiarkan istri-istri ‘Utsman menangis di sisinya," tampak jelas bahwa kehendak yang kuat bisa saja terhenti di ambang pelaksanaan, menyisakan penyesalan atau refleksi mendalam. Pemahaman ini menjadi semakin signifikan ketika kita menelaah kisah Nabi Yusuf a.s. dalam Surah Yusuf ayat 24, di mana Allah berfirman: "وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا اَنْ رَّاى بُرْهَانَ رَبِّهٖ" (sungguh, perempuan itu telah berniat terhadap Yusuf, dan Yusuf pun hampir berniat terhadapnya, sekiranya ia tidak melihat bukti dari Tuhannya). Ayat ini menjadi titik penting dalam memahami dinamika antara niat dan intervensi ilahi. Yusuf, meskipun manusia dan memiliki potensi kehendak, ditahan oleh penglihatan terhadap petunjuk Rabb-nya, yang menjadi benteng moral dan spiritual. Maka, *hamma* dalam konteks ini bukan sekadar niat, melainkan medan tarik antara dorongan manusiawi dan penjagaan ilahi. Dalam kerangka yang lebih luas, baik dalam ayat maupun syair, kita melihat bahwa *hamma* bukan hanya soal kehendak, tetapi juga tentang bagaimana kehendak itu diuji, dibatasi, atau bahkan dibatalkan oleh nilai, wahyu, dan kesadaran spiritual yang lebih tinggi.

3. Fungsi Penyisipan *Isrâ’iliyyât*

Penyisipan *isrâ’iliyyât* dalam tafsir Ibnu ‘Athiyah dalam hal ini tidak memperlakukan *isrâ’iliyyât* sebagai sumber tafsir yang berdiri sendiri, melainkan menyisipkannya dalam struktur tafsir sebagai bahan uji, latar naratif, dan objek kritik.⁶² Berikut penjelasan fungsi penyisipan tersebut secara sistematis:

⁶¹ Abdul Haq bin Galib Ibnu ‘Athiyah, *al-Muharrar al-Wajîz ...*, juz 2, hal. 166.

⁶² Dalam tafsirnya untuk menunjukkan pendapat yang dia dukung seringnya menggunakan istilah, *ashahhu*, *adzhar*, atau *arjah* seperti pada permasalahan hukum qasar

a. Penyisipan sebagai Spektrum Pendapat dan Latar Naratif

Pada fase awal pembahasan mengenai kisah *al-Dzabih*, Ibnu ‘Athiyah memulai dengan pendekatan naratif yang menyisipkan riwayat *isrâ’iliyyât* sebagai bagian dari spektrum pendapat yang beredar luas di kalangan ulama dan ahli riwayat, termasuk tokoh-tokoh seperti Kaab al-Ahbar dan Ubaid bin Amr. Ibnu ‘Athiyah tidak serta-merta menolak riwayat tersebut, melainkan memosisikannya sebagai latar naratif yang terbuka untuk diuji dan ditimbang secara kritis. Dalam tahap awal ini, Ibnu ‘Athiyah menempatkan riwayat sebagai “wacana tafsir” yang tidak mengikat pembaca pada satu kesimpulan tunggal, melainkan membuka ruang bagi keragaman interpretasi. Hal ini tercermin dalam kutipan yang ia himpun bahwa; “Sebagian besar ‘ulamâ’, di antaranya al-‘Abbâs ibn ‘Abd al-Muttalib (yang meriwayatkannya secara marfû‘), ‘Alî, Ibn ‘Abbâs, Ibn Mas‘ûd, Ka‘b, dan ‘Ubayd ibn ‘Amr, berpendapat bahwa kabar gembira dalam ayat tersebut merujuk kepada Ishâq, dan bahwa dialah yang disebut sebagai al-Dzabih (anak yang hendak disembelih). Mereka menyebutkan bahwa peristiwa penyembelihan itu terjadi di wilayah al-Syâm.....”.⁶³ Kutipan ini menunjukkan bahwa narasi disisipkan bukan untuk menetapkan *hujjah* tafsir, melainkan untuk memperlihatkan dinamika pendapat dan membuka ruang bagi pembaca untuk menimbang secara metodologis dan epistemik, apakah riwayat tersebut layak dijadikan landasan atau sekadar latar naratif yang perlu diuji validitasnya. Pendekatan ini mencerminkan kehati-hatian Ibnu ‘Athiyah dalam menyikapi riwayat yang bersumber dari luar tradisi Islam, sekaligus menunjukkan komitmennya terhadap pluralitas metodologis dalam tafsîr

b. Penyisipan sebagai Objek Kritik Rasional dan Ideologis

Ibnu ‘Athiyah tidak berhenti pada inventarisasi riwayat; Setelah menyebut pendapat yang bersumber dari *isrâ’iliyyât*, ia beralih menjadi pemeriksa makna dengan pisau logika ayat dan kronologi wahyu. Ia menunjukkan bahwa *bisyârah* tentang Yakub datang setelah perintah penyembelihan, sehingga tidak mungkin Ishaq adalah *al-dhabih*. Ia juga membongkar motif ideologis di balik klaim Yahudi. Ibnu ‘Athiyah menegaskan dalam tafsirnya;

salat bagi musafir untuk berdagang. Lihat tafsirnya tentang safar dalam tafsirnya pada QS. Al-Baqarah/2:183.

⁶³ Abdul Haq bin Galib Ibnu ‘Athiyah, *al-Muharrar al-Wajîz ...*, juz 3, hal. 190.

وَيُسْتَدَلُّ بِأَنَّ الْبَشَارَةَ افْتَرَنْتَ بِأَنَّ مِنْ وَرَائِهِ يَعْقُوبُ، فَلَوْ قِيلَ لَهُ فِي صِيَاهُ: اذْبَحْهُ، لَنَاقَضَ ذَلِكَ الْبَشَارَةَ بِعَقُوبٍ. وَيُسْتَدَلُّ بِظَاهِرِ هَذِهِ الْآيَةِ أَنَّهُ بُشِّرَ بِإِسْمَاعِيلَ، وَأَنْقَضَى أَمْرَ ذَبْحِهِ، ثُمَّ بُشِّرَ بِإِسْحَاقَ بَعْدَ ذَلِكَ.

Teks di atas adalah bantahan Ibnu ‘Athiyah terhadap klaim Ishaq sebagai al-dzabih. Karenanya narasi *isrâ’iliyyât* disisipkan sebagai bahan kritik terhadap ketidakkonsistenan makna, kerentanan struktur naratif, dan penyisipan ideologis dalam wacana tafsir. Ibnu ‘Athiyah menunjukkan bahwa klaim yang menyebut Ishaq sebagai *al-dzabih* tidak hanya lemah secara sanad dan tidak selaras dengan kronologi wahyu, tetapi juga sarat dengan motif politis dan konstruksi simbolik yang berupaya menggeser posisi Ismaill dari pusat sejarah kenabian. Kritik ini tidak bersifat retorik, melainkan berbasis pada analisis tekstual, logika ayat, dan pembacaan ideologis yang tajam. Dengan demikian, penyisipan narasi tersebut berfungsi sebagai alat kritik objek rasional juga ideologis, dekonstruksi terhadap klaim eksternal yang tidak terverifikasi, sekaligus sebagai penegasan atas integritas tafsir Qur’ani yang berbasis sanad sahih dan makna yang koheren.

c. Penyisipan sebagai Bahan Verifikasi dan Penegasan Tafsir Sahih

Ibnu ‘Athiyah menampilkan pendekatan tafsir yang tidak hanya deskriptif, tetapi juga evaluatif dan verifikatif. Dalam membahas identitas *al-dzabih*, ia menyisipkan narasi *isrâ’iliyyât* berdampingan dengan riwayat sahih dari kalangan sahabat dan tabi’in, lalu menunjukkan mana yang lebih kuat secara sanad dan makna. Ia mengutip pendapat Ibnu Abbas, Ibnu Umar, Hasan, Mujahid bahkan Muawiyah yang meriwayatkan secara *marfu’* kepada Nabi Muhammad Saw. bahwa *al-dzabih* adalah Ismaill. Kutipan berikut memperjelas posisi ini:

وَهَذَا قَوْلُ ابْنِ عَبَّاسٍ أَيْضًا، وَابْنِ عَمْرٍو، وَرُوِيَ عَنِ الشَّعْبِيِّ، وَالْحَسَنِ، وَمُجَاهِدٍ، وَمُعَاوِيَةَ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ، وَرَفَعَهُ مُعَاوِيَةُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، وَمُحَمَّدِ بْنِ كَعْبٍ، وَبِهِ كَانَ أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ. وَيُسْتَدَلُّ بِقَوْلِ الْأَعْرَابِيِّ لِلنَّبِيِّ ﷺ: يَا ابْنَ الدَّبِيحِينَ.⁶⁴

Penyebutan Ibnu ‘Athiyah di atas bukan sekadar pelengkap naratif, tetapi menjadi hujjah yang menguatkan bahwa Nabi Muhammad Saw. adalah keturunan dari dua figur penyembelihan: Ismail dan Abdullah. Dengan demikian, *isrâ’iliyyât* yang menyebut Ishaq sebagai *al-dzabih* tidak ditolak secara mutlak, tetapi ditempatkan dalam posisi inferior terhadap riwayat

⁶⁴ Abdul Haq bin Galib Ibnu ‘Athiyah, *al-Muharrar al-Wajiz ...*, juz 4, hal. 480.

yang lebih kuat dan konsisten dengan struktur ayat. Ibnu ‘Athiyah juga mengintegrasikan analisis kontekstual terhadap ayat "*inni dhahibun ila rabbi sayahdin*" dan "*fabashsharnahu bi-ghulamain halim*", yang menjadi titik penting dalam penentuan identitas *al-dzabih*. Ia mencatat adanya dua pandangan: satu menyatakan bahwa "*inni dzahibun*" merujuk pada hijrah fisik dari Babil ke Syam atau Mesir dan yang lain menafsirkannya sebagai perjalanan spiritual menuju Allah sebelum dilempar ke dalam api.⁶⁵ Kutipan berikut memperlihatkan kompleksitas tafsir ini:

قَالَتْ فِرْقَةٌ: قَوْلُهُ إِنِّي ذَاهِبٌ لَيْسَ مُرَادُهُ بِهِ الْهَجْرَةَ كَمَا فِي آيَةِ أُخْرَى، وَإِنَّمَا مُرَادُهُ لِقَاءَ اللَّهِ بَعْدَ
الْإِحْتِرَاقِ... نَحَا إِلَى هَذَا الْمَعْنَى فَتَادَهُ، وَلِلْعَارِفِينَ بِهَذَا الذَّهَابِ تَمَسُّكٌ وَاحْتِجَاجٌ فِي الصَّفَاءِ،
وَهُوَ مَحْمَلٌ حَسَنٌ فِي إِنِّي ذَاهِبٌ وَحَدِّهِ، وَالْأَوَّلُ أَظْهَرُ مِنْ نَمَطِ الْآيَةِ بِمَا بَعْدَهَا.

Berdasarkan kutipan di atas Ibnu ‘Athiyah cenderung memilih makna hijrah fisik sebagai tafsiran yang lebih kuat, karena konsisten dengan struktur ayat berikutnya yang menyebut petunjuk dan doa tentang anak yang saleh. Ini menunjukkan bahwa tafsir sahih tidak hanya bergantung pada sanad, tetapi juga pada koherensi makna dalam susunan ayat. Ibnu ‘Athiyah menegaskan bahwa penyisipan *isrâ’iliyyât* bukanlah bentuk penerimaan pasif terhadap tradisi luar, melainkan strategi verifikasi yang bertujuan menegaskan tafsir yang sahih. Ia membuka ruang dialog antara riwayat yang lemah dan yang kuat, namun secara metodologis mengarahkan pembaca pada kesimpulan yang berdasar. Tafsir menjadi arena kritik sanad dan makna, di mana setiap riwayat diuji dan diposisikan secara proporsional. Pendekatan ini mencerminkan integritas ilmiah Ibnu ‘Athiyah yang tidak hanya menghimpun, tetapi juga menyaring dan menegaskan makna wahyu dengan presisi akademik. Ibnu ‘Athiyah dalam upaya mengintegrasikan kisah *al-dzabih* pada QS. Hud/11:69-71 dan QS. Saffat/37:99-102, Ia menutup pembahasannya dengan mengutip kecenderungan pendapatnya dengan gurunya, Qadhi Abu Muhammad bahwa, “Seluruh pembahasan ini mengandung ruang bantahan terhadap pihak yang berpendapat bahwa *al-dzabih* adalah Ishaq. Namun, menurutnya, pendapat yang telah dijelaskan sebelumnya yakni bahwa *al-dzabih* adalah Ismail lebih kuat dan lebih unggul secara dalil dan konteks”.⁶⁶ Dalam konteks ini, *isrâ’iliyyât* berfungsi sebagai latar perbandingan yang memperjelas keunggulan riwayat sahih.

Ayat kisah *Hamm biha* Nabi Yusuf a.s.

a. Penyisipan sebagai Spektrum Pendapat dan Latar Naratif

⁶⁵ Abdul Haq bin Galib Ibnu ‘Athiyah, *al-Muharrar al-Wajîz ...*, juz 4, hal. 480.

⁶⁶ Abdul Haq bin Galib Ibnu ‘Athiyah, *al-Muharrar al-Wajîz ...*, juz 3, hal. 190.

Ibnu ‘Athiyah menyajikan beberapa versi tafsir tentang *hamm* Nabi Yusuf dengan gaya naratif yang menunjukkan keberagaman pendapat. Ia menyebut:

فِيمَا رَوَتْ هَذِهِ الْفِرْقَةُ... قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ وَجَمَاعَةٌ مِنَ السَّلَفِ.⁶⁷

Isi pendapat di atas ialah menggambarkan Yusuf duduk di antara kaki Zulaikha dan mulai membuka pakaiannya.⁶⁸ Penyajian ini dilakukan bukan untuk afirmasi, melainkan untuk menunjukkan bahwa tafsir klasik memuat spektrum pendapat yang luas, termasuk yang bersumber dari salaf dan jalur yang terpengaruh oleh *isrâ’iliyyât*. Ibnu ‘Athiyah juga menyebut pendapat lain dari *firqah* yang mengatakan bahwa *hamm* hanyalah lintasan hati, serta pendapat yang menyatakan bahwa *hamm* bermakna niat untuk memukul. Semua ini disusun sebagai latar naratif, bukan sebagai tafsir final, melainkan sebagai bahan telaah dan pembandingan.⁶⁹ Dengan demikian, penyisipan dilakukan untuk membentangkan lanskap tafsir yang beragam, agar pembaca memahami bahwa tidak semua riwayat memiliki bobot epistemik yang sama.

b. Penyisipan sebagai Objek Kritik Rasional dan Ideologis

Setelah menyajikan spektrum pendapat, Ibnu ‘Athiyah mengutip gurunya, al-Qâdî Abû Muhammad, yang secara tegas membantah pendapat-pendapat yang lemah.

وَهَذَا ضَعِيفُ الْبَتَّةِ... وَلَا يَصِحُّ عَلَيْهِ شَيْءٌ مِّمَّا ذُكِرَ مِنْ حَلِّ تَكَّةٍ وَنَحْوِ ذَلِكَ، لِأَنَّ الْعِصْمَةَ
مَعَ النَّبُوَّةِ

Teks di atas adalah kritik Ibnu ‘Athiyah tentang riwayat *hamma biha* yang disisipkan dalam Tafsir al-Tabari. Di sini Ia menggambarkan tindakan fisik Yusuf dijadikan objek kritik rasional dan teologis. Ibnu ‘Athiyah menolak narasi yang bertentangan dengan prinsip *‘ismah* dan *maqâm* kenabian. Ia menyatakan bahwa jika Yusuf sudah menjadi nabi saat itu, maka tidak mungkin baginya melakukan tindakan seperti membuka ikat pinggang. Lebih jauh, ia menyusun dua tingkatan *hamm* untuk menunjukkan bahwa mempertahankan lintasan maksiat dan menikmatinya adalah bentuk dosa

⁶⁷ Abdul Haq bin Galib Ibnu ‘Athiyah, *al-Muharrar al-Wajiz ...*, juz 3, hal. 234.

⁶⁸ Ibnu ‘Athiyah mengutip pendapat tersebut dari Tafsir al-Tabari.

⁶⁹ Menurut al-Dzahabi hal ini menjadi ciri khas Ibnu ‘Athiyah yang menggunakan metode *bil ma’thur*, yaitu tafsir yang mencakup segala penjelasannya berasal dari ayat Al-Qur’an sendiri, hadis Rasulullah dari para sahabat, tabiin untuk menjelaskan teks Al-Qur’an. Lihat pada Husain al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1998, juz 1, hal. 112.

yang tidak mungkin terjadi pada nabi. Ia juga mengutip hadis dan ayat untuk memperkuat kritiknya, seperti:

إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ لِأُمَّتِي مَا حَدَّثَتْ بِهِ نَفْسَهَا مَا لَمْ تَنْطِقْ بِهِ أَوْ تَعْمَلْ، إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِيْتَمُّ

Kritik ini tidak hanya bersifat rasional, tetapi juga ideologis: menolak narasi yang melemahkan maqâm profetik dan menyerupai tahrif dalam kisah para nabi versi Ahli Kitab.

c. Penyisipan sebagai Bahan Verifikasi dan Penegasan Tafsir Sahih

Ibnu ‘Athiyah tidak berhenti pada kritik, tetapi menyusun kesimpulan metodologis yang berfungsi sebagai verifikasi tafsir sahih. Ia mengungkapkan pada kisah *hamm* Yusuf:

وَالَّذِي أَقُولُ فِي هَذِهِ الْآيَةِ: إِنَّ كَوْنَ يُوسُفَ نَبِيًّا فِي وَفْتِ هَذِهِ النَّازِلَةِ لَمْ يَصِحَّ، وَإِنْ فُرِضَتْ نَبِيًّا فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ، فَلَا يَجُوزُ عَلَيْهِ عِنْدِي إِلَّا أَهْمُ الَّذِي هُوَ الْخَاطِرُ...⁷⁰

Teks di atas menunjukkan sikap Ibnu ‘Athiyah, Ia menyaring makna *hamm* dengan membedakan antara lintasan hati (yang mungkin terjadi) dan tindakan fisik (yang mustahil terjadi pada nabi). Ia juga menegaskan bahwa tafsir yang menyatakan Yusuf hanya mengalami *khâtir* (hanya lintasan pikiran) lebih sesuai dengan prinsip kenabian dan dalil syar’i. Dalam hal ini Ibnu ‘Athiyah membiarkan keseluruhan data yang berbicara, mengungkap pendapat yang beredar saat itu, baik dari mengambmbil dari tafsir maupun pendapat guru gurunya. Ibnu ‘Athiyah tidak menolak secara langsung narasi tafsiran *hamma bihâ*, ia membiarkan data mengungkap. Setelah itu ia mulai menyaring, Ia uji dengan logika kenabian, dengan prinsip ‘*ismah*, dengan dalil syar’i. Ia tahu, tidak semua yang populer layak dipercaya. Dan dari proses itu, lahirlah tafsir yang jernih: bahwa *hamm* Yusuf a.s. bukan tindakan, tapi lintasan hati. Sesuatu yang manusiawi, tapi tidak sampai pada pelanggaran. Tafsir yang tidak tunduk pada riwayat, tapi berdiri di atas verifikasi.

Dari kasus teks di atas penulis menarik kesimpulan bahwa konsep ‘*ismah* menurut Ibnu ‘Athiyah ialah perlindungan ilahi yang mencegah Nabi dari melakukan atau menikmati maksiat, baik secara lahir maupun batin. Adapun sekadar lintasan pikiran, bisa saja terjadi, tapi tidak boleh dipelihara atau dinikmati. Jika terjadi, itu adalah kesalahan, namun tidak setara dengan perbuatan maksiat nyata. Sehingga pemeliharaan satu lintasan pikiran juga masuk pada maksiat dan tidak mungkin terjadi pada Nabi.

⁷⁰ Abdul Haq bin Galib Ibnu ‘Athiyah, *al-Muharrar al-Wajîz ...*, juz 3, hal. 234

Berikut ilustrasi langkah yang dilakukan oleh Ibnu ‘Athiyah;

Menampilkan Spektrum Tafsir yang Beredar



Menguji dan Menyaring Sanad dan Makna



Menegaskan Tafsir yang Sahih

B. Pola Penyisipan *Isrâ’iliyyât* dalam Tafsir al-Bagawî

Bagian ini bertujuan untuk mengkaji bagaimana al-Bagawî menetapkan standar epistemik dalam menyaring riwayat *isrâ’iliyyât* dalam tafsirnya, *Ma’âlim al-Tanzîl*. Fokus utama diarahkan pada konstruksi kerangka evaluatif yang tidak hanya bersifat naratif, tetapi juga mengandung dimensi metodologis dan epistemologis. Dengan menelusuri pola penyajian riwayat, mekanisme penilaian terhadap validitasnya, serta pendekatan terhadap sumber non-riwayat, analisis ini mengungkap sejauh mana al-Bagawî membangun sistem klasifikasi terhadap riwayat yang layak diterima, diragukan, atau ditolak. Pendekatan ini penting untuk memahami karakter tafsir al-Bagawî sebagai karya yang menggabungkan kritik naratif dengan kehati-hatian epistemik. Lebih dari itu, pembahasan ini juga membuka ruang untuk menilai kontribusi Ibnu ‘Athiyah dalam merumuskan standar kritis terhadap riwayat *isrâ’iliyyât*, sehingga dapat memperkaya pemetaan metodologi tafsir dalam tradisi Islam secara lebih luas.

1. Metode Penyajian

a. Ayat tentang Nabi Daud a.s.

وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ

Dan adakah sampai kepadamu berita orang-orang yang berperkara ketika mereka memanjat pagar? (QS. Sad/38:21)

Menafsirkan ayat di atas ada beberapa standar yang digunakan oleh al-Bagawî terkait penyajian *isrâ’iliyyât*. Al-Bagawî mengatakan:

قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: {وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ} هَذِهِ الْآيَةُ مِنْ قِصَّةِ امْتِحَانِ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَاخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ بِأَخْبَارِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فِي سَبَبِهِ. فَقَالَ قَوْمٌ: سَبَبَ ذَلِكَ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَمَّتْ يَوْمًا مِنَ الْأَيَّامِ مَنْزِلَةً لِإِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ، وَسَأَلَ رَبَّهُ أَنْ يَمُنَّحَهُ كَمَا امْتَحَنَهُمْ، وَيُعْطِيَهُ مِنْ

الْفَضْلِ مِثْلَ مَا أَعْطَاهُمْ. فَرَوَى السُّدِّيُّ، وَالْكَلْبِيُّ، وَمُقَاتِلٌ: عَنْ أَشْيَاحِهِمْ قَدْ دَخَلَ حَدِيثُ بَعْضِهِمْ فِي بَعْضٍ، قَالُوا: كَانَ دَاوُدُ قَدْ قَسَمَ الدَّهْرَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ يَوْمًا يَفْضِي فِيهِ بَيْنَ النَّاسِ، وَيَوْمًا يَخْلُو فِيهِ لِعِبَادَةِ رَبِّهِ، وَيَوْمًا لِنِسَائِهِ وَأَشْعَالِهِ، وَكَانَ يَجِدُ فِيهَا يَفْرَأُ مِنَ الْكُتُبِ فَضَّلَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ، فَقَالَ: يَا رَبِّ أَرَى الْحَيَّرَ كُفْلَهُ وَقَدْ ذَهَبَ بِهِ آبَائِي الَّذِينَ كَانُوا قَبْلِي، فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ: إِنَّهُمْ ابْتُلُوا بِبَلَايَا لَمْ تُبْتَلْ بِهَا فَصَبَرُوا عَلَيْهَا، ابْتُلِي إِبْرَاهِيمَ بِمُشْرُودٍ وَيَذْبَحِ ابْنِهِ، وَابْتُلِي إِسْحَاقَ (۳) بِالذَّبْحِ وَبِذَهَابِ بَصَرِهِ، ، فَقِيلَ هِيَ تَيْشَابُحُ بِنْتُ شَابِعِ امْرَأَةِ أَوْرِيَّا بِنِ حَنَانَا، وَرَوَّجُهَا فِي غَزَاةٍ بِالْبَلْقَاءِ مَعَ أَيُّوبَ بْنِ صُورِيَا ابْنِ أُحْتِ دَاوُدَ. وَرُوي عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ: كَانَ ذَلِكَ ذَنْبَ دَاوُدَ أَنَّهُ التَّمَسَّ مِنَ الرَّجُلِ أَنْ يَنْزَلَ لَهُ عَنِ امْرَأَتِهِ. وَقِيلَ: إِنَّهُمْ ذَكَرُوا فِتْنَةَ النِّسَاءِ فَأَضْمَرَ دَاوُدُ فِي نَفْسِهِ ۱۰۱/أَنََّّهُ إِنْ ابْتُلِي اعْتَصَمَ، فَلَمَّا كَانَ يَوْمَ عِبَادَتِهِ أَعْلَقَ أَبْوَابَهُ وَأَمَرَ أَنْ لَا يَدْخُلَ عَلَيْهِ أَحَدٌ.⁷¹

Dalam penafsirannya terhadap ayat (Sad: 21), al-Bagawî (516 H) menyajikan lanskap naratif yang kaya, bersumber dari berbagai riwayat yang ia kompilasi tanpa seleksi sanad atau kritik matan yang eksplisit. Ia membuka dengan pernyataan bahwa ayat ini merupakan bagian dari kisah ujian terhadap Nabi Daud a.s. dan bahwa para ulama berbeda pendapat mengenai sebab terjadinya ujian tersebut. Al-Bagawî mengutip pendapat sebagian ulama yang menyatakan bahwa Daud pernah berharap memperoleh kedudukan spiritual seperti Ibrahim, Ishâq, dan Yakub.⁷² Ia meminta kepada Allah agar diuji sebagaimana mereka diuji. Allah pun mengabulkan permintaan tersebut dan menetapkan waktu ujian yang akan datang. Riwayat ini disampaikan oleh al-Suddi, al-Kalbi, dan Muqatil ibn Sulaiman melalui jalur guru-guru mereka, sebagaimana dinyatakan oleh al-Bagawî: " دخل حديث " بعضهم في بعض " menunjukkan bahwa riwayat tersebut telah bercampur dan tidak dibedakan secara metodologis.

Pada hari yang dijanjikan, Daud masuk ke mihrabnya untuk beribadah dan membaca Zabur. Di tengah kekhusyukan itu, muncul seekor burung merpati emas yang indah, yang menurut al-Kalbi memiliki sayap dari permata dan zamrud. Burung itu menggoda Daud dengan gerakan yang seolah-olah bisa ditangkap, hingga akhirnya membawa pandangan Daud kepada seorang perempuan yang sedang mandi di taman (*al-Kalbi*) atau di atas atap rumahnya (*al-Suddi*). Perempuan itu dikenal sebagai *Taysyâyî' bint Shâyî'*, istri dari Uriyâ ibn Hanânâ, seorang prajurit yang sedang berada di

⁷¹ Husain bin Mas'ud al-Bagawî, *Ma'âlim al-Tanzîl*, Riyadh: Dâr Thayyibah, 1989, juz 7, hal. 78.

⁷² Tahir Barzanji mengatakan bahwa riwayat tersebut lemah. Lihat pada Tahir Barzanji, *Shahîh wa Dha'îf Târikh al-Thabari*, Beirut: Dâr Ibnu Kasir, 2007, juz 6, hal. 341.

medan perang bersama Ayyûb ibn Sûriyâ, keponakan Daud.⁷³ Riwayat ini berasal dari al-Suddi dan al-Kalbi, dua tokoh yang dikenal sebagai penyampai kisah *isrâ'iliyyât*. Al-Bagawî menyebut bahwa Daud mengirim surat kepada panglima perang agar menempatkan Uriyâ di garis depan pertempuran, di posisi yang sangat berbahaya. Strategi ini dilakukan berulang kali hingga akhirnya Uriyâ gugur dalam pertempuran ketiga. Setelah masa 'iddah istrinya selesai, Daud menikahinya dan dari pernikahan itu lahirlah Nabi Sulaiman a.s. Riwayat ini juga berasal dari jalur al-Suddi dan al-Kalbi, serta diperkuat oleh versi dari Muqatil ibn Sulaiman. Al-Bagawî menyajikan pendapat Ibnu Mas'ud yang menyatakan bahwa dosa Daud adalah ketika ia meminta agar seorang laki-laki menyerahkan istrinya: "كَانَ ذَلِكَ ذَنْبَ دَاوُدَ أَنَّهُ التَّمَسَّ مِنَ الرَّجُلِ أَنْ يَنْزِلَ لَهُ عَنِ امْرَأَتِهِ". Sebagian ahli tafsir menyatakan bahwa tindakan tersebut secara hukum diperbolehkan pada masa itu, namun Allah tidak meridhainya karena Daud telah menunjukkan kecenderungan duniawi dan keinginan untuk menambah istri, padahal ia telah diberi kecukupan.

Riwayat dari al-Suddi menyebut bahwa Daud membagi waktunya untuk ibadah, urusan keluarga, dan pengajaran kepada Bani Israil. Ketika ia ditanya apakah mungkin seseorang tidak berbuat dosa dalam sehari, ia menyatakan bahwa ia mampu melakukannya. Pernyataan ini menjadi latar psikologis dari ujian yang kemudian menyimpannya. Setelah Daud menikahi istri Uriyâ, Allah mengutus dua malaikat dalam rupa dua laki-laki yang datang pada hari ibadah Daud. Mereka memanjat mihrab dan masuk tanpa izin, lalu menyampaikan perumpamaan tentang dua orang yang berselisih mengenai kambing.⁷⁴

Dari penjelasan tafsir di atas diketahui standar metode yang digunakan al-Bagawî:

1. *Al Jam'u* (Mengumpulkan Narasi)

Salah satu ciri paling menonjol dalam metode tafsir al-Bagawî adalah pendekatan *al-jam'u*, yaitu mengumpulkan berbagai versi riwayat tanpa melakukan seleksi atau kritik sanad secara eksplisit. Dalam kisah *imtihân* Nabi Daud a.s. al-Bagawî menyajikan riwayat dari al-Kalbi, al-Suddi, Muqatil, dan lainnya, yang dikenal sebagai perawi kisah *isra'iliyyât* dan narasi populer. Ia tidak membedakan antara riwayat yang bersumber dari sahabat, tâbi'în, atau ahli kitab, melainkan menyajikan semuanya sebagai satu lanskap naratif yang utuh.

⁷³ Husain bin Mas'ud al-Bagawî, *Ma'âlim al-Tanzîl ...*, juz 7, hal. 79.

⁷⁴ Husain bin Mas'ud al-Bagawî, *Ma'âlim al-Tanzîl ...*, juz 7, hal. 79.

فروى السدي، والكلبي، ومقاتل: عن أشياخهم قد دخل حديث بعضهم في بعض.⁷⁵

Frasa "دخل حديث بعضهم في بعض" pada teks di atas secara eksplisit menunjukkan bahwa al-Bagawî menyadari adanya tumpang tindih dan percampuran antara versi riwayat, namun ia tetap menyajikannya tanpa klarifikasi atau pemisahan. Ini mencerminkan pendekatan *jam'u al-riwâyyât* yang bersifat kompilatif, bukan verifikatif seperti Ibnu 'Athiyah. Dalam konteks ini, al-Bagawî tidak berperan sebagai *naqid* (pengkritik sanad), melainkan sebagai *hâkî* (penyampai kisah). Ia tidak menguji validitas riwayat berdasarkan prinsip *al-jarh wa al-ta'dil*⁷⁶, tidak pula menyaring riwayat berdasarkan konsistensi dengan *maqâsid al-Qur'ân* atau prinsip *'ismah al-anbiyâ'*. Sebaliknya, al-Bagawî justru membiarkan pembaca menyaksikan spektrum kisah yang berkembang di kalangan mufassir klasik, termasuk versi-versi yang mengandung unsur dramatik, imajinatif, bahkan kontroversial. Metode *al-jam'* ini memiliki dua sisi: di satu sisi, ia memperkaya lanskap tafsir dengan ragam narasi; namun di sisi lain, ia membuka ruang bagi penyisipan *isra'iliyyât* dan distorsi makna Al-Qur'an jika tidak disertai dengan mekanisme penyaringan.

Pada kisah Hamm Yusuf As, al-Bagawî menghimpun ragam riwayat tentang "hamm" Nabi Yusuf tanpa menyertakan kajian sanad atau kritik matan yang mendalam. Ia meriwayatkan dari Ibnu Abbas bahwa Yusuf membuka ikat pinggangnya dan duduk dalam posisi bak seorang suami terhadap istri. Mujahid menyebutkan bahwa Yusuf membuka celananya lalu mengatur pakaiannya. Adh-Dhahhak menuturkan bahwa setan menyusup di antara mereka, mendekatkan kedua tokoh hingga tergambar suasana yang intim. Berbeda dengan itu, Abu Ubaid menolak sama sekali semua narasi tersebut karena dinilai tidak pantas bagi seorang nabi. Sementara al-Suddi dan Ibnu Ishaq menghadirkan versi lain: Zulaikha memuji kecantikan Yusuf, namun Yusuf menolak dengan jawaban yang menegaskan kesadarannya akan akhirnya.⁷⁷ Keseluruhan laporan ini disajikan secara ringkas dan paralel tanpa penyebutan jalur isnad sehingga pembaca menyaksikan keragaman kisah, namun juga terbebani oleh ketiadaan filtrasi metodologis. Al-Bagawî berfungsi sebagai kurator narasi, memosisikan *isra'iliyyât* semata-mata sebagai bahan ilustrasi, bukan sebagai landasan akidah atau tafsir final

2. Penyebutan tanpa *Takhrij Sanad*

⁷⁵ Husain bin Mas'ud al-Bagawî, *Ma'âlim al-Tanzîl* ..., juz 7, hal. 78.

⁷⁶ *al-jarh wa al-ta'dil* ialah sebuah cabang ilmu hadis yang memeriksa para perawi hadis untuk menilai kredibilitas para perawi agar riwayat yang diriwayatkan tetap otentik dan terpercaya. Lihat pada Abdul Mun'im Sayyid Najm, *Ilmu Jarh wa Ta'dil*, Madinah: Jâmi'ah al-Islâmiyah, 1988, hal. 53.

⁷⁷ Husain bin Mas'ud al-Bagawî, *Ma'âlim al-Tanzîl* ..., juz 4, hal. 229.

Dalam ayat ini al-Bagawî menampilkan pendekatan naratif yang khas, di mana penyebutan nama perawi seperti al-Kalbi dan al-Suddi dilakukan secara langsung tanpa menyertakan jalur isnâd lengkap maupun penilaian terhadap kualitas riwayat. Al-Bagawî dalam tafsirnya hanya menyebutkan:

هَذَا قَوْلُ الْكَلْبِيِّ. وَقَالَ السُّدِّيُّ: رَأَاهَا تَغْتَسِلُ عَلَى سَطْحِ هَاهُنَا.⁷⁸

Al-Bagawî tidak memberikan klarifikasi apakah riwayat tersebut berasal dari sahabat, tâbi'în, atau dari sumber *isra'iliyyât*.⁷⁹ Ia juga tidak menyebut apakah riwayat itu tergolong *sahih*, *hasan*, atau *dha'if*. Penyajian seperti ini menunjukkan bahwa al-Bagawî lebih mengedepankan fungsi sebagai penyampai narasi daripada sebagai pengkritik sanad. Pendekata ini mencerminkan kecenderungan tafsir kompilatif yang mengutamakan penyajian kisah secara utuh dan beragam, tanpa intervensi metodologis berupa verifikasi atau klasifikasi epistemik. Dalam lanskap tafsir klasik, metode semacam ini lazim digunakan untuk memperkaya dimensi kisah, namun sekaligus membuka ruang bagi masuknya unsur naratif eksternal yang tidak selalu sejalan dengan prinsip *'ismah al-anbiyâ* atau *maqâsid al-Qur'ân*. Berikut ringkasan Sumber riwayat serta pendapatnya

Tabel III. Ringkasan Sumber Riwayat Kisah *Imtihan Daud* a.s.

| No | Sumber Riwayat | Isi Pokok Narasi |
|----|-------------------|---|
| 1 | Sebagian ulama | Daud ingin membunuh Uriyâ dan menikahi istrinya. |
| 2 | Ibn Mas'ud | Dosa Daud adalah karena meminta seorang laki-laki menyerahkan istrinya. |
| 3 | al-Hasan al-Basrî | Daud membagi waktunya; merasa mampu tidak berdosa sehari, lalu diuji. |

⁷⁸ Husain bin Mas'ud al-Bagawî, *Ma'âlim al-Tanzîl ...*, juz 7, hal. 78.

⁷⁹ Para ulama berbeda pendapat mengenai kebolehan menisbatkan hadis kepada Nabi tanpa sanad langsung, hanya berdasarkan kutipan dari kitab-kitab terkenal. Mayoritas membolehkan hal tersebut selama sumbernya sahih dan dapat dipercaya, Namun, sebagian ulama seperti al-Iraqi, Ibnu Jabr al-Ishbili, dan al-Suhaili menegaskan bahwa tidak sah bagi seorang Muslim mengatakan "Rasulullah ﷺ bersabda..." kecuali ia memiliki riwayatnya. Jika tujuannya untuk istidlal atau pengambilan hukum, cukup dengan naskah sahih, sedangkan jika untuk meriwayatkan secara langsung, maka harus ada sanad atau keyakinan bahwa penulis kitab mendengarnya dari gurunya. Lihat pada Sayyid Jamaluddin al-Qasimi, *Qawâ'id al-Tahdîts fî Funûn Musthalah al-Hadîts*, Damaskus: Ibnu Zaidun, 1935, hal. 213.

| | | |
|---|-----------------------------|--|
| 4 | al-Suddi, al-Kalbi, Muqâtil | Daud berharap kedudukan seperti Ibrâhîm, Ishâq, dan Yakub; meminta ujian serupa. |
| 5 | al-Kalbi | Setan datang dalam rupa merpati emas, memancing Daud hingga melihat perempuan mandi. |
| 6 | al-Suddi (versi atap rumah) | Daud melihat perempuan mandi di atas atap, terpesona, lalu mencari tahu identitasnya |

Al-Bagawî, dalam ayat ini pada tafsir *Ma'âlim al-Tanzîl*, menampilkan pendekatan yang khas terhadap tradisi riwayat. Ia tidak berperan sebagai penyaring atau pengkritik sanad, melainkan sebagai penyusun narasi yang mencerminkan kekayaan dan keragaman tafsir klasik. Riwayat dari para sahâbah seperti Ibn Mas'ûd, dari tâbi'în seperti al-Hasan al-Basrî, hingga dari jalur *isrâ'iliyyât* seperti al-Suddi, al-Kalbi, dan Muqâtil, semuanya dihimpun tanpa klasifikasi atau penilaian kualitas. Tidak ditemukan istilah tarjih seperti *wa ashahhu*⁸⁰, *wa huwa al-râjih*, atau *qîla*, yang lazim digunakan oleh mufasssir yang mengedepankan analisis kritis.

Namun, alih-alih menjadikannya sebagai dasar kritik atau pemurnian, ia justru membiarkan kompleksitas tersebut tampil apa adanya. Ia tidak memisahkan antara yang sahîh dan yang munkar, tidak mengeliminasi unsur *isrâ'iliyyât*, dan tidak mengarahkan pembaca pada satu versi yang dianggap unggul. Sebaliknya, ia menyusun semua versi secara berurutan dan naratif, membiarkan pembaca menyimak keseluruhan spektrum kisah dan mengambil sikap secara mandiri. Model penyajian ini menjadikan tafsir al-Bagawî sebagai cermin tradisi, bukan cermin kritik. Ia tidak membangun hierarki otoritas riwayat, melainkan menyajikan lanskap tafsir sebagaimana ia diwariskan. Dalam konteks ini, al-Bagawî lebih menyerupai seorang kurator narasi daripada seorang muhaqqiq.

2. Validasi Riwayat

⁸⁰ Imam Bukhari menggunakan kata *ashahhu* untuk menunjukkan hukum syar'i yang lebih kuat, baik menolak hukum yang berlawanan atau menyatakan kebolehan dua pendapat dalam satu masalah namun salah satunya lebih sahîh. Kadang juga menyebutkan perbedaan lafaz antara riwayat dan memilih lebih kuat menurutnya. Lihat pada Muhammad Syarif al-Khatib, "Mafhûm Musthalah 'Ashahh' 'inda al-Imâm al-Bukhârî fî Kitâbihi al-Jâmi' al-Shahîh," dalam *Majallah al-'Ulûm al-Syar'iyah*, Vol. 15, No. 6 Tahun 2022, hal. 3181.

Dalam kisah imtihan Nabi Daud a.s. sebagaimana diriwayatkan oleh al-Bagawî, tersusun sebuah narasi yang kaya akan versi dan lapisan makna, namun tanpa adanya validasi sanad atau kritik matan secara eksplisit. Al-Bagawî menyajikan riwayat dari al-Suddi, al-Kalbi, Muqatil, dan lainnya dalam bentuk kompilatif, menggambarkan perjalanan spiritual dan ujian yang dialami Nabi Daud dengan nuansa dramatik dan simbolik. Yahya bin Main mengomentari tentang al-Suddi sebagai perawi Dhaif.⁸¹ Narasi dimulai dari keinginan Daud untuk mencapai derajat para nabi sebelumnya, Ibrahim, Ishaq, dan Ya'qub dengan memohon kepada Allah agar diuji sebagaimana mereka diuji. Allah pun mengabulkan permintaan itu, dan menetapkan hari tertentu sebagai waktu ujian. Pada hari tersebut, Daud mengasingkan diri dalam mihrabnya untuk beribadah, namun tergoda oleh penampakan seekor burung emas yang indah. Ia mengejanya hingga pandangannya jatuh kepada seorang perempuan yang sedang mandi, yang kemudian diketahui sebagai istri dari seorang prajurit bernama Uriya.

Dalam salah satu kutipan riwayat al-Bagawî:

قَالَ السُّدِّيُّ: رَأَاهَا تَعْتَسِلُ عَلَى سَطْحٍ لَهَا فَرَأَى امْرَأَةً مِنْ أَجْمَلِ النِّسَاءِ خُلُقًا، فَعَجِبَ دَاوُدُ مِنْ حُسْنِهَا وَحَانَتْ مِنْهَا التِّفَاتَةُ فَأَبْصَرَتْ ظِلَّهُ فَتَقَفَتْ شَعْرَهَا فَعَطَّى بَدَنَهَا، فَزَادَهُ ذَلِكَ إِعْجَابًا بِهَا فَسَأَلَ عَنْهَا، فَقِيلَ هِيَ تَيْشَايِعُ بِنْتُ شَايِعِ امْرَأَةِ أُورِيَّا بْنِ حَنَانًا، وَرَزَوَجَهَا فِي غَزَاةٍ بِالْبَلْقَاءِ مَعَ أَيُّوبَ بْنِ صُورِيَا ابْنِ أُحْتِ دَاوُدَ.

Pada teks di atas penulis menelusuri salah satu riwayat yang dikutip oleh al-Bagawî melalui jalur al-Suddi, yang menggambarkan peristiwa Nabi Daud melihat seorang perempuan mandi di atas atap rumahnya, lalu terpesona oleh kecantikannya hingga bertanya tentang identitasnya. Disebutkan bahwa perempuan tersebut adalah Batsyeba', istri dari Uriyâ ibn Hanânâ, yang sedang berada di medan perang bersama Ayyûb ibn Sûriyâ, keponakan Daud. Riwayat ini, meskipun populer dalam literatur tafsir riwâ'î klasik, telah dikritik keras oleh para muhaqqiq dan ahli 'aqîdah karena mengandung unsur yang bertentangan dengan prinsip 'ismah al-anbiyâ'.⁸² Narasi tersebut menyiratkan bahwa Nabi Daud terlibat dalam tindakan yang tidak sesuai dengan maqâm kenabian, seperti mengintip perempuan,

⁸¹ Syamsuddin al-Dzahabi, *Siyar A'lâm al-Nubalâ*, Beirut: Maktabah al Risalah, juz 5, hal. 264.

⁸² Mujiruddin al-Ulaimi, *Kitâb al-Uns al-Jalîl bitârikh al-Quds wa al-khalîl*, Amman: Maktabah Dandîs, 1999, juz 1, hal. 207. Ditemukan juga dalam *Mustadrak* karya al-Hakim. Akan tetapi menurut Ibnu Shalah, al-Hakim terlalu memudahkan dalam menghimpun hadits sahih. Lihat pada Abu Abdullah Muhammad al-Hakim Naisabur, *Mustadrak ala al-Shahîhaini*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2002, juz 2, hal. 641.

terobsesi secara jasmani, dan bahkan berencana untuk menyingkirkan suaminya.

Kemudian al-Bagawi mengutip riwayat:

وَذَكَرَ بَعْضُهُمْ أَنَّهُ كَتَبَ دَاوُدُ إِلَى ابْنِ أُخْتِهِ أَيُّوبَ أَنْ ابْعَثْ أَوْرِيَّا إِلَى مَوْضِعِ كَذَا، وَقَدِّمَهُ قَبْلَ التَّائِبَاتِ، وَكَانَ مَنْ قَدَّمَ عَلَى التَّائِبَاتِ لَا يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَرْجِعَ وَرَاءَهُ حَتَّى يَفْتَحَ اللَّهُ عَلَى يَدَيْهِ أَوْ يَسْتَشْهَدَ.....

Riwayat di atas yang menyebut bahwa Nabi Daud a.s. jatuh cinta kepada istri Uriyâ, lalu menjadikan Uriyâ sebagai komandan pasukan dan mengirimnya berulang kali ke medan perang hingga terbunuh, kemudian menikahi istrinya, serta bahwa ia ditegur atas perbuatannya melalui turunnya malaikat dalam rupa dua orang berselisih semua itu merupakan rekaan batil yang berasal dari tradisi Yahudi.⁸³ Narasi tersebut tidak memiliki dasar yang sahih dalam sumber Islam dan tidak layak dijadikan pegangan oleh siapa pun, termasuk para mufassir yang mengutipnya tanpa verifikasi. Penerimaan terhadap kisah semacam ini menunjukkan kelalaian terhadap prinsip *'ismah al-rusul* (kemaksuman para nabi), yang merupakan fondasi teologis dalam memahami karakter kenabian.

Kaum Yahudi sendiri tidak mengakui kenabian Daud dan Sulaiman, melainkan hanya memandang mereka sebagai raja. Maka, mengambil riwayat dari mereka dalam hal yang menyangkut kenabian adalah bentuk penyimpangan epistemik yang tidak dapat dibenarkan.⁸⁴ Adapun versi yang lebih sahih Ibnu Mulaqqin menyatakan dalam Kitab *Taudhih li Syarh al-Jâmi al-Shahih* dan sesuai dengan prinsip kemaksuman menyatakan bahwa Allah Swt. menguji Nabi Daud a.s. melalui pernikahannya dengan istri Uriyâ setelah suaminya gugur dalam jihad, tanpa ada unsur kesengajaan dalam kematiannya. Teguran ilahi yang disebutkan dalam ayat bukanlah bentuk kecaman atas dosa, melainkan sebagai pengingat terhadap kecenderungan duniawi yang masih tersisa sebagaimana sunnah ilahiyah dalam mendidik para rasul melalui teguran atas perkara yang mubah.⁸⁵ Tujuannya adalah agar mereka senantiasa kembali sepenuhnya kepada Allah dalam segala keadaan, memperkuat ikatan spiritual dan ketundukan total kepada kehendak-Nya.

Ibnu Katsir juga mengatakan bahwa kisah ini diambil dari *isrâ'iliyyât* dan tidak ada satupun hadis sahih yang wajib diikuti. Ibnu Katsir juga dalam

⁸³ Husain bin Mas'ud al-Bagawî, *Ma'âlim al-Tanzîl* ..., juz 7, hal. 79.

⁸⁴ Muhammad Darwisy al-Hut, *Asna al-Mathâlib fi ahâdîts al-Mukhtalaf al-Marâtib*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-Arabi, 1983, hal. 348.

⁸⁵ Sirajuddin Abu Hafs Umar Ibnu Mulaqqin, *Al-Taudhih, li Syarh al-Jâmi' al-Shahih*, Beirut: Dâr al-Nawâdir, 2008, juz 19, hal. 512.

tafsirnya mengutip dalam riwayat Ibn Abî Hâtim sebuah hadis di bagian ini, namun sanadnya tidak sahih karena berasal dari Yazîd al-Raqâshî dari Anas. Meskipun Yazîd dikenal sebagai orang saleh, ia tergolong lemah dalam periwayatan hadis menurut para imam.⁸⁶ Karenanya menurut Ibnu Kasir, yang lebih utama adalah membatasi diri hanya pada pembacaan teks kisah ini sebagaimana termaktub dalam al-Qur'ân, dan menyerahkan pengetahuan tentang rincian kisahnya kepada Allah Swt. Sebab, al-Qur'ân adalah kebenaran, dan segala yang terkandung di dalamnya pun merupakan kebenaran.

Versi-versi riwayat berkembang: ada yang menyebut bahwa Daud menginginkan perempuan itu dan mengatur strategi agar suaminya gugur di medan perang. Ada pula yang menyatakan bahwa ia hanya meminta agar suaminya menyerahkan istrinya, yang secara hukum saat itu dianggap boleh, namun tidak diridhai oleh Allah karena dorongan hawa nafsu. Setelah peristiwa itu, Allah mengutus dua malaikat dalam rupa manusia untuk menguji Daud melalui perumpamaan dua orang yang berselisih tentang kambing, yang kemudian menyadarkan Daud akan kesalahannya. Narasi ini ditutup dengan penjelasan kebahasaan tentang kata *al-Khasmu* dan struktur ayat, tanpa adanya penilaian terhadap validitas riwayat yang telah disebutkan. Al-Bagawî tidak melakukan tarjih antar versi, tidak menyaring unsur *isrâ'iliyyât*, dan tidak menyatakan sikap terhadap kemungkinan penyimpangan dari maqam kenabian. Ia memilih pendekatan naratif yang menggabungkan semua versi sebagai bagian dari tafsir riwayat, tanpa intervensi kritik metodologis.

Pada ayat lain

وَأَذِّنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ

(Ingatlah) ketika Kami menjanjikan (petunjuk Taurat) kepada Musa (melalui munajat selama) empat puluh malam. Kemudian, kamu (Bani Israil) menjadikan (patung) anak sapi (sebagai sembah) setelah (kepergian)-nya, dan kamu (menjadi) orang-orang zalim. (QS. Al-Baqarah/2:51)

قَالَ عِكْرِمَةُ: أُلْقِيَ فِي رَوْعِهِ أَنَّهُ إِذَا أُلْقِيَ فِي شَيْءٍ غَبْرُهُ، وَكَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ قَدْ اسْتَعَارُوا حُلِيًّا كَثِيرَةً مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ حِينَ أَرَادُوا الْخُرُوجَ مِنْ مِصْرَ بَعْلَةَ عُرْسِ لَهُمْ، فَأَهْلَكَ اللَّهُ فِرْعَوْنَ وَبَقِيَتْ تِلْكَ الْحُلِيِّ فِي أَيْدِي بَنِي إِسْرَائِيلَ، فَلَمَّا فَصَلَ مُوسَىٰ قَالَ السَّامِرِيُّ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ: إِنَّ الْحُلِيَّ الَّتِي اسْتَعَرْتُمُوهَا مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ غَنِيمَةٌ لَا تَحِلُّ لَكُمْ، فَاحْفَرُوا حُفْرَةً وَأَذِنُوهَا فِيهَا حَتَّىٰ يَرْجِعَ مُوسَىٰ.... وَفَعُوا فِي الْفِتْنَةِ وَقَالَ السُّدِّيُّ: إِنَّ هَازُونَ

⁸⁶ Abu al-Fida Ismail Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-Adzîm*, Beirut: Dâr Ibnu Hazm, 2000, juz 7, hal. 60.

عَلَيْهِ السَّلَامُ أَمَرَهُمْ أَنْ يُلْفُوها فِي حُفَيْرَةٍ، حَتَّى يَرْجِعَ مُوسَى ففعلوا، ١١/ب فَلَمَّا اجْتَمَعَتِ الخُلُوفُ صَاعَهَا السَّامِرِيُّ عِجْلاً فِي ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ثُمَّ أَلْقَى فِيهَا القُبْضَةَ الَّتِي أَخَذَهَا مِنْ تُرَابِ قَرَسِ جِبْرَائِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَخَرَجَ عِجْلاً مِنْ ذَهَبٍ مُرْصَعًا بِالْجَوَاهِرِ كَأَحْسَنِ مَا يَكُونُ، وَخَارَ حَوْرَةٌ، وَقَالَ السُّدِّيُّ: كَانَ يَحُورُ وَمَشِي فَقَالَ السَّامِرِيُّ "هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى فَنَسِي" (٨٨-٨٨ طه) أَي فَتَرَكَهُ هَاهُنَا وَخَرَجَ يَطْلُبُهُ.

Dalam menafsirkan firman Allâh: “*Wa idz wâ‘adnâ Musa arba‘ina lailatan tsumma-ttakhadztumul-‘ijla mim ba‘dihî wa antum zhâlimûn*” (QS al-Baqarah: 51), al-Bagawî mengangkat riwayat yang menjelaskan bagaimana Bani Israil tergelincir dalam penyembahan terhadap ‘ijl (anak sapi) setelah kepergian Musa a.s. untuk bermunajat selama empat puluh malam. Dalam masa penantian itu, muncul fitnah besar yang dipicu oleh Samiri, seorang dari Bani Israil yang memiliki keyakinan batin menyimpang. Al-Bagawî meriwayatkan bahwa Bani Israil sebelumnya telah meminjam *hulîy* (perhiasan) dari kaum Firaun dengan dalih menghadiri ‘*urs* (pesta pernikahan).⁸⁷ Setelah Firaun binasa, perhiasan itu tetap berada di tangan mereka. Sâmirî kemudian mengklaim bahwa *hulîy* tersebut adalah ganimah yang tidak halal, dan menyuruh mereka menguburkannya dalam *hufrah* (lubang) hingga Musa kembali. Namun, karena kekeliruan dalam menghitung waktu janji, mereka mengira Musa telah terlambat, dan kegelisahan pun melanda.

Dalam tafsirnya, al-Bagawî menyebut bahwa Sâmirî mengambil perhiasan yang telah dikubur, lalu membentuknya menjadi patung anak sapi dari emas dalam waktu tiga hari. Ia melemparkan ke dalamnya qabdh dari *turâb* faras Jibrâ‘il ‘alayhi al-salâm, sebagaimana disebut dalam riwayat, dan muncullah ‘*ijl* yang bersuara, bahkan menurut sebagian riwayat, mampu bergerak. Maka Sâmirî berkata: “*Hâdhâ ilâhukum wa-ilâhu Musa fanasîya*” yakni, (Inilah tuhan kalian dan tuhan Musa As, tetapi ia telah melupakannya). Al-Bagawî menegaskan bahwa tindakan Bani Israil ini adalah bentuk *zulm* (kezaliman) terhadap diri mereka sendiri. Mereka telah menyimpang dari tauhid, menyembah makhluk yang mereka bentuk sendiri, dan mengabaikan janji wahyu yang sedang diturunkan kepada Musa a.s. Ayat ini menjadi teguran yang tajam bahwa penyimpangan dalam masa transisi spiritual dapat melahirkan bentuk kesyirikan yang paling halus, dan

⁸⁷ Kisah ini juga terdapat dalam Tafsir al-Qurtubi, al-Tsa‘labi dan disebutkan Ibnu Abdul Hakim pada bab *Khurûj Banî Isrâ‘il min Masri* (Keluarnya Bani Israil dari Mesir). Di sana disebutkan bahwa mereka meminjam perhiasan dan pakaian dengan alasan hendak menghadiri hari raya (عيد), bukan redaksi *ursy* sehingga keberangkatan mereka tidak menimbulkan kecurigaan besar. Ini menjelaskan bagaimana mereka bisa keluar secara masif tanpa langsung ditahan. Bani Israili berbondong-bondong meninggalkan Mesir sebanyak 600.000. Lihat pada Abdurrahman bin Abdullah bin Abdul Hakim, *Futûh Masr wa Maghrib*, Kairo: Hai‘ah ‘Ammah al-Masriyyah, t.th., hal. 43.

bahwa kesabaran dalam menanti wahyu adalah ujian keimanan yang tidak boleh diremehkan.

Riwayat di atas telah ditelusuri secara kritis oleh penulis melalui kajian sanad dan matan. Dalam karya *Shahih wa Dha'if Târikh al-Tabarî* yang disusun oleh Muhammad Tahir al-Barzanji, disebutkan bahwa riwayat dari al-Suddi tidak ditemukan sanad yang dapat diverifikasi. Dari sisi matan, narasi tersebut mengandung unsur pengingkaran yang keras terhadap prinsip-prinsip tawhîd dan rasionalitas wahyu.⁸⁸ Ramzi Na'nâ'ah juga menyoroti bahwa riwayat tersebut termasuk dalam kategori *isrâ'iliyyât* yang tidak layak dijadikan rujukan oleh kaum Muslimin.⁸⁹ Ia bahkan menegaskan bahwa umat Islam tidak sepatutnya menyibukkan diri dengan kisah semacam itu, dan menyerukan agar tafsir serta pemikiran dibersihkan dari dongeng yang tidak memiliki dasar otentik. Pernyataan ini menunjukkan urgensi untuk menyaring dan membersihkan literatur tafsir dari narasi yang hanya bersifat khayalan, serta menegaskan pentingnya pendekatan kritis dalam menjaga kemurnian makna Qur'an dari penyisipan ideologis dan mitologis yang tidak bertanggung jawab.

Pada ayat lain juga

إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ....

Sesungguhnya Ya'juj Ma'juj merusak di muka bumi. (QS. Al-Kahfi/15:94)

وَقَالَ كَعْبٌ: هُمْ نَادِرَةٌ فِي وِلْدِ آدَمَ وَذَلِكَ أَنَّ آدَمَ احْتَلَمَ ذَاتَ يَوْمٍ وَامْتَزَجَتْ نُطْمُتُهُ بِالتُّرَابِ فَخَلَقَ اللَّهُ مِنْ ذَلِكَ الْمَاءِ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ فَهُمْ يَتَّصِلُونَ بِنَا مِنْ جِهَةِ الْأَبِ دُونَ الْأُمِّ (١)

Teks di atas menjelaskan, al-Bagawî mengutip sebuah riwayat dari Kaab al ahbar yang menyebutkan bahwa Ya'juj dan Ma'juj berasal dari air mani Nabi Adam a.s. yang bercampur dengan tanah, sehingga mereka memiliki keterhubungan dengan manusia dari sisi ayah, namun tidak dari sisi ibu sebagaimana dinyatakan dalam frasa *فَهُمْ يَتَّصِلُونَ بِنَا مِنْ جِهَةِ الْأَبِ دُونَ الْأُمِّ*.

Riwayat ini, meskipun dikutip oleh al-Bagawî, tidak memiliki sanad yang jelas dan tidak ditemukan dalam sumber-sumber hadis yang otoritatif, sehingga menimbulkan keraguan epistemik. Imam al-Nawawi sendiri menunjukkan sikap kehati-hatian dengan menyatakan bahwa ia tidak mengetahui asal-usul riwayat tersebut dan menutup komentarnya dengan ungkapan "*Wallâhu a'lam*", sebagai bentuk pengakuan atas keterbatasan

⁸⁸ Tahir Barzanji, *Shahih wa Dha'if Târikh al-Tabarî* ..., juz 6, hal. 299.

⁸⁹ Ramzi Na'nâ'ah, *al-Isrâ'iliyyât wa Âtsaruhâ fî Kutub al-Tafsîr*. Beirut: Dâr al-Dhiyâ, 1970, hal. 265.

verifikasi ilmiah terhadap narasi tersebut.⁹⁰ Sementara itu, Imam al-Qastallani mengutip pendapat Ibnu Kasir yang secara tegas menolak riwayat tersebut, menyebutnya sebagai *gharīb* (aneh) karena tidak memiliki dasar yang kuat baik dari sisi riwayat maupun pertimbangan akal sehat. Ibnu Kasir bahkan menegaskan bahwa tidak diperbolehkan meriwayatkan kisah yang bersumber dari Ahlul Kitab apabila tidak memiliki verifikasi yang jelas, terlebih jika mengandung unsur rekayasa atau mitologisasi.⁹¹ Penolakan Ibnu Kasir ini mencerminkan pendekatan kritis terhadap penyisipan narasi simbolik yang tidak memiliki akar dalam wahyu maupun rasionalitas, dan menjadi rujukan penting bagi mufassir *muta'akhhir* yang berusaha memurnikan tafsir dari unsur *isrâ'iliyyât gharibah*. Dalam kerangka ini, narasi tentang asal-usul Ya'juj dan Ma'juj tidak hanya menjadi objek kajian tafsir, tetapi juga menjadi titik temu antara kritik sanad, evaluasi makna, dan penegasan batas epistemik dalam konstruksi tafsir Al-Qur'an.

Dalam berbagai contoh yang telah dikemukakan, al-Bagawî menunjukkan pola kutipan yang beragam. Terkadang ia menyebut sumber secara langsung dengan lafaz *qâla*, terkadang menggunakan bentuk pasif *qîla*, dan pada kesempatan lain ia meriwayatkan suatu kisah tanpa memberikan komentar sedikit pun terhadap status hadis yang lemah atau bahkan batil. Fenomena ini menjadi penting untuk dicermati, karena sebagian riwayat yang dikutip secara bebas tersebut, jika ditelusuri lebih dalam, mengandung pengingkaran terhadap prinsip *'ismah* para nabi. Ketika riwayat semacam itu dibiarkan tanpa klarifikasi atau penolakan eksplisit, maka secara tidak langsung ia membuka ruang bagi pembacaan yang menyimpang terhadap maqâm kenabian. Oleh karena itu, pendekatan kritis terhadap metode kutipan al-Bagawî menjadi sangat relevan, terutama dalam membedakan antara riwayat *maqûl* dan *mardûd*, serta dalam menjaga integritas teologis tafsir dari penyisipan narasi yang bertentangan dengan prinsip dasar akidah.

3. Fungsi Penyisipan *Isrâ'iliyyât*

Sub pembahasan ini akan menelusuri bagaimana al-Bagawî memanfaatkan *isrâ'iliyyât* dalam tafsirnya sebagai instrument naratif, baik dalam bentuk kronologi maupun penghubung antara fragmen kisah. Perlu di ketahui bahwa Dengan menelaah fungsi naratif ini, kita dapat memahami strategi tafsir al-Bagawî dalam menghidupkan teks dan membangun resonansi imajinatif pembaca, sekaligus menilai sejauh mana penyisipan tersebut berpengaruh terhadap struktur makna dan otoritas tafsir. Penyisipan

⁹⁰ Abu Zakariya Yahya bin Syaraf al-Nawawi, *Syarh al-Nawawi 'ala Muslim*, Kairo: Mathba'ah al-Mashriyah bil Azhar, 1929, juz 3, hal. 98.

⁹¹ Syihabuddin Abu al-Abbas al-Qasthalani, *Irsyâd al-Sâri li Syarh Shahih al-Bukhari*, Beirut: Dâr Ibnu Hazm, 2021, juz 12, hal. 61.

isrâ'iliyyât dalam tafsir al- Bagawi, penyisipan sebagai Spektrum Pendapat dan Latar Naratif tanpa validasi keabsahan dan Elemen pengayaan.

a. Penyisipan Sebagai Spektrum Latar Naratif

Dalam hal ini seperti kisah penyembahan anak lembu oleh Bani Israil, penyisipan *isrâ'iliyyât* tampil bukan sekadar sebagai pelengkap kisah, melainkan sebagai instrumen naratif yang membentuk kronologis yang kompleks. Narasi tentang Samiri pada tafsir al-Bagawî mencakup; asal-usulnya yang beragam, serta peristiwa penciptaan anak lembu dari emas yang dihiasi dengan tanah jejak kuda Jibril, menunjukkan bagaimana al-Bagawî memanfaatkan riwayat *isrâ'iliyyât* untuk mengisi kekosongan penafsiran. Riwayat tersebut tidak hanya memperluas cakupan cerita, tetapi juga membangun suasana psikologis umat yang sedang diuji dalam ketiadaan pemimpin. Ketika Musa belum kembali dari miqat, dan jumlah malam yang dijanjikan tampak berubah, keraguan mulai menyelinap, membuka celah bagi fitnah.⁹² Di sinilah *isrâ'iliyyât* berfungsi sebagai penghubung antara fragmen ayat dan dinamika sosial umat, menjelaskan bagaimana perhiasan yang dipinjam dari kaum Firaun menjadi bahan penciptaan berhala, dan bagaimana Samirî memanipulasi momen tersebut dengan simbol keajaiban palsu.

Pendekatan naratif al-Bagawî ini tidak lepas dari kritik tajam para ulama hadis. Al-Dzahabî, mengutip Ibnu Taimiyyah, menyatakan bahwa tafsir al-Bagawî merupakan ringkasan dari tafsir al-Tsa'labi, tetapi tetap memuat banyak riwayat yang tidak sahih, bahkan sebagian tergolong palsu (*mawdû'*).⁹³ Kritik ini menyoroti lemahnya kontrol sanad dalam penyajian riwayat, terutama dalam kisah yang bersumber dari tradisi *ahl al-kitâb*. Ketidakhadiran mekanisme *tarjih* yang ketat menjadikan tafsir ini rentan terhadap penyisipan narasi yang tidak terverifikasi, meskipun secara literer mampu membangun resonansi dramatik yang kuat. Al-Bagawî tidak melakukan seleksi terhadap versi-versi yang bertentangan, melainkan menyajikannya sebagai spektrum pendapat yang memperkaya tafsir. Nama Samirî disebut berasal dari Bajarmâ, Karmân, bahkan dikaitkan dengan Musa bin Muzhaffar. Jumlah penyembah anak lembu pun bervariasi, dari seluruh umat hingga hanya sebagian kecil. Pluralitas ini menunjukkan bahwa *isrâ'iliyyât* berfungsi sebagai latar naratif yang fleksibel, bukan sebagai sumber hukum atau akidah.

Betapa terbukanya al-Bagawî dalam menyajikan riwayat, termasuk yang bersumber dari *isrâ'iliyyât* dan versi sejarah yang tidak selalu terverifikasi. Salah satu contohnya adalah pendapatnya mengenai masuknya

⁹² Husain bin Mas'ud al-Bagawî, *Ma'âlim al-Tanzîl ...*, juz 1, hal. 94.

⁹³ Husain al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1998, hal. 169.

Bani Israil ke Mesir setelah merasa aman dari musuh mereka. Pendapat ini dikritik oleh Ibrahim Syarif sebagai kekeliruan historis yang signifikan.⁹⁴ Menurutnya, musuh utama Bani Israil hanyalah Fir'aun dan tentaranya di Mesir, atau kaum *Jabârrîn* dan *'Amâliqah* di wilayah Syam. Maka, jika yang dimaksud dengan "musuh" adalah Fir'aun, tidak tepat dikatakan bahwa mereka masuk ke Mesir setelah aman, karena kenyataannya mereka telah berada di Mesir sejak awal. Sebaliknya, jika yang dimaksud adalah *Jabârrîn*, maka juga tidak relevan, sebab Bani Israil tidak sedang berada di Mesir ketika Musa pergi bermunajat kepada Tuhannya; mereka justru berada di kawasan Bayt al-Maqdis, Palestina. Kritik terhadap al-Bagawî semakin menguat dengan pandangan Rasyid Ridha yang secara eksplisit menegaskan bahwa lokasi keberadaan Bani Israil saat Musa bermunajat bukanlah Mesir, melainkan *al-Ard al-Muqaddasah* wilayah yang secara historis dan teologis merujuk pada kawasan Baitul Maqdis di Palestina.⁹⁵

Dengan demikian, penyisipan *isrâ'iliyyât* dalam tafsir ini bukan sekadar transfer informasi, melainkan strategi naratif untuk menghidupkan teks, membangun resonansi emosional, dan memperjelas dinamika spiritual umat. Namun, di balik kekayaan naratif tersebut, tersimpan tantangan epistemologis yang serius: bagaimana membedakan antara fungsi ilustratif dan otoritas makna. Tafsir seperti ini menuntut pembaca kritis untuk memilah antara yang bersifat dramatik dan yang bersifat normatif, agar makna Quran tetap terjaga dari penyisipan ideologis eksternal dan kontaminasi riwayat yang tidak jelas sumbernya.

b. Elemen Pengayaan Tafsir.

Dalam lanskap tafsir klasik, al-Bagawî tampil sebagai figur yang tidak hanya menyampaikan spektrum pendapat riwayat, tetapi juga memperindah makna Quran melalui penyisipan kisah yang terpilih dan terukur. Khozin juga mengungkapkan hal tersebut dalam muqaddimah tafsirnya suatu bentuk pujian terhadap al-Bagawî. Ungkapan tersebut:

..... وَأَسْنَاهَا جَامِعًا لِلصَّحِيحِ مِنَ الْأَقَاوِيلِ، عَارِيًا عَنِ الشُّبُهَةِ وَالتَّصْحِيفِ وَالتَّبْدِيلِ، مُحَلَّى
بِالْأَحَادِيثِ النَّبَوِيَّةِ، مُطَرَّرًا بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ، مُوَشَّى بِالْقِصَصِ الْعَرَبِيَّةِ، وَأَخْبَارِ الْمَاضِينَ

⁹⁴ Muhammad Ibrahim Syarif, *al-Bagawî al-Farrâ' wa Tafsîruhû li Al-Qur'an al-Karîm*, Kairo: Universitas Kairo, 1986, hal. 479

⁹⁵ Muhammad Ibrahim Syarif, *al-Bagawî al-Farrâ' wa Tafsîruhû ...*, hal. 480.

العَجِيبَةِ، مُرْصَعًا بِأَحْسَنِ الْإِشَارَاتِ، مُخْرَجًا بِأَوْضَحِ الْعِبَارَاتِ، مُفْرَعًا فِي قَالِبِ الْجَمَالِ بِأَفْصَحِ مَقَالٍ. فَرَحِمَ اللَّهُ تَعَالَى مُصَنِّفَهُ، وَأَجْزَلَ ثَوَابَهُ، وَجَعَلَ الْجَنَّةَ مُتَقَلَّبَةً وَمَأْبَهُ.⁹⁶

Ungkapan: "موشى بالقصص الغريبة وأخبار الماضين العجيبة", yang secara implisit mengungkapkan standar metodologis beliau dalam menyisipkan kisah. Kisah dalam tafsir al-Bagawî bukanlah sekadar pelengkap narasi, melainkan elemen pengayaan yang berfungsi memperluas cakrawala pemahaman ayat. Ia memilih kisah yang memiliki nilai keunikan (*gharâ'ib*) dan keajaiban (*'ajâ'ib*), bukan dalam arti spekulatif, melainkan kisah yang menggugah ibrah, memperkuat makna, dan menyentuh dimensi historis umat terdahulu.⁹⁷ Al-Bagawî tidak menjadikan kisah sebagai poros utama penafsiran, melainkan sebagai ilustrasi yang memperindah struktur tafsir. Ia menyajikannya dalam bentuk yang ringkas, jelas, dan fasih, selaras dengan ungkapan lain dalam teks: "مفرغا في قالب الجمال بأفصح مقال". Dengan demikian, kisah dalam tafsir beliau bukan hanya informatif, tetapi juga estetis dan edukatif. Meskipun terkadang menyentuh pada titik sensitif dalam pembahasan akidah yaitu *'ismah* para Nabi.

Seperti pada kisah Sulaiman melalui riwayat Muhammad bin Ishaq dari Wahab bin Munabbih yang diungkap panjang lebar dalam tafsirnya.⁹⁸ Dalam suatu fase kehidupan Nabi Sulaiman a.s. terjadi peristiwa yang mengguncang tatanan kekuasaannya. Allah berfirman bahwa Dia meletakkan "jasad" di atas kursi Sulaiman. Dalam salah satu versi tafsir penuh teka-teki, "jasad" itu ditafsirkan sebagai jin bernama *Sakhr* yang menyerupai Sulaiman dan menduduki singgasananya. Suatu hari, Sulaiman melepaskan cincin kerajaannya dan menitipkannya kepada pelayannya, Aminah. Jin laut bernama *Sakhr* menyamar sebagai Sulaiman, datang kepada Aminah dan berkata, "Berikan aku cincinku." Karena rupa dan suaranya sangat menyerupai Sulaiman, Aminah pun memberikannya. *Sakhr* mengenakan cincin itu dan duduk di atas singgasana kerajaan. Burung, jin, dan manusia tunduk kepadanya, sementara Sulaiman yang asli diusir dan dianggap gila. Ia hidup sebagai orang biasa, bahkan menjadi nelayan yang menjual ikan untuk bertahan hidup.⁹⁹ Selama masa itu, kekuasaan ilahi yang sebelumnya terintegrasi dalam kenabian Sulaiman terputus. Jin yang menyerupai dirinya menjadi "jasad" tanpa ruh kenabian, duduk di atas kursi yang seharusnya menjadi simbol keadilan dan wahyu. Ini bukan sekadar krisis politik,

⁹⁶ Muhammad Ibrahim Al-Bagdadi al-Khozin, *Lubâ'b al-Ta'wil fî Ma'â'ni al-Tanzîl*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2004, juz 1, hal. 3.

⁹⁷ Muhammad Ibrahim Al-Bagdadi al-Khozin, *Lubâ'b al-Ta'wil ...*, juz 1, hal. 4.

⁹⁸ Husain bin Mas'ud al-Bagawî, *Ma'âlim al-Tanzîl ...*, juz 7, hal. 91.

⁹⁹ Husain bin Mas'ud al-Bagawî, *Ma'âlim al-Tanzîl ...*, juz 7, hal. 91.

melainkan krisis identitas spiritual: ketika bentuk fisik kekuasaan tetap ada, namun esensinya telah digantikan oleh entitas asing.

Dalam hal periwiyatan tafsir, Fakhruddin al-Razi membagi para mufassir ke dalam dua kategori metodologis: *ahl al-naql wa al-hashyw* (penghimpun riwayat dan pengisi narasi tanpa seleksi) dan *ahl al-ilm wa al-tahqiq* (pengkaji yang kritis dan berorientasi pada verifikasi). Dalam klasifikasi ini, al-Razi menggolongkan al-Bagawî ke dalam kelompok pertama, yakni *ahl al-naql wa al-hashyw*. Penilaian ini didasarkan pada kecenderungan al-Bagawî untuk mengutip berbagai riwayat, termasuk yang bertentangan dengan prinsip *'ismah al-anbiyâ'* (kemaksuman para nabi), tanpa melakukan tarjih atau klarifikasi terhadap validitasnya.¹⁰⁰

Dalam kajian para ulama ahli tahqiq¹⁰¹, muncul penolakan tegas terhadap kisah yang menyatakan bahwa Nabi Sulaiman pernah dikuasai atau ditipu oleh setan. Mereka menilai bahwa anggapan semacam itu tidak hanya bertentangan dengan prinsip ke-nabian, tetapi juga berpotensi merusak fondasi agama secara keseluruhan. Pertama, mereka menegaskan bahwa jika setan benar-benar mampu menyerupai rupa para nabi, maka seluruh syariat akan kehilangan pijakan. Sebab, bagaimana mungkin umat bisa membedakan antara nabi sejati dan penyerupaan setan? Hal ini membuka celah besar bagi penyesatan dan kebingungan dalam beragama. Kedua, jika setan mampu memperlakukan Nabi Sulaiman dengan cara yang merendahkan, maka seharusnya ia juga bisa melakukan hal serupa terhadap para ulama dan ahli ibadah. Namun kenyataannya, para ulama tetap terjaga, karya-karya mereka tetap utuh, dan tempat tinggal mereka tidak dihancurkan. Maka, lebih masuk akal bahwa para nabi yang kedudukannya jauh lebih tinggi juga terlindungi dari tipu daya semacam itu. Ketiga, tidak sesuai dengan hikmah dan keadilan Allah jika Dia membiarkan setan menguasai istri-istri Nabi Sulaiman. Hal itu dianggap sebagai sesuatu yang buruk dan tidak layak terjadi dalam skenario kenabian yang dijaga oleh Allah.¹⁰²

Secara sanad, riwayat tersebut memang dinisbahkan kepada dua tokoh sentral dalam transmisi tradisi *isrâ'iliyyât*, yakni Kaab al-Ahbar dan Wahab ibn Munabbih. Keduanya dikenal sebagai figur yang memiliki latar belakang Yahudi dan memainkan peran penting dalam membawa narasi dari

¹⁰⁰ Fakhruddin al-Razi, *Mafâtih al-Ghaib*, Kairo: Dârul Hadîs, 2012, juz 6, hal. 329.

¹⁰¹ Ahli Tahqiq di sini bukan hanya yang mampu memastikan kebenaran dan kejujuran suatu berita tetapi juga mampu membenarkan suatu pernyataan atau mengatakan suatu yang benar diantara beberapa variabel pandangan. Ahli tahqiq disini juga berbeda dengan istilah yang digunakan oleh para sufi, yaitu orang yang sudah sampai pada hakikat setelah melewati ahwal dan maqamat. Lihat pada Muhammad bin Syaikh Abdul Karim al-Kasnazan, *Mausûah Kasnazân fîmâ Ishthalah 'alaihi Ahli Tasawwuf wa al-'Irfân*, Suriah: Dâr al-Mahabbah, 2005, juz 5, hal. 163.

¹⁰² Fakhruddin al-Razi, *Mafâtih al-Ghaib* ..., juz 6, hal. 330.

kitab terdahulu ke dalam khazanah tafsir Islam. Namun, keabsahan sanad tidak serta-merta menjamin kemurnian konten riwayat, terutama jika sumber asalnya berasal dari teks-teks yang telah mengalami *tahrif*, seperti Taurat dan Talmud. "*Tahrif* di sini tidak hanya merujuk pada perubahan redaksional, tetapi juga pada distorsi makna dan penyisipan ideologis yang dapat menggeser orientasi teologis Islam. Maka, meskipun sanad riwayat tersebut tampak valid dalam kerangka ilmu hadis, tetap diperlukan pendekatan evaluatif yang lebih mendalam untuk menilai substansi dan sumber epistemiknya. Dalam konteks ini, penting untuk membedakan antara validitas sanad sebagai jalur transmisi dan otoritas sumber sebagai fondasi makna.

Posisi al-Bagawî sebagai seorang *ahl al-naql* yang berpegang teguh pada tradisi periwayatan tidak mungkin dimaknai sebagai bentuk penafian terhadap konsep '*ismah al-Nabi*. Sebagai mufassir yang berpijak pada otoritas riwayat, al-Bagawî tentu menyadari batas antara penyampaian narasi dan penetapan akidah. Oleh karena itu, keberadaan riwayat yang dinisbahkan kepada sumber non-wahyu dalam tafsirnya tidak serta-merta menunjukkan bahwa ia menganggapnya sebagai keyakinan yang wajib diimani oleh umat Islam. Sebaliknya, sangat mungkin bahwa al-Bagawî menghadirkan riwayat tersebut sebagai bagian dari strategi pengayaan tafsir, yakni untuk mengisi kekosongan naratif dalam ayat-ayat yang bersifat mujmal atau tidak dijelaskan secara rinci dalam al-Qur'an. Dalam tradisi tafsir klasik, penyertaan *isrâ'îliyyât* atau riwayat dari Ahlul Kitab sering kali dimaksudkan bukan untuk menetapkan doktrin, melainkan untuk memperluas cakrawala pemahaman, memberikan konteks historis, atau menyajikan narasi yang bersifat ilustratif.

Keterbukaan al-Bagawî dalam tafsirnya ketika menyikapi riwayat *isrâ'îliyyât* juga bisa dilihat dari penjelasan hadis dalam bukunya. Dalam *Syarh al-Sunnah*, al-Bagawî mengutip sabda Nabi yang diriwayatkan oleh Bukhari, "حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج".¹⁰³ Menurut al-Bagawî, hadis ini bukanlah izin untuk menyebarkan kebohongan atas nama Bani Israil, melainkan bentuk *rukhsah*, keringanan dalam menyampaikan kisah mereka secara naratif, tanpa tuntutan sanad yang sah. al-Bagawî memahami bahwa pelestarian sanad dalam berita Bani Israil telah terhalang oleh jauhnya masa dan terputusnya transmisi.¹⁰⁴ Maka, ia memperbolehkan penyampaian kisah-kisah tersebut sebagai bentuk *balagh*, selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat dan tidak dijadikan dasar hukum atau akidah. Di sisi lain juga menegaskan bahwa kehati-hatian mutlak wajib diterapkan dalam

¹⁰³ Husain bin Mas'ud al-Bagawî, *Syarh al-Sunnah*, Beirut: Maktabah Islâmiah, 1983, juz 1, hal. 243.

¹⁰⁴ Husain bin Mas'ud al-Bagawî, *Syarh al-Sunnah*, Beirut: Maktabah Islâmiah, 1983, juz 1, hal. 244.

meriwayatkan hadis Nabi Muhammad. Tidak boleh ada penyampaian kecuali dengan sanad yang sahih dan ketetapan yang dapat diuji secara ilmiah. Di sini, al-Bagawî menunjukkan distingsi epistemologis yang jelas: antara riwayat informatif yang bersifat naratif, dan riwayat normatif yang menuntut validasi penuh. Sikap ini mencerminkan keseimbangan antara keterbukaan naratif dan keteguhan ilmiah, serta menunjukkan bahwa al-Bagawî bukan hanya seorang mufassir, tetapi juga seorang *muhaddits* yang sadar akan batas-batas validitas riwayat dalam kerangka tafsir dan hadis.

C. Analisis Komparatif Strategi Penyisipan *Isrâ'iliyyât* Ibnu 'Athiyah dan Al-Bagawî

Salah satu jejak paling kompleks dalam konstruksi tafsir klasik adalah keberadaan riwayat *isrâ'iliyyât* yang menyusup ke dalam penjelasan ayat-ayat kisah dan simbolik. Riwayat ini, meski berasal dari luar tradisi Islam, kerap dijadikan rujukan oleh para mufassir untuk memperluas horizon naratif atau menjembatani kekosongan historis. Namun, cara penyikapan terhadapnya sangat bergantung pada orientasi metodologis dan sensitivitas epistemologis masing-masing mufassir juga terkadang hanya dipengaruhi kecenderungan personal.¹⁰⁵ Ibnu 'Athiyah dan al-Bagawî merupakan dua figur penting yang merepresentasikan spektrum pendekatan yang berbeda terhadap penyisipan *isrâ'iliyyât*. Subbab ini bertujuan untuk menelusuri secara komparatif bagaimana keduanya menyusun, menyaring, dan memvalidasi riwayat tersebut dalam karya tafsir mereka. Pendekatan Ibnu 'Athiyah yang kritis dan selektif kontras dengan gaya kompilatif al-Bagawî yang lebih akomodatif terhadap berbagai sumber, termasuk yang tidak diverifikasi secara ketat.

Jika ditelusuri secara mendalam, tidak sedikit karya tafsir yang memuat riwayat *isrâ'iliyyât* tanpa disertai klarifikasi kritis atau penilaian metodologis. Ketika riwayat yang sahih dan yang mengandung unsur *tahrîf* disajikan secara berdampingan tanpa pembeda yang eksplisit, pembaca awam berisiko menganggap seluruhnya sebagai kebenaran yang setara dan otoritatif.¹⁰⁶ Di balik penyajian semacam ini, sesungguhnya tersembunyi lapisan metodologis yang kompleks dan beragam, mencerminkan standar validasi serta kecenderungan epistemik masing-masing mufassir. Fenomena ini memperlihatkan bahwa tafsir bukan sekadar ruang kompilasi naratif, melainkan arena dialektika antara otoritas riwayat dan ketajaman kritik. Oleh karena itu, menelusuri pola penyikapan mufassir terhadap *isrâ'iliyyât*

¹⁰⁵ Husain al-Dzahabi. *Ittijâh Munharifah fi Tafsîr al-Qur 'ân*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1986, hal. 29.

¹⁰⁶ Husain al-Dzahabi. *Isrâ'iliyyât fi al-Tafsîr Wa al-Hadîts*. ... hal. 95.

menjadi langkah strategis untuk membongkar konstruksi epistemologis yang membentuk karakter tafsir dan menentukan arah pemaknaan Quran secara lebih jernih.

Dalam kerangka berpikir yang tertulis pada bab III, setidaknya terapat tiga hal penting yang menjadi parameter komparasi pada bab ini. Standar yang digunakan sebelumnya ialah metode penyajian, Kerangka validasi Sumber juga Fungsi penyisipan dalam tafsir.

1. Standar Metode Penyisipan *Isrâ'iliyyat*

Melihat contoh kisah *al-dzabih*, kisah penyerupaan Isa As yang disalib, juga kisah *hamm* Nabi Yusuf a.s. Dalam kerangka metodologis Tafsir Ibn 'Athiyah, riwayat *isrâ'iliyyat* diperlakukan sebagai instrumen uji-kritis atas makna, bukan sebagai ornamen naratif. Strategi penyajiannya bersifat rasional: ia menghimpun varian riwayat yang relevan bagi satu ayat, menandai sumber-sumber utama tanpa memaparkan rantai sanad secara lengkap sebagaimana model al-Thabari, lalu segera mengalihkan fokus pada evaluasi isi. Pemadatan sanad di sini bukan indikasi kelalaian filologis, melainkan metode yang diterapkan oleh Ibnu 'Athiyah yang sejalan dengan nama bukunya yaitu "al-wajîz" yang mengutamakan efektivitas *tamyiz* yakni menimbang riwayat berdasarkan koherensi kebahasaan, usul akidah juga adab kenabian, serta keselarasan dengan *siyâq* dan *sibâq*¹⁰⁷ ayat. Dengan demikian, *ma'tsur* dan *ra'yi* diposisikan secara sinergis: riwayat menyajikan horizon kemungkinan makna, sementara nalar analitis berfungsi sebagai filter normatif untuk menghasilkan *tarjih* yang beralasan.

Pada dasarnya metode *al-jam'u* yang diterapkan oleh Ibnu 'Athiyah banyak dipengaruhi oleh al-Tabari. Terdapat juga riwayat yang dinukilkan dari tafsir al-Tabari. Akan tetapi Ibnu 'Athiyah juga dipengaruhi oleh mufassir barat seperti al-mahdawi, tidak jarang juga Ibnu 'Athiyah memberikan komentar atau kritik terhadap riwayat yang dinukilkannya. Sedangkan banyak dipengaruhi oleh *al-tarjih*. Penerapan prinsip tersebut tampak pada tiga contoh naratif. Pertama, pada kisah *al-dzabih*, ia memaparkan versi-versi yang beredar secara padat, lalu menimbanginya dengan penunjuk ayat dan kekuatan argumentasi. Tujuannya bukan menimbun perbedaan, tetapi memusatkan pembaca pada versi yang paling koheren dengan *dalâlah lafz*¹⁰⁸ dan *siyâq*¹⁰⁹. Kedua, dalam pada peristiwa

¹⁰⁷ *Sibâq* ialah apa yang telah disebutkan sebelumnya dalam pembicaraan, dan pemahaman terhadap makna berhenti setelah bagian itu. Lihat pada Sulaiman Makruf Safar, "Qâ'idah al-Siyâq wa Atsaruhâ fi Tafsîr: Dirâsah Tathbîqiyyah 'ala Tafsîr," dalam *Majallah Syariah*, Vol. 29, No. 97 Tahun 2014, hal. 26.

¹⁰⁸ *Dalâlah lafz* berhubungan dengan makna secara langsung dalam kalimat sebagaimana ditetapkan untuknya, sedangkan *siyâq* berhubungan dengan apa yang mengelilingi kata tersebut, dari apa yang datang sebelumnya (*sibâq*) dan apa yang datang

penyaliban Isa a.s. Ibnu ‘Athiyah justru memangkas narasi populer karena menilai tak satu pun mencapai derajat yang dapat diterima; menghindari detail spekulatif yang tak menambah kepastian makna. Ketiga, pada “hamm” Nabi Yusuf As, ia menggelar riwayat yang beredar sebagai studi kasus, tetapi tidak menerimanya begitu saja: setiap versi diuji terhadap konsep *‘ismah* dan konteks surah; apa pun yang menodai maqam nubuwah tersisih, dan penjelasan diarahkan pada bacaan yang menjaga kemaksuman serta koherensi bahasa. Kerangka ini sejalan dengan karakterisasi Fayed yang menempatkan Tafsir Ibnu ‘Athiyah sebagai fase transisional penting dalam historiografi tafsir: ia mengonstruksi sintesis antara disiplin riwayat dan penalaran kritis, sekaligus menegakkan etika epistemik terhadap *isra’iliyyat*.¹¹⁰ Riwayat tersebut hanya dihadirkan sejauh bersifat fungsional yakni ketika absennya keterangan akan menyisakan keaburan makna dan dikesampingkan ketika tidak menambah kejelasan atau menimbulkan benturan prinsipil.¹¹¹ Dengan demikian, penghimpunan riwayat dalam Tafsir Ibn ‘Athiyah bukanlah tujuan kompilatif, melainkan perangkat metodologis untuk *al-jam’u li a l-tarjih*: menampilkan secukupnya untuk diuji, menimbang secara disiplin, lalu menetapkan pembacaan yang paling sah secara tekstual-kontekstual.

Berbeda dengan Ibnu ‘Athiyah yang menerapkan pendekatan evaluatif berbasis kritik sanad dan analisis matan, al-Bagawî menampilkan modus penyisipan *isra’iliyyât* yang bersifat kompilatif melalui metodologi *al-jam’u faqat*, yakni penghimpunan riwayat tanpa mekanisme verifikasi sanad maupun klasifikasi epistemik yang ketat. Dalam Tafsir *Ma’âlim al-Tanzil*, al-Bagawî menyajikan spektrum naratif dari berbagai sumber, termasuk dari al-Suddi, al-Kalbi, dan Muqâtil tokoh-tokoh yang secara historis dikenal sebagai transmittor utama *isra’iliyyât* tanpa penanda kritis seperti *qila*, *fihî nazar*, atau *wa ashahhu* yang lazim digunakan dalam tradisi tafsir berbasis *tarjih*.

Fenomena ini dapat dijelaskan melalui analisis genealogis terhadap sumber rujukan al-Bagawî, khususnya pengaruh al-Tsa’labi, seorang

setelahnya (lihâq). Lihat pada Muhammad bin Ibrahim al-Saidi, “Dalâlah al-Siyâq Mafhûmuhâ al-Istidlâl bihâ, Ahammiyatuhâ fi al-Tarjih li Masâ’il al-I’tiqâd,” dalam <https://salafcenter.org/2126/#:~:text=%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%A8%D8%AD%D8%AB%20%D8%A7%D9%84%D8%AB%D8%A7%D9%86%D9%8A:%20%D8%AF%D9>. Diakses pada 10 September 2025.

¹⁰⁹ *Siyâq* dalam lingkup tafsir adalah kesinambungan dan keteraturan makna dalam rangkaian lafaz Al-Qur’an agar mencapai tujuannya secara objektif dalam menjelaskan makna yang dimaksud tanpa terputus. Lihat pada Matsna Abdul Fattah Mahmud, “al-Siyâq al-Qur’âni wa Atsaruhu fi al-Tarjih al-Dalâli,” *Disertasi*. Jordan: Universitas Yarmouk, 2005, hal. 14.

¹¹⁰ Abdul Wahab Fayed, *Manhaj Ibnu ‘Athiyah fi Tafsîr ...*, hal. 269.

¹¹¹ Abdul Wahab Fayed, *Manhaj Ibnu ‘Athiyah fi Tafsîr ...*, hal. 322.

mufassir yang secara metodologis mengadopsi pendekatan naratif terbuka terhadap *isrâ'iliyyât*.¹¹² Al-Tsa'labi tidak hanya mengintegrasikan kisah dari Ahlul kitab ke dalam tafsirnya, tetapi juga menyusun karya khusus bertajuk *Qisas al-Anbiyâ'*, yang menjadi salah satu referensi utama dalam konstruksi tafsir kisah. Al-Bagawî, yang banyak merujuk pada al-Tsa'labi, tampaknya mewarisi orientasi naratif tersebut, sehingga dalam praktik tafsirnya, *isrâ'iliyyât* tidak diperlakukan sebagai objek kritik, melainkan sebagai elemen naratif yang sah untuk memperkaya lanskap kisah profetik.

Menariknya, dalam disiplin hadis, al-Bagawî menunjukkan komitmen metodologis yang tinggi terhadap validitas sanad, sebagaimana tercermin dalam karyanya *al-Jam'u baina al-Shahîhaini*, yang secara eksplisit menggabungkan riwayat sahih dari al-Bukhari dan Muslim. Namun, standar tersebut tidak diterapkan secara konsisten dalam tafsir, khususnya dalam penyajian *isrâ'iliyyât*. Hal ini dapat dipahami sebagai konsekuensi dari distingsi genre antara tafsir dan hadis dalam epistemologi klasik: tafsir kisah dipandang sebagai ruang naratif yang lebih lentur, di mana pluralitas versi lebih diutamakan daripada ketepatan sanad atau otoritas matan.

Dengan demikian, modus penyisipan *isrâ'iliyyât* dalam Tafsîr al-Bagawî bersifat deskriptif-naratif, bukan analitis-verifikatif. Ia berfungsi sebagai kurator narasi, bukan sebagai *muhaqqiq*¹¹³ riwayat. Riwayat yang disajikan tidak diuji berdasarkan prinsip *al-jarh wa al-ta'dîl*, tidak disaring melalui kerangka *maqâsid al-Qur'ân* atau *'ismah al-anbiyâ'*, dan tidak diarahkan pada satu versi unggul melalui mekanisme *tarjih*. Model ini memperkaya dimensi historis dan imajinatif dalam tafsir klasik, namun sekaligus membuka ruang bagi penyisipan narasi eksternal yang berpotensi menggeser kemurnian makna Quran jika tidak disertai dengan perangkat kritik yang memadai. Berikut tabel pola penyisipan *isrâ'iliyyât*.

Tabel IV. Skema Penyajian Riwayat *Isrâ'iliyyât* Ibnu 'Athiyah

| Parameter | Ibnu 'Athiyah | Al-Bagawî |
|------------------------------|--|---|
| Metode Penyajian | <i>Al-Jam'u Littarjih</i> | <i>Al-Jam'u</i> |
| Sumber Utama | Al-Tabari, Al Mahdawi | Ats-Tsa'labi, al Tabari, Muqatil |
| Sikap Terhadap Riwayat Lemah | Menyajikan untuk dikritik, disisihkan jika bertentangan dengan <i>'ismah</i> kenabian. | Disajikan berdampingan tanpa penolakan eksplisit. |

¹¹² Abu Ishaq Ahmad bin Muhammad Ibrahim al-Tsa'labi, *al-Kasyfu wa al-Bayân 'an Tafsîr Al-Qur'ân*, Jeddah: Dâr al-Tafsîr, 2015, juz 1, hal. 200.

¹¹³ Istimlah yang disebutkan untuk para ahli tahkik dalam riwayat.

2. Standar Validasi Sumber

Dalam kerangka metodologis Tafsir Ibnu ‘Athiyah, validasi sumber riwayat menjadi instrumen utama dalam menyaring narasi yang beredar, khususnya yang berasal dari jalur *isrâ’iliyyât*. Salah satu contoh paling eksplisit dari penerapan standar ini tampak dalam penolakannya terhadap riwayat yang menyatakan bahwa *al-dzabîh* adalah Ishaq. Ibnu ‘Athiyah menilai bahwa klaim tersebut merupakan bentuk manipulasi historis yang dipengaruhi oleh sentimen hasad kaum Yahudi terhadap kenabian keturunan Ismaill. Ia menelusuri asal-usul riwayat tersebut dan menunjukkan bahwa jalur periwayatannya bersumber dari Kaab al-Ahbar, melalui Ibnu Mas’ud, namun hanya berstatus *mauqûf*, bukan *marfû’*. Bahkan riwayat yang diklaim *marfû’* pun mengandung kelemahan pada salah satu mata rantai sanadnya, sehingga tidak dapat dijadikan hujjah dalam penetapan makna ayat.

Validasi sanad ini juga diterapkan secara konsisten oleh Ibnu ‘Athiyah dalam pembacaan kisah *hamm* Nabi Yusuf. Ia menyebut bahwa riwayat yang menggambarkan tindakan fisik Yusuf terhadap Zulaikhâ seperti membuka ikatan celana atau duduk di antara kakinya adalah riwayat *dha’îf* dan tidak layak dijadikan dasar tafsir. Lebih jauh, Ibnu ‘Athiyah melakukan validasi ontologis dengan membedakan status kenabian Yusuf pada saat peristiwa terjadi. Jika diasumsikan bahwa Yusuf belum diangkat sebagai nabi, maka ia adalah seorang mukmin yang telah dianugerahi hikmah dan ilmu, sehingga masih dimungkinkan baginya mengalami *hamm* dalam bentuk lintasan kehendak, bukan tindakan nyata. Dalam kondisi tersebut, keberadaan *khâtir radi’* (lintasan pikiran buruk) masih dapat terjadi, meskipun tergolong sebagai bentuk kesalahan. Namun, jika ditetapkan bahwa Yusuf telah menjadi nabi saat itu, maka menurut Ibnu ‘Athiyah, tidak mungkin terjadi padanya kecuali *hamm* dalam bentuk lintasan pikiran semata, karena kenabian membawa serta sifat *ismah* (kemaksuman) yang menutup kemungkinan terjadinya tindakan fisik yang tidak pantas.

Selain validasi sanad dan ontologi kenabian, Ibnu ‘Athiyah juga menerapkan validasi berbasis koherensi kronologis, khususnya dalam kisah *al-dzabîh*. Ia menunjukkan bahwa susunan ayat dalam Surah al-Saffat mengindikasikan bahwa kabar gembira pertama “*fa-basysyarnâhu bi-ghulâmin halîm*” merujuk kepada Ismail, yang kemudian diikuti oleh peristiwa penyembelihan. Setelah itu, barulah datang kabar gembira kedua tentang Ishâq, yang disertai dengan informasi “*wa min warâ’i Ishâqa Ya’qûb.*” Urutan ini menunjukkan bahwa Ishaq a.s. belum lahir saat peristiwa penyembelihan terjadi, sehingga mustahil ia menjadi objek penyembelihan pada masa kecilnya. Validasi kronologis ini memperkuat posisi Ibnu ‘Athiyah dalam menetapkan bahwa *al-dzabîh* adalah Ismail bukan Ishaq a.s.

Akan tetapi terdapat satu riwayat Exegetical exceptions, yaitu dimana Ibnu ‘Athiyah keluar dari modus standar penyajian dan validasi sumber.¹¹⁴ Seperti dalam tafsirnya terhadap Surah An-Naml ayat 41. Ibnu ‘Athiyah menyampaikan sebuah riwayat yang dinisbatkan kepada sebagian kelompok (*firqah*), tanpa menyebutkan sanad dan tanpa memberikan komentar atas validitasnya. Riwayat itu mengisahkan bahwa ketika Nabi Sulaiman diduga akan menikahi Ratu Balqis, bangsa jin merasa tidak senang. Mereka mencela Balqis di hadapan Sulaiman dengan mengatakan Balqis tidak berakal dan tidak memiliki kecerdasan, dan kakinya seperti kuku Binatang. Karena itu, mereka menyarankan agar Sulaiman menguji kecerdasannya dengan menyamakan singgasananya, dan menguji kondisi kakinya dengan membangun sebuah lantai kaca. Ibnu ‘Athiyah menyebut bahwa Muhammad al-Qurazi dan lainnya meriwayatkan bahwa ketika Balqis tiba, Sulaiman memerintahkan jin untuk membuat sebuah lantai kaca yang di dalamnya terdapat ikan dan katak. Sulaiman duduk di atas kursi di tengahnya.¹¹⁵

Ketika Balqis datang, dikatakan kepadanya: “ادخلي إلى النبي صلى الله عليه وسلم” (Masuklah kepada sang nabi). Ia melihat lantai kaca itu dan ketakutan, menyangka bahwa ia akan tenggelam. Ia pun terkejut melihat kursi Sulaiman berada di atas air dan merasa kagum. Tak punya pilihan lain, ia pun mematuhi perintah. Ketika ia mencapai titik itu, Sulaiman berkata: “إنه صرح” (Sesungguhnya ini adalah lantai kaca yang licin). Maka Balqis pun tunduk, patuh, dan masuk Islam. Ibnu ‘athiiyyah juga mengutip riwayat yang menyebut bahwa ketika Sulaiman ingin menghilangkan bulu di betis Balqis, ia merasa enggan menggunakan pisau cukur. Dikatakan bahwa Balqis berkata: “ما مسني حديد قط” (Aku tidak pernah tersentuh oleh besi).¹¹⁶ Maka Sulaiman memerintahkan jin untuk menghilangkannya dengan cara yang lembut, dan mereka pun membuat النورة (*nura*), bahan penghilang bulu yang belum dikenal oleh umat-umat sebelumnya.

Dalam kisah ini Ibnu ‘Athiyah tidak memberikan komentar atas riwayat ini, seolah-olah menerimanya begitu saja. Ibnu ‘Athiyah tidak menyebut sumber riwayat secara lengkap, tidak menilai statusnya dan tidak menunjukkan sikap evaluatif seperti *isrâ’iliyyât* lainnya. Sikap diam ini menimbulkan Kesan seolah menerima riwayat secara implisit. Berbeda dengan Ibnu Kasir yang juga menyebutkan riwayat ini dalam tafsirnya, namun ia menegaskan bahwa riwayat tersebut *munkar gharib jiddan* (Riwayat yang sangat mungkar dan asing). Ibnu Kasir juga menjelaskan

¹¹⁴ Ramzî Na’na’a, *al-Isrâ’iliyyât wa Atsaruhâ fî Kutub al-Tafsîr*, Beirut: Dâr al-Qalam, 1970, hal. 285.

¹¹⁵ Abdul Haq bin Galib bin ‘Athiyah, *al-Muḥarrar al-Wajîz ...*, juz 4, hal. 261.

¹¹⁶ Abdul Haq bin Galib bin ‘Athiyah, *al-Muḥarrar al-Wajîz ...*, juz 4, hal. 262.

bahwa riwayat semacam ini sepertinya berasal dari ahlu kitab dari kitab mereka melalui jalur Kaab al Ahbar Wahab bin Munabbih.¹¹⁷ Akan tetapi hal seperti ini sangat jarang dalam tafsir Ibnu ‘Athiyah.

Sedangkan al-Bagawî dalam tafsirnya absen dalam validasi sumber dan konten. Hal ini sejalan dengan standar penyajian yaitu *al-jam’u*, yaitu dengan menghimpun riwayat tanpa kritik sumber dan konten. Dalam pembacaan atas kisah ujian Nabi Daud a.s. al-Bagawî menampilkan lanskap naratif yang sarat dengan versi *isrâ’iliyyat*, namun tanpa disertai mekanisme validasi sanad maupun kritik matan secara eksplisit. Salah satu riwayat yang dikutip berasal dari al-Suddi, menyebut Nabi Daud a.s. melihat perempuan bernama Batsyeba, istri Uriya bin Hanana, lalu terpesona oleh kecantikannya. Riwayat ini dikritik karena bertentangan dengan prinsip ‘*ismah al-anbiyâ*’ dan berasal dari perawi *dha’if*. Dalam versi lain, al-Bagawî hanya menyebut “*dhakara ba’dhuhum*” tanpa sumber jelas, menyampaikan narasi bahwa Daud mengatur strategi agar Uriyâ gugur di medan perang, lalu menikahi istrinya sebuah kisah yang ditelusuri berasal dari tradisi Yahudi dan tidak memiliki dasar sahîh dalam riwayat Islam.

Ibnu Katsir menunjukkan sikap lebih kritis, menolak riwayat tersebut sebagai *isrâ’iliyyât* dan menegaskan lemahnya sanad yang dikutip, seperti dari Yazid al-Raqasyi.¹¹⁸ Ia menekankan bahwa tidak ada hadis sahîh yang mendukung narasi tersebut. Dalam konteks ini, penting ditegaskan bahwa validasi sanad tidak menjamin validitas sumber. Riwayat yang bersumber dari Ahlu kitab yang telah mengalami *tahrîf* tetap tidak layak dijadikan hujjah. Oleh karena itu, pendekatan kritis menuntut verifikasi menyeluruh baik sanad, sumber, maupun koherensi matan dengan prinsip kenabian. Penyajian *isrâ’iliyyât* dalam Tafsîr al-Bagawî memperlihatkan absennya perangkat kritik yang memadai, membuka ruang bagi penyisipan ideologis dan distorsi makna. Analisis terhadap pola ini menjadi penting untuk merumuskan standar validasi yang lebih ketat dalam menjaga kemurnian makna.

3. Pola Fungsi Penyisipan

Ibnu ‘Athiyah meletakkan standar fungsi penyisipan *isrâ’iliyyât* dalam tafsirnya kisah *al-dzabih* disitu sebagai spektrum pendapat dan latar naratif.

¹¹⁷ Abu al-Fida Ismail Ibnu Katsir, *Tafsîr Al-Qur’ân al-Adzîm*, Beirut: Dâr Ibnu Hazm, 2000, juz 3, hal. 366.

¹¹⁸ Abdul Latif Hamim, *al-Mausûah al-Hadîsiyyah al-Musnad al-Muhîl al-Mu’allal*, Iraq: Hai’ah al-Ilmiyah al-Istisyariyyah, 2013, hal. 48. Begitu pun Ibnu Hazm mengatakan riwayat Yazid lemah dan tidak dapat dijadikan hujjah. Lihat pada Kitab Online, “Musnad Abî Ya’lâ,” dalam <https://ketabonline.com/ar/books/63014/read?part=6&page=3324&index=6275253>.

Diakses pada 20 Agustus 2025.

Ibnu ‘Athiyah menyebutkan semua riwayat dari semua kalangan termasuk tokoh seperti Kaab al Ahbar, Wahab bin Munabbih. Pada tahap ini Ibnu ‘Athiyah tidak serta merta menolak, melainkan memaparkan riwayat yang ada. Strategi ini memberi ruang bagi pembaca untuk menilai dengan penilaian kritis terhadap keberagaman sumber. Begitupun pada kisah *hammad* Yusuf, Ibnu ‘Athiyah menyisipkan ragam pendapat tentang sikap Yusuf terhadap Zulaikha. Semua disusun semata mata bukan karena finalisasi riwayat akan tetapi ingin memahamkan pembaca bahwa setiap riwayat yang beredar tidak memiliki kekuatan argumentatif yang sama.

Selain itu, fungsi penyisipan ini juga untuk menjadi bahan kritik rasional dan ideologis. Setelah menyebut riwayat yang beredar, Ibn ‘Athiyah beralih dari sekadar penyajian menuju analisis kritis. Ia menguji konsistensi makna ayat melalui pendekatan kebahasaan dan kronologi wahyu, serta membongkar muatan ideologis di balik klaim yang menyebut Ishaq sebagai *al-dhabîh*. Dengan menunjukkan bahwa kabar gembira tentang kelahiran Yakub datang setelah perintah penyembelihan, ia menolak narasi tersebut secara tekstual. Dan secara historis, Ishaq lebih muda dibanding Ismail. Di sini, *isrâ’iliyyât* tidak lagi diperlakukan sebagai informasi tambahan, melainkan sebagai objek dekonstruksi yang mengandung kepentingan ideologis dan kelemahan epistemik. Pada kisah Yusuf juga Ibnu Athiyah tidak hanya sekadar memamerkan riwayat agar terlihat ilustratif akan tetapi memberikan komentar kritik sanad dan konten pada riwayat yang mengatakan tindakan seperti membuka ikat pinggang, duduk diantara kedua kaki Zulaikha. Ibnu ‘Athiyah mengatakan *haza dha’if al battah*, sebuah penolakan tegas terhadap narasi yang tidak memiliki legitimasi ilmiah. Penyisipan *isrâ’iliyyât* dalam tafsir Ibnu ‘Athiyah juga berfungsi sebagai bahan verifikasi dan penegas tafsir yang sah. Strategi ini menunjukkan bahwa *isrâ’iliyyât* dalam kerangka Ibnu ‘Athiyah bukan sekadar sisipan naratif, melainkan instrumen verifikasi yang berfungsi untuk menegaskan tafsir yang sah melalui proses eliminasi dan kritik tekstual. Ia tidak menolak secara apriori, tetapi menyaring secara metodologis, dengan menguji koherensi riwayat terhadap makna ayat, konteks wahyu, dan prinsip-prinsip kebahasaan.¹¹⁹

Berbeda dengan al-Bagawî standar yang digunakan dalam tafsirnya berfungsi sebagai latar naratif juga sebagai elemen pengayaan tafsir yang ilustratif. Dalam tafsirnya, al-Bagawî menempatkan *isrâ’iliyyât* bukan sebagai objek dekonstruksi atau verifikasi epistemik, melainkan sebagai bagian dari lanskap naratif yang memperkaya pemahaman pembaca terhadap

¹¹⁹ Hasan Qasimi, “Ibnu ‘Athiyah wa Manhajuhu fi Tafsir,” dalam <https://islamantar.com/ibn-atiyah-and-his-approach-to-interpretation/>. Diakses pada 19 Juli 2025.

kisah Al-Qur'an. Ia tidak secara eksplisit menguji validitas riwayat melalui kritik sanad atau analisis kebahasaan, melainkan menyajikannya sebagai ilustrasi yang mendukung alur cerita. Fungsi utama dari penyisipan riwayat tersebut adalah membentuk latar naratif yang hidup, memberikan warna pada kisah, dan memperluas horizon imajinatif pembaca. Dalam hal ini, al-Bagawî lebih menekankan aspek pedagogis dan retorik daripada aspek verifikasi atau dekonstruktif.

Strategi ini terlihat jelas dalam penafsiran al-Bagawî terhadap kisah para nabi, di mana ia sering kali menyertakan riwayat dari sumber-sumber dari luar seperti Kaab al-Ahbar dan Wahab bin Munabbih tanpa memberikan penilaian kritis yang tajam. Riwayat tersebut berfungsi sebagai jembatan antara teks Qur'an dan tradisi naratif yang berkembang di kalangan ahli kitab. Al-Bagawî tampaknya menganggap bahwa selama riwayat tersebut tidak bertentangan secara eksplisit dengan teks Qur'an, maka ia dapat diterima sebagai bagian dari pengayaan tafsir. Pendekatan ini menunjukkan bahwa al-Bagawî memprioritaskan kontinuitas naratif dan daya ilustratif daripada ketelitian metodologis.

Namun, pendekatan ini juga membawa implikasi epistemik yang signifikan. Dengan tidak membedakan secara tegas antara riwayat yang sahih, lemah, dan simbolik, al-Bagawî membuka ruang bagi penyisipan ideologis yang tidak terdeteksi. Riwayat yang berasal dari tradisi Yahudi dan Kristen dapat masuk ke dalam tafsir tanpa melalui proses seleksi yang ketat. Hal ini berbeda secara mendasar dari pendekatan Ibnu 'Athiyah yang menjadikan *isrâ'iliyyât* sebagai bahan kritik dan verifikasi. Dalam kerangka Ibnu 'Athiyah, setiap riwayat harus diuji secara tekstual, historis, dan ideologis sebelum dapat diterima sebagai bagian dari tafsir yang sahih.

Meski demikian, pendekatan al-Bagawî memiliki nilai tersendiri dalam membentuk tafsir yang komunikatif dan mudah dipahami dan mengundang rasa penasaran oleh pembaca.¹²⁰ Dengan menyajikan kisah yang kaya ilustrasi dan narasi, ia berhasil membangun keterhubungan emosional antara pembaca dan teks. Fungsi pedagogis ini tidak dapat diabaikan, terutama dalam konteks dakwah dan pendidikan Islam klasik.¹²¹ Namun, dari perspektif akademik dan kritik metodologis, pendekatan ini menuntut kehati-hatian ekstra agar tidak terjebak dalam reproduksi narasi yang tidak memiliki bobot epistemik yang memadai.

Perbedaan antara al-Bagawî dan Ibnu 'Athiyah bukan sekadar soal gaya penyajian, tetapi menyangkut paradigma epistemik yang mendasari tafsir mereka. Al-Bagawî memanfaatkan *isrâ'iliyyât* sebagai elemen pengayaan

¹²⁰ Novita Siswayanti, "Dimensi Edukatif pada Kisah Kisah Al-Qur'an," dalam *Suhuf*, Vol. 3, No. 1 Tahun 2010, hal. 72.

¹²¹ Novita Siswayanti, "Dimensi Edukatif pada Kisah Kisah Al-Qur'an," ..., hal. 81.

ilustratif yang membentuk lanskap naratif, sementara Ibnu ‘Athiyah menjadikannya sebagai objek kritik dan verifikasi. Perbedaan ini mencerminkan dua kutub pendekatan tafsir: satu yang bersifat naratif-retoris, dan satu lagi yang bersifat analitis-kritis. Keduanya memiliki kontribusi masing-masing, namun dalam konteks pemurnian makna Al-Qur’an dan pembentukan standar evaluatif tafsir, pendekatan Ibnu ‘Athiyah menawarkan kerangka yang lebih sistematis dan tahan uji. Perbedaan pemaknaan antara Ibnu Athiyah dan al-Bagawî terhadap *isrâ’iliyyât* bukanlah hasil dari ketidaktahuan atau kelalaian, melainkan lahir dari orientasi epistemik yang berbeda, dibentuk oleh latar sosial, intelektual, dan tujuan tafsir yang mereka emban. Ibnu Athiyah, yang tumbuh dalam tradisi Andalusia dan Barat yang rasional dan kritis, membuat pendekatan yang digunakan mengutamakan analisis logis, objektif dan berdasarkan bukti.¹²² Dalam lingkungan seperti ini setiap informasi di uji valliditasnya, tidak diterima begitu saja¹²³. Baginya, tafsir bukan sekadar penyampaian riwayat, tetapi proses verifikasi makna yang menuntut kehati-hatian terhadap sumber eksternal. Maka, ia menolak riwayat yang tidak memiliki sanad sahih atau yang berpotensi mengaburkan struktur linguistik dan maqasid ayat. Sebaliknya, al-Bagawî hidup dalam lingkungan yang lebih tradisional, di mana kebutuhan masyarakat terhadap kisah dan nasihat lebih dominan daripada tuntutan kritik teks. Ia tidak memaknai *isrâ’iliyyât* sebagai ancaman epistemik, melainkan sebagai bagian dari warisan naratif yang dapat memperkaya pemahaman awam. Dalam kerangka ini, Al-Bagawî tidak selalu memverifikasi riwayat secara ketat, karena fungsi tafsir yang ia bangun lebih bersifat edukatif daripada investigatif.

Dengan demikian, perbedaan pemaknaan terhadap *isrâ’iliyyât* antara kedua mufassir mencerminkan dua horizon tafsir yang berbeda: satu berusaha menjaga batas epistemik wahyu, satu berusaha menjembatani pemahaman publik terhadap teks. Keduanya tidak bertentangan, tetapi saling melengkapi dalam membentuk spektrum tafsir klasik yang kaya dan beragam. Tafsir Ibnu Athiyah menjadi benteng kritik, sementara tafsir al-Bagawî menjadi jembatan pedagogis dan dari keduanya, lahir kebutuhan untuk membangun standar *tamyîz* yang mampu menyeimbangkan antara otoritas dan aksesibilitas makna Qur’ani.

Dalam kerangka encoding/decoding Stuart Hall,¹²⁴ setiap riwayat tafsir Al-Qur’an dipandang sebagai “sinyal” yang telah diencode oleh otoritas

¹²² Abdul Wahab Fayed, *Manhaj Ibnu ‘Athiyah fî Tafîr ...*, hal. 185.

¹²³ Hindawi, “al-Ḥayâh al-Ijtimâ’iyah fî Andalus,” dalam <https://www.hindawi.org/books/92963020/3.1.1/>. Diakses pada 30 Agustus 2025.

¹²⁴ Teori encoding/decoding Stuart Hall menjelaskan bahwa pesan media dikonstruksi (encoding) oleh produsen dalam konteks sosial dan ideologis tertentu, namun makna tersebut tidak selalu diterima secara utuh oleh audiens. Sebaliknya, audiens

awal sahabat, tabi'in, dan perawi *isra'iliyyât* lalu diterima, ditransformasikan, dan diartikulasikan kembali oleh mufassir sesuai dengan horizon pemikiran dan metodologi mereka.¹²⁵ Dengan meminjam kerangka encoding/decoding Stuart Hall, saya memetakan bagaimana mufassir melakukan decoding terhadap riwayat tersebut baik dengan menerima, menegosiasikan, maupun menolak maknanya. Proses ini menunjukkan bahwa tafsir bukan hanya arena transmisi makna, tetapi juga ruang kontestasi epistemik yang dipengaruhi oleh posisi ideologis dan metodologis mufassir

Decoding adalah proses interpretasi aktif oleh audiens, yang dipengaruhi oleh latar sosial, budaya, dan pengalaman mereka dan tidak selalu sesuai dengan maksud pengirim pesan.¹²⁶ Sedangkan encoding ialah, momen produksi pesan media, yaitu saat produsen merancang dan menyusun makna melalui sistem tanda yang tersedia dalam praktik diskursif. Proses ini tidak berlangsung dalam ruang hampa, melainkan sangat dipengaruhi oleh konteks sosial dan politik tempat pesan tersebut dibuat.¹²⁷ Produsen media tidak hanya memilih kata, gambar, dan narasi, tetapi juga mengorganisasi makna secara ideologis, dengan harapan bahwa audiens akan menerima pesan sebagaimana dimaksud. dalam konteks ini, adalah tindakan mufassir memilih, memberi bobot, dan menyusun ulang narasi riwayat sehingga tafsir akhir mencerminkan tidak hanya kandungan teks, tetapi juga perspektif epistemik mufassir. Tahap awal decoding mencakup seleksi riwayat mana yang diakomodasi apa yang diasumsikan sah, syarat, atau sekadar naratif ilustratif kemudian evaluasi formal terhadap sanad, dan akhirnya rekonstruksi narasi yang sesuai dengan kerangka akidah dan logika internal. Bagi al-Bagawî, decoding dijalankan dengan minim hambatan, sedangkan Ibnu 'Athiyah menerapkan filter berlapis. Perbedaan ini melahirkan varian tafsir yang tak hanya beragam secara naratif, tetapi juga bervariasi dalam derajat keotentikan dan kedalaman kritik.

Al-Bagawî menjalankan decoding dalam modus "open acceptance,"¹²⁸ di mana riwayat *qa'la*, *qila*, atau *ruwiya* dihadirkan apa adanya tanpa tarjih atau

menafsirkan (decoding) pesan berdasarkan latar budaya, pengalaman, dan posisi sosial mereka, sehingga memungkinkan pembacaan yang dominan, negosiasional, atau oposisional.

¹²⁵ Stuart Hall, "Encoding/Decoding" dalam *Culture, Media, Language*. London: Hutchinson, 1980, 163-164.

¹²⁶ Hygenius Nwokwu Aligwe, Kenneth Adibe dan Johnson Chinasa, "Stuart Hall's Encoding-Decoding Model: A Critique," dalam *World Applied Sciences Journal*, Vol. 36, No. 9 Tahun 2018, hal. 1020

¹²⁷ Nashrullah Mambrol, "Analysis of Stuart Hall's Encoding/Decoding," 7 November 2020, dalam <https://literariness.org/2020/11/07/analysis-of-stuart-halls-encoding-decoding/>. Diakses pada 16 September 2025.

¹²⁸ Yaitu al-Bagawî sebagai penerima pesan atau riwayat sebagaimana dibuat oleh pembuat media (riwayat yang beredar), tanpa ada penolakan ataupun interpretasi dari

kritik matan. Ia memandang setiap fragmen kisah termasuk *isra'iliyyât*, sebagai bahan bakar estetika dan dramatisasi ayat, yang dapat memperkaya pengalaman baca tanpa membebani otoritas akidah. Proses ini memudahkan al-Bagawî menyusun tafsir sebagai koleksi naratif, tetapi sekaligus memunculkan tantangan: pembaca dianugerahi spektrum penafsiran yang lekat pada fantasi historis, tanpa alat seleksi yang memadai untuk membedakan narasi maqbul dan mardud. Dalam praktiknya, al-Bagawî menampung riwayat tanpa pandang bulu misalnya kisah *imtiḥan Daud*, yang sumbernya beragam dari Sahabah hingga Kaab al-Ahbar lalu membiarkannya berdampingan dengan narasi lainnya. Ia tidak mencantumkan sanad secara rinci, juga tak menelusuri distorsi matan; tafsirnya justru menyerupai kisah, yang pembaca bisa sambung potong maknanya sendiri. Pola ini mencerminkan kodifikasi resepsi yang condong pada kedaulatan estetis: tafsir hadir sebagai ruang pergelaran cerita, bukan ruang verifikasi tekstual.

Pendekatan open decoding al-Bagawî menegaskan pluralitas narasi sebagai nilai estetis sekaligus pedagogis. Bagi pembaca klasik, ketiadaan seleksi metodologis memberi keleluasaan imaji dan memungkinkan tafsir berfungsi sebagai jembatan antara teks Qur'andan khazanah budaya Yahudi–Nasrani yang kaya. Namun, minimnya kritik memunculkan risiko kontaminasi teologis narasi yang bertentangan dengan 'ismah anbiya' pun memperoleh tempat setara. Di sinilah kebutuhan decoding berlapis mula terasa penting bagi mereka yang mengutamakan kemurnian akidah. Ibnu 'Athiyah menanggapi tantangan tersebut dengan decoding berlapis-lapis: ia memetakan riwayat sebagai *qila*, *ruwiya*, atau *qalat firqah*, kemudian menerapkan klasifikasi sanad-matan ketat. Riwayat *dha'if* atau *mawdu'* langsung ditandai dengan istilah al-dha'if al-battah, menghapus keraguan tentang status transmisi. Seleksi ini diikuti pengecekan koherensi kronologis misalnya urutan bishârah–dzabh dan validasi maqam kenabian ('ismah), sehingga tafsir akhir muncul sebagai hasil decoding yang sarat verifikasi.

Lebih jauh, Ibnu 'Athiyah membekali decoding-nya dengan penilaian ontologis: ia menilai kemungkinan *hamma* menjadi niat tanpa aksi, sekaligus mempertimbangkan apakah Nabi sudah mukarram saat peristiwa itu terjadi. Langkah ini bukan sekadar retorik, melainkan bentuk “oppositional decoding,” di mana narasi *isra'iliyyât* dihadirkan untuk diuji, bukan dibiarkan melaju tanpa kontrol.¹²⁹ Hasilnya, tafsirnya tak hanya bersih dari narasi lemah, tetapi juga menjaga kehormatan maqam kenabian. Kerangka decoding yang dijalankan Ibnu 'Athiyah menggambarkan mufassir sebagai

keseluruhan riwayat. Lihat pada Media Studies, “Stuart Hall’s Reception Theory,” dalam <https://media-studies.com/reception-theory/>. Diakses pada 29 Agustus 2025.

¹²⁹ Sven Ross, *The Encoding/Decoding Model Revisited*, Stockholm: Stockholm University, 2011, hal. 3.

negosiator teks: ia merundingkan setiap riwayat dengan dalil syar'i, kekuatan sanad, dan koherensi internal ayat. Tiap elemen *isra'iliyyât* menjadi argumentasi, diragukan, dikritik, atau dibenarkan seraya membangun tafsir yang autentik. Mufassir tidak lagi menjadi sekadar penerus, melainkan pengawas atas encoding masa lalu yang kerap membawa kontaminasi ideologis.

Perbandingan dua model decoding ini sebetulnya mencerminkan dua horizon resepsi yang dipengaruhi konteks sosial-keilmuan: al-Bagawî di Khurasan pasca-Seljuk yang cenderung mengompilasikan narasi, dan Ibnu 'Athiyah di Andalusia abad ke-6 H yang dibentuk tradisi kritis gurunya, al-Qadi Abu Muhammad. Al-Bagawî merayakan keragaman tanpa hambatan metodologis, sedangkan Ibnu 'Athiyah menegakkan kehati-hatian selektif untuk menjaga identitas teologis Islam.¹³⁰ Studi perbandingan berbasis encoding/decoding ini membuka wawasan bahwa tafsir adalah arena pertempuran resepsi, di mana tafsir klasik lahir dari hubungan dialektis antara sinyal riwayat dan filter mufassir. Untuk kajian kontemporer, kerangka ini mendorong peneliti meninjau tidak hanya teks, tetapi juga proses resepsi yang menyingkap latar sosial dan epistemik di balik tafsir. Dengan demikian, decoding tidak hanya menyingkap makna, tetapi juga mengungkap sejarah intelektual di balik setiap pilihan mufassir. Berikut setidaknya kerangka perbandingan pola penyisipan *isra'iliyyât*.

Tabel V. Perbandingan Pola Penyisipan *Isra'iliyyât*

| Parameter | Ibnu 'Athiyah | Al-Bagawî |
|-----------------------|--|---|
| Tujuan Penyisipan | Menyaring dan menimbang makna riwayat sebagai bahan uji tafsir. | Memperkaya lanskap kisah; riwayat sebagai ilustrasi naratif. |
| Metode Penyajian | <i>Al-jam 'u li al-tarjîh</i> : menyajikan riwayat untuk diuji dan ditetapkan. | <i>Al-jam 'u faqat</i> : menghimpun riwayat tanpa verifikasi atau tarjîh. |
| Penandaan Redaksional | Menggunakan <i>qîla</i> , <i>ruwiya</i> , <i>qalat firqah</i> , <i>al-dha 'if al-battah</i> untuk memberi jarak epistemik. | Minim penanda kritis; riwayat disajikan berdampingan tanpa klasifikasi. |
| Validasi Sanad | Kritik sanad dan matan | Tidak menerapkan |

¹³⁰ Abdul Wahab Fayed, *Manhaj Ibnu 'Athiyah fî Tafsîr ...*, hal. 185. Lihat juga pada Muhammad Ali Iyazi, *al-Mufasssirûn: Hayâtuhum wa Manhajuhum*. Teheran: Wizârat al-Thaqâfah wa al-Irsyâd al-Islâmî, 1966, hal. 1042.

| | | |
|------------------------------|---|--|
| dan Matan | secara eksplisit; menolak riwayat lemah atau bertentangan dengan prinsip 'ismah. | kritik sanad atau matan secara sistematis. |
| Koherensi Teologis | Menguji terhadap maqam kenabian, prinsip akidah, dan konsistensi lafz. | Tidak diuji secara teologis; pluralitas versi dianggap sah sebagai bagian dari narasi kisah. |
| Fungsi Naratif | Riwayat digunakan jika fungsional dan memperjelas makna ayat; ditolak jika menimbulkan syubhat. | Riwayat digunakan untuk membangun lanskap kisah profetik, meski tidak menambah kejelasan makna. |
| Sumber Utama | Al-Thabari, al-Mahdawi, al-Qadi Abu Muhammad; dipengaruhi tradisi kritik Andalusia. | Al-Tsa'labi, Muqatil, al-Kalbi; dipengaruhi tradisi kisah Khurasan dan <i>Qisas al-Anbiya'</i> . |
| Orientasi Epistemik | Sintesis antara riwayat dan nalar kritis; menjaga kemurnian wahyu. | Kurasi naratif tanpa verifikasi; tafsir sebagai ruang imajinatif dan dramatik. |
| Sikap terhadap Riwayat Lemah | Disajikan untuk dikritik; ditolak jika bertentangan dengan maqam kenabian atau prinsip akidah. | Disajikan berdampingan tanpa penolakan eksplisit atau klarifikasi epistemik. |

D. Kerangka Evaluatif Sisipan *Isrâ'iliyyât*

Dalam studi tafsir klasik, penyisipan *isrâ'iliyyât* bukanlah sekadar fenomena naratif, melainkan jejak epistemologis yang mencerminkan orientasi metodologis mufassir terhadap sumber eksternal. Kajian ini mengusulkan sebuah kerangka evaluatif-komparatif yang bertujuan untuk menilai secara sistematis bagaimana *isrâ'iliyyât* disajikan, disaring, dan diposisikan dalam tafsir, khususnya melalui perbandingan antara Ibnu 'Athiyah dan al-Bagawî. Meskipun akan menempuh jalur yang lama dan memerlukan ketajaman keilmuan yang mumpuni, akan tetapi justru

menawarkan ketahanan metodologi dan kedalaman yang tidak bisa dicapai dengan instan. Karena tidak hanya menyaring riwayat, tetapi juga membentuk ulang cara kita memahami otoritas dalam tafsir.

Lebih lanjut, penulis menyadari memang akan sulit dan perlu pendalaman yang kuat, untuk membangun dan menerapkan kerangka evaluatif-komparatif penyisipan *isrâ'iliyyât* dalam tafsir, diperlukan fondasi keilmuan yang saling integrasi keilmuan antara; ilmu tafsir dan ulum Al-Qur'an sebagai landasan pemahaman struktur ayat dan maqasid wahyu. Ilmu hadis dan kritik riwayat untuk menilai validitas sanad dan matan secara disiplin. Selain itu juga memahami epistemologi Islam untuk menyusun hierarki otoritas antara wahyu, akal, dan narasi eksternal, juga sejarah tafsir untuk memahami konteks dan pengaruh antar-mufassir.¹³¹ Hal itu semua tidak akan mudah dicapai tanpa memiliki penguasaan linguistik Arab klasik untuk menilai koherensi kebahasaan riwayat.¹³² Hal ini banyak ditemukan dalam buku ulumul qur'an sebagai Langkah yang harus dikuasai bagi seorang mufassir.¹³³

Masing-masing sub-keilmuan ini memiliki perangkat metodologis tersendiri yang harus dikuasai agar mufassir mampu menilai posisi ayat secara kontekstual dan struktural. Demikian pula ilmu hadis, yang di dalamnya terdapat ilmu *rijâl al-hadîts*, *'ilal al-hadîts*, dan *mushtalahât sanad* yang menjadi fondasi dalam menilai validitas riwayat *isrâ'iliyyât*.¹³⁴ Bahkan dalam epistemologi Islam, terdapat sub-keilmuan seperti teori makrifah, kritik sumber, dan etika ilmu yang membentuk cara mufassir menyikapi otoritas narasi. Maka, kerangka besar yang penulis sebutkan bukanlah entitas tunggal, melainkan simpul dari berbagai cabang ilmu yang harus dikuasai secara simultan agar penyikapan terhadap *isrâ'iliyyât* benar-benar berpijak pada kedalaman, bukan sekadar kehati-hatian. Kombinasi keilmuan ini memungkinkan penyikapan terhadap *isrâ'iliyyât* dilakukan secara kritis, proporsional, dan bertanggung jawab, demi menjaga kemurnian tafsir sebagai disiplin ilmiah yang berpijak pada wahyu.

Kerangka ini terdiri dari tujuh tahapan evaluatif yang saling berkelindan. Dimulai dari identifikasi narasi, yakni proses menandai riwayat yang berasal dari tradisi Ahli Kitab atau tidak bersumber langsung dari Nabi. Tahapan ini penting untuk membedakan antara wahyu dan narasi eksternal, serta untuk menghindari pencampuran otoritas makna dalam tafsir. Identifikasi

¹³¹ Muhammad Ma'bad, *Nafahât min 'Ulum Al-Qur'an*, Madinah: Maktabah Tayyibah, 1986, hal. 125.

¹³² Fahd Abdurrahman Sulaiman Rumi, *Dirasah fi 'Ulum Al-Qur'an*, Riyadh: Maktabah Malik Fahd, 2007, hal. 169.

¹³³ Manna' Qaththan, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'an*, Riyadh: Mansyûrât al-Hadîts. 2005, hal. 341.

¹³⁴ Muhammad Ma'bad, *Nafahât min 'Ulum al-Qur'an ...*, hal. 126.

dilakukan melalui penelusuran sumber, nama perawi, dan konteks historis penyebaran riwayat. Tahap ini dilanjutkan dengan penandaan redaksional, di mana mufassir menggunakan frasa seperti *qīla*, *ruwiya*, atau *qalat firqah* untuk memberi jarak epistemik antara wahyu dan narasi tambahan. Penandaan ini menunjukkan bahwa mufassir tidak serta-merta mengafirmasi isi riwayat, melainkan menyajikannya sebagai kemungkinan naratif yang perlu diuji.

Selanjutnya, dilakukan kritik sanad, yaitu penilaian terhadap jalur periwayatan: apakah sahih, lemah, atau tidak dikenal. Kritik ini tidak berdiri sendiri, tetapi diikuti oleh kritik matan, yang menguji isi riwayat terhadap prinsip *'ismah*, akidah, dan logika wahyu. Dari sini, mufassir menilai koherensi teologis, yakni apakah riwayat tersebut memperkuat atau justru merusak maqam kenabian dan makna ayat. Kritik ini menjadi fondasi awal untuk menentukan apakah riwayat layak dijadikan hujjah atau sekadar ilustrasi. Lagi lagi ini membutuhkan keilmuan yang dalam dalam ilmu dirayah hadis. Tahapan berikutnya adalah penilaian terhadap fungsi naratif, yaitu apakah riwayat tersebut memperjelas makna atau sekadar berfungsi sebagai dekorasi kisah. Akhirnya, seluruh proses ini bermuara pada keputusan tafsiriah, di mana mufassir menetapkan apakah riwayat diterima, ditangguhkan, atau ditolak secara ilmiah.

Melalui kerangka ini, pendekatan Ibnu 'Athiyah dapat dikategorikan sebagai bentuk pola epistemis, yakni penyikapan terhadap *isrâ'iliyyât* yang berbasis kritik ilmiah dan validasi sumber. Sebaliknya, pendekatan al-Bagawî menunjukkan pola tersirat, yaitu pola kompilatif yang konsisten namun tidak disertai mekanisme verifikasi eksplisit. Dengan demikian, kerangka evaluatif-komparatif ini tidak hanya berfungsi sebagai alat analisis terhadap dua mufassir besar, tetapi juga sebagai kontribusi metodologis yang dapat digunakan dalam studi tafsir kontemporer. Ia memungkinkan penyikapan terhadap *isrâ'iliyyât* dilakukan secara kritis, proporsional, dan bertanggung jawab, demi menjaga kemurnian makna wahyu dari infiltrasi narasi eksternal yang tidak terverifikasi. Berikut tabel kerangka evaluatif pola sisipan *isrâ'iliyyât*:

Tabel VI. Kerangka Evaluatif Sisipan *Isrâ'iliyyât*

| Tahapan | Deskripsi |
|-----------------------|---|
| Identifikasi Narasi | Menandai riwayat yang berasal dari tradisi Ahli Kitab atau tidak bersumber langsung dari Nabi Muhammad. Dilakukan melalui penelusuran sumber, nama perawi, dan konteks historis penyebaran riwayat. |
| Penandaan Redaksional | Mufassir memberi jarak epistemik melalui frasa seperti <i>qila</i> , <i>ruwiya</i> , atau <i>qalat firqah</i> , yang menunjukkan bahwa riwayat disajikan sebagai kemungkinan naratif, bukan afirmasi makna. |
| Kritik sanad | Menilai jalur periwayatan: apakah sahih, lemah, atau tidak dikenal. Melibatkan perangkat <i>ilmu rijal</i> , <i>'ilal hadis</i> , dan <i>musthalah sanad</i> untuk menguji validitas transmisi. |
| Kritik Matan | Menguji isi riwayat terhadap prinsip 'ismah, akidah, dan logika wahyu. Menilai apakah riwayat memperkuat atau merusak maqam kenabian dan makna ayat. |
| Koherensi Teologis | Menilai kesesuaian riwayat dengan struktur teologis Islam. Apakah narasi tersebut mendukung maqasid wahyu atau justru menyimpang dari prinsip dasar kenabian dan tauhid. |
| Fungsi Naratif | Menentukan apakah riwayat berfungsi sebagai penjelas makna, ilustrasi tematik, atau sekadar dekorasi kisah. Penilaian ini penting untuk menentukan bobot epistemik riwayat dalam tafsir. |

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Kajian ini telah menelusuri dinamika penyisipan *isrâ'iliyyât* dalam ke dalam tafsir Ibnu 'Athiyah dan al-Bagawi, baik dari segi sumber, validasi hingga fungsi penyisipan. Melalui telaah berbagai literatur dan pendekatan kedua mufassir, ditemukan bahwa *isrâ'iliyyât* bukan sekadar riwayat asing yang menyusup ke dalam tafsir, melainkan representasi dari kompleksitas epistemic yang menuntut kehati-hatian dalam validasi pemaknaan. Persamaan antara kedua tafsir ini ialah sama sama menyisipkan *isrâ'iliyyât* dalam tafsir mereka, meskipun pola sisipan mereka berbeda.

Kedua mufassir memiliki perbedaan epistemik terkait penyisipan *isrâ'iliyyât* dalam tafsirnya. Ibnu 'Athiyah lahir dan besar di Andalusia, daerah dengan lanskap yang bersinggungan langsung dengan tradisi filsafat Yunani. Sedangkan al-Bagwi hidup di Khurasan, wilayah Timur Islam yang secara sosial stabil dan agama. Tidak menemukan tekanan dari atau interaksi lintas agama yang kompleks. Standar yang dipakai Al-Bagawî dalam *Ma'âlim al-Tanzîl* bertindak sebagai ahli *naql wa al-hasyw* dengan menghimpun beragam riwayat mulai dari *qâla*, *qîla*, hingga tanpa komentar dari Sahabat, tabiin, al-Suddi, al-Kalbi, Kaab al-Ahbar, Wahb ibn Munabbih, dan lainnya, tanpa takhrîj sanad, tarjîh, atau kritik matan; kisah ujian Daud, *hamm* Yusuf, penyembahan anak sapi oleh Samiri, asal-usul Ya'juj Ma'juj, hingga episode Sulaiman disajikan sebagai spektrum pendapat yang memperkaya nilai

dramatik dan estetis, namun tanpa memisahkan mana yang maqbul dan mana yang mardud padahal beberapa narasi bertentangan dengan prinsip ‘*ismah* sementara Fakhruddin al-Razi secara eksplisit menggolongkan beliau sebagai ahli penghimpun narasi; meski sanad sebagian riwayat tampak valid, potensi tahrif teks asal menuntut verifikasi lebih lanjut, sebab al-Bagawî menghadirkannya sekadar sebagai ilustrasi edukatif dan estetis sebagaimana dipuji Khozin dengan ungkapan “*Muwasysya bil-qasas al-garibah wa-akhbâr al-mâdin al-‘ajibah*” namun ketiadaan klarifikasi membuat makna Al-Qur’an memerlukan sikap kritis agar terjaga kemurniannya. Pendekatan kompilatif ini dilatari oleh rujukan al-Bagawî pada tradisi Tafsir al-Thabarî dan penilaian Fakhruddin al-Razi, serta lahir di tengah geliat madrasah Khurasan pasca-dinasti Seljuk yang menekankan penghimpunan narasi untuk kepentingan pengajaran; keilmuan beliau yang kuat dalam disiplin hadîts dan tafsîr namun minim muqarabah kritik sanad membentuk gaya estetik kompilatifnya yang menempatkan kisah isra’iliyyat sebagai pelengkap narasi, bukan landasan akidah.

Sedangkan standar yang digunakan oleh Ibnu ‘Athiyah Secara metodologis, Ibnu ‘Athiyah menstandarkan penyisipan isra’iliyyât dalam tafsirnya melalui tiga langkah utama: pertama, ia menyajikan riwayat eksternal sebagai spektrum pendapat dengan redaksi *qîla*, *ruwiya*, atau *qalat firqah* sebagai latar naratif terbuka untuk dikritisi, bukan sebagai kebenaran final; kedua, ia menjadikan narasi tersebut objek kritik rasional dan ideologis dengan menguji koherensi kronologis (urutan bishârah dan dzabh), validasi ontologis maqam kenabian (‘*ismah al-anbiyâ*’), serta klasifikasi sanad dan matan riwayat lemah atau palsu ditolak tegas melalui istilah *al-dha’if al-battah* sehingga riwayat lemah disingkirkan; ketiga, ia memadukan isra’iliyyât dan riwayat sahih dari kalangan Sahabat dan tabi’in sebagai bahan verifikasi untuk menegaskan tafsir yang sahih berdasar dalîl syar‘i, kekuatan sanad, dan konsistensi tekstual. Pendekatan ini dilatari oleh tradisi kritis dan prinsip verifikasi gurunya, al-Qadhi Abu Muhammad, serta oleh atmosfer intelektual madrasah-madrasah Andalus pada abad ke-6 H yang menekankan kehati-hatian terhadap narasi luar dan perlindungan kemurnian akidah.

Al-Bagawî dalam *Ma’âlim al-Tanzîl* merujuk pada riwayat yang bersumber dari kalangan sahabah dan tabi’în maupun pada perawi isra’iliyyat seperti al-Suddi, al-Kalbi, Kaab al-Ahbar, Wahab ibn Munabbih, dan Muqatil tanpa pernah mencantumkan jalur sanad lengkap, melakukan tarjih, atau menelaah matan secara kritis. Ia membiarkan semua versi kisah mulai imtihan Daud, *hamm* Yusuf, hingga drama anak sapi Samiri dan asal-usul Ya’juj Ma’juj berdiri sejajar tanpa penilaian validitas, karena tujuan utamanya adalah memperkaya resonansi dramatik dan keindahan estetis tafsir. Dengan demikian, isra’iliyyat bagi al-Bagawî bukan landasan hukum atau akidah, melainkan bahan ilustrasi naratif yang membuka spektrum pendapat dan

membangun latar kontekstual bagi pembaca, sekaligus mengajak mereka menikmati keragaman tradisi tafsir tanpa terikat pada satu versi definitif.

Sebaliknya, Ibnu ‘Athiyah dalam *al-Muharrar al-Wajîz* menempatkan riwayat eksternal baik yang berasal dari sahabat, tabiin, Kaab al-Ahbar, Wahb ibn Munabbih, maupun dari gurunya Qadhi abu Muhammad ke dalam kerangka penilaian berlapis. Ia menandai status masing-masing riwayat dengan formula *qîla*, *ruwiya*, atau *qalat firqah*, lalu menguji kekuatan sanad-matan untuk menolak yang lemah atau palsu dengan gelar *al-dha‘if al-battah*. Selanjutnya ia menerapkan pengujian kronologis (urutan *bisyârah*–*dzabh*), validasi ontologis maqam kenabian (*ismah al-anbiya*), dan keterpaduan teks agar semua kisah koheren secara teologis. *Isra‘iliyyât* yang disisipkan menjadi objek kritik rasional dan ideologis sebelum digabungkan dengan riwayat sahih sahabat-tabiin, sehingga tafsir akhir yang Ibnu ‘Athiyah usung bukan sekadar mengoleksi narasi lama, melainkan menegaskan makna Qur’an yang sahih melalui verifikasi dalil syariat, kekuatan sanad, dan konsistensi teks.

Perbedaan pendekatan antara Ibnu ‘Athiyah dan al-Bagawî dalam menyikapi *isrâ‘iliyyât* dalam tafsir dipengaruhi oleh perbedaan latar geografis, sosial, dan tradisi keilmuan masing-masing. Ibnu ‘Athiyah yang berasal dari Andalusia tumbuh dalam lingkungan intelektual yang bersinggungan dengan filsafat Yunani dan tradisi rasionalisme. Hal ini membentuk pendekatan tafsir yang kritis dan verifikasiatif, di mana setiap riwayat diuji dari segi sanad, matan, dan koherensi teologis sebelum diterima. Ia tidak hanya menyajikan riwayat sebagai spektrum pendapat, tetapi juga menempatkannya dalam kerangka penilaian berlapis untuk menjaga kemurnian makna Al-Qur’an. Tradisi madrasah Andalus yang menekankan kehati-hatian terhadap narasi luar turut memperkuat sikap selektif Ibnu ‘Athiyah dalam menyikapi *isrâ‘iliyyât*.

Sebaliknya, al-Bagawî yang hidup di Khurasan berada dalam lingkungan sosial yang relatif stabil dan religius, tanpa tekanan lintas agama yang kompleks. Ia mewarisi tradisi madrasah pasca-Seljuk yang menekankan penghimpunan narasi untuk kepentingan edukatif dan ilustratif. Dalam tafsirnya, al-Bagawî menyajikan berbagai riwayat dari sahabat, tabiin, dan perawi *isrâ‘iliyyât* tanpa kritik sanad atau matan, serta tanpa klasifikasi antara riwayat yang maqbul dan mardud. Tujuannya bukan untuk menetapkan hukum atau akidah, melainkan untuk memperkaya latar kisah. Pendekatan kompilatif ini mencerminkan orientasi naratif yang lebih longgar, di mana *isrâ‘iliyyât* berfungsi sebagai pelengkap ilustratif, bukan sebagai sumber otoritatif.

B. Saran

Terdapat saran yang kemudian bisa menjadi kajian lanjutan dalam penelitian *isra‘iliyyât*;

1. Menelusuri pola penyisipan *isrâ'iliyyât* dalam tafsir kontemporer, khususnya pada mufassir abad ke-20 dan ke-21 yang menulis dalam konteks modernitas, pluralisme, dan intertekstualitas.
2. Mengkaji fungsi naratif *isrâ'iliyyât* dalam tafsir tematik (tafsîr maudhû'î), untuk menilai kontribusinya dalam membangun struktur tematik ayat, terutama dalam kisah kenabian dan eskatologi.
3. Mengkaji lebih mendalam Intertekstual *isrâ'iliyyât* dengan literatur Yahudi dan Nasrani klasik.

DAFTAR PUSTAKA

Buku

- Abadi, Abdurrahman Syarif al-Adzim. *'Aun al-Ma'bûd: Syarh Sunan Abi Daud*. Kairo: Dâr al-Hadis, 2013.
- Abadi, Majd al-Din Muhammad Yakub Fairuz. *Bulgah fi Tarâjum A'immah al-Nahw wa al-Lugah*. Damaskus: Dâr Saaduddin, 2000.
- Abbas, Usman Fadil. *al-Yahûd fi Syibhi al-Jazîrah Arab qabla al-Islâm*. Damaskus: Tâmuz Dimuzi, 2019.
- Aburiyah, Mahmud. *Adhwâ 'Ala al-Sunnah al-Muhammadiyah*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1957.
- Adlibi, Shalahuddin bin Ahmad. *Manhaj Naqd al-Matn 'Inda 'Ulamâ al-Hadîs al-Nabawî*. Kairo: Dâr al-Fath, 2013.
- Albani, Nashiruddin. *Dha'îf al-Jâmi al-Shagîr wa Ziyâdatuhu*. Beirut: al-Maktabah al-Islâmiyah, t.th.
- Ali, Ali Suleiman. *A Brief Introduction to Qur'anic Exegesis*. Malta: Gutenberg Press, 2017.

- Amin, Husain. *Târîkh 'Irâq fî 'Asr al-Saljûqî*. Bagdad: al-Maktabah al-Ahliyah, 1960.
- Amin, Ihsan. *Manhaj al-Naqd fî al-Tafsîr*, Beirut: Dâr al-Hâdi, 2007.
- Asbahani, Imaduddin Abu Abdullah. *Kharîdah al-Qashr wa Jarîdah al-'Ashr*. Damaskus: Dâr Kinân, 2010.
- Asqalani, Ahmad bin Ali bin Hajar. *Fath al-Bârî bi Syarh Shahîh al-Bukhârî*, diterjemahkan oleh Amiruddin. Jakarta: Pustaka Azzam, 2011.
- . *Tahzîb al-Tahzîb*. Saudi: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004.
- . *Zahra al-Firdaus. al-Gharâib al-Multaqatah min Musnad al-Firdaus*. Dubai: Jam'iyah Dâr al-Birr, 2018.
- Asqalani, Syihabuddin Abi Fadl Ahmad. *al-Ishôbah fî Tamyîz al-Shahâbah*. Kairo:Maktabah Ibn Taimiyah, 1991.
- Asyur, Muhammad Thahir Ibnu. *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*. Tunisia: Dâr al-Tûnisia li Nasyr, 1984.
- Athiyah, Abdul Haq bin Galib. *al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Âlamiyah, 2001.
- . *al-Ansâb fî Intiqâd alâ Iqtibâs al-Anwâr wa Iltimâs al-Azhâr fî Ansâb ash-Shahâbah*. Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâts al-'Arabi, t.th.
- Atsir, Izzuddin Abu Hasan. *Jâmi' al-Ushûl fî ahâdîts al-Rasul*. Beirut: Dâr Ibnu Katsîr, 2016.
- Bagawi, Husain bin Mas'ud. *Ma'âlim at-Tanzîl*. Riyadh: Dâr Thayyibah, 1989.
- . *Syarh al-Sunnah*. Beirut: Maktabah Islâmiah, 1983.
- Bakkar, Abdul Rahman Shalih. *Târîkh al-Muslimîn wa Hadâratuhum fî Khurâsân min al-Fath al-Islâmî hattâ al-Ghazw al-Mughûlî*. Kairo: Maktabah Tsaqâfah Dîniah, 2016.
- Bardi, Jamaluddin Yusuf Ibnu Tagri. *al-Nujûm al-Zâhirah fî Mulûk Masr wa al-Qâhirah*. Kairo: Dâr al-Kutub al-Masriyah, 1929.

- Barzanji, Tahir. *Shahîh wa Dha'îf Târikh al-Thabari*. Beirut: Dâr Ibnu Katsîr, 2007.
- Barr, Umar Yusuf Abdil. *al-Taqaashshi limâ fî al-Muwaththa' min Hadîs al-Nabi*. Kuwait: al-Wa'yu al-Islami, 2010.
- Barwu, Taufiq. *Târikh al-'Arab al-Qadîm*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 1996.
- Baqillani, Abu Bakar bin Thayyib. *al-Intishâr li Al-Qur'ân*. Beirut: Dâr Ibnu Hazm, 2001.
- Bazdawi, Abi Yusar Muhammad. *Ushûl al-Dîn*. Kairo: Dâr atrak, 2005.
- Biq'a'i, Abu Hasan Ibrahim bin Umar Abi Bakar. *Nazm al-Durar fî Tanâsub al-Âyat wa al-Suwar*. Kairo: Dâr al-Kitâb al-Islâmiyah, t.th.
- Bukhari, Abu Abdillâh Muhammad bin Ismail. *al-Shahîh al-Bukhârî*. Juz 4. Beirut: Shulthanîyyah, 2001.
- Dhoifi, Syauqi. *Târikh al-Adab al-'Arabi*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1995.
- Darwazah, Muhammad Izzat. *Al-Qur'ân wa al-Mubasysyirûn*. Beirut: Al-Maktabah al-Islâmi, 1979.
- Dimyathi, Muhammad Afifuddin. *'Ilmu al-Tafsîr: Ushûluhu wa Manâhijuhu*. Sidoarjo: Penerbit Lisan Arab, 2016.
- Darraz, Muhammad bin Abdullah. *Madkhal ila Al-Qur'ân al-Karîm 'Ardh Târikhî wa Tahlîl al-Muqaran*. Kairo: Dâr al-Qalam, 2003.
- Durrant, William James. *The Age of Faith: a History of Medieval Christian, Islamic and Judaism*. New York: Simon and Schuster, 1950.
- Dzahabi, Husain. *Ittijâh Munharifah fî Tafsîr al-Qur'ân*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1986.
- . *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1998,
- . *Isrâîliyyât fî al-Tafsîr Wa al-Hadîts*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1999.
- Dzahabi, Syamsuddin. *Siyar A'lâm al-Nubalâ'*. Beirut: Maktabah al Risalah, 1996.
- . *Târikh al-Islâm*. Beirut: Dâr al-Kitâb al-Arabi, 1997.

- . *Tadzkirat al-Huffâdz*. Beirut: Dâr al Kutub al ‘Ilmiah, 1958.
- Fayed, Abdul Wahab. *Manhaj Ibnu ‘Athiyah fî Tafshîr Al-Qur’ân al-Karîm*. Kairo: al-‘Hai’ah al-‘Âmmah li-Syu’ûn al-Mathâbi’ al-Amîriyyah, 1973.
- Fayumi, Muhammad Ibrahim. *Târîkh al-Fikr al-Dîni al-Jâhilî*. Kairo: Dâr al-Fikr al Arabi, 1994.
- Geiger, Abraham. *What Did Muhammad Was Borrow from Judaism?* New York: Bloch Publishing Company, 2004.
- Goldziher, Ignaz. *al-Mazâhib al-Islâmiyah fî Tafshîr Al-Qur’ân*, diterjemahkan oleh Abdul Halim Najjar dari *Die Richtungen Der Islamischen Koranauslegung*. Kairo: Matba’ah al-Ulûm, 1933.
- Hakim, Abdurrahman bin Abdullah Abu Qasim. *Futûh Masr wa Maghrib*. Kairo: Hai’ah ‘Âmmah al-Masriyyah, t.th.
- Hall, Stuart. “Encoding/Decoding” dalam *Culture, Media, Language*. London: Hutchinson, 1980.
- Hamd, Abdullah Khadhar. *al-Kifâyah fî al-Tafshîr bi al-Ma’tsur wa al-Dirâyah*. Beirut: Dâr al-Qalam, 2017.
- Hamid, Affaf Abdul Gafur. *al-Bagawî Wa Manhajuhu fî al-Tafshîr*. Bagdad: Matba’ah al-Irsyâd, 1983.
- Hamim, Abdul Latif. *al-Mausûah al-Hadîtsiyyah al-Musnad al-Muhîth al-Mu’allal*. Iraq: Hai’ah al-Ilmiyah al-Istisyâriyyah, 2013.
- Hamwi, Syihabuddin Abu Abdillah Yaqut. *Mu’jam al-Buldân*. Beirut: Dâr Shâdir, 1977.
- Harari, Muhammad Amin. *Tafshîr Hadâiq al-Rûh wa al-Raihân fî Rawâbî ‘Ulûm Al-Qur’ân*. Beirut: Dâr Thûq al-Najâh, 2001.
- Hasanain, Abdul Na’im Muhammad. *Salâjiqah Iran wa ‘Iraq*. Kairo: al-Nahdhah al-Masriyyah, 1959.
- Hayyan, Atsiruddin Muhammad bin Yusuf. *al-Bahr al-Muhîth fî Tafshîr*. Beirut: Dâr al-Fikr, 2000.

- Hibban, Abu Hatim Muhammad Ibnu. *Tsiqat*. India: Dâirah al-Ma'ârif al-Utsmâniyah, 1972.
- Hitti, Philips K. *Târikh Suriyâ, Lubnân wa Falistîn*, diterjemahkan oleh Abdul Karim Rafiq dan George Haddad dari judul *History of Syria: Including Lebanon and Palestine*. Beirut: Dâr al-Tsaqafah, 1957.
- Hut, Muhammad Darwisy. *Asna al-Mathâlib fi Ahâdîts al-Mukhtalaf al-Marâtib*. Beirut: Dâr al-Kitâb al-Arabi, 1983.
- 'Itr, Nuruddin Muhammad Hasan. '*Ulûm Al-Qur'ân*. Damaskus: Mathba'ah al-Shabbâh, 1996.
- Iyazi, Muhammad Ali. *al-Mufasssirûn: Hayâtuhum wa Manhajuhum*. Teheran: Wizârat al-Thaqâfah wa al-Irsyâd al-Islâmî, 1966.
- Jauzi, Jamaluddin abi al-Farj Ibnu. *Shifat al-Shofwah*. Beirut: Dâr al-Kitab al-'arabi, 2012.
- . *al-Muntadzam fi Târikh al-Umam wa al-Mulûk*, ditahkik oleh 'Abd al-Qâdir 'Athâ', Beirut: Dâr al Kutub al Islamiah, 1992.
- Jarullah, Abdul Salam bin Salih. *Naqd al-Shahâbah wa al-Tâbiin li al-Tafsîr*. Riyadh: Dar al-Tadammuriyah, 2008.
- Jurjani, Abdul Qahir. *Darju al-Durar fi Tafsîr al-Ayyi wa al-Suwar*. Beirut: Dâr al-Fikr, 2009
- Kasnazan, Muhammad bin Syaikh Abdul Karim. *Mausûah Kasnazân fîmâ Ishthalah 'alaihi Ahli Tasawwuf wa al-'Irfân*. Suriah: Dâr al-Mahabbah, 2005,
- Katsir, Abu al-Fida Ismail. *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1978,
- . *Tafsîr Al-Qur'ân al-Adzîm*. Beirut: Dâr Ibnu Hazm, 2000.
- Khaldun, Muhammad Adburrahman Ibnu. *Muqaddimah Ibnu Khaldûn*. Damaskus: Dâr al-Balkhî, 2004.
- . *Târikh Ibnu Khaldûn*. Beirut: Dar al-Fikr, 2001.
- Khalidi, Shalah Abdu al-Fattah. *al- Syakhsyiyât al-Yahûdiyyah Min Khilâl Al-Qur'ân*. Damaskus: Dâr al-Qalam, 1998.

- . *Al-Qur'ân wa Naqdhu Mathâ'in al-Ruhbân*. Damaskus: Dâr al-Qalam, 2016.
- Khamis, Muhammad bin Abdurrahman. *Ushûl al-Dîn 'inda al-Imâm Abî Hanîfah*. Riyadh: Dâr al-Shamî'i, 1996.
- Khaqan, Nasr al-Fath bin Muhammad al-Qaisi Ibnu. *Qalâ'id al-'Iqyân wa Mahâsin al-A'yân*. Jordan: Maktabah al-Manar, 1989.
- Khozin, Alauddin Ali bin Muhammad Ibrahim. *Lubâb al-Ta'wîl fî Ma'âni al-Tanzîl*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2004.
- Khuli, Amin. "Maddah al-Tafsîr" dalam *Dâirah al-Ma'ârif al-Islâmiyah*. t.tp: Maktabah Husain Haikal, 2000.
- Lebanon Bible Society. *Kitâb al-Muqaddas: Kutub al-Ahd al-Qadîm wa al-'Ahd al-Jadîd*. Alexandria: Maktabah Al-Iskandariyah, 1995.
- Ma'bad, Muhammad. *Nafahât min 'Ulum Al-Qur'ân*. Madinah: Maktabah Thayyibah, 1986.
- Mahmud, Abdul Halim. *Manâhij al-Mufasssirîn*. Beirut: Dâr al-Kitâb al-Lubnân, 2000.
- Mahrân, Muhammad Bayumi. *Dirâsat fî Târîkh al-'Arab al-Qadîm*. Iskandariah: Dâr al-Ma'ârif al-Jâmi'iyah, t.th.
- Mahsun. *Metode Penelitian Bahasa, Tahapan, Strategi, Metode, Dan Tekniknya*. Depok: Raja grafindo Persada, 2017.
- Manggabarani, Umar Syam. "Isrâiliyyât Dalam Kisah Nabi Yusuf A.S. Perspektif Ibnu Katsîr." *Tesis*. Jakarta: Universitas PTIQ, 2023.
- Masri, Jamil Abdullah Muhammad. *al-Zallâqah Ma'rakah min Ma'ârik al-Islâm al-Hâsimah fî Andalus*. Madinah: Jâmi'ah al-Islâmiyah, 1985.
- Maqrizi, Taqiyuddin Ahmad bin Ali. *Imtâ' al-Asma' bimâ linnabi min al-Ahwâl wa al-Amwâl wa al-Hafadah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2006.
- Mizzi, Jamaluddin Abu al-Hajjaj. *Tahzîb al-Kamâl fî Asmâ al-Rijâl*. Beirut: Muassasah Risâlah, 1983.

- Mubarakfuri, Syafiyurrahman. *Sirah Nabawiyah*, diterjemahkan oleh Hanif Yahya, et al dari *Rakhîq al-Makhtûm*. Jakarta: Pustaka Kautsar, 1997.
- Mulaqqin, Sirajuddin Abu Hafs Umar Ibnu. *al- Taudhîh, li Syarh al-Jâmi' al Shahîh*. Beirut: Dâr al-Nawâdir, 2008.
- Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Modern Kontemporer*. Yogyakarta: Idea Press, 2016.
- , *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*. Yogyakarta: Idea Press, 2016.
- Na'na'ah, Ramzi. *al-Isrâiliyyât wa Âtsaruhâ fî Kutub al-Tafsîr*. Beirut: Dâr al-Dhiyâ, 1970.
- Naim, Ubair Bintu Abdullah. *Qawâ'id Tarjîh al-Muta'alliqah bi al-Nash 'inda Ibnu 'Âsyûr fî tafsîr Tahrîr wa Tanwîr*. Saudi Arabia: al-Tadmuriyyah, 2015.
- Naisabur, Abu Abdullah Muhammad al-Hakim. *Mustadrak ala al-Shahîhaini*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2002.
- Najm, Abdul Mun'im Sayyid. *Ilmu Jarh wa Ta'dîl*. Madinah: Jâmi'ah al-Islâmiyah, 1988.
- Nawawi, Abu Zakariya Yahya bin Syaraf. *Syarh Al-Nawawi 'ala Muslim*. Kairo: Mathba'ah al-Mashriyah bil Azhar, 1929.
- , *Raudhâh al-Thâlibin wa 'Umdah al-Muftin*. Beirut: al-Maktabah al-Islâmi, 1991.
- Noldeke, Theodore. *Târîkh Al-Qur'ân*, diterjemahkan oleh George Tamir dari judul *Histoire de Coran*. Leipzig: Adenauer Stiftung, 2024.
- Qadh, Mahmud Abdul Rahman. *Mûjaz al-Târîkh al-Yahûd*. Madinah: al-Jâmiyah al-Islâmiyah, 1931.
- Qaisi, Qasim. *al-Tarîkh al-Tafsîr*. Bagdad: Majma' 'Ilmi, 1966.
- Qardhawi, Yusuf. *Berinteraksi Dengan Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Abdul Hayie al- Kattani. Jakarta: Gema Insani Press, 1999.

- Qasimi, Sayyid Jamaluddin. *Qawâ'id al-Tahdîts fî Funûn Musthalah al-Hadîts*. Damaskus: Ibnu Zaidun, 1935.
- Qasthalani, Syihabuddin Abu al-Abbas. *Irsyâd al-Sâri li Syarh Shahîh al-Bukhari*. Beirut: Dâr Ibnu Hazm, 2021.
- Qaththan, Manna. *Mabâhîts fî 'Ulûm Al-Qur'ân*. Riyadh: Mansyûrât al Hadîts, 2005.
- . *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Ainur Rafiq El Mazni. Jakarta: Pustaka Al- Kautsar, 2009.
- . *Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Mudzakkir AS. Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2013.
- Qurthubi, Abi Abdillah Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Bakr. *al-Jâmi' li Ahkâmîl Al-Qur'ân*. Beirut: 'Asriyyah, 2006.
- Qutaibah, Abdullah bin Muslim. *A'lâm Rasûlillah al-Manzilatu 'ala Rusulihî*. Riyadh: Dâr al-Shami'i, 2020.
- Rabi', Amali Abdurrahman. *al- Isrâ'îliyyât fî Tafsîr al-Thabari*. Kairo: Dâr al- Tsaqâfah al-Arabiyah, 2000,
- Razi, Muhammad bin Umar Fakhruddin. *Mafâtiḥ al-Ghaib*. Kairo: Dârul Hadis, 2012.
- Ross, Sven. *The Encoding/Decoding Model Revisited*. Stockholm: Stockholm University, 2011.
- Rumi, Fahd Abdurrahman Sulaiman. *Dirâsah fî 'Ulum Al-Qur'an*. Riyadh: Maktabah Malik Fahd, 2007.
- Said, Edward. *Orientalisme: Menggugat Hegemoni Barat Dan Menundukkan Timur Sebagai Subjek*, diterjemahkan oleh Achmad Fawaid. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Seebohm, Thomas. *Hermeneutics, Method and Methodology*. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 2004.
- Shabuni, Muhammad Ali. *al-Tibyân fî 'ulûm Al-Qur'ân*. Mekkah: Dâr Iḥsân, 2003.

- Sirajuddin, Abdullah. *Syarh al-Mandzûmah al-Baiqûniyah fî Musthalah al-Hadîts*. Aleppo: Dâr al-Falâh, 2009.
- Subki, Tajuddin. *Thabaqâh al-Syâfi'iyah al-Kubra*. Kairo: Dâr al-Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, t.th.
- Suyuti, Jalaluddin Abdul Rahman Abu Bakar. *Tadrîb al-Râwi fî Syarh Taqrîb al-Nawâwi*. Beirut: Dar Ibnu Jauzi, 2010.
- . *Thabaqâh al-Mufasssirîn*. Arab Saudi: Wizârat al-Syu'ûn al-Islâmiyyah wa al-Awqâf wa al-Da'wah wa al-Irsyâd, 2010.
- . *al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*. Mesir: Markaz li al-Buhûts wa al-Dirâsât al-Islamiyyah, 2003.
- . *al-Tausyîh Syarh al-Jâmi' al-Shahîh*. Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 1998.
- Syahathah, Abdullah Mahmud. *Manhaj al-'Ilm Muhammad Abduh fî Tafsîr al-Qur'ân*. Mesir: Majlis al-A'lam li Ri'âyat al-Funûn Wa al-Âdâb Wa Ulûm al-Ijtimâ'iyah, t.th.
- Syahbah, Muhammad ibn Muhammad Abu. *Isrâ'îliyyât wa al-Maudû'at fî al-Tafsîr*. Kairo: Maktabah Sunnah, 1980.
- Syahrazuri, Usman bin Abdurrahman Shalah. *Ma'rifah al-Anwâ' 'Ulûm al-Hadîts li Ibnu Shalâh*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 1986.
- Syarif, Muhammad Ibrahim. *al-Bagawî al-Farrâ' wa Tafsîruhû li Al-Qur'ân al-Karîm*. Kairo: Universitas Kairo, 1986.
- Syikwal, Khalaf bin Abdul Malik. *al-Shilah*. Istanbul: Universitas Liga Arab, 1955.
- Syirbini, Imad Sayyid. *al-Sunnah al-Nabawiyyah fî Kitâbâh A'dâ'i al-Islâm Munâqasyâtiha wa al-Radd 'Alaihâ*. Mansurah: Dâr al-Yaqîn, 2001.
- Tantawi, Muhammad Sayyid. *al-Qishshah fî Al-Qur'ân*. Kairo: Dâr Nahdah al-Misr, 1996.
- Thabari, Muhammad Ibnu Jarir. *Tafsîr al-Thabarî, Jâmi' al-Bayân wa Ta'wîl Âyat Al-Qur'ân*. Kairo: Hijr, 2001.

- Thalib, Abu Muhammad Makki. *Tafsîr al-Hidâyah ilâ Bulûgh al-Nihâyah*. Uni Emirat Arab: Sharjah University, 2008.
- Thayyar, Musa'id Sulaiman. *Fushûl fî Ushûl al-Tafsîr*. Riyadh: Dâr Ibnu Jauzi, 2010.
- Tsa'labi, Abu Ishaq Ahmad Ibrahim. *al-Kasyfu wa al-Bayân 'an Tafsîr Al-Qur 'ân*. Jeddah: Dâr al-Tafsîr, 2015.
- Ulaimi, Mujiruddin. *Kitâb al-Uns al-Jalîl bitârîkh al-Quds wa al-Khalîl*. Amman: Maktabah Dandîs, 1999.
- . *Târîkh al-Mu'tabar fî Anbâ' min Gubar*. Suriah: Dâr al-Nawâdir, 2011.
- Ulfi, Abu Shalih. *al-Fann al-Islâmî: Ushûl Falsafatuhu wa Madârisuhu*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1998.
- Ulinnuha, Muhammad. *Metode Kritik al-Dakhîl fî a-Tafsîr*. Jakarta: Qaf Media Kreatif, 2023.
- Wansbrough, John. *Quranic Studies: Source and Methods of Scriptural Interpretation*. New York: Prometheus Books, 2002.
- Purwodarminta, Welfridus Josephus. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1974.
- Yakub, Ismail. *Orientalis dan Orientalisme*. Surabaya: Faizan, 1970.
- Yusuf, A Muri. *Metodologi Penelitian Kuantitatif, Kualitatif Dan Penelitian Gabungan*. Jakarta: Kencana, 2023.
- Yusuf, Muhammad 'Atha Ahmad. *al-Maskût 'Anhu min al-Isrâîliyyât: baina al-Qabûl wa al-Rafd*. Tanta: Universitas Tanta, 2020.
- Zahrani, Ali bin Muhammad. *al-Hayât al-'Ilmiyyah fî Shaqliyyât al-Islâmiyyah*. Makkah: Universitas Ummul Qura, 1996.
- Zahrah, Muhammad Ahmad Musthafa Abu. *Zahrah al-Tafâsîr*. Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 2019.
- Zahwu, Muhammad Muhammad Abu. *al-Hadîts wa al-Muhadditsûn*. Riyadh: Ri'âsah al-'Âmmah, 1984.

- Zandani, Abdul Majid. *Bayânât al-Rasul wa Mu'jizatuhu*. Kairo: Dâr al-Imân, t.th.
- Zaqzuq, Muhammad Hamdi. *Orientalisme dan Latar Belakang Pemikirannya*, diterjemahkan Luthfie Abdullah Ismail. Bangil: Al-Muslimun, 1989.
- Zarqani, Muhammad Abdul 'Azim. *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm Al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Kitâb al 'Arabi, 1995.
- Zuhaili, Wahbah. *Tafsîr al-Munîr fi al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*. Damaskus: Dâr al- Fikr. 1998.
- Zuhaili, Muhammad Mushthafa. *al-Wajîz fi Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*. Suriah: Dâr al-Khair, 2006.
- Zuhairi, Abdul Aziz Badawi. *Ibnu 'Athiyah al-Mufasssir wa makânatuhu fi hayâti al-Tafsîr fi Andalus*. Iskandariah: Universitas Iskandariah, 1980.

Jurnal dan Tesis

- Abdullah, Audah Abdu Audah dan Khalil Khadr Abu Khadr. "Manhaj Ibnu Katsîr fi Riwayah Isrâ'iliyyât fi Tafsîr." *Al-Shirât*, Vol. 23 No. 3, 2021.
- Aligwe, Hygenius Nwokwu, Kenneth Adibe, dan Johnson Chinasa. "Stuart Hall's Encoding-Decoding Model: A Critique." *World Applied Sciences Journal*, Vol. 36, No. 9, 2018.
- Karim, Abdullah. "Rasionalitas Penafsiran Ibnu 'Athiyah." *Ilmu Ushuluddin*, Vol 8, No. 1, 2009.
- Khatib, Muhammad Syarif. "Mafhûm Musthalah 'Ashahh' 'inda al-Imâm al-Bukhâri fi Kitâbihi al-Jâmi' al-Shahîh." *Majallah al-'Ulûm al-Syar'iyah*, Vol. 15, No. 6, 2022.
- Kubaisi, Haleel Rajab Hamdan. "Manhaj Naqd al-Riwâyah al-Tafsîriyyah wa Dhawâbituha." *Al-Mandumah*, Vol 11, No. 44, 2020.

- Lestari, Lenni. "Abraham Geiger and the Study of the Qur'an Analyzing the Methodology of the Judaism and Islam." *Suhuf*, Vol 7, No. 1, 2014.
- Mahmud, Matsna Abdul Fattah Mahmud. "al-Siyâq al-Qur'âni wa Atsaruhu fi al-Tarjîh al-Dalâli." *Disertasi*. Jordan: Universitas Yarmouk, 2005.
- Moshfegh, David. "Ignaz Goldziher and Rise of Islamwissenschaft as a 'Science of Religion.'" *Disertasi*. California: UC Berkeley, 2012.
- Munirah. "Kontroversi Penggunaan Kisah Isra'iliyyat Dalam Memahami Ayat-ayat Kisah Al-Qur'an." *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Vol. 16, No. 2, 2016.
- Muzayyin, M. "Al-Qur'an Menurut Pandangan Orientalis (Studi Analisis 'Teori Pengaruh' Dalam Pemikiran Orientalis)." *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, Vol 16, No. 2, 2015.
- Pamukkale, Uyesi Ogrencisi. "The Role Of Isra'iliyyat In Understanding Of The Qur'an." *Journal of Divinity Faculty*, Vol. 7, No. 2, 2020.
- Raihan, Syafieh. "Menyoal Kritik Ignaz Goldziher Terhadap Al-Qur'an Dalam Kitab Mazhab Al-Tafsir Al-Islami." *Al-Fawatih*, Vol 3, No. 2, 2022.
- Safar, Sulaiman Makruf. "Qâ'idah al-Siyâq wa Atsaruhâ fi Tafsîr: Dirâsah Tathbiqiyah 'ala Tafsîr." *Majallah Syariah*, Vol. 29, No. 97, 2014.
- Siswayanti, Novita. "Dimensi Edukatif pada Kisah Al-Qur'an." *Suhuf*, Vol. 3, No. 1, 2010.
- Syamsuni. "Isrâ'iliyyât dan Penafsiran Bias jender: Kajian tentang Isu Penciptaan Perempuan dalam Tafsir al-Thabari." *Tesis*. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009.
- Utsaim, Khalid bin Muhammad. "Lafdzah (al-Rahmân) fi Sûrah Maryam." *Majallah al-Ustâdz*, Vol. 212, No. 1, 2016.
- Zawi, Khalil. "al-Tawaqquf 'inda al-Mufassir: Dirâsah Istiq'râiyyah Tahlîliyyah." *Jurnal Syihab*, Vol 9, No. 3, 2023.

Web

Ahmad, Muhammad Mukhtar Walad. *al-Warrâqun wa Shinâ'atu al-Kitâb fi al-Hadhârah al-Islâmiyah*. Lihat dalam: <https://islamonline.net/الوراقون-وصناعة-الكتاب-في-الحضارة/>. Diakses pada 16 September 2025.

Ahmad, Nazeer. *The Murabithun in The Maghreb*. Lihat dalam: <https://historyofislam.com/murabitun/>. Diakses pada 11 September 2025.

Badan Pengembang dan Pembinaan Bahasa Kementerian Pendidikan Dasar dan Menengah. *KBBI VI Daring*. Lihat dalam: <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri>. Diakses pada 16 September 2025.

Balhah, Abu Ashim Ahmad. *Manhaj Ibnu Katsîr fî al-Tafsîr wa Mauqif min al-Isrâ'iliyyât*. Lihat dalam: <https://majles.alukah.net/showthread.php?t=134192>. Diakses pada 16 September 2025.

Britannica. *Seljuq*. Lihat dalam: <https://www.britannica.com/topic/Seljuq>. Diakses pada 14 September 2025.

Farsiyyah, Alima Siddiqa. *The Rulling on the Narration of Isrâ'iliyyât*. Lihat dalam: <https://ulumalhadith.com/the-ruling-on-the-narration-of-israiliyyat>. Diakses pada 16 September 2025.

Hindawi. *al-Hayâh al-Ijtimâ'iyah fî Andalus*. Lihat dalam: <https://www.hindawi.org/books/92963020/3.1.1/>. Diakses pada 30 Agustus 2025.

Humais, Badar Abdul Hamid. *al-Isrâ'iliyyât wa Hukmu Riwâyatihî*. Lihat dalam: <https://saaaid.org/Doat/hamesabadr/185.htm>. Diakses pada 13 September 2025.

Jewish Virtual Library. *Judaism: Akedah*. Lihat dalam: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/akedah>. Diakses pada 9 September 2025

Kamus Lengkap. *Pola*. Lihat dalam: <https://kamuslengkap.com/kamus/sinonim/arti-kata/pola>. Diakses pada 16 September 2025.

Ketab Online. *Musnad Abî Ya'la*. Lihat dalam: <https://ketabonline.com/ar/books/63014/read?part=6&page=3324&index=6275253>. Diakses pada 20 Agustus 2025.

Mambrol, Nashrullah. *Analysis of Stuart Hall's Encoding/Decoding*, 7 November 2020. Lihat dalam <https://literariness.org/2020/11/07/analysis-of-stuart-halls-encoding-decoding/>. Diakses pada 20 September 2025.

Media Pustaka. *Pengertian Morfem dan Jenis Jenis Morfem*. Lihat dalam: <https://mediapustaka.com/1144/apa-itu-morfem.html>. Diakses pada 16 September 2025.

Media Studies. *Stuart Hall's Reception Theory*. Lihat dalam: <https://media-studies.com/reception-theory/>. Diakses pada 29 Agustus 2025.

Milkawi, Inas. *Ma al-Maqshûd min Sab'u al-Matsânî*. Lihat dalam: https://mawdoo3.com/%D9%85%D8%A7_%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%82%D8%B5%D9%88%D8%AF_%D8%A8%D8%A7%D9%84%D8%B3%D8%A8%D8%B9_%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AB%D8%A7%D9%86%D9%8A#cite_note-InrryJG9FE-4. Diakses pada 12 Agustus 2025.

Musa, Ahmad Darwisy Abu. *Manzilah Ikhtiyâr al-Bagawî fî al-Mazhab*. Lihat dalam: <https://feqhweb.com/vb/threads/12023/>. Diakses 20 Juni 2025.

Musthafa, Wajdi. *Khashâish al-Kalimah fî al-Lugah al-'Arabiyyah*. Lihat dalam: https://mawdoo3.com/خصائص_الكلمة_في_اللغة_العربية. Diakses pada 18 Agustus 2025

Saidi, Muhammad bin Ibrahim. *Dalâlah al-Siyâq: Maḥmûmuha al-Istidlâl bihâ, Ahammiyatuhâ fî al-Tarjîh li Masâ'il al-I'tiqâd*. Lihat dalam: <https://salafcenter.org/2126/#:~:text=%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%A8%D8%AD%D8%AB%20%D8%A7%D9%84%D8%AB%D8%A7%D9%86%D9%8A:%20%D8%AF%D9>. Diakses pada 10 September 2025.

Shaqr, Haitsam Abdul Mun'im al-Gharib. *Manhaj al-Muḥaddisîn fî Naqd al-Riwâyah al-Tarîkhiyyah wa Masâlikihim fî Dzâlik*. Lihat dalam:

<https://www.alukah.net/sharia/0/177059/>-منهج-المحدثين-في-نقد-الروايات-ومسالكهم-في-ذلك/. Diakses pada 16 September 2025.

The Contemporary Torah. *Genesis 21*. Lihat dalam: <https://www.sefaria.org/Genesis.21.32?lang=bi&aliyot=0>. Diakses pada 10 September 2025.

Umar, Ahmad Mukhtar. *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyah al-Mu'âshirah*. Lihat dalam: <https://shamela.ws/book/29511/545>. Diakses pada 13 September 2025.

Qasimi, Hasan. *Ibnu 'Athiyah wa Manhajuhu fî al-Tafsîr*. Lihat dalam: <https://islamanar.com/ibn-atiyah-and-his-approach-to-interpretation/>. Diakses pada 20 Juni 2025.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Tashdieq Ulil Amri Arhamzah
Tempat, tanggal lahir : Surakarta, 16 Maret 1996
Jenis Kelamin : Laki laki
Alamat : BTN Minasa Upa N 12/8 Makassar
NIM : 2386131033
Email : tasdiqulil@gmail.com

Riwayat Pendidikan

1. SDN Minasa Upa Blok L (2009)
2. MTsN 1 Makassar (2011)
3. PP Darul Huffadh (2015)
4. Universitas Al-Azhar – Konsentrasi Dirasat Islamiyah wa al-Arabiyah (2022)
5. Universitas PTIQ – Konsentrasi Ilmu Tafsir 2025

Kegiatan Ilmiah

1. Short Course on Islam in Indonesia (Yogyakarta- 2023)
2. Pemakalah pada ICRSS Conference (Istiqlal-2024)
3. Pemakalah pada Annual Conference Fatwa Studies (MUI-2024)
4. Lokakarya Perumusan Kurikulum Merdeka Muatan Lokal Bahasa Daerah Bugis (Makassar-2023)
5. Short Course PKUMI (Riverside -2025)
6. Diseminasi Riset Kuantitatif di Research Center PCINU Mesir (2021)

Pengalaman Organisasi

1. Ketua Organisasi Santri PP Darul Huffadh (2013-2014)
2. Ketua Panitia Kesyukuran PP Darul Huffadh (2016-2017)
3. Wakil Ketua Research Center PCINU Mesir (2020)
4. Bidang Pendidikan IKDH Pusat (2024-Sekarang)
5. Anggota MUI Kota Makassar Bidang Komisi Dakwah Khusus (2024-Sekarang)

Pengalaman Lainnya

1. Dai 3T Bimas Islam Kemenag (2024)
2. Capacity Builidng Muballigh al-Markaz Makassar (2025)
3. Short Course Muballigh dan Dai oleh Atase Keagamaan Kedutaan Arab Saudi (2024)
4. *Tadrīb Duât* oleh Organisasi International Alumni Al-Azhar Kairo (2025)
5. Kelas Riset Kuantitatif PCINU Mesir (2020)

Pola Sisipan Israiliyyat Dalam Tafsir: Analisis Komparatif Tafsir al-Bagawi dan Ibnu 'Athiyyah

ORIGINALITY REPORT

15%

SIMILARITY INDEX

14%

INTERNET SOURCES

7%

PUBLICATIONS

4%

STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

| | | |
|---|--|-----|
| 1 | repository.ptiq.ac.id Internet Source | 3% |
| 2 | ia802901.us.archive.org Internet Source | 1% |
| 3 | archive.org Internet Source | 1% |
| 4 | digilib.uinsby.ac.id Internet Source | <1% |
| 5 | eprints.walisongo.ac.id Internet Source | <1% |
| 6 | sh.rewayat2.com Internet Source | <1% |
| 7 | repository.uinjkt.ac.id Internet Source | <1% |
| 8 | repositori.uin-alauddin.ac.id Internet Source | <1% |
| 9 | Submitted to UIN Maulana Malik Ibrahim Malang Student Paper | <1% |