



## ***Al-Asil* Sebagai Dasar Penafsiran: Tinjauan Kritis Terhadap Penafsiran *Isrâiliyyât***

**Fadhel Latuapo<sup>1</sup>, Abdur Rokhim Hasan<sup>2</sup>, Kerwanto<sup>3</sup>**

<sup>1,2,3</sup>Universitas PTIQ Jakarta

<sup>1</sup>[fadhellatuapo7@gmail.com](mailto:fadhellatuapo7@gmail.com), <sup>2</sup>[abdurrokhim@ptiq.ac.id](mailto:abdurrokhim@ptiq.ac.id), <sup>3</sup>[kerwanto@ptiq.ac.id](mailto:kerwanto@ptiq.ac.id)

### **Abstrak**

Penelitian ini bertujuan untuk menelusuri dinamika perkembangan *isrâiliyyât* dalam tradisi tafsir, baik pada masa klasik maupun modern, serta menilai sejauh mana unsur *isrâiliyyât* bisa memiliki landasan atau acuan sebagai bahan tafsir. Penulis menggunakan studi kepustakaan (*library research*) sebagai metodenya, dengan berusaha menelusuri data dari jurnal, buku atau bahan tertulis lainnya. Kajian ini berlandaskan teori *al-asil* sebagai kerangka analisis utama dan memanfaatkan pendekatan filsafat yaitu kebenaran konsensus untuk dielaborasi dalam meneliti riwayat-riwayat *isrâiliyyât* dalam tafsir. Dengan begitu, penulis dapat menemukan hasil bahwa, dinamika proses penafsiran dengan merujuk kepada *isrâiliyyât* telah dilakukan oleh mufassir klasik hingga modern. Akan tetapi, yang ditakuti akan hal ini ialah kurang adanya filterisasi dari para mufassir modern untuk meninjau kembali riwayat-riwayat yang tidak selaras dengan Islam. Adapun kesimpulannya ialah pertama, *isrâiliyyât* yang berada pada kitab Jami' al-bayan fi Ta'wil al-Qur'an dan Marah Labid li Kasyfi ma'na Qur'an Majid pada surat Yusuf/12:24, Shâd/38:34, al-Anbiyâ'/21:83, serta al-Baqarah/2:102 tidak selaras dengan prinsip *al-asil* dan justru berpotensi mengaburkan makna autentik tafsir. kedua, berdasarkan penerimaan kolektif atau konsensus para ulama dan pakar tafsir, riwayat-riwayat *isrâiliyyât* tersebut merusak pemahaman Aqidah dan nilai-nilai keislaman pada masyarakat muslim.

**Kata kunci:** Tafsir, *isrâiliyyât*, *al-Asil*.

### **Abstract**

This study aims to trace the dynamics of the development of *isrâiliyyât* in the tradition of tafsir, both in classical and modern times, and to assess the extent to which elements of *isrâiliyyât* can serve as a basis or reference for tafsir. The author uses *library research* as a method, attempting to trace data from journals, books, or other written materials. This study is based on the theory of *al-asil* as the main analytical framework and utilizes a philosophical approach, namely consensus truth, to be elaborated in researching the history of *Isrâiliyyat* in tafsir. Thus, the author finds that the dynamics of the interpretation process with reference to *isrâiliyyât* have been carried out by classical and modern exegetes. However, what is feared about this is the lack of filtering by modern exegetes to review accounts that are not in harmony with Islam. The conclusion is that, first, the *Isrâiliyyat* in the books Jami' al-bayan fi Ta'wil al-Qur'an and Marah Labid li Kasyfi ma'na Qur'an Majid in Surah Yusuf/12:24, Shâd/38:34, al-Anbiyâ'/21:83, and al-Baqarah/2:102 are inconsistent with the principle of *al-asil* and actually have the potential to obscure the authentic meaning of the interpretation. Second, based on the collective acceptance or consensus of scholars and exegesis experts, these *Isrâiliyyat* narratives undermine the understanding of Aqidah and Islamic values among Muslim communities.

**Keywords:** Tafsir, *isrâiliyyât*, *al-Asil*.

### **Pendahuluan**

*Isrâiliyyât* dikenal sebagai salah satu basis penafsiran yang dijadikan sumber oleh para penafsir al-Qur'an dalam menginterpretasi ayat-ayatnya. Proses ini telah berlangsung dari periode klasik hingga modern. Tanpa kita sadari, Masuknya riwayat-riwayat *isrâiliyyât* ke dalam karya-

karya tafsir tampak semakin meluas dan sulit dibendung. Fenomena ini terlihat jelas dari meningkatnya intensitas penggunaannya, khususnya dalam penafsiran ayat-ayat kisah. Ranah kisah dalam tafsir al-Qur'an memang menjadi wilayah yang paling terbuka dan sensitif terhadap penetrasi *isrâiliyyât*, karena sifat naratifnya yang memberi ruang luas bagi detail-detail tambahan di luar teks al-Qur'an. Pelansiran-pelansiran seperti itu dapat memojokkan kaum muslimin dan mengurangi kepercayaan mereka kepada Islam.

Selain itu, dalam penafsirannya dikhawatirkan melahirkan khurafat dan menjadi sala satu senjata makan tuan dengan adanya anggapan bahwa ajaran Muhammad bukan dari wahyu melainkan kombinasi dari Nasrani dan Yahudi, sebagaimana perkataan golongan orientalis yang diwakili oleh Geiger dan Theodor Noldeke telah menyinggung hal tersebut bahwa Nabi mengambil keilmuan kaum sebelumnya untuk menjelaskan hukum dan moral serta kisah sebagai alat penjelas al-Qur'an. (Adnin, 2017).

Dengan demikian, penulis berusaha mengkritisi *isrâiliyyât* pada kitab tafsir klasik dan modern. Periode klasik pada kitab *Jâmi' al-bayân fi Ta'wil al-Qur'an* karya ath-Thabari dalam surah Yusuf/12: 24 dan Surah Sad/38: 34. (setelahnya tafsir ath-Thabari). Adapun pada periode modern penulis mengkaji kitab tafsir *Marâh Labid Likasyfi ma'na Qur'an Majîd* karya Nawawi al-Bantani (setelahnya tafsir Nawawi) pada surah al-Anbiya/21: 83 dan Surat al-Baqarah/2: 102. Dari ulasan di atas dapat ditarik rumusan masalah, bagaimana posisi dan pola penggunaan *isrâiliyyât* dalam karya-karya tafsir klasik dan tafsir modern, serta bagaimana kritik teori *al-dakhîl* dalam menilai keberadaan dan fungsi *isrâiliyyât* pada kedua corak penafsiran tersebut?

Berdasarkan kerangka metodologis, metode dalam penelitian termasuk studi kepustakaan (*library research*) sebagai acuan untuk mendapatkan data yang bisa digunakan, baik dari buku, manuskrip, serta bahan tertulis lainnya yang berfungsi sebagai acuan dalam memperoleh data penelitian. (Nashrudin dan Erwati, 2019). Dalam menganalisa, peneliti berusaha menggelaborasi teori *al-Asîl* dan teori filsafat kebenaran konsensus. (Zaprul Khan, 2021).

Dengan begitu, peneliti bertujuan untuk mengkaji dan meneliti bagaimana *al-asîl* sebagai dasar penafsiran melihat dan mengkritisi *isrâiliyyât* yang termaktub pada kitab ath-Thabari dan Nawawi pada periode klasik dan modern. Serta menilai secara konsensus bagaimana pendapat kolektif dari pakar tafsir maupun ulama mengenai kedudukan *isrâiliyyât* dalam kitab tafsir.

## **Pembahasan**

### **A. Pengertian dan Ruang Lingkup *al-Asîl***

#### **1. Pengertian *al-Asîl***

Dalam kajian tafsir, konsep *al-aşîl* memiliki peran sentral karena menekankan pentingnya keaslian sumber serta kemurnian metode sebagai sarana menafsirkan al-Qur'an. Pemahaman mengenai konsep ini memungkinkan kita untuk membedakan penafsiran yang bersumber dari

prinsip-prinsip Islam dengan tafsir yang dipengaruhi oleh ide-ide eksternal. Secara etimologis, *al-asil* bermakna asal, dasar, sah, jujur, dan sumber inti. (al-Fayyumi, 2000). Dalam bahasa Inggris, istilah tersebut berpadanan dengan kata *authentic*, yang mengandung makna keaslian, keabsahan, keorisinalan, serta. (Echolas, 1997). Dalam maknain, *al-asil* dipahami sebagai sesuatu yang memiliki akar dan asal yang kuat serta menunjukkan keaslian, baik dalam ranah abstrak maupun konkret. (Irwanto, 2019).

Secara terminologis, *al-asil* sebagaimana dijelaskan oleh Fayid, Merepresentasikan model penafsiran yang memiliki identitas sumber yang jelas, didasari oleh legitimasi dalil yang kuat, dan berargumentasi selaras dengan prinsip-prinsip normatif ajaran agama. (Muhammad, 2019). Husayn Muhammad menjelaskan bahwa konsep *al-asil* merujuk pada bentuk penafsiran yang berpijak pada sumber-sumber yang tegas, terpercaya, dan memiliki legitimasi ilmiah. Sumber-sumber dimaksud meliputi wahyu Allah dan sabda Nabi yang autentik, interpretasi sahabat maupun tabi'in yang diakui otoritasnya dalam tradisi keilmuan Islam, serta hasil pemikiran rasional yang memenuhi syarat dan kaidah ijihad yang *shahih*. (Husayn, t.t).

Berdasarkan uraian makna tersebut, dapat kita cerna secara terminologis, *al-asil* dipahami sebagai penafsiran terhadap al-Qur'an yang berkorespondensi secara tematik dengan isi dan kandungan maknanya secara internal, diperkuat oleh hadis sebagai pendamping utamanya, didukung oleh pandangan sahabat, dan hasil ijihad para mufasir yang dengan tetap berpijak pada kaidah kebahasaan Arab serta berorientasi pada prinsip-prinsip dasar syariat Islam

## 2. Klasifikasi *al-asil*

Setelah memahami pengertian *al-asil* sebagai konsep keaslian penafsiran al-Qur'an. Penting untuk meninjau bagaimana bentuk dan manifestasi dari *al-asil* tersebut diklasifikasikan dalam kajian tafsir. Klasifikasi ini tidak hanya membantu memperjelas karakteristik *al-asil*, tetapi juga menjadi dasar dalam menganalisis kecenderungan para mufasir dalam menjaga keaslian makna al-Qur'an.

Pemikir tafsir seperti Fayed dan Muhammad 'Afif al-Dimyati telah mengklasifikasikan sumber autentik sebuah penafsiran. Menurut mereka yang yang memiliki legalitas dan otoritas kuat untuk dijadikan sumber ialah, *pertama*, wahyu Allah, *kedua*, Sunnah atau hadis, *ketiga*, gagasan para sahabat dan tabi'in yang memiliki legitimasi ilmiah yang kuat, *keempat*, prinsip-prinsip kebahasaan Arab yang telah mendapat konsensus dari para ahli, *kelima*, serta ijihad yang didasarkan pada informasi, norma-norma keilmuan, kaidah metodologis, data, teori, dan argumentasi yang dapat dipertanggungjawabkan secara rasional dan akademik. (al-Dimyati, 2020).

Kelima sumber tersebut berperan sebagai fondasi utama sekaligus tolak ukur bagi metode analisis kritis dalam paradigma *al-asil*. Peneliti akan menguraikan secara ringkas mekanisme kerja

dari masing-masing unsur tersebut. *Pertama*, al-Qur'an menempati posisi utama sebagai rujukan dasar dalam seluruh aktivitas penafsiran. Konsensus ulama menegaskan bahwa metode yang paling otoritatif ialah melakukan penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an dengan berpedoman pada uraian yang relevan dari eksistensi ayat-ayatnya sendiri. Sebab kitab suci ini memiliki kemampuan menjelaskan kandungan maknanya secara internal. Dengan demikian, ayat-ayat al-Qur'an secara keseluruhan memiliki hakikat hubungan interpretatif yang saling menerangkan dan menguatkan. Seperti, ('am) ayat berkategori umum diperjelas dengan oleh ayat khusus (khas), ayat yang memiliki karakter global (mujmal) diperjelas oleh ayat yang lebih rinci (mubayyan), sedangkan ayat yang mutlak (mutlaq) dipahami melalui ayat yang memiliki pembatasan tertentu (muqayyad). Selain itu, pemahaman terhadap konsep *al-nâsikh wa al-mansûkh* juga menjadi penting, yakni kemampuan membedakan antara ayat yang menetapkan hukum baru dan ayat yang hukumnya telah digantikan.

*Kedua*, hadis. Jika dilihat dari fungsinya, Perannya memberikan konfirmasi dan penegasan atas diktum hukum bagi al-Qur'an, sekaligus menjadi sarana untuk menjelaskan makna ayat-ayatnya serta menetapkan ajaran-ajaran syariat yang bersifat mandiri. (Aceng, 2011). *Ketiga*, perkataan sahabat dan tabi'in. Pandangan para sahabat oleh para ulama diposisikan sebagai pijakan normatif yang dapat dijadikan rujukan karena kedekatan dan hidup berdampingan dengan Nabi, secara tidak langsung pemahaman dan pengetahuan mereka berasal murni dari Nabi sebagaimana Ibnu Abbas yang di doakan oleh Nabi untuk menjadi seorang penafsir al-Qur'an. (Buaidha, 2022). *Keempat*, bahasa Arab, Fayed menegaskan bahwa yang dimaksud dengan kembali kepada sumber kebahasaan adalah merujuk pada karya sastra Arab seperti prosa, puisi, syair, serta ragam dialeknya. Selain itu, penafsiran juga harus berlandaskan pada kaidah-kaidah bahasa Arab dengan memperhatikan aspek leksikal dan struktur kalimat, serta memperhitungkan estetika kebahasaan yang tersusun dalam disiplin *balâghah*, mencakup *badi'* (keindahan gaya), *bayân* (ketepatan ungkapan), *dalalah* (makna implisit), mencakup *ma'ânî* (susunan makna). (Fayid, 2005).

*Kelima*, *ijtihad*. Istilah *ijtihad* berakar dari bahasa Arab yang bersumber dari kata dasar *ijtahada-yajtahidu-ijtihadan* mengandung makna pengerahan kemampuan secara maksimal. Kesungguhan yang dimaksud bukan sekadar upaya biasa, melainkan usaha intensif dan serius dalam menelaah persoalan yang kompleks dan menuntut ketelitian tinggi. Adapun secara terminologis, *ijtihad* dipahami sebagai proses intelektual yang dilakukan oleh seorang fakih dalam mencurahkan seluruh kapasitas keilmuannya guna menetapkan hukum atau menentukan ketetapan terhadap suatu permasalahan tertentu dengan menelaah wahyu Allah swt dan as-Sunnah sebagai poros utama untuk mendatkan jalan pemahaman yang autentik pada agama.

(Moenawar, 1974). Penafsiran yang bertumpu pada ijtihad—yakni penggunaan akal dan rasio—harus selaras dengan prinsip-prinsip ajaran agama serta kaidah kebahasaan Arab. Apabila hasil penafsiran tersebut bertentangan dengan kedua landasan tersebut, maka validitasnya tidak dapat diterima. (Muhammad, 2019).

Selain kelima komponen di atas, penulis ingin menggunakan konsensus ulama dan pengkaji tafsir sebagai barometer dalam menilai pelansiran-pelansiran *isrâ'iliyyât* yang akan penulis kaji.

## **B. *Isrâ'iliyyât* dalam Tafsir**

### **1. Pengertian dan sejarah singkat *isrâ'iliyyât* masuk dalam kitab tafsir**

Istilah *isrâ'iliyyât* (إِسْرَائِيلِيَّةٌ) merupakan bentuk tunggal dari kata *isrâ'iliyyât* (إِسْرَائِيلِيَّاتٌ), yang secara makna merujuk pada kisah atau riwayat yang berasal dari tradisi Bani Israil, yakni umat yang dinisbatkan kepada keturunan Nabi Ya'qub ('Israel'). (Ramzi, 1970). Penelusuran terhadap al-Qur'an menunjukkan bahwa penyebutan kata *Isrâ'îl* muncul dalam empat puluh tiga (43) ayat. Dari jumlah tersebut, dua (2) ayat merujuk pada kisah Nabi Ya'qub a.s., sementara empat puluh satu (41) ayat lainnya berkaitan dengan narasi mengenai keturunannya. (Muhammad, 1945).

Dalam kamus Ibrani, istilah *isrâ'îl* terbentuk melalui dua komponen kata, yaitu *Isra* dan *Il* masing-masing mengandung makna tersendiri. Kata *isra* bermakna hamba atau sosok yang terpilih, sementara *il* berarti Tuhan atau Allah. Berdasarkan uraian tersebut, istilah *srâ'îl* dipahami sebagai sebutan bagi seorang hamba yang tunduk dan mengabdikan kepada Allah Swt. Dalam tradisi Kitab Perjanjian Lama, *Isrâ'îl* dikenal sebagai gelar yang dianugerahkan kepada salah seorang nabi Allah, yakni Nabi Ya'qub a.s., setelah terjadi perubahan nama dari Ya'qub menjadi *Isrâ'îl*. Penamaan ini kemudian menjadi dasar penelusuran identitas keturunan Nabi Ya'qub, yang selanjutnya dikenal sebagai Banî *Isrâ'îl* atau bangsa *Isrâ'îl*. (Lembaga al-Kitab Indonesia, 2019).

Secara terminologis, konsep *isrâ'iliyyât* dipahami melalui beragam perspektif yang dikemukakan oleh para ulama. Salah satu definisi dikemukakan oleh Abu Syu'bah, yang memaknai *isrâ'iliyyât* sebagai berbagai bentuk informasi yang bersumber dari tradisi Yahudi dan Nasrani melalui kitab-kitab mereka, termasuk Injil. Informasi tersebut mencakup penjelasan keagamaan, kisah para rasul, catatan sejarah, serta narasi mengenai umat-umat terdahulu. Istilah *isrâ'iliyyât* digunakan karena mayoritas materi tersebut dinisbatkan kepada Bani *Isrâ'îl*, sehingga penamaan tersebut dinilai relevan dan proporsional.. (Muhammad, 1988). *Kedua*, Menurut Husein al-Dzahabi, cakupan *isrâ'iliyyât* tidak terbatas pada kisah atau riwayat yang datang melalui tradisi Yahudi dan Nasrani saja, tetapi juga meliputi beragam informasi serta ajaran yang datang

dari luar Islam, khususnya dari kelompok yang memiliki niat untuk merusak dan menyesatkan akidah kaum Muslimin. (Muhammad, 1986).

## **2. Klasifikasi dan Hukum Meriwayatkan *Isrâiliyyât***

Dalam khazanah keilmuan Islam, para ulama memiliki berbagai metode dalam menilai serta mengklasifikasikan *isrâiliyyât* yang muncul di tafsir al-Qur'an. Salah satu tokoh yang menyusun kategorisasi secara sistematis ialah Husain al-Dzahabi. Ia membagi *isrâiliyyât* berdasarkan dua perspektif. *Pertama*, dari segi validitas sanad dan keabsahan riwayat, yang terbagi menjadi tiga jenis: *shahih* (otentik), *dha'if* (lemah), dan *mawdhu'* (palsu). *Kedua*, ditinjau dari segi keselarasan isinya dengan nilai-nilai ajaran Islam, riwayat-riwayat tersebut dapat dibagi menjadi tiga kategori: kisah yang sejalan dengan prinsip syariat, kisah yang berlawanan dengan ajaran islam, dan riwayat yang tidak diberi penilaian (*maskut 'anhu*) karena belum ada dalil yang secara pasti mendukung maupun menolaknya. (Muhammad, 1986).

Ramzi Na'na'ah mengemukakan klasifikasi lain terhadap *isrâiliyyât* dengan mendasarkan pembagian pada tema pembahasannya. Ia membaginya menjadi tiga kategori utama. *Pertama*, *isrâiliyyât* yang membahas persoalan keimanan atau keyakinan. *Kedua*, yang menyinggung masalah-masalah hukum dan ketentuan syariat. *Ketiga*, yang memuat kisah, peristiwa, serta pelajaran yang dapat diambil dari cerita-cerita tersebut. (Ramzi, 1970).

Berdasarkan berbagai uraian mengenai klasifikasi tersebut, al-Dzahabi bersama Ramzi Na'na'ah merangkum konsep *isrâiliyyât* ke dalam tiga kategori utama, yakni *isrâiliyyât maqbulah* (riwayat yang dapat diterima), *isrâiliyyât mardûdah* (riwayat yang tidak dapat diterima), dan *isrâiliyyât maskut 'anhâ* (riwayat yang tidak diberi penilaian secara eksplisit). Formulasi ini pada dasarnya disusun secara ringkas dan sistematis guna mempermudah telaah terhadap keberadaan *isrâiliyyât* dalam literatur tafsir, sekaligus berfungsi sebagai acuan metodologis bagi para ulama dalam melakukan pengelompokan riwayat-riwayat tersebut. (Ramzi, 1970).

Klasifikasi *isrâiliyyât* memiliki implikasi langsung terhadap hukum meriwayatkannya. Para ulama memiliki pandangan yang beragam terkait penggunaan *isrâiliyyât* terhadap tafsir al-Qur'an maupun hadis. Perbedaan tersebut muncul sebagai hasil ijtihad masing-masing ulama, yang berlandaskan pada penafsiran mereka terhadap kandungan al-Qur'an serta perkataan Nabi yang dijadikan landasan, dengan begitu periwayatan *isrâiliyyât* dapat dilihat melalui tiga perspektif.

*Pertama*, penolakan atau pelarangan, adanya sikap pembatasan atau penolakan terhadap praktik periwayatan *isrâiliyyât*., pendapat pertama mengatakan bahwa kaum Yahudi memiliki sifat berbohong dan suka merubah firman Allah. Mereka berdalil dengan surat al-Maidah/5 :13 dan 41. Selain al-Qur'an, terdapat pula sabda Nabi saw. yang melarang umat Islam menerima riwayat dari kalangan Ahlul Kitab. Peristiwa ini diriwayatkan melalui Abu Hurairah ra., ia mengatakan

terdapat sekelompok Ahlul Kitab yang berusaha mencocokkan kitab mereka dengan bahasa Ibrani lalu menyebarkannya kepada umat Islam. Ketika Rasulullah saw. mendengar hal tersebut, beliau bersabda: “*Jangan kalian mengiyakan maupun menolak ucapan Ahlul Kitab. berilah informasi kepada golongan darinya bahwa kami beriman kepada wahyu Allah yang telah sampai kepada kita semua.*” (HR. al-Bukhari). (Muhammad, 2002).

*Kedua*, membolehkan, dibolehkan meriwayatkan *isrâiliyyât*, mereka berpandangan bahwa Sejumlah ayat Al-Qur’an menunjukkan adanya legitimasi untuk memperoleh pengetahuan dari kalangan Ahlul al-Kitab yang memiliki penguasaan terhadap Taurat dan Injil seperti pada surat Yunus/10: 94 dan ar-rad/13: 43. Dan hadist dari Abdullah bin ‘Amr ra. Bersabda Nabi: “*kabarkanlah sesuatu yang datang melalui aku walau seayat, dan sebarkanlah kisah mengenai golongan Israil sebab tidak mendatangkan dosa pada kalian. Namun, siapa saja yang tidak berkata jujur atas namaku, sudah pasti ia akan memiliki tempat di neraka.*” (HR. al-Bukhari). (Muhammad, 2002).

*Ketiga*, mengkompromikan riwayat tersebut. Maksud dari mengkompromikan ialah berusaha dengan segenap cara dalam menyeleksi riwayat-riwayat tersebut. Adapun riwayat yang tidak memiliki kejelasan statusnya (*maskût ‘anhu*), menurut al-Suyuti, dapat disebutkan hanya sebatas informasi historis tanpa perlu diyakini kebenarannya. (Jalal, 1996).

Dengan begitu dapat disimpulkan bahwa Ketentuan hukum mengenai periwayatan *isrâiliyyât* berdasarkan dalil-dalil yang ada pada dasarnya tidak menunjukkan adanya pertentangan. Sikap ulama yang melarang penyebaran *isrâiliyyât* sesungguhnya diarahkan pada riwayat-riwayat yang bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat Islam. Sebaliknya, pandangan ulama yang memberikan ruang kebolehan berkaitan dengan *isrâiliyyât* yang substansinya sejalan dengan ajaran Islam, sehingga riwayat tersebut dapat berfungsi sebagai penguat nilai-nilai keislaman serta menjadi sumber pengambilan ibrah dan pelajaran dari kisah-kisah yang disampaikan. Adapun terhadap riwayat-riwayat yang tidak dapat dikategorikan secara tegas sebagai selaras ataupun bertentangan dengan Islam, para ulama menetapkan sikap kehati-hatian dengan tidak membenarkan maupun menolaknya, hingga terdapat dasar dalil yang kuat yang dapat memastikan kedudukannya. (Rosihon, 2006).

### **C. *al-Asil* sebagai Paradigma Kritis terhadap *Isrâiliyyât***

Pembahasan mengenai keberadaan *isrâiliyyât* dalam literatur tafsir menuntut pendekatan yang tidak simplistik. Kehadirannya telah menjadi fenomena yang sulit dipisahkan dari tradisi penafsiran al-Qur’an, baik dalam karya-karya tafsir klasik maupun tafsir modern, yang secara faktual sama-sama memuat periwayatan *isrâiliyyât* dengan intensitas dan corak yang beragam. Atas dasar itu, kajian ini diarahkan untuk menelaah secara kritis bentuk, fungsi, serta pola penggunaan riwayat-riwayat *isrâiliyyât* dalam tafsir klasik dan kontemporer sebagai berikut:

**1. Riwayat *isrâiliyyât* dari kitab Ath-Tabari yang pertama pada surat Yusuf/12:24.**

وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ ٢٤

“*Sungguh, perempuan itu benar-benar telah berkehendak kepadanya (Yusuf). Yusuf pun berkehendak kepadanya sekiranya dia tidak melihat tanda (dari) Tuhannya Demikianlah, Kami memalingkan darinya keburukan dan kekejian. Sesungguhnya dia (Yusuf) termasuk hamba-hamba Kami yang terpilih.*”

Dalam menafsirkan ayat tersebut, Ibn Jarir al-Tabari mengemukakan sebuah riwayat yang dinukil dari al-Suddi, yang menjelaskan makna firman Allah Swt. terkait ayat dimaksud. وَلَقَدْ هَمَّتْ وَرَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ “*sungguh dia perempuan telah benar-benar berniat terhadap (Yusuf). Yusuf pun memiliki maksud yang sama kepadanya.*” Dalam sejumlah riwayat yang dikutip, disebutkan bahwa Zulaikha mengungkapkan kekagumannya terhadap ketampanan dan keelmbutan paras Nabi Yusuf a.s., khususnya pada rambut dan wajahnya, yang menumbuhkan ketertarikan di antara keduanya. Riwayat tersebut menggambarkan bahwa keduanya berada dalam sebuah ruang tertutup yang telah dikunci, dan Nabi Yusuf a.s. digambarkan mulai melepaskan ikatan pakaiannya. Riwayat lain yang dinisbatkan kepada Ibn ‘Abbas, ketika menjelaskan makna ayat tersebut, menyebutkan bahwa Nabi Yusuf a.s. telah membuka tali pakaiannya dan duduk di hadapan Zulaikha dalam posisi tertentu. Dalam jalur periwayatan lain disebutkan bahwa Zulaikha berada dalam posisi telentang, sementara Nabi Yusuf a.s. duduk di hadapannya. Adapun Mujahid meriwayatkan bahwa Nabi Yusuf a.s. digambarkan telah menanggalkan pakaiannya hingga batas tertentu, sedangkan Zulaikha berada dalam posisi berbaring, dan posisi Nabi Yusuf a.s. dianalogikan dengan cara duduk seorang suami di hadapan istrinya. (Muhammad, 2001).

Penafsiran yang memuat elemen *isrâiliyyât* merepresentasikan infiltrasi terhadap kemurnian sumber-sumber tafsir Islam. Oleh karena itu, peneliti berupaya mengkaji fenomena tersebut secara kritis melalui paradigma *al-asil*, adapun cara kerja kritisnya yaitu:

*Pertama*, Tinjauan *al-asil* berlandaskan al-Qur’an. Tafsiran di atas jelas bertentangan, sebab kitab suci tersebut menegaskan penjagaan Allah terhadap kesucian Nabi Yusuf dari perbuatan tercela, sebagaimana ditegaskan dalam Surah Yusuf ayat 23. al-Qur’an secara tegas menegaskan bahwa Nabi Yusuf a.s. menolak ajakan perbuatan zina yang diajukan oleh majikannya, Zulaikha, dengan menempatkan kesadaran ketuhanan sebagai landasan sikapnya, yakni keyakinan bahwa Allah Swt. senantiasa mengawasi dan mengetahui setiap keadaan. Penegasan mengenai kemaksuman dan kesucian Nabi Yusuf a.s. ini diperkuat oleh ayat-ayat lain, khususnya dalam Surah Yusuf [12]: 24, 33, dan 34. Keseluruhan ayat tersebut membentuk satu rangkaian naratif yang saling berkelindan dan koheren dalam meneguhkan integritas moral serta penjagaan ilahi

terhadap Nabi Yusuf a.s. Oleh karena itu, berbagai penafsiran yang menyatakan bahwa Nabi Yusuf a.s. sempat tergoda atau digambarkan melakukan tindakan-tindakan fisik yang mendekati perbuatan tercela, secara metodologis dan teologis tidak dapat dipertahankan dan dengan sendirinya tertolak.

Kedua, Tinjauan *al-asil* berlandaskan Hadis. Telah datang hadis yang menjelaskan akan kesucian dan kemuliaan Nabi Yusuf dari Rasulullah saw. Terdapat sebuah hadis yang menegaskan pengakuan Nabi Muhammad saw. terhadap kemuliaan dan kesucian Nabi Yusuf a.s.

عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ الْكَرِيمُ ابْنُ الْكَرِيمِ ابْنُ الْكَرِيمِ يُوسُفُ بْنُ يَعْقُوبَ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ

“Ibnu 'Umar radliallahu 'anhuma dari Nabi shallallahu 'alaihi wasallam bahwa Beliau bersabda: "Orang yang mulia putra dari orang yang mulia putra dari orang yang mulia putra dari orang yang mulia adalah Yusuf bin Ya'qub bin Ishaq bin Ibrahim 'Alaihissalam." (HR. Bukhari). (Muhammad, 2002).

Hadis yang diriwayatkan dari Nabi Muhammad saw. tersebut mengindikasikan bahwa Nabi Yusuf a.s. menempati posisi istimewa di antara umat manusia, serta termasuk dalam kelompok empat generasi nabi yang secara khusus dianugerahi kemuliaan oleh Allah Swt.

Ketiga, tinjauan *al-asil* berlandaskan bahasa Arab. Dari segi *mufradat lughawiyyah* ada hakikatnya, Nabi Yusuf a.s. tidak memiliki kehendak untuk melakukan perbuatan tercela tersebut. Wahbah al-Zuhaili, dalam karya tafsirnya, menegaskan bahwa partikel *لَوْلَا* yang ada pada kalimat *وَلَمْ يَجَأْ لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ* bermakna menunjukkan adanya peniadaan kehendak berbuat zina dari diri Nabi Yusuf a.s., yang bersumber dari rasa takut dan kesadaran penuh kepada Allah Swt. Secara kebahasaan, *lawlâ* mengandung makna terhalangnya suatu perbuatan karena adanya faktor lain yang mencegahnya. Hal ini dapat dianalogikan dengan ungkapan, “Seandainya tamu tidak datang kemarin, niscaya aku akan berkunjung,” yang menunjukkan bahwa kehadiran tamu berfungsi sebagai penghalang terjadinya suatu perbuatan. Dengan demikian, *lawlâ* meniscayakan adanya unsur pencegah yang efektif. Penafsiran terhadap ayat tersebut menegaskan bahwa Nabi Yusuf a.s. mampu menjaga kehormatan dan kesuciannya berkat petunjuk ilahi dan tanda ketuhanan yang diperlihatkan kepadanya, berupa status kenabian serta kedekatannya dengan Allah Swt. Tanpa adanya bimbingan dan perlindungan ilahi tersebut, perbuatan zina niscaya dapat saja terjadi. (Wahbah, 1991).

Kempat, Konsensus atau penilaian yang dirumuskan oleh para ulama dapat dijadikan tolok ukur dalam menilai validitas dan kualitas suatu penafsiran. Dalam pandangan Syahbah, sebagian mufassir telah meriwayatkan narasi yang secara substansial bertentangan dengan

prinsip kesucian dan kemuliaan para Nabi. Ia menegaskan bahwa penulisan kisah-kisah semacam itu seharusnya disertai dengan sikap kehati-hatian dan rasa tanggung jawab ilmiah, bahkan perlu diluruskan serta diberi peringatan atas tuduhan-tuduhan keliru yang dialamatkan kepada Nabi Yusuf a.s. Menurutnya, pengabaian terhadap aspek tersebut merupakan bentuk kelalaian metodologis para mufassir yang tidak dapat diterima tanpa kritik. (Muhammad, 1988).

Ibnu Ibn al-Jawzi menegaskan bahwa riwayat yang menggambarkan Nabi Yusuf a.s. melepaskan pakaiannya merupakan riwayat yang tidak valid dan karenanya patut ditolak. Menurutnya, apabila Nabi Yusuf a.s. benar-benar digambarkan menanggalkan pakaiannya dan duduk di atas paha seorang perempuan, maka hal tersebut mengindikasikan adanya kehendak untuk melakukan perbuatan tersebut. Pandangan demikian jelas tidak sejalan dengan doktrin kemaksuman para Nabi, yang menegaskan bahwa mereka terjaga dari dorongan niat kuat terhadap perbuatan zina. (Muhammad, 2001).

Penilaian para pengkaji dan pemerhati tafsir tersebut menunjukkan bahwa penafsiran semacam ini tidak hanya bertentangan dengan dalil syar‘i dan pertimbangan rasional, tetapi juga berimplikasi pada perusakan citra kesucian dan kemuliaan Nabi Yusuf a.s. Lebih jauh, riwayat-riwayat tersebut dipandang sebagai narasi yang bersumber dari tradisi Ahl al-Kitab yang kemudian terinfiltrasi ke dalam sebagian literatur tafsir.

## **2. Riwayat *isrâiliyyât* dari Tafsir Ath-Thabari kedua pada surat Shad/38:34.**

وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ ۝٣٤

“Sungguh, Kami benar-benar telah menguji Sulaiman dan Kami menggeletakkan (-nya) di atas kursinya sebagai tubuh (yang lemah karena sakit), kemudian dia bertobat.”

Ibn Jarir al-Tabari, dalam menafsirkan ayat tersebut, mengemukakan sebuah riwayat melalui jalur Qatadah yang menyebutkan bahwa Nabi Sulaiman a.s. diperintahkan untuk membangun Bait al-Maqdis dengan ketentuan tidak terdengarnya suara alat-alat besi. Dalam riwayat ini digambarkan bahwa Nabi Sulaiman a.s. mengalami kesulitan dalam melaksanakan perintah tersebut, hingga kemudian dikabarkan kepadanya keberadaan salah satu setan yang berada di dasar laut. Ia pun berupaya mencarinya dan dalam proses tersebut menemukan sebuah mata air yang digambarkan sebagai khamar. Nabi Sulaiman a.s. menegur dengan menyatakan bahwa minuman tersebut tampak menyenangkan, namun pada hakikatnya dapat melemahkan akal dan mengantarkan pada kebodohan. Meskipun demikian, riwayat tersebut melanjutkan bahwa rasa haus mendorong Nabi Sulaiman a.s. untuk meminum khamar itu, yang kemudian berakibat pada melemahnya daya pikirnya. Sementara itu, riwayat-riwayat yang dinisbatkan kepada Mujahid berfokus pada kisah cincin Nabi Sulaiman a.s. yang diambil oleh setan, sehingga kekuasaannya hilang untuk sementara waktu. Disebutkan pula bahwa Nabi Sulaiman a.s. akhirnya memperoleh

kembali kerajaannya melalui peristiwa ditemukannya cincin tersebut di dalam seekor ikan yang diberikan oleh seorang nelayan, yang setelah dibelah memperlihatkan cincin itu, sehingga kekuasaan Nabi Sulaiman a.s. pun dapat dipulihkan. (Muhammad, 2021).

Mekanisme kerja kritis *al-asil* pada riwayat *isrâiliyyât* yang kedua ialah:

*Pertama*, Tinjauan berlandaskan al-Qur'an. Allah swt menyebutkan sosok yang ditegaskan sebagai penguasa dan pemegang otoritas atas seluruh entitas tersebut adalah Nabi Sulaiman a.s., sebagaimana dinyatakan secara eksplisit dalam Surah Sad [38]: 36-37. Berdasarkan penegasan ayat ini, klaim yang menyatakan bahwa setan sempat menguasai kerajaan Nabi Sulaiman a.s. secara substansial tidak dapat dipertahankan dan jelas mengandung unsur kebatilan. Narasi yang sah justru menegaskan bahwa Nabi Sulaiman a.s. adalah raja yang dianugerahi kekuasaan penuh oleh Allah Swt., termasuk kendali atas bangsa jin (setan) dan berbagai makhluk lainnya pada masa tersebut.

Adapun terkait dengan penyebutan *khamar* dalam sebagian riwayat, perlu ditegaskan bahwa *khamar* secara tegas dilarang dalam ajaran Islam karena sifatnya yang menutup akal dan melemahkan kemampuan berpikir rasional manusia. Oleh karena itu, pengaitan *khamar* dengan Nabi Sulaiman a.s. tidak hanya bertentangan dengan prinsip syariat, tetapi juga mencederai kemuliaan dan integritas kenabian. Konsumsi *khamar* termasuk perbuatan yang berasal dari godaan setan, fenomena ini selaras dengan keterangan Ilahi, tepatnya pada Surah al-Maidah ayat ke-90.

*Kedua*, Tinjauan *al-asil* berdasarkan Dalam kajian hadis, pembahasan mengenai kemungkinan penyamaran setan dengan menyerupai sosok nabi dan rasul tidak banyak didukung oleh dalil yang menjelaskannya secara rinci. Kendati demikian, terdapat sebuah hadis yang memberikan penegasan normatif bahwa setan tidak memiliki kemampuan untuk menyerupai rupa atau wujud Nabi Muhammad saw. Hadis tersebut diriwayatkan dari Anas bin Malik, yang menjadi landasan penting dalam menolak klaim penyerupaan setan terhadap pribadi kenabian..

عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ رَأَى فِي الْمَنَامِ فَقَدْ رَأَى فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتَّخِذُ فِي وَرُؤْيَا الْمُؤْمِنِ جُزْءَ مَرَسَتِهِ وَارْتِعِينَ جُزْءًا مِنَ النَّبُوءَةِ

“Dari Anas r.a. katanya: Nabi saw. bersabda: "Siapa pun yang bermimpi melihatku dalam keadaan tidur, maka pada hakikatnya ia telah melihat diriku yang sebenarnya, karena setan tidak memiliki kemampuan untuk menyerupai rupaku. Adapun mimpi seorang yang beriman termasuk salah satu dari empat puluh enam bagian wahyu kenabian.”(Muhammad, 2002).

*Ketiga*, Konsensus atau Penilaian Ulama al-Qaḍi ‘Iyaḍ menegaskan bahwa riwayat yang menyatakan setan dapat menjelma menyerupai Nabi Sulaiman a.s. adalah riwayat yang tidak valid dan patut ditolak. Tidak hanya berkaitan dengan penyerupaan fisik, riwayat tersebut juga mengklaim bahwa setan sempat menguasai kerajaan Nabi Sulaiman a.s. serta menetapkan

sejumlah ketentuan atas kelompoknya. Menurut al-Qaḍī ‘Iyāḍ, klaim semacam ini tidak mungkin terjadi, mengingat Allah Swt. senantiasa menjaga dan melindungi para nabi-Nya dari kemungkinan terjadinya peristiwa yang mencederai martabat kenabian (al-Qurṭubī, 1964). Senada dengan itu, Husayn al-Dzhabī menilai bahwa kisah-kisah mengenai Nabi Sulaiman a.s. tersebut tergolong sebagai narasi fiktif yang sarat dengan unsur kebohongan dan rekayasa. Ia menegaskan kemustahilan anggapan bahwa Allah Swt. mengizinkan setan menjelma dalam wujud Nabi Sulaiman a.s., lalu menjalankan otoritas dan mengatur urusan manusia. Oleh karena itu, menurutnya, penafsiran-penafsiran yang bertumpu pada narasi semacam ini tidak layak dijadikan rujukan atau sandaran ilmiah dalam kajian tafsir. (Muhammad, 1986).

### 3. Riwayat *isrâiliyyât* pada Nawawi al-Bantani yang pertama pada surat al-Anbiya/21:83.

وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ٨٣

“(Ingatlah) Ayub ketika dia berdoa kepada Tuhannya, “(Ya Tuhanku,) sesungguhnya aku telah ditimpa penyakit, padahal Engkau Tuhan Yang Maha Penyayang dari semua yang penyayang.”

Syekh Nawawi, dalam menafsirkan ayat tersebut, mengemukakan sebuah kisah yang berkaitan dengan Nabi Ayyub a.s. Ia menjelaskan bahwa Allah Swt. telah memilih Nabi Ayyub a.s. sebagai seorang nabi dan menganugerahkan kepadanya berbagai kenikmatan duniawi, berupa harta yang melimpah seperti ternak dan lahan pertanian, serta keturunan laki-laki dan perempuan. Dalam kisah tersebut, Nabi Ayyub a.s. digambarkan sebagai sosok yang memiliki kepedulian sosial tinggi, senantiasa menyantuni kaum fakir, memikul tanggung jawab terhadap anak yatim dan para janda, serta memuliakan para tamu. Setelah dianugerahi berbagai kenikmatan tersebut, Allah Swt. kemudian mengujinya dengan serangkaian cobaan berat, di antaranya kehancuran tempat tinggalnya, wafatnya anak-anaknya, lenyapnya seluruh harta kekayaannya, serta penyakit yang menimpanya dalam jangka waktu yang panjang. Penyakit itu digambarkan menyerang seluruh anggota tubuhnya dan menimbulkan penderitaan fisik yang berkepanjangan, hingga menyebabkan Nabi Ayyub a.s. mengalami pengucilan sosial dan ditempatkan jauh dari permukiman masyarakat. Narasi ini disajikan sebagai bagian dari gambaran ujian kesabaran yang dialami Nabi Ayyub a.s. dalam riwayat tersebut. (al-Nawawi, 1997).

Unsur-unsur *isrâiliyyât* dalam tafsir dipandang sebagai bentuk infiltrasi terhadap kemurnian sumber Islam. Karena itu, peneliti berusaha meninjau fenomena ini secara kritis melalui paradigma *al-asil*.

*Pertama*, Tinjauan *al-asil* berlandaskan al-Qur’an. Narasi-narasi semacam itu dinilai telah melampaui batas kewajaran dalam menggambarkan bentuk ujian yang diberikan Allah Swt. kepada Nabi Ayyub a.s. Memang tidak dapat disangkal bahwa Nabi Ayyub a.s. mengalami cobaan

yang berat, namun al-Qur'an justru menegaskan kemuliaannya melalui pujian atas kesabaran, keteguhan, dan ketenangan sikapnya dalam menghadapi ujian tersebut, sebagaimana ditegaskan dalam Surah Sad [38]: 44. al-Qur'an sendiri tidak merinci jenis maupun detail penyakit yang dialami oleh Nabi Ayyub a.s. Oleh karena itu, sikap yang lebih proporsional adalah menerima dan mengimani cobaan tersebut sebagaimana disampaikan wahyu, tanpa terdorong untuk menelusuri atau mengonstruksi rincian penyakit yang tidak memiliki dasar tekstual yang kuat.

*Kedua*, Tinjauan Ditinjau dari perspektif kebahasaan Arab, khususnya pada level mufradât lughawiyah, ditemukan penggunaan kata الضَّرُّ dengan huruf dad yang dibaca dhammah. Secara leksikal, istilah ini menunjuk pada kondisi kemudharatan dan kesulitan yang berwujud penderitaan fisik, seperti penyakit dan keadaan tubuh yang melemah atau kurus. Sementara itu, bentuk الضَّرُّ memiliki cakupan makna yang lebih luas, yakni segala sesuatu yang bersifat negatif dan menimbulkan dampak merugikan dalam berbagai bentuk. Dengan demikian, الضَّرُّ digunakan secara khusus untuk menggambarkan gangguan fisik berupa penyakit dan kelemahan tubuh, sedangkan الضَّرُّ bersifat lebih umum karena mencakup seluruh bentuk kemudharatan yang dapat ditimbulkan oleh suatu keadaan atau perbuatan. (Wahbah, 1991).

Uraian yang disampaikan dalam *Tafsir al-Munir* menunjukkan bahwa cobaan berupa penyakit yang dialami Nabi Ayyub a.s. terbatas pada kondisi fisik berupa melemahnya tubuh atau penurunan berat badan. Dengan pemahaman demikian, berbagai narasi yang menggambarkan penderitaan penyakit secara berlebihan dan kemudian dinisbatkan kepada Rasul Allah tersebut tidak memiliki dasar yang kuat dan karenanya patut dipertanyakan validitasnya.

*Ketiga*, Konsensus atau Penilaian Ulama. Menurut Wahbah cobaan berupa gangguan kesehatan yang menimpa Nabi Ayyub sebagai bagian dari ujian ketabahan dan keimanan beliau. Bukan sebuah wabah yang menjijikan dan tidak pula menggorogoti tubuhnya, Para nabi dipandang sebagai manusia pilihan yang dilindungi dari jenis penyakit yang dapat merendahkan martabat kenabian. Wahbah al-Zuhaili menegaskan bahwa sikap yang tepat adalah berpegang pada apa yang secara eksplisit dinyatakan dalam nash al-Qur'an, yakni bahwa Nabi Ayyub a.s. benar-benar mengalami ujian yang menyentuh aspek pribadi, fisik, keluarga, dan harta bendanya. Namun demikian, Allah Swt. pada akhirnya mengembalikan seluruh kenikmatan tersebut sebagai bentuk rahmat atas kesabaran dan keteguhan Nabi Ayyub a.s. dalam menghadapi cobaan (Wahbah, 1991).

Senada dengan sikap kritis tersebut, 'Afif 'Abd al-Fattah Tabarah menyoroti bahwa sebagian sejarawan meriwayatkan kisah Nabi Ayyub a.s. dengan bersandar pada tradisi Yahudi, khususnya yang dinisbatkan kepada Kitab Haggadah dan Kitab Ayyub. Padahal, kitab-kitab

tersebut tidak diakui sebagai sumber otoritatif dalam khazanah keilmuan Islam, mengingat kandungannya yang bercampur antara unsur kebenaran dan penyimpangan (al-Fattah, 1991).

Berangkat dari pandangan para ulama tersebut, dapat ditegaskan bahwa keyakinan kaum Muslimin dalam menolak narasi-narasi semacam itu memiliki dasar yang kuat. Kisah-kisah tersebut dinilai tidak sejalan dengan ajaran Islam karena berimplikasi pada pencemaran kemuliaan dan kesucian para nabi Allah Swt.

#### 4. Riwayat *isrâiliyyât* pada Nawawi al-Bantani yang kedua pada surat al-Baqarah/2: 102.

وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَانَ ۗ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا ۗ ١٠٢

“Mereka mengikuti apa yang dibaca oleh setan-setan pada masa Kerajaan Sulaiman. Sulaiman itu tidak kufur, tetapi setan-setan itulah yang kufur....”

Syekh Nawawi, dalam menafsirkan ayat tersebut, mengemukakan uraian yang cukup panjang dengan menyertakan sebuah kisah mengenai Nabi Sulaiman a.s. Dalam riwayat yang dinukilnya disebutkan bahwa hilangnya kekuasaan dan singgasana Nabi Sulaiman a.s. berlangsung selama empat puluh hari. Peristiwa ini dikaitkan dengan tindakan salah seorang istrinya yang melakukan penyembahan berhala dalam kurun waktu tersebut tanpa sepengetahuan Nabi Sulaiman a.s. Riwayat itu menggambarkan bahwa Allah Swt. menegur Nabi Sulaiman a.s. dengan mencabut kekuasaannya selama masa yang sepadan dengan perbuatan tersebut. Kisah tersebut selanjutnya menjelaskan bahwa sumber kekuasaan Nabi Sulaiman a.s. terletak pada sebuah cincin yang dikenakannya, yang digambarkan berasal dari surga. Diceritakan bahwa ketika hendak memasuki tempat mandi, Nabi Sulaiman a.s. melepaskan cincin tersebut dan menitipkannya kepada istrinya yang bernama Aminah. Pada saat itu, muncul setan bernama Sakhr yang menyerupai wujud Nabi Sulaiman a.s., lalu mendatangi Aminah dan meminta cincin tersebut. Setelah cincin itu diserahkan, seluruh kekuasaan Nabi Sulaiman a.s.—meliputi jin, manusia, burung, dan angin—diceritakan tunduk kepada setan tersebut, yang kemudian menduduki singgasana dan bertindak layaknya seorang raja. Riwayat itu juga menyebutkan bahwa ketika Nabi Sulaiman a.s. kembali dan meminta cincin tersebut, Aminah menolak karena tidak mengenalinya sebagai Nabi Sulaiman a.s., dengan alasan bahwa cincin itu telah dibawa oleh sosok yang sebelumnya menyerupainya. Setelah empat puluh hari berlalu, diceritakan bahwa setan tersebut terbang ke arah laut dan melemparkan cincin itu, yang kemudian tertelan oleh seekor ikan. Ketika ikan tersebut akhirnya berada di tangan Nabi Sulaiman a.s. dan cincin itu ditemukan kembali, kekuasaannya pun pulih. Nabi Sulaiman a.s. lalu memerintahkan para jin untuk menangkap setan Sakhr dan menghukumnya dengan cara menahannya pada sebuah batu besar yang ditutup dengan timah dan besi, sebelum akhirnya dilemparkan ke laut. (al-Nawawi, 1997).

Kehadiran unsur *isrâiliyyât* dalam tafsir dianggap sebagai bentuk penyusupan yang mengancam kemurnian sumber ajaran Islam. Oleh sebab itu, penulis berupaya mengkaji fenomena tersebut secara kritis dengan menggunakan pendekatan paradigma *al-asil*.

Pertama, Tinjauan *al-asil* berlandaskan al-Qur'an. Riwayat-riwayat tersebut sarat dengan unsur kepalsuan dan secara rasional maupun teologis sulit untuk diterima. Tidak dapat dibenarkan secara konseptual bahwa Nabi Sulaiman a.s., yang pada masanya dianugerahi kekuasaan luar biasa sebagai penguasa agung, dapat dengan mudah dikalahkan atau direbut otoritasnya oleh setan. Kekuasaan yang dimiliki Nabi Sulaiman a.s. merupakan ketetapan dan kehendak langsung dari Allah Swt., sebagaimana ditegaskan secara eksplisit dalam firman-Nya bahwa otoritas dan kerajaan tersebut berada sepenuhnya di bawah legitimasi ilahi. Oleh karena itu, narasi yang menggambarkan dominasi setan atas Nabi Sulaiman a.s. bertentangan dengan prinsip dasar ketuhanan, kemaksuman para nabi, serta pernyataan al-Qur'an mengenai kedudukan dan keistimewaan Nabi Sulaiman a.s. ini dikuatkan dalam firmannya Surat Shad/38:36-37.

Kedua, Tinjauan *al-asil* berlandaskan hadist. Dalam salah satu riwayat hadis disebutkan bahwa Rasulullah saw. pernah hampir berhasil menangkap jin (setan). Namun demikian, beliau memilih untuk melepaskannya kembali setelah teringat doa Nabi Sulaiman a.s. Peristiwa ini menunjukkan adanya penghormatan Rasulullah saw. terhadap kekhususan doa dan keistimewaan yang telah dianugerahkan Allah Swt. kepada Nabi Sulaiman a.s., khususnya terkait penguasaan terhadap makhluk dari golongan jin.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ عَفْرِيئًا مِنَ الْجِنِّ تَقَلَّتْ عَلَى الْبَارِحَةِ أَوْ كَلِمَةً نَحْوَهَا لِيُقَطَعَ عَلَى الصَّلَاةِ فَأَمَّا كُنِّي اللَّهُ مِنْهُ فَأَرَدْتُ أَنْ  
أُرْبِطَهُ إِلَى سَارِيَةٍ مِنْ سَوَارِي الْمَسْجِدِ حَتَّى تُصْبِحُوا وَتَنْظُرُوا إِلَيْهِ كُلُّكُمْ فَذَكَرْتُ قَوْلَ أَخِي سُلَيْمَانَ رَبِّ هَبْ لِي مُلْكًا لَا يَبْتِغِي لِأَحَدٍ مِنْ  
بِعْدِي قَالَ رُوحٌ فَزَدَهُ حَاسِنًا

"Dari Abu Hurairah r.a. dari Nabi saw. katanya: "semalam, salah satu jin bernama Ifrit menemuiku dan ingin mengganggu shalatku, tetapi Allah melindungiku, sehabis shalat saya mendapatkannya dan ingin rasanya mengikatnya pada tiang masjid, dengan begitu kalian bisa melihatnya pagi ini. Tetapi aku teringat salah satu perkataan saudaraku, Sulaiman meminta kepada tuhan-Nya untuk diampuni dan tetapkanlah bagiku sebuah Kerajaan yang engkau sendiri tidak akan memberikan kepada ciptaanmu, lalu jin itu di usir oleh Nabi. (HR. Bukhari)." (Muhammad, 2002).

Dengan adanya hadis tersebut maka tidak benar bahwa Nabi Sulaiman menjadi budak dan tunduk kepada Jin (Setan) yang telah merebut kekuasaan dan kerajaannya. Sungguh cerita tersebut merupakan dongeng dan pemalsuan kepada Nabi Allah swt.

Ketiga, Tinjauan berdasarkan konsensus ulama. al-Qurtubi dalam karyanya menegaskan bahwa banyak mufasir telah meriwayatkan kisah-kisah tentang Nabi Sulaiman dalam tafsir mereka, padahal riwayat-riwayat tersebut pada hakikatnya tidak lebih dari khurafat dan cerita-cerita mitologis. Menurutnya, kisah-kisah tersebut merupakan hasil rekayasa dan kebohongan yang berasal dari tradisi Bani Israil. Ia juga mencatat bahwa Ibnu 'Abbas serta sejumlah ulama lainnya menerima riwayat tersebut melalui perantara kaum Muslim dari kalangan Ahl al-Kitab (al-Qurtubi, 1964).

Sejalan dengan itu, al-Zamakhsyari menyatakan bahwa sebagian ulama secara tegas menolak riwayat-riwayat tersebut dengan alasan bahwa ia merupakan kebohongan yang bersumber dari tradisi Yahudi. Mereka berpandangan bahwa mustahil bagi setan untuk menguasai atau mengambil alih peran seorang nabi, serta tidak mungkin Allah Swt. membiarkan setan mengendalikan nabi-Nya hingga menetapkan hukum-hukum yang keliru. Lebih jauh, riwayat yang menggambarkan setan melakukan perbuatan keji terhadap istri-istri Nabi Sulaiman juga dianggap tidak masuk akal, mengingat kedudukan beliau sebagai nabi pilihan Allah Swt. (al-Qurtubi, 1964).

Pandangan serupa juga disampaikan oleh Husain al-Dzahabi yang menilai bahwa kisah tersebut sepenuhnya bersifat fiktif dan sarat dengan kepalsuan. Menurutnya, tidak dapat diterima secara teologis apabila Allah Swt. mengizinkan setan menjelma menyerupai Nabi Sulaiman, terlebih lagi hingga berwenang mengatur urusan dan menetapkan keputusan bagi umat pada masa itu. Oleh karena itu, ia menegaskan bahwa penafsiran al-Qur'an tidak selayaknya disandarkan pada riwayat-riwayat semacam ini (Muhammad, 1986).

Berdasarkan evaluasi kritis para ulama tersebut, dapat disimpulkan bahwa kisah-kisah mengenai Nabi Sulaiman yang demikian bersifat sangat problematik, terutama karena menyentuh aspek fundamental teologi dan akidah Islam. Penilaian tersebut sekaligus menunjukkan bahwa riwayat-riwayat tersebut tidak dapat diterima dalam Islam, karena bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat serta merusak konsep kemuliaan dan perlindungan ilahi terhadap para Nabi.

### **Kesimpulan**

Berdasarkan uraian di atas dan dalam rangka menjawab rumusan masalah, maka kita dapat menarik kesimpulan bahwa *isrâiliyyât* sebagai asas penafsiran menjadi salah satu dasar tafsir yang sangat diminati oleh sebagian mufasssir, baik mufasssir klasik maupun modern. Dapat kita jumpai tafsiran-tafsiran seperti itu diberbagai kitab tafsir. Ini menandakan bahwa *isrâiliyyât* masih sangat diminati, dilansir dan dipakai dalam penafsiran. Perkembangan *isrâiliyyât* seharusnya dapat dilihat dengan lebih teliti dan dianalisa lebih dalam terkait pelansiran-pelansiran seperti itu dalam kitab tafsir.

Telaah kritis berdasarkan konsep *al-asil* memperlihatkan bahwa sumber-sumber riwayat yang dipergunakan Ibnu Jarir dan Nawawi al-Bantani dalam menafsirkan Q.S. Yusuf/12:24, Sad/38:34, al-Anbiya'/21:83, dan al-Baqarah/2:102 mengalami problematika kredibilitas menurut standar metodologis *al-asil*. Riwayat-riwayat dimaksud dipandang menyimpang dari prinsip-prinsip syariat fundamental, sehingga berada di luar kerangka metodologi tafsir yang dapat dipertanggungjawabkan secara keilmuan. Penolakan validitas sumber-sumber tersebut

bertumpu pada lima argumen pokok. Pertama, konstruksi tafsir yang dibangun berpotensi merusak doktrin *'ismah* (kemaksuman) para nabi dan rasul sebagai prinsip teologis mendasar. Kedua, narasi yang dikemukakan memperlihatkan inkohereni internal dan kontradiksi dengan dalil-dalil naqli yang otentik serta nalar rasional yang sehat. Ketiga, kandungan riwayat mengandung elemen-elemen problematik yang dapat menimbulkan kerancuan dalam pemahaman akidah. Keempat, kehadiran narasi-narasi tersebut berdampak pada erosi substansi nilai-nilai keislaman dan mengaburkan pemahaman umat terhadap ajaran otentik. Kelima, riwayat-riwayat dimaksud berkontribusi pada distorsi ajaran dan deviasi pemahaman keagamaan, sehingga tidak memenuhi syarat sebagai referensi penafsiran al-Qur'an yang kredibel.

Begitupun dalam prespektif teori filsafat konsensus, *isrâ'iliyyât* yang terkandung dalam tafsir Ibnu Jarir dan Nawawi al-Bantani dipandang oleh para ulama dan peneliti tafsir sebagai benalu yang akan merusak akhlak, iman, dan kesadaran sosial umat Islam serta akan menggorogoti keotentikan sebuah tafsir. Dengan begitu, demi progresifitas tafsir pada era modern seharusnya melahirkan penafsiran-penafsiran yang keabsahan tafsirannya melalui koherensinya dengan prinsip wahyu dan nilai moral al-Qur'an dan lebih menekankan pada fungsi dan perannya sehingga dapat memunculkan berbagai solusi kepada umat.

#### **Daftar Pustaka**

- 'Afif, al-Dimyati Muhammad. 2020. *Ilm Al-Tafsir: Usuluhu Wa Manahijuhu*. Kairo: Dar al-Salah.
- 'Ali, al-Fayyumi Ahmad Ibn Muhammad ibn. 2000. *Al-Misbâh Al-Munir Fi Gharib Al-Syarah Al-Kabir*. Kairo: al-Maktabah al-'ilmiyah.
- 'Umar, al-Nawawi al-Jawi Muḥammad ibn. 1997. *Marah Labid Li Kashf Ma'Na Al-Qur'an Al-Majid*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Abdul, Baqi Muhammad Fuad. 1945. *Mu'jam Al-Mufahros Li Alfadz Al-Qur'an*. Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyah.
- Al-Ansari, al-Qurṭubi Abu 'Abdillah Muḥammad ibn Ahmad. 1964. *Al-Jami' Li Ahkam Al-Qur'an*. Kairo: Dar al-Kutub al-Miṣriyyah.
- Al-Fattah, Tabarah 'Afif 'Abd. 1991. *Ma'a Al-Anbiya' Fi Al-Qur'an Al-Karim*. Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin.
- Al-Suyuṭi, Jalal al-Din. 1996. *Al-Itqan Fi 'Ulum Al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr, 1996.
- Al-Wahhab, Fayid 'Abd. 2005. *Al-Dakhal Fi Al-Tafsir Al-Qur'an Al-Karim*. Kairo: Dar al-Salam.
- Anwar Rosihon. 2006. *Melacak Unsur-Unsur Isrâ'iliyyât Dalam Tafsir Ath-Thabari Dan Tafsir Ibnu Katsir* Bandung: Pustaka Setia.
- Anwar, Rosihon. 2006. *Melacak Unsur-Unsur Isrâ'iliyyât Dalam Tafsir Ath-Thabari Dan Tafsir Ibnu Katsir*. Bandung: Pustaka Setia.

- Armas, adnin. 2017. *Metodologi Bibel Dalam Studi Al-Qur'an: Kajian Kritis*. Depok: Gema Insani.
- Aziz, Baidan Nashrudin dan Erwati. 2019. *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Buaidha. 2022. "Kualitas Dan Keistimewaan Penafsiran Sahabat", *Al-Mustafid: Journal of Quran and Hadith Studies*, 1: 1-9.
- Chalil, Moenawar. 1974. *Kembali Kepada Al-Qur'an dan as-Sunnah*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Husain, al-Zahabi Muhammad. 1986. *Al-Israiliyyat Fi Al-Tafsir Wa Al-Ḥadith*. Kairo: Maktabah Wahbah.
- Husayn Muhammad Ibrahim Muhammad 'Umar. t.t *Al-Dakhil Fi Tafsir Al-Qur'an Al-Karim*. Kairo: Universitas Al-Azhar.
- Indonesia, Lembaga Alkitab. 2019. *Al-Kitab Dengan Kidung Jemaat*. Jakarta: : Lembaga Alkitab Indonesia.
- Irwanto. 2022. "Analisis Al-Ashil Wa Ad-Dakhil Pada Catatan Kaki Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama Edisi Penyempurnaan 2019", *Liwaul Dakwah: Jurnal Kajian Dakwah Dan Masyarakat Islam*, 12:1-17.
- Ismail, al-Bukhari Abu Abdillah Muhammad bin. 2002. *Shahih Al-Bukhari*. Beirut: Ibnu Katsir.
- Jarir, al-Thabari Abu Ja'far Muhammad ibn. 2001. *Jami' Al-Bayan Fi Ta'Wil Al-Qur'an*. Kairo: Dar al-Ma'arif.
- Muhammad, Abu Syahbah, 1988. *Al-Israiliyyat Wa Al-Mawdu'at Fi Kutub Al-Tafsir*. Kairo: Maktabah al-Sunnah.
- Muhammad, Ulinnuha. 2019. *Metode Al-Dakhil Fi -Tafsir: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi Dan Kontaminasi Dalam Penafsiran Al-Qur'an*. Jakarta: QAF.
- Na'na'h, Ramziy.1970. *Isrâiliyyât Wa Atsahafy Kutubi Tafsyri*. Damaskus: Dar-al-Qalam.
- Wahbah, Al-Zuhaili 1991. *Al-Tafsir Al-Munir Fi Al-'Aqidah Wa Al-Shari'ah Wa Al-Manhaj*. Damaskus: Dar al-Fikr.
- Zakaria, Aceng, 2011. *Makna Kembali Kepada Al-Qur'an Dan as-Sunnah*. Garut: IBN AZKA Press.
- Zaprul Khan, 2021. *Filsafat Ilmu: Sebuah Analisis Kontemporer*. Depok: PT Rajagrafindo Persada.