



AL-AFKAR: Journal for Islamic Studies

Vol. 6 No. 4 (2023). P-ISSN : 2614-4883; E-ISSN : 2614-4905

Journal website: <https://al-afkar.com>

Research Article

Kelayakan Riwayat *Isrā'īlyyāt* Dalam Penafsiran Al-Qur'an

Abdul Matin Bin Salman

UIN Raden Mas Said Surakarta, abdulmatinbinsalman4@gmail.com

Copyright © 2023 by Authors, Published by AL-AFKAR: Journal For Islamic Studies. This is an open access article under the CC BY License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>).

Received : July 21, 2023

Revised : August 21, 2023

Accepted : September 22, 2023

Available online : October 15, 2023

How to Cite: Abdul Matin Bin Salman (2023) "The Feasibility of *Isrā'īlyyāt* History in Interpretation Al-Qur'an", *al-Afkar, Journal For Islamic Studies*, 6(4), pp. 856–872. doi: 10.31943/afkarjournal.v6i4.876.

The Feasibility of *Isrā'īlyyāt* History in Interpretation Al-Qur'an

Abstract. This study aims to evaluate the role of *isrā'īlyyāt* as a source of interpretation of the Qur'an by integrating the rules of the validity of hadith within the framework of the context of interpreting the Qur'an. This research deepens the analysis of the existence of *isrā'īlyyāt* in the method of exegesis of the Qur'an bi al-m'athūr and its impact on the credibility of that interpretation. This research uses a critical analysis approach to understand and validate the use of *isrā'īlyyāt* in the interpretation of the Al-Qur'an. This research analyzes various tafsir works to understand the ulama's approach to the history of *isrā'īlyyāt* and assess the credibility of the interpretation by considering the criteria for the authenticity of the hadith. Data is collected through analysis of selected interpretive works. This research concludes by evaluating the implications of the findings for Muslims' understanding of the Koran. The findings of this research reveal two main aspects: (1) variability in approaches to validating the validity of *isrā'īlyyāt* history by tafsir scholars. Despite detailed investigations into these narrations, their interpretations are often inconsistent with the characteristics of the Qur'an, resulting in doubt in the results of the interpretation. (2) The lack of emphasis on the standard rules of authentic history relating to *isrā'īlyyāt* by tafsir scholars, which has an impact on the vulnerability of their works to criticism and controversy. This research encourages the need for a stronger critical approach to

isrā'īlyyāt in the interpretation of the Qur'an. Integrating historical validity standards to produce more accurate and credible interpretations is the recommended solution. The significance of this research is undeniable, because its implications can influence our in-depth understanding of the Qur'an and maintain the integrity of interpretation. Through a more careful approach to isrā'īlyyāt, we can strengthen the foundation of our knowledge of the message of the Qur'an, avoid ambiguous interpretations, and advance our understanding of the religion.

Keywords: Al-Qur'an, Isrā'īlyyāt, Tafsir

Abstrak. Studi ini bertujuan untuk mengevaluasi peran isrā'īlyyāt sebagai sumber penafsiran al-Qur'an dengan mengintegrasikan kaidah-kaidah keshahihan hadis dalam kerangka konteks penafsiran al-Qur'an. Penelitian ini mendalami analisis terhadap keberadaan isrā'īlyyāt dalam metode tafsir al-Qur'an bi al-m'athūr dan dampaknya terhadap kredibilitas penafsiran tersebut. Penelitian ini menggunakan pendekatan analisis kritis untuk memahami dan memvalidasi penggunaan isrā'īlyyāt dalam tafsir al-Qur'an. Penelitian ini menganalisis berbagai karya tafsir untuk memahami pendekatan ulama terhadap riwayat isrā'īlyyāt dan menilai kredibilitas penafsiran dengan mempertimbangkan kriteria keshahihan hadis. Data dikumpulkan melalui analisis karya tafsir yang dipilih. Penelitian ini diakhiri dengan mengevaluasi implikasi hasil temuan terhadap pemahaman umat Islam tentang al-Qur'an. Hasil temuan penelitian ini mengungkapkan dua aspek utama: (1) variabilitas dalam pendekatan validasi keshahihan riwayat isrā'īlyyāt oleh ulama tafsir. Kendati telah melakukan penyelidikan rinci terhadap riwayat ini, penafsiran mereka sering kali tidak konsisten dengan karakteristik al-Qur'an, mengakibatkan keraguan dalam hasil penafsiran. (2) Kurangnya penekanan pada standar kaidah keshahihan riwayat berkaitan dengan isrā'īlyyāt oleh ulama tafsir, yang berdampak pada rentannya karya-karya mereka terhadap kritik dan kontroversi. Penelitian ini mendorong perlunya pendekatan kritis yang lebih kuat terhadap isrā'īlyyāt dalam tafsir al-Qur'an. Pengintegrasian standar kaidah keshahihan riwayat untuk menghasilkan interpretasi yang lebih akurat dan kredibel adalah solusi yang disarankan. Signifikansi penelitian ini tak terbantahkan, karena implikasinya dapat memengaruhi pemahaman mendalam kita terhadap al-Qur'an dan menjaga integritas penafsiran. Melalui pendekatan yang lebih hati-hati terhadap isrā'īlyyāt, kita dapat memperkuat landasan pengetahuan kita terhadap pesan al-Qur'an, menghindari penafsiran yang ambigu, dan memajukan pemahaman kita tentang agama.

Kata Kunci: Al-Qur'an, Isrā'īlyyāt, Tafsir

PENDAHULUAN

Diskursus mengenai riwayat *isrā'īlyyāt* dan kehadirannya di dalam beberapa karya tafsir hingga kini ini masih menjadi diskursus dan menarik perhatian banyak kalangan akademisi. Berbagai kritik ditujukan kepada para tokoh ulama tafsir melalui karya-karya mereka. Salah satu tujuan artikel ini dilakukan adalah mencari alasan di balik motivasi para ulama tafsir yang dengan sengaja menampilkan *isrā'īlyyāt* di dalam karya mereka. Al-'Uthaymīn mengatakan, kehadiran *isrā'īlyyāt* dalam tafsir al-Qur'an adalah suatu kesalahan. Keberadaannya tidak dibutuhkan, karenanya tidak membawa signifikansi apapun terkait dengan al-Qur'an.¹ Gagasan Rashīd Riḍā terkait transformasi dan kebangkitan umat Islam melalui reformasi penafsiran begitu tegas. Riḍā mengajak para tokoh tafsir agar tidak menutupi al-Qur'an dengan tafsir mereka, apalagi yang hanya berputar-putar pada lingkaran kisah. *Isrā'īlyyāt* adalah satu

¹ Muḥammad bin Ṣālih al-'Uthaymīn, *Sharḥ fi Uṣūl al-Tafsīr* (Riyāḍ: Mu'assasah Muḥammad bin Ṣālih al-'Uthaymīn al-Khayriyyah, 1434), cet. I, 358.

problem penafsiran yang dianggapnya telah menutupi fungsionalitas al-Qur'an sebagai petunjuk.²

Wacana reinterprestasi al-Qur'an melalui jargon *al-rujū' ilā al-Qur'ān* menjadi salah satu alternatif yang ditawarkan oleh Ridā dalam rangka mengembalikan tafsir al-Qur'an kepada strukturnya yang otentik. Otentisitas penafsiran akan didapatkan hanya melalui metode dan mekanisme yang juga otentik. Selain itu, reinterprestasi harus dibangun di atas pondasi yang *legitimed*, yaitu dengan ciri khusus yang ada pada diri al-Qur'an itu sendiri. Mekanisme ini tidak mengganggu universalitas dan absolutisme wahyu. Selain bertumpu pada hal tersebut, proyek ini juga harus mengacu pada prinsip relativitas penafsiran al-Qur'an, karena tafsir bukanlah al-Qur'an.³

Dalam konteks ini, gerakan reinterprestasi al-Qur'an tentu tidak membutuhkan riwayat *isrā'iliyyāt*. Perspektif puritanisme, riwayat ini benar-benar tidak layak digunakan sebagai sumber penafsiran, baik secara teoritis-praktis, metodologis-epistemologis atau definisi-konstruksi terhadap makna ayat al-Qur'an. Salah satu inferensi instrumental perspektif transmisi, agar riwayat *isrā'iliyyāt* dinyatakan layak, maka riwayat ini akan sangat bergantung pada kaidah ke-*ṣaḥīḥ*-an *sanad* (mata rantai periwayatan), maupun *matn* (redaksional hadis). Kecurigaan para kritikus riwayat, *isrā'iliyyāt* baik secara teoritis-praktis, maupun *sanad* dan *matn* tidak semuanya benar-benar telah memenuhi persyaratan ke-*ṣaḥīḥ*-an. Dengan demikian, maka *isrā'iliyyāt* dalam kondisi seperti ini belum dapat dinyatakan memenuhi aspek kelayakan sebagai referensi penafsiran.

Benar bahwa, hingga saat ini, umat Islam telah memiliki totalitas metodologis penafsiran, baik berupa elemen linguistik maupun non-linguistik (metode tafsir otentik, yaitu al-Qur'an dengan al-Qur'an, al-Qur'an dengan hadis, al-Qur'an dengan fakta kauniah dan fakta ilmiah). Namun kenyataannya, karya tafsir yang telah dihasilkan oleh para tokohnya, secara keseluruhan belum bisa menjadi standar baku bagi penetapan suatu riwayat, apalagi berkaitan dengan kriteria benar dan salah. Oleh karena itu, meskipun *isrā'iliyyāt* hanyalah sebagai informasi, kabar atau ungkapan, akan tetapi harus dinilai dari dua perspektif, baik dari perspektif transendental, maupun dari perspektif epistemologis.

Metode yang digunakan adalah analisis kritis. Metode ini digunakan untuk memahami dan memvalidasi riwayat *isrā'iliyyāt* dalam tafsir al-Qur'an. Fokus analisis

² Ridā menilai banyak ahli tafsir yang memenuhi karya-karya mereka dengan riwayat *isrā'iliyyāt*. Oleh karenanya, ia menolak riwayat itu saat menafsirkan Surat al-Baqarah: 58. Alasannya, karena riwayat-riwayat tersebut termasuk dalam kategori *isrā'iliyyāt* yang sumber utamanya adalah para perawi dari kaum Yahudi (Banī Isrā'īl). Menurutinya, seharusnya umat Islam tidak memberikan ruang bagi riwayat-riwayat seperti itu dalam tafsir mereka, karena tidak akan memberikan manfaat apapun. Muḥammad Rashīd Ridā, *Tafsīr al-Qur'an al-Ḥakīm* atau disebut *Tafsīr al-Mannār*, juz, 1, 15.

³ Tafsir merupakan produksi pikiran manusia yang bersifat *ijtihadī*. Tafsir sebagai produk ijtihad manusia -terlepas dari waktu dan motivasi kemunculannya- selalu memiliki dua kemungkinan, ada kesalahan sekaligus memungkinkan adanya kebenaran di dalamnya, sekalipun telah didasarkan pada perspektif metodologis maupun pengetahuan. Namun, kelayakan untuk melakukan reinterprestasi terhadap warisan ijtihad dalam tafsir harus mempertimbangkan pula pada pendekatan yang benar-benar objektif, sekalipun bertentangan dengan pendapat mayoritas atau sependapat dengan minoritas.

kritis ini mengidentifikasi pemahaman para ulama hadis dan para kritikusnya dalam mengatasi kompleksitas masalah yang terkait dengan riwayat *isra'iliyyāt*. Metode ini akan membantu dalam menilai kredibilitas penafsiran. Mulai dari cara menentukan kriteria penilaian keshahihan, melalui pengintegrasian kaidah-kaidah keshahihan hadis dalam penelitian. Kemudian, penggunaan kriteria untuk menilai keshahihan riwayat *isra'iliyyāt*, dan penggunaan kriteria untuk menetapkan dalam analisis ini.⁴ Data yang digunakan dalam penelitian ini dikumpulkan melalui analisis atas berbagai karya tafsir yang menjadi dasar pemilihan karya-karya tafsir tersebut di dalam penelitian ini. Tahap akhir menetapkan implikasi penelitian. Diantaranya adalah pemahaman terhadap al-Qur'an, sehingga hasil penelitian ini dapat mempengaruhi pemahaman umat Islam tentang al-Qur'an.

Penelitian Terdahulu

Isra'iliyyāt merupakan tema menarik untuk dibicarakan, terutama oleh para kritikus kajian tafsir dan hadis (islamic studies). Kajian yang dilakukan oleh Roberto Tottoli dengan judul *Origin and Use of the Term Isra'iliyyāt in Muslim Literature*. Inti tulisannya, bahwa Tottoli menjelaskan konsep "Isra'iliyyat," bagaimana istilah tersebut digunakan dalam literatur Muslim, dan kritik terhadap penggunaannya dalam konteks modern. Roberto Tottoli juga memberikan konteks sejarah tentang bagaimana istilah ini masuk ke dalam terminologi tafsir al-Qur'an.⁵ Stephen N. Lambden juga menulis judul: *Some Aspects of Isra'iliyyāt and the Emergence of the Babi-Baha'T Interpretation of the Bible*. Inti dari tulisan Stephen adalah mengeksplorasi hubungan antara tradisi-tradisi Isra'iliyyat (Israelitica) dalam Islam, Kitab Suci, dan dua gerakan pasca-Islam yang terkait erat, yaitu agama Bab dan Bahā'ī. Penelitian ini berkaitan dengan cara Islam mengasimilasi dan mengolah materi-materi pra-Isra'iliyyat, kitab suci, dan terkait dengan tingkat asimilasi dan eksposisi pasca-Islam dari Bab dan Bahā'ī. Secara khusus, penelitian ini fokus pada aspek-aspek tertentu dari tradisi-tradisi biblika dan Islami yang tercermin dalam tulisan-tulisan dalam bahasa Arab dan Persia dari dua tokoh mesianik kelahiran Iran pada abad ke-19, yaitu Sayyid 'Ali Muhammad Shirazi, yang dikenal sebagai Bab (1819-1859), dan Mirza Husayn Ali Nuri (1817-1892), yang dikenal sebagai Bahā'u'llāh, pendiri agama Bab dan Bahā'ī masing-masing.⁶

Fadhli menulis satu artikel dengan judul: *The Rising of Isra'iliyyat in Earlier Exegetical Work and the Effect*. Artikel ini mencoba memahami bagaimana cerita-cerita isra'iliyyat masuk ke dalam penafsiran al-Qur'an pada masa awal Islam dan bagaimana hal ini memengaruhi penafsiran para penulis tafsir. Isra'iliyyat adalah jenis cerita yang digunakan dalam tafsir Islam, dan artikel ini ingin tahu bagaimana cerita-cerita ini menjadi bagian dari penafsiran al-Qur'an, terutama ketika sumber-sumbernya tidak selalu dapat dipercaya. Artikel ini juga akan menjelaskan sejarah

⁴ John W. Creswell, *Research Design: Pendekatan Kualitatif, Kuantitatif, dan Mixed* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), 4-5.

⁵ <https://www.jstor.org/stable/4057496>

⁶ https://www.academia.edu/en/43717692/SOME_ASPECTS_OF_ISRATLIYYAT_AND_THE_EMERGENCE_OF_THE_BABI_BAHM_INTERPRETATION_OF_THE_BIBLE

umum penafsiran Islam dan memberikan beberapa contoh dari kitab-kitab tafsir awal yang menggunakan *isra'iliyyāt*.⁷

HASIL DAN PEMBAHASAN

Mengapa *Isra'iliyyāt*?

Istilah *isra'iliyyāt* berakar dari kata *isrā'īl*. Istilah ini merupakan bentuk jamak dari kata *isrā'īliyyah*. Kata *Isrā'īl* sendiri merupakan kata gabungan dari kata *isrā* yang berarti 'abd atau hamba dan kata *īl* yang berarti Allah. Menurut arti bahasa Ibrani, gabungan dari dua kata tersebut menjadi *Isrā'īl* atau 'Abdullāh (hamba Allah). *Isrā'īl* disematkan kepada Nabi Ya'qūb, sebagai gelar baginya.⁸ Abū Shahbah menyebut kata *Isrā'īl* sebagai Ya'qūb dan seluruh keturunannya hingga kehadiran Nabi Isa. Menurutnya, generasi setelah Nabi Isā dikenal sebagai *al-Naşārā*.⁹ Adapun yang dimaksud dengan *isra'iliyyāt* -menurut al-Dzahabī- adalah semua yang diriwayatkan dari Ahli Kitab, baik Yahudi maupun Nasrani. Menurutnya segala sesuatu yang dinisbahkan kepada selain keduanya dari kelompok agama lain pun dapat dikategorikan sebagai *isra'iliyyāt*. Khususnya segala sesuatu yang berkaitan dengan penciptaan alam semesta, kisah, budaya, norma, tradisi dan peristiwa yang terjadi pada masa lampau atau pra-Islam.¹⁰ Penyebutan ini didasarkan pada mayoritas riwayat *isra'iliyyāt* yang didominasi oleh kisah-kisah yang sumber dari Yahudi dari pada Nasrani dan kelompok lainnya.¹¹ Abū Shahbah berpendapt berbeda. Menurutnya, *isra'iliyyāt* adalah yang bersumber dari Yahudi, sedangkan *masīhiyyāt* adalah yang bersumber dari Nasrani.¹²

Secara historis, *isra'iliyyāt* sudah ada sejak era kenabian. *Isra'iliyyāt* biasanya bisa ditemukan pada obyek cerita di al-Qur'an. Sebagian ulama tafsir, seperti Ibn Taymiyyah dan Rashīd Riḍā adalah pengkritik *isra'iliyyāt*. Rashīd Riḍā menilai keberadaan *isra'iliyyāt* di dalam karya tafsir merupakan hal yang sangat janggal. Dalam bidang tafsir al-Qur'an, *isra'iliyyāt* tidak hanya dipandang sebagai konvensi linguistik terkait dengan konteks makna kisah saja, tetapi juga manifestasi dari relasi ayat dengan peristiwa masa lampau. Oleh karena itu, Riḍā sama sekali tidak memasukkan *isra'iliyyāt* ke dalam karya-karyanya,¹³ terutama *al-Mannār*. Dengan demikian, maka sebenarnya istilah *al-riwāyāt isra'iliyyāt* bukanlah istilah baru. Begitu pula dengan fenomenanya di dalam kajian tafsir, bukan sesuatu yang baru. Beberapa

⁷ https://catatanfadhli.wordpress.com/2011/07/20/the-rising-of-israiliyyat-in-earlier-exegetical-work-and-the-effect/#_ftn1

⁸ Muḥammad Farīd Wajdī, *Dā'irah al-Ma'ārif: al-Qarn al-Rābi' 'Ashar* (Beirūt: Dār al-Ma'rifah, 1971), jilid 1, cet. 3, 280.

⁹ Muhammad bin Muhammad Abū Shahbah, *al-Isra'iliyyāt fī Kutub al-Tafsīr* (Mesir: Maktabah al-Sunnah, 1391/1971), cet.4, 12.

¹⁰ Muhammad Husein al-Dhahabī, *al-Isra'iliyyāt fī al-Tafsīr wa al-Hadīth* (Cairo: Maktabah Wahbah, tth), 13-14.

¹¹ Fahd bin 'Abd al-Raḥmān bin Sulaymān al-Rūmī, *Manhaj al-Madrasah al-'Aqliyyah al-Hadīthah fī al-Tafsīr* (Riyāḍ: Idārāt al-Buḥūth al-'Ilmiyyah wa al-Iftā' wa al-Da'wah wa al-Irshād, 1983/1403), juz 1, cet. 2, 312. Lihat juga! Muhammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Beirūt: Dār al-Qalam, tth), cet. 1, jilid 1, 168.

¹² Muhammad bin Muhammad Abū Shahbah, *al-Isra'iliyyāt fī Kutub al-Tafsīr*, 13.

¹³ Muḥammad bin Ṣālih al-'Uthaymīn, *Sharḥ fī Uṣūl...* 363.

karya tafsir, baik dari kalangan *Shī'ah* maupun *Sunnī*, terutama tafsir *bi al-ma'thūr* (tafsir yang mengandalkan riwayat), tafsir terkait sejarah dan biografi para Nabi, akan ditemukan di dalamnya *isrā'īliyyāt*. Al-Dhahabī mengatakan, sikap ulama terdahulu tidak transparan terkait dengan *isrā'īliyyāt*.¹⁴ Meskipun demikian, Ibn Taymiyyah menulis satu tema khusus dalam kajiannya.¹⁵ Istilah ini telah digunakan oleh Ibn Kathīr dalam karya tafsirnya.¹⁶

Ahli Kitab (Yahudi dan Nasrani) adalah pewaris utama semua informasi yang bersumber dari kitab utama mereka, yaitu Taurat dan Injil. Beberapa ayat al-Qur'an menegaskan, telah terjadi distorsi pada kedua kitab suci tersebut.¹⁷ Akibatnya, banyak umat Muslim yang kurang mempercayai legitimasi keduanya. Bukan karena Taurat dan Injilnya, akan tetapi karena keyakinan mereka terhadap kedua Kitab tersebut yang telah mengalami distorsi. Jika kedua *Kitāb* yang beredar saat ini dinyatakan telah terjadi distorsi di dalamnya, maka bagaimana dengan informasi dan segala sesuatu yang bersumber dari keduanya? Dengan demikian, maka bisa jadi informasi mengenai masa lampau yang berkaitan dengan peristiwa, kisah, konteks suatu makna kata maupun segala yang bersumber dari orang-orang Yahudi dan Nasrani juga telah terdistorsikan. Dari sinilah ketidakpercayaan umat Islam terhadap segala sesuatu yang bersumber dari keduanya atau yang lebih dikenal dengan istilah *isrā'īliyyāt*. Riwayat-riwayat ini terlanjur telah dianggap sebagai salah satu referensi yang cacat dalam penafsiran al-Qur'an. Oleh karena itu, penafsiran al-Qur'an yang menyandarkan pada riwayat *isrā'īliyyāt* adalah sebuah kesalahan. Kehadiran sebagian karya tafsir yang menukil *isrā'īliyyāt* pun dianggap sangat ironi.

Ilustrasi di atas menimbulkan banyak pertanyaan kritis. Bagaimana riwayat *isrā'īliyyāt* masuk ke dalam penafsiran? Beberapa karya tafsir klasik, seperti tafsir Ibn 'Abbā, al-Ṭabarī, Ibn Kathīr dan tafsir-tafsir *bi al-ma'thūr* tak lepas dari unsur *isrā'īliyyāt*. Padahal, di dalamnya banyak kriteria ke-*ṣaḥīḥ*-an yang belum terpenuhi. Seorang tokoh tafsir sekelas al-Ṭabarī pun, tidak mempertanyakan keberadaan riwayat-riwayat ini dalam karya tafsirnya, meskipun tidak banyak. Bahkan kehadiran kehadiran tokoh puritan -Ibn Taimiyah- meskipun memiliki tema khusus hal itu, akan tetapi kehadiran karyanya itu tidak lantas menjawab problem *isrā'īliyyāt*. Studi-studi hadis dan tafsir kontemporer pun tidak memberi kontribusi jawaban signifikan terhadap kritik metode tafsir dengan riwayat *isrā'īliyyāt*. Mayoritas kritik dalam hal ini hanya disampaikan secara general dan tidak integral dengan substansi masalahnya yang fundamental.

Infiltrasi *Isrā'īliyyāt* dalam Hadis Nabi

Menurut pendapat al-Dhahabī, *isrā'īliyyāt* masuk ke hadis Nabi bersamaan dengan proses formulasi hadis atau pra-kodifikasi pada masa sahabat. Pra-kodifikasi,

¹⁴ Muḥammad Husayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Cairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1381), juz 8, 165.

¹⁵ Taqī al-Dī bin Taymiyyah, *Muqaddimah fi Uṣūl al-Tafsīr* (Beirut: Dār al-Qur'ān al-Karīm, 1391), 56-58.

¹⁶ Abū al-Fidā' Ismā'īl bin 'Umar bin Kathīr al-Qurashī al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* (Saudi: Dār Ṭayyibah, 1999/1407), cet. 2, juz 1, 80.

¹⁷ Misalnya, surat al-Nisā' ayat 46 dan surat al-Baqarah, ayat 78.

proses transmisi hadis belum memisahkan antara yang otentik bersumber dari Nabi dan yang bersumber selain darinya. Al-Dhahabī meyakini, para sahabat Nabi pada masa awal banyak yang tertarik dengan kisah-kisah yang bersumber dari kelompok mu'allaf Yahudi dan Nasrani. Pada masa itu, Ahli Kitab dianggap sebagai salah satu sumber atau referensi dalam memahami al-Qur'an. Al-Dhahabī menceritakan, sudah menjadi hal yang lumrah, para sahabat bertanya kepada para cendekiawan Yahudi yang telah masuk Islam. Pertanyaan mereka adalah tentang detail beberapa cerita dan informasi terkait masa pra-Islam.¹⁸ Apa yang tampak bagi kita adalah bahwa karena Nabi dengan jelas melarang para sahabatnya menjadikan Ahli Kitab sebagai narasumber dalam penafsiran al-Qur'an, bahkan mengutip sesuatu dari karya-karya mereka. Meskipun demikian, mayoritas ahli sejarah berpendapat, bahwa generasi para sahabat adalah zaman munculnya pengaruh *isrā'iliyyāt* dalam tafsir dan hadis. Apalagi dalam hal sejarah, justru Taurat dan cerita para Ahli Kitab menjadi rujukan utama. Pendek kata, masyarakat Arab yang awam menjadikan Ahl al-Kitāb sebagai satu-satunya referensi dalam memahami sejarah pra-Islam.

Beberapa tokoh *mu'allaf* Ahl al-Kitab (Yahudi) pun menjadi pusat perhatian. Di para tokoh tersebut adalah Ka'b al-Aḥbār, 'Abdullāh bin Sallām dan Wahb bin Munabbih.¹⁹ Al-Hārith Fakhri Īsā, menjelaskan ada dua faktor yang membantu infiltrasi *isrā'iliyyāt* ke dalam hadis dan tafsir al-Qur'an. Pertama: manuver politik orang-orang Yahudi sebagai seorang Muslim baru telah berhasil memainkan perannya dengan sangat baik. Mereka menjelma menjadi agamawan yang menguasai dua kitab suci, yaitu Taurat dan al-Qur'an sekaligus. Keshalihan mereka mampu merebut kepercayaan orang-orang awam dalam waktu yang singkat. Mereka membawa detail kisah baru ke tengah-tengah rasa keingintahuan masyarakat terhadap kisah al-Qur'an. Layaknya sebuah pertunjukkan yang menyisahkan bagian kisah-kisah menarik, kisah Ahli Kitab ditunggu untuk melengkapi kisah yang telah diceritakan oleh al-Qur'an. Kisah-kisah *isrā'iliyyāt* masuk mengisi kekosongan penafsiran al-Qur'an dengan menawarkan detail kisah dan keterangan yang saling mengisi dalam menciptakan ide, gagasan, konsep atau makna sebuah kisah yang tidak dirinci oleh al-Qur'an.

Ilustrasi di atas mengisyaratkan, betapa *isrā'iliyyāt* masuk ke dalam Islam tanpa meninggalkan jejak kontroversi yang signifikan. Jika ada, maka hal itu adalah masalah klasifikasi atau perbedaan antara kisah yang bersumber dari Yahudi dengan realitas kisah al-Qur'an yang sesungguhnya. Hal ini disebabkan karena *isrā'iliyyāt* tidak masuk ke dalam pengetahuan Islam secara independen, akan tetapi melalui mekanisme perpaduan antara tiga unsur, yaitu riwayat Nabi, *isrā'iliyyāt* dan kisah yang beredar di kalangan para sahabatnya. Dalam waktu yang bersamaan, persoalan sosial dan budaya saat itu masih dalam proses reintegrasi antara budaya masyarakat Islam yang baru dengan budaya pra-Islam yang didominasi keyakinan lama. Selain itu, budaya yang baru belum merupakan bagian integral, substansial dan fungsional, sehingga penafsiran al-Qur'an yang beredar di masyarakat saat itu adalah sesuatu

¹⁸ Muḥammad Husayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Cairo: Maktabah Wahbah, tth), juz 1, 56.

¹⁹ Al-Hārith Fakhri Īsā 'Abdullāh, *al-Haddāthah wa Mawqifuhā min al-Sunnah* (Cairo: Dār al-Salām, 2013), cet.1, 171.

yang dianggap benar-benar orisinal bersumber dari budaya yang baru, Islam. Abū Rayyah mengatakan, hadis Nabi saat itu belum menjadi prioritas proyek kodifikasi sebagaimana kodifikasi al-Qur'an. Akibatnya, semua informasi terkait dengan penafsiran al-Qur'an masih bercampur antara orisinalitas pernyataan Nabi dengan pernyataan selain darinya.²⁰ Berkaitan dengan berbagai problematika tersebut, *isrā'iliyyāt* masuk ke dalam relasi sosial dan budaya yang masih dalam proses pencarian identitas. Begitu pula dengan *masīhiyyāt*, meskipun tidak begitu populer, akan tetapi secara pasti riwayat-riwayat *masīhiyyāt* juga terdapat di dalam karya-karya tafsir.²¹

Kedua. Melalui para *mu'allaf* Ahl al-Kitab, *isrā'iliyyāt* masuk melalui *quṣāṣ* (tukang cerita). Mereka sangat pandai memahami suasana batin masyarakat Arab. Berbagai kisah yang bersumber dari Bani Israil disajikan dalam rangka membantu masyarakat Islam dalam mencari ilustrasi lengkap mengenai makna (*meaning*) di balik kisah al-Qur'an. Melalui proses indoktrinasi secara verbal kisah *isrā'iliyyāt* memberikan konteks pada kisah dengan memadukan kisah yang ada di dalam al-Qur'an. Itulah sebabnya banyak ditemukan hadis palsu (*mawḍū'*) dan *munkar* yang didominasi oleh riwayat *isrā'iliyyāt*. Riḍā berpendapat, riwayat *isrā'iliyyāt* adalah bentuk representasi dari interpretasi palsu yang dibawa oleh para *mu'allaf* Ahli Kitab dengan memanfaatkan kekosongan interpretasi atas suatu ayat. Penjelasan mengenai kisah dan tafsiran suatu ayat melalui *isrā'iliyyāt* berfungsi sebagai bentuk komunikasi verbal dan non-verbal, meskipun sederhana akan tetapi memiliki efek yang sangat cepat (*immediate effect*).

Kredibilitas Riwayat *Isrā'iliyyāt*

Fakta bahwa, memang ada riwayat *isrā'iliyyāt* di dalam karya-karya tafsir. Namun demikian, keberadaannya tidak sampai mengganggu, apalagi menutupi konotasi makna al-Qur'an. Khalīl Isma'īl Ilyās mencoba menghitung jumlah riwayat *isrā'iliyyāt* dari perawi yang dianggap sebagai tokoh para perawi *isrā'iliyyāt*, yaitu Ka'b al-Aḥbār. Khalīl menghitung dari karya tafsir ternama, seperti tafsir 'Abd al-Razāq, tafsir Sufyān al-Thawrī, tafsir Mujāhid, tafsir Ibn Abī Ḥātim, tafsir al-Ṭabarī, tafsir al-Qurṭubī, tafsir Ibn Kathīr, tafsir al-Baghawī, tafsir al-Suyūṭī dan tafsir al-Jawzī. Selain karya tafsir, ia juga melacak keberadaan *isrā'iliyyāt* di dalam karya hadis, seperti *al-Ṭabaqāt*, *al-Ṣiḥāḥ*, *al-Masānīd* dan *al-Sunan*. Hasilnya, jumlah riwayat *isrā'iliyyāt* di dalam tafsir 'Abd al-Razāq adalah 24, tafsir Sufyān al-Thawrī ada 3, tafsir Mujāhid ada 3, tafsir Ibn Abī Ḥātim ada 91, tafsir al-Ṭabarī ada 114. Jumlah tersebut termasuk dengan *tikrār* (pengulangannya). Dari segi kuantitas, karya tafsir terbanyak mengakomodir *isrā'iliyyāt* adalah tafsir al-Ṭabarī. Jika dilihat sebaran riwayat *isrā'iliyyāt* terdapat pada 64 surat al-Qur'an. Surat terbanyak mengandung *isrā'iliyyāt* adalah surat al-Baqarah, surat Hūd, surat al-Kahf dan surat al-A'rāf.²²

²⁰ Mahmūd Abū Rayyah, *Aḍwā' 'ala al-Sunnah al-Muḥammadiyah* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1994), 118-119.

²¹ Mahmūd Abū Rayyah, *Aḍwā' 'ala al-Sunnah*,... 155.

²² Khalīl Isma'īl Ilyās, *Ka'b al-Aḥbār wa Atharuhu fi al-Tafsīr* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1971), 155.

Meskipun terdapat beberapa *isrā'iliyyāt* dalam karya tafsir, akan tetapi hal tersebut tidak serta merta menjadikan riwayat *isrā'iliyyāt* selamat dari kritik dan kajian. Kritik ke-*ṣaḥīḥ*-an hadis akhirnya menjadi instrumen utama dalam menetapkan kelayakan setiap argumentasi di dalam menafsirkan al-Qur'an. Rangkaian studi dan kritik terhadap riwayat *isrā'iliyyāt* menjadi landasan rasional sekaligus spiritual dalam menentukan apakah suatu riwayat dapat diterima sebagai dalil atau tidak. Kredibilitas riwayat *isrā'iliyyāt* dengan segala kualifikasinya akan menentukan apakah berguna atau tidak, perlu atau tidak dalam penafsiran al-Qur'an. Kritik ulama hadis terhadap riwayat-riwayat tersebut tentu memiliki perspektifnya yang bermacam-macam. Namun demikian, ada hal yang mesti disepakati bersama, yaitu penetapan hadis *ṣaḥīḥ* atau tidaknya, bergantung pada validitas rantai transmisi (*sanad*) dan otentisitas tekstualnya benar-benar bersumber dari Nabi.

Lalu bagaimana dengan riwayat *isrā'iliyyāt*? Memang, *isrā'iliyyāt* berbeda dengan Nabi. Namun, dalam kapasitasnya sebagai sumber penafsiran, penetapan *isrā'iliyyāt* harus berdasarkan pada kaidah yang sama, yaitu melalui transmisi yang benar dan konten yang tidak bertentangan dengan hadis Nabi. Ibn Abī Ḥātim mengutip pendapat ayahnya bahwa, keshahihan suatu hadis didasarkan pada para penuturnya yang memiliki integritas (*ādil*), redaksi yang relevan dengan *maqām* (posisi) seorang Nabi. Sebaliknya, suatu hadis dinyatakan tidak *ṣaḥīḥ*, ketika disampaikan oleh para perawi yang tidak memiliki integritas dalam periwayatannya.²³ Melihat pernyataan Abū Ḥātim tersebut, baik *sanad* maupun *matn*, keduanya merupakan instrumen penting di dalam menetapkan *ṣaḥīḥ* dan tidaknya suatu hadis. Jika kaidah ini berlaku pada riwayat yang dinisbahkan kepada Nabi, bagaimana dengan riwayat yang tidak dinisbahkan kepada Nabi? Kaidah di Abū Ḥātim seharusnya berlaku pada semua riwayat, tanpa terkecuali.

Ibn al-Taymiyyah berpendapat, masa awal penafsiran al-Qur'an, para sahabat telah berinteraksi dengan *Ahl al-Kitāb*, terutama dengan para pembawa kisah *isrā'iliyyāt*. Meski ada larangan Nabi terkait riwayat ini, akan tetapi pada perkembangan berikutnya diperbolehkan asalkan tidak bertentangan dengan yang ada di dalam Islam. Hal ini dikarenakan, representasi pengetahuan mengenai al-Qur'an telah disampaikan oleh beliau melalui mediasi kontekstual dan praktis dalam bentuk sunah yang diamalkan dan dijelaskan. Posisi umat Islam dalam konteks *isrā'iliyyāt* tidak menerima atau menolak suatu informasi dari Yahudi ataupun Nasrani, selama tidak mengandung pertentangan dengan realitas pengetahuan Islam. Justru, *isrā'iliyyāt* dapat menjadi *mirror of reality* (menceritakan sebuah kisah yang realistis) atau sebaliknya menjadi *distorted mirror of reality* (refleksi dari sebuah realitas yang dianggap palsu atau fiktis) di dalam Islam atau bahkan *deceptive* (menyesatkan). Pernyataan mengenai, sebagian dari ayat al-Qur'an adalah cerita masa lampau yang ambigu, sehingga sulit dipahami. Dengan demikian, maka dibutuhkan media yang dapat membantu mengungkap detail cerita. Pernyataan ini sebenarnya bukanlah masalah besar di dalam Islam. Islam telah memberikan porsi

²³ Muḥammad Maḥmūd Darūḥ, *Jannah al-Mustaghīth bi Ḍabṭ mā Tanāthar min Masā'il 'Ilm al-Ḥadīth* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1971), 12. Lihat juga! 'Abd al-Raḥmān bin Rajab al-Ḥanbalī, *Sharḥ 'Ilal al-Tirmidhī* (Damascus: Dār al-Malāmīh, 1398), *taḥqīq*: Nūr al-Dīn 'Itr, juz 1, 775.

yang tepat dan sesuai dengan kadarnya. Prinsipnya, Islam tidak menolak unsur ekstrinsik apapun sejauh tidak bertentangan dengan karakteristik ayat dan tidak menjadi ketergantungan dalam penafsiran al-Qur'an. Sebaliknya, akan sangat berbeda ketika *isrā'iliyyāt* dijadikan sebagai sumber utama, sehingga menjadikannya sebagai *i'timād* (dasar) dan pada gilirannya menjadi ketergantungan terhadap apa yang ada di luar al-Qur'an. Bersesuaian atau bertentangan dengan al-Qur'an bukanlah inti dari masalah antara penafsiran al-Qur'an dengan *isrā'iliyyāt*. Akan tetapi, ketika *isrā'iliyyāt* telah mengganggu privasi al-Qur'an, tentu ini menjadi masalah besar.

Berkaitan dengan posisi *isrā'iliyyāt* di dalam tafsir al-Qur'an, kritik atas riwayat ini mayoritas disampaikan oleh kaum intelektual Muslim yang sangat antusias menyajikan al-Qur'an sebagai persoalan kredibilitas informasi yang rasionalis. Jamāl al-Bannā salah satu intelektual rasionalis menilai tafsir adalah proses pengungkapan makna yang dilakukan oleh para ulama selama berabad-abad. Tafsir dianggap sebagai pekerjaan yang paling mulia. Akan tetapi, justru tafsir tersebut menjadi *hijāb* yang menghalangi al-Qur'an dan menggantikannya dengan ide-ide manusia. Apalagi jika di dalamnya terdapat *isrā'iliyyāt*. Ini jelas merupakan bentuk intervensi tak lazim dan dipaksakan dalam pengungkapan makna al-Qur'an.²⁴ Jamāl al-Bannā dalam kritiknya terhadap ulama tafsir dan ulama hadis mengatakan, banyak ahli tafsir dan hadis yang terjebak ke dalam kesalahan yang fatal. Mereka mempercayai *isrā'iliyyāt*, padahal riwayat itu telah mengimitasi proses transmisi hadis. Para ulama hadis menerima *isrā'iliyyāt*, sedangkan al-Qur'an sendiri menegaskan bahwa orang-orang Yahudi telah melakukan distorsi pada Kitab Suci mereka. Al-Bannā mengkritik para ulama hadis yang sibuk melegitimasi terhadap sejumlah riwayat *isrā'iliyyāt*.²⁵

Al-Bannā meyakini semua hadis pada dasarnya adalah *mawḍū'* (palsu), kecuali periwayatan hadis *mā sumi'a* (hadis yang didengar langsung dari Nabi). Pengakuan bahwa, ada hadis integratif (yang diriwayatkan secara lafadz dan makna) adalah sesuatu yang tidak memiliki kredibilitas, karena tidak didukung dengan fakta sejarah, bahkan semakin menimbulkan keraguan.²⁶ 'Abd al-Qādir bin 'Umar al-Baghdādī mengatakan, para ahli bahasa tidak menjadikan hadis Nabi sebagai referensi di dalam karya sastra mereka. Ada dua alasan yang dikemukakan, pertama: segi transmisi. Hadis Nabi tidak ditransmisikan sebagaimana yang didengar dari Nabi lafadz dan maknanya, tetapi secara makna saja. Kedua, ahli *naḥw* atau *grammar* terdahulu dan ahli bahasa Arab di Mesir tidak banyak yang menggunakan hadis sebagai referensi dalam kajian *grammar* mereka.²⁷ Sayyid Abū 'Aṣim Nabīl bin Hāshim al-Ghamarī menjelaskan riwayat al-Tirmidhī dalam karyanya *al-'Ilal* yang menukil salah satu hadis riwayat al-Khaṭīb dari Sufyān al-Thawrī, bahwasanya apa yang diceritakan dari Nabi secara lafadz dan makna jangan dipercayai, karena yang disampaikan kepada

²⁴ Jamāl al-Bannā, *Qaḍiyah al-Fiqh al-Jadīd* (Cairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 1999), th.

²⁵ Jamāl al-Bannā, *al-Aṣlāni al-'Aẓmāni, al-Kitāb wa al-Sunnah: Ru'yah Jadīdah* (Cairo: Dār al-Kutub, 1982), 248.

²⁶ Tayyib Tizīnī, *al-Naṣṣ al-Qur'ānī Amāma Ishkāliyyah al-Binyah wa al-Qir'ah* (Damascus: Dār al-Yanābī', 1997), 75.

²⁷ 'Abd al-Qādir bin 'Umar al-Baghdādī, *Khizānah al-Adab wa Lubāb Lisān al-'Arab* (Cairo: al-Madanī, 1997/1418), juz 1, 9.

orang lain sesungguhnya adalah maknanya saja.²⁸ Menurut al-Bannā, jika ini yang terjadi pada hadis Nabi yang bukan *isra'iliyyāt*, lalu bagaimana dengan yang *isra'iliyyāt*?

Ibn al-Taymiyyah mengatakan, hadis-hadis tentang kisah yang bersumber dari riwayat *isra'iliyyāt* tidak memiliki induk *sanad* yang otentik. Dengan demikian, maka tidak dapat dinisbahkan kepada Nabi. *Sanad* dalam hadis adalah salah satu bagian central selaian *matn* (redaksional). Ke-*sjaḥīḥ*-an hadis diidentifikasi melalui *sanad* dan *matn*-nya. Ibn Taymiyyah mengidentifikasi *sanad* sejumlah hadis sebagai hadis yang tidak memiliki induk transmisi (*sanad* atau *link*) yang menjadi sandaran utama bagi kebenaran suatu hadis atau riwayat.²⁹ Riwayat semacam ini banyak dijumpai di dalam karya-karya tafsir. Menurut Ibn Taymiyyah kisah seputar tema-tema tersebut di atas didominasi oleh riwayat *isra'iliyyāt* dan tidak memiliki induk *sanad*. Kontradiksi *isra'iliyyāt* sangat bertolak belakang dari kaidah keshahihan hadis. Ironinya, riwayat tersebut justru dijadikan sebagai salah satu sumber penafsiran al-Qur'an. Misalnya kisah-kisah yang berkaitan dengan Hārūt dan Mārūt, mutan atau perubahan wujud atau bentuk pada makhluk, *tābūt* (peti mati) Bani Israil, kisah Nabi Ādam, mitos 'Og bin 'Anaq (salah satu raksasa yang disebutkan dalam al-Qur'an), cerita mengenai Ḥawāriyūn, kapal Nabi Nūh, dan dalam kisah Nabi Yūsuf.

Hadis tentang *hulūl* (persemayaman).

مَا وَسِعَنِي لَا سَمَائِي وَلَا أَرْضِي وَلَكِنْ وَسِعَنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ³⁰

Bumi dan langit-Ku tidak mampu menampung-Ku, tetapi hati hamba-Ku yang beriman.

Para ulama hadis yang enam al-Kutub al-Sittah hanya meriwayatkan tujuh belas hadis dari seorang 'Abdullāh bin Sallām.³¹ Sedangkan riwayat mereka dari Ka'b al-Aḥbār hanya tujuh hadis saja.³² Abū Hurairah meriwayatkan tiga hadis dari Ka'b, sedangkan 'Abdullāh bin 'Amrū tidak meriwayatkan hadis apapun dari Ka'b al-Aḥbār. Meskipun keduanya dikenal perawi yang paling banyak meriwayatkan hadis dari *mu'allaf Ahl al-Kitāb*, akan tetapi riwayat keduanya dari mereka tidak melebihi tiga puluh hadis. Hal ini membuktikan bahwa, klaim banyak hadis yang digunakan oleh para intelektual Muslim dalam menjelaskan al-Qur'an atau yang beredar di kalangan mereka adalah klaim yang salah.

Khālid Abū al-Khail berpendapat, meskipun beberapa riwayat *isra'iliyyāt* dinisbahkan kepada Abū Hurairah, tidak berarti bahwa hal tersebut dapat dijadikan

²⁸ Sayyid Abū 'Āṣim Nabīl bin Hāshim al-Ghamarī, *Faḥḥ al-Mannān Sharḥ al-Musnad al-Jāmi'* (Beirūt: Dār al-Bashā'i al-Islāmiyyah, 1999/1419), cet. 1, juz 2, 518.

²⁹ Mur'ī bin Yūsuf al-Karamī al-Maqdisī, *al-Fawā'id al-Mawḍū'ah fī al-Aḥādīth al-Mawḍū'ah* (Beirūt: Dār al-Warrāq, 1998), cet. 1, 102.

³⁰ Taqy al-Dīn Ahmad 'Abd al-Halīm Taymiyyah, *al-Aḥādī al-Quṣāṣ* (Cairo: Dār al-Miṣriyyah al-Lubnaniyyah, 1993/1413), cet.1, 32.

³¹ Jamāl al-Dīn Abū al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Tuḥfat al-Ashraf bi Ma'rifah al-Aṭraf* (Beirūt: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1999), *taḥqīq*: Bashār 'Awwād Ma'ruf, juz 4, nomor (6576-4850), tarjamah dari nomor 5328-5345, 245-251.

³² Jamāl al-Dīn Abū al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Tuḥfat al-Ashraf*, juz 12, tarjamah nomor 19238-19244, 463-465.

alasan untuk menolak riwayat Abū Hurairah.³³ Hal ini dikarenakan, Abū Hurairah telah membedakan apa yang ia dengar dari Nabi dan apa yang ia dengar dari Ka'b al-Aḥbār. Imam Muslim melalui Bisr bin Sa'īd menegaskan bahwa Abū Hurairah telah membedakan antara berita yang bersumber dari Nabi dengan berita yang bersumber dari Ka'b al-Aḥbār.³⁴

'Umar bin al-Kaṭṭāb pernah mengekspresikan amarahnya kepada seorang penulis kitab Daniel (salah satu Nabi dari Banī Isrā'īl). Ia mengancam akan memberikan hukuman yang sangat berat jika berani membawa masuk cerita-cerita dari kitab Daniel ke dalam tafsir.³⁵ Sikap 'Umar merupakan sebuah relasi formal atau struktural yang dibangun berdasarkan pernyataan Nabi ketika menunjukkan ketidaknyamanannya terkait cerita *Ahl al-Kitāb* yang disampaikan oleh 'Umar kepada dirinya.³⁶ Sikap 'Umar juga dapat dimaknai sebagai bentuk dialog satu instruksi untuk mengekspresikan ketidaknyamanan berkenaan dengan otentisitas narasi yang dirujuk dalam memahami al-Qur'an. Nabi Muḥammad memberikan peringatan terhadap sebuah kompisisi dalam transmisi yang di dalamnya terdapat kecenderungan karakteristik di luar konteks al-Qur'an dengan memasukkan subyek yang janggal serta penyelewengan kontekstual.

Berdasarkan pada dua riwayat hadis di atas, maka terlihat jelas perbedaan antara sumber valid dan *mawḍū'* (paslu). Diskursus narasi tentang al-Qur'an dari pihak lain (di luar al-Qur'an) dapat digunakan asalkan tidak mencampakkan orientasi semantik dan kontekstual yang dimiliki oleh al-Qur'an itu sendiri. Diskursus eksternal tersebut pada prinsipnya harus dianggap sebagai diskursus pihak lain dan memenuhi dua orientasi sekaligus, kesesuaiannya dengan substansi makna yang dibawa dan konteks interaksi yang dituju oleh al-Qur'an. Kedua dialog di atas menyiratkan, *isrā'iliyyāt* minim validitas-otentisitas, miskin orisinalitas, tetapi kaya kreativitas, karena cenderung fiktif dan konotasi yang negatif. Disebabkan oleh kelamahan dan kontroversi sejak awal kemunculannya ini, *isrā'iliyyāt* sangat bergantung kepada *ḍabṭ al-ruwāt wa 'adālatuhu* (kribilitas sumber) dan *ittiṣāl al-sanad* (proses transmisi yang continue). Sebuah periwayatan yang terindikasi mengandung *isrā'iliyyāt*, maka otomatisasi struktur kontinuitas dan integritas sumber pun diberi label sebagai perawi yang *ḍā'if* (lemah), bahkan *mawḍū'* (dusta).

Isrā'iliyyāt yang diabstraksikan dari konteks asalnya (Taurāt dan Injil), lalu disisipkan ke dalam satu konteks yang strukturnya secara umum tidak memiliki karakter dan kepentingan yang sama sebagaimana konteks asalnya, maka tidak akan bisa diintegrasikan ke dalam cerita yang baru yang dibawa oleh al-Qur'an. Benar, bahwa hal itu akan membantu para ahli tafsir dalam mengungkap isi al-Qur'an, akan tetapi sifatnya imitatif, bias dan ambigu. *Isrā'iliyyāt* adalah representasi riwayat palsu.

³³ Khālid Abū al-Khail, *al-Ittijāh al-'Aqlī wa 'Ulūm al-Ḥadīth* (Riyād: al-Jum'iyah al-'Ilmiyyah al-Fikriyyah al-Su'ūdiyyah, 1435), cet.1, 369-371.

³⁴ Abū 'Abdillāh Shams al-Dīn Muḥammad Uthmān al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'* (Beirūt: Mu'assasah al-Risālah, 1990/1410), *taḥqīq*: Shu'ayb al-Arna'ūṭ, juz 2, cet. 2, 602.

³⁵ Abū al-Fidā' Ismā'īl bin 'Umar bin Kathīr al-Qurashi al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* (Saudi: Dār Ṭayyibah, 1999/1420), cet. 2, juz 4, 367-368.

³⁶ Aḥmad bin 'Alī bin Hajar al-'Asqalānī, *al-Maṭālib al-'Āliyah bi Zawā'id al-Masānīd al-Thamāniyyah*. *Taḥqīq*: 'Umar Īmān Abū Bakr (Riyād: Dār al-Āṣimah, 2000/1420), cet. 1, jilid 12, hadis nomor: 3034, 614.

Ini berarti sama saja dengan *wad'u shay' fi ghair mawdi'ih* (menempatkan sesuatu yang tidak pada tempatnya). Proyek demitosisasi al-Qur'an harus dimulai dari demitosisasi nilai-nilai fiktif yang terkandung di dalam riwayat-riwayat *isra'iliyyāt* sehingga, makna mitologis, ideologis dan spiritual yang bersumber darinya menjadikannya tak lebih dari sebuah kisah masa lalu tanpa perlu dirujuk sebagai referensi penafsiran.

Analisis terhadap para perawi sumber *isra'iliyyāt* dapat diklasifikasi ke dalam tiga kelompok, yaitu *al-mukthirūn*: diantaranya: Ka'b al-Aḥbār, Wahb bin Munabbih, Ibn Jurayj, Ibn Ishāq, dan al-Suddī. Kedua, Qatādah, Sa'īd bin Jubayr, dan Muḥammad bin Ka'b al-Qurazī seorang ulama tafsir, kakeknya berasal dari Yahudi). Ketiga, *al-muqillūn*, diantaranya adalah Mujāhid dan Ibn 'Abbās. Keempat: *al-mukthirūn* mereka yang banyak meriwayatkan *isra'iliyyāt*, tetapi mereka dinilai sebagai kelompok pendusta dalam hal ini. Artinya, mereka menisbahkan kepada *isra'iliyyāt* tetapi sebenarnya riwayat-riwayat mereka adalah hasil kreasi mereka sendiri. Di antaranya: Muḥammad bin al-Sā'ib al-Kalbī, seorang penganut Syiah Saba'ī, memiliki kecenderungan yang sangat besar kepada cerita-cerita dari orang-orang Yahudi, bahkan sebagian ulama hadis menilainya sebagai pemalsu hadis. Berikutnya adalah dua perawi dari muridnya, yaitu Muqātil bin Sulaymān dan Muḥammad bin Marwān al-Suddī al-Ṣaghīr. Mereka adalah para perawi *isra'iliyyāt* yang seryang sering diperdebatkan dan paling banyak menimbulkan kontrakdiktif. Di satu pihak sering diasosiasikan dengan *dakhil* atau unsur ekstrinsik dengan kualitas hadis palsu, di sisi lain, mereka dianggap sebagai *'illah* (aib atau cacat penafsiran).

Kontrakdiksi-kontradiksi ini barangkali disebabkan karena persepsi tentang *isra'iliyyāt* itu sendiri yang selalu dikonotasikan sebagai yang *mukhālifah li al-mawāzin al-Qur'aniyyah wa al-'aqliyyah wa al-diniyyah* (bertentangan dengan konteks al-Qur'an, logika dan agama). Oleh karena itu, *isra'iliyyāt* sulit untuk dapat diterima sebagai penjelas ayat-ayat al-Qur'an, baik sebagai pelengkap kisah, apalagi dalam masalah syari'at. Al-Dhahabī dalam karyanya *al-isra'iliyyāt fī al-Tafsīr wa al-Ḥadīth*, mengeneralisir pengertian *isra'iliyyāt* sebagai yang palsu, bahkan setiap yang palsu adalah *isra'iliyyāt*. Barangkali, apa yang dikhawatirkan al-Dhahabī adalah distorsi penafsiran al-Qur'an atau setidaknya *isra'iliyyāt* bisa menjadi pintu distorsi yang lebih ekstrim, sehingga ketidaknormalan tafsir al-Qur'an dianggap hal yang biasa. Sebaliknya, memaknai klasifikasi bukan sebagai upaya memasukkan pendekatan atau metode, bukan pula ilusi dari kedangkalan pengetahuan generasi sahabat dan tabi'in atau sekedar mengisi kekosongan detail kisah, apalagi kemiskinan makna, tetapi suatu reaksi terhadap fungsi komunikasi sosial melalui upaya minimalisasi perdebatan.

Ada tiga klasifikasi *isra'iliyyāt* yang dilakukan oleh Ibn Taymiyyah.³⁷ Pertama: yang memiliki kesesuaian dengan substansi konteks al-Qur'an dan hadis yang *ṣahīh*, meskipun perawinya adalah seorang Yahudi. Misalnya riwayat:

³⁷ Aḥmad bin Taymiyyah, *Majmū' Fatāwā Shaykh al-Islām Aḥmad bin Tayliyyah* (Madinah: Wuzārah al-Shu'un al-Islāmiyyah wa al-Awqāf wa al-Da'wah wa al-Irshād, 2004/1425), juz 13, 366-368.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانَ حَدَّثَنَا فُلَيْحٌ حَدَّثَنَا هِلَالٌ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ لَقِيتُ عَبْدَ اللَّهِ
 بْنَ عَمْرٍو بْنَ الْعَاصِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قُلْتُ أَخْبِرْنِي عَنْ صِفَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
 وَسَلَّمَ فِي التَّوْرَةِ قَالَ أَجَلَ وَاللَّهِ إِنَّهُ لَمَوْصُوفٌ فِي التَّوْرَةِ بِبَعْضِ صِفَتِهِ فِي الْقُرْآنِ { يَا
 أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا } وَحِرْزًا لِلْأُمِّيِّينَ أَنْتَ عَبْدِي وَرَسُولِي سَمَّيْتُكَ
 الْمَتَوَكَّلَ لَيْسَ بِفِظٍّ وَلَا غَلِيظٍ وَلَا سَحَابٍ فِي الْأَسْوَاقِ وَلَا يَدْفَعُ بِالسَّيِّئَةِ السَّيِّئَةَ وَلَكِنْ يَعْفُو
 وَيَغْفِرُ وَلَنْ يَقْبِضَهُ اللَّهُ حَتَّى يُقِيمَ بِهِ الْمِلَّةَ الْعَوْجَاءَ بِأَنْ يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَيَفْتَحُ بِهَا
 أَعْيُنًا عُمْيًا وَأَذَانًا صُمًّا وَقُلُوبًا غُلْفًا تَابَعَهُ عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ هِلَالٍ وَقَالَ سَعِيدٌ
 عَنْ هِلَالٍ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ ابْنِ سَلَامٍ { غُلْفٌ } كُلُّ شَيْءٍ فِي غِلَافٍ سَيْفٌ أَعْلَفٌ وَقَوْسٌ
 غُلْفَاءُ وَرَجُلٌ أَعْلَفٌ إِذَا لَمْ يَكُنْ مَحْتُونًا.³⁸

Telah menceritakan kepada kami, Muḥammad bin Sinān, telah menceritakan kepada kami, Fulayḥ telah menceritakan kepada kami Hilāl dari 'Aṭā' bin Yasār berkata: Aku bertemu 'Abdullāh bin 'Amrū bin al 'Āṣ, aku sampaikan kepadanya: ceritakan kepadaku tentang sifat Rasūlullāh di dalam kitab al-Taurāh! Dia berkata: Ya, baiklah. Demi Allah, sungguh beliau telah disebutkan dalam kitab al-Taurāh sebagian dari sifat-sifatnya seperti yang disebutkan dalam al-Qur'an (Wahai Nabi, sesungguhnya kami mengutusmu sebagai saksi, pemberi kabar gembira dan pemberi peringatan), menjaga para ummiyyin (kaum buta-huruf). Engkau adalah hamba-Ku dan Rasul-Ku. Aku memberimu nama al-Mutawakkil, yang memiliki sifat bukan sebagai orang yang kasar, apalagi keras, tidak suka berteriak-teriak di pasar dan tidak membalas keburukan dengan keburukan tetapi memaafkan dan mengampuni. Allah tidak mematikannya, karena ia memilii tugas untuk meluruskan agama yang melenceng (dari tauhid), sehingga mereka mengatakan: Lā ilāha illallah. Karena hanya dengan kalimat itu akan membuka mata yang

³⁸ Muḥammad bin Ismail Abū 'Abdillāh Al-Ju'fi al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ wa huwa al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūlillāh Ṣallallah 'alaih wa salalam wa Sunanih wa Ayyāmih, Kitāb al-Buyū', Bāb: Karāhiyah al-Sakhabi fī al-Sūq* (Karachi: al-Bushra, 2016/1437) nomor hadis: 2125, 1029. Lihat juga! Abū Muḥammad 'Abdullāh 'Abd al-'Azīz bin al-Faḍl al-Dārimī, *al-Musnad al-Jāmi' Kitāb 'Alāmāt al-Nubuwwah, Bāb Ṣifah al-Nabī Qabl Mab'athihi*, hadis nomor: 6, (Beitūt: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah, 213/1434), cet. 1, 94. Lihat juga! 'Imād al-Dīn Abū al-Fidā' Ismā'īl bin Kathīr al-Dīmarshqī, *Tafsīr al-Qur'an al-Zīm*, taḥqīq: Muṣṭafā al-Sayyid (Jīzah, Mesir: Maktabah Awlād Shaykh, 2000/1421), juz 11, 185.

buta, telinga yang tuli dan hati yang tertutup. Hadits ini dikuatkan pula oleh 'Abd al-'Azīz bin Abū Salamah dari jalur Hilāl. Sa'īd berkata dari Hilāl dari 'Aṭā' dari Ibn Sallām: arti kata *ghulf* adalah tertutup. Atau segala sesuatu yang masih tertutup, *sayf aghlaf* artinya pedang yang tersimpan dalam sarung, *qaus ghulfā'* artinya anak panah yang tertutup (tersimpan dalam sarungnya). Dan seseorang dikatakan *aghlaf* bila dia belum dikhitan.

Harus diakui bahwa, hadis ini memberikan kode signifikan terkait dengan sumber riwayat, yaitu *isrā'iliyyāt*, apalagi al-Bukhārī, al-Bayhaqī, al-Dārimī juga meriwayatkannya. Ibn Kathīr pun mengutipnya sebagai referensi penafsirannya. Riwayat itu berbicara mengenai surat al-Aḥzāb 45, yaitu sifat esensial Nabi Muḥammad, yaitu penuh kasih sayang dan lemah lembut kepada semua orang. Ibn Ḥajar menjelaskan posisi riwayat ini adalah riwayat yang *ṣaḥīḥ*. Adapapun nama Hilāl yang dimaksud adalah Hilāl bin 'Alī, tetapi ada pula yang mengidentifikasi sebagai Hilāl bin Abī Hilāl. Hadis ini merupakan satu-satunya hadis *ṣaḥīḥ* dari 'Aṭā' bin Yasār dari 'Abdullāh bin 'Amrū. Sa'īd (anak Abū Hilāl) berkata dari 'Aṭā' dari Ibn Sallām, bukan dari 'Abdullāh bin 'Amrū. Dalam hal ini, 'Abd al-'Azīz berbeda dari Fulayḥ dalam mengidentifikasi perawi dari kalangan sahabat. Jalur ini dibuat oleh al-Dārimī sehingga jalurnya *muttaṣil* (menyambung). Hal ini dapat dilihat di dalam Musnad al-Dārimī, Ya'qūb bin Sufyān (di dalam karyanya al-Tārikh) dan al-Ṭabarānī. Mereka bertiga menggunakan *sanad* yang sama. Tidak ada masalah Yasār meriwayatkan dari keduanya. Ibn Sa'ad mengidentifikasi dari jalur Zayd bin Aslam, berkata: bahwa 'Abdullāh bin Sallām mengira 'Aṭā' bin Yasār adalah orang yang menyampaikan kepada Zayd, karena 'Aṭā' dikenal sebagai orang yang paling sering meriwayatkan dari Zayd. Namun demikian, riwayat ini justru menjadi *shāhid* (saksi atau pendamping) bagi riwayat Sa'īd bin Abū Hilāl.

Kedua, *isrā'iliyyāt* yang bertentangan dengan al-Qur'an dan hadis yang memiliki bobot otentisitas dan logika. Misalnya kisah tentang Nabi Ādām, Nabi Lūṭ dan Nabi Yūsuf. Ketiga: riwayat yang tidak sesuai, akan tetapi juga tidak bertentangan dengan syari'at. Menurut Ibn Taymiyyah, bagian pertama tidak masalah, karena posisinya bersesuaian dengan al-Qur'an dan hadis Nabi. Akan tetapi, pada bagian kedua dan ketiga akan memberikan kemungkinan riwayat *isrā'iliyyāt* menggiring konteks ke arah yang bisa saja bertentangan. Bisa jadi seorang perawi menilai suatu riwayat masuk ke dalam *isrā'iliyyāt* yang bertentangan, sehingga ia akan menolaknya. Atau sebaliknya, ia justru memasukkannya ke dalam posisi antara dua posisi pertama dan kedua, sehingga memperbolehkannya. Mengadopsi *isrā'iliyyāt* dalam penafsiran tidak cukup hanya mesntrukturisasi beberapa metode berpikir rasionalis melalui mekanisme hirarkis kualifikasi *sanad* (*al-jarḥ wa al-ta'dīl*). Dalam konteks ini, artikulasi yang diperlukan bukanlah hirarkisnya, tetapi disiplin melakukan pengawasan terhadap struktur keseluruhan bangunan kontekstual al-Qur'an.

KESIMPULAN

Tema kajian ini merupakan permasalahan yang kompleks dan kontroversial dalam studi tafsir al-Qur'an dan kaitannya dengan riwayat *Isrā'iliyyāt*. *Isrā'iliyyāt*

adalah riwayat-riwayat dan kisah-kisah mengenai budaya dan teks-teks sakral Yahudi dan Kristen yang masuk dalam karya-karya tafsir al-Qur'an. Beberapa perawi menyampaikan riwayat-riwayat ini untuk memberikan latar belakang atau penjelasan tambahan tentang kisah-kisah yang termuat dalam al-Qur'an. Contoh-contoh riwayat Isrā'īliyyāt ini dapat ditemukan di berbagai karya tafsir, seperti al-Ṭabarī dan Ibn Kathīr.

Pendekatan ulama terhadap Isrā'īliyyāt bervariasi. Beberapa ulama menganggap mereka bermanfaat sebagai tambahan pemahaman al-Qur'an, sementara yang lain lebih skeptis dan mempertanyakan validitas dan otentisitas riwayat tersebut. Beberapa riwayat Isrā'īliyyāt telah diterima, sementara yang lain ditolak. Oleh karena itu, penting untuk memilah-milah riwayat Isrā'īliyyāt dan menguji mereka berdasarkan kriteria keotentikan hadis. Perbedaan pandangan antara para ulama tentang Isrā'īliyyāt dan bagaimana mereka dapat menjadi sumber yang baik atau berpotensi menyesatkan dalam penafsiran al-Qur'an. Ini adalah isu penting dalam studi tafsir al-Qur'an, dan berbagai ulama memiliki sudut pandang yang berbeda terkait dengan penggunaan Isrā'īliyyāt dalam tafsir al-Qur'an. Selain itu, perbedaan antara berbagai jenis riwayat Isrā'īliyyāt dan mencoba memberikan kerangka klasifikasi untuk memahaminya. Namun, ini adalah topik yang lebih mendalam dan memerlukan studi yang lebih dalam untuk memahaminya secara detail. Pada akhirnya, kajian ini sampai pada kesimpulan, bahwa Isrā'īliyyāt harus dipahami dan dievaluasi dengan hati-hati dalam konteks penafsiran al-Qur'an. Beberapa riwayat *isrā'īliyyāt* mungkin saja dapat memberikan wawasan tambahan tentang ayat-ayat al-Qur'an, sementara banyak riwayat kategori jenis ini harus berhati-hati, bahkan harus ditolak karena tidak sesuai dengan kriteria keotentikan dan justru mengganggu pemahaman umat Islam terhadap al-Qur'an itu sendiri.

Memperkokoh bangunan metodologis dan determinasi keilmuan hadis yang dapat diandalkan merupakan salah satu solusinya. Mekanisme pengawasan langsung terhadap *isrā'īliyyāt* hanya dapat dilakukan jika keilmuan hadis mampu menjangkau lingkaran-lingkaran *isrā'īliyyāt*. Jangkauan ini menimbulkan sikap kritis obyektif sekaligus terus menerus yang pada akhirnya menjamin otentisitas hadis.

DAFTAR PUSTAKA

- 'Abd al-Raḥmān bin Rajab al-Ḥanbalī, *Sharḥ 'Ilal al-Tirmidhī*, Damascus: Dār al-Malāmīḥ, 1398
- 'Abd al-Qādir bin 'Umar al-Baghdādī, *Khizānah al-Adab wa Lubḥ Lubāb Lisān al-'Arab*, Cairo: al-Madani, 1997/1418.
- Abū 'Abdillāh Shams al-Dīn Muḥammad Uthmān al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1990/1410
- Abū al-Fidā' Ismā'īl bin 'Umar bin Kathīr al-Qurashi al-Dimashqī, *Tafsī al-Qur'ān al-'Azīm*, Saudi: Dār Ṭayyibah, 1999/1420
- Abū al-Fidā' Ismā'īl bin 'Umar bin Kathīr al-Qurashi al-Dimashqī, *Tafsī al-Qur'ān al-'Azīm*, Saudi: Dār Ṭayyibah, 1999/1407.

- Aḥmad bin 'Alī bin Ḥajar al-'Asqalānī, *al-Maṭālib al-'Āliyah bi Zawā'id al-Masānīd al-Thamāniyyah*. Taḥqīq: 'Umar Īmān Abū Bakr (Riyād: Dār al-Āṣimah, 2000/1420)
- Aḥmad bin Taymiyyah, *Majmū' Fatāwā Shaykh al-Islām Aḥmad bin Tayliyyah*, Madīnah: Wuzārah al-Shu'ūn al-Islāmiyyah wa al-Awqāf wa al-Da'wah wa al-Irshād, 2004/1425
- Al-Hārith Fakhri Īsā 'Abdullāh, *al-Haddāthah wa Mawqifuhā min al-Sunnah*, Cairo: Dār al-Salām, 2013
- Fahd bin 'Abd al-Raḥmān bin Sulaymān al-Rūmī, *Manhaj al-Madrasah al-'Aqliyyah al-Ḥadīthah fī al-Tafsīr*, Riyāḍ: Idārāt al-Buḥūth al-'Ilmiyyah wa al-Iftā' wa al-Da'wah wa al-Irshād, 1983/1403
- Jamā al-Bannā, *Qaḍiyah al-Fiqh al-Jadīd*, Cairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 1999
- Jamāl al-Bannā, *al-Aṣlāni al-'Azmāni, al-Kitāb wa al-Sunnah: Ru'yah Jadīdah*, Cairo: Dār al-Kutub, 1982
- Jamāl al-Dīn Abū al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Tuḥfat al-Ashrāf bi Ma'rifah al-Aṭrāf*, Beirūt: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1999
- John W. Creswell, *Research Design: Pendekatan Kualitatif, Kuantitatif, dan Mixed* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013)
- Khalīl Isma'īl Ilyās, *Ka'b al-Aḥbār wa Atharuhu fī al-Tafsīr*, Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1971
- Khālid Abū al-Khail, *al-Ittijāh al-'Aqlī wa 'Ulūm al-Ḥadīth*, Riyāḍ: al-Jum'iyyah al-'Ilmiyyah al-Fikriyyah al-Su'ūdiyyah, 1435.
- Muḥammad bin Ṣālih al-'Uthaymīn, *Sharḥ fī Uṣūl al-Tafsīr*, Riyāḍ: Mu'assasah Muḥammad bin Ṣālih al-'Uthaymīn al-Khayriyyah, 1434
- Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur'an al-Ḥakīm* atau disebut *Tafsīr al-Mannār*, juz, 1
- Muḥammad Farīd Wajdī, *Dā'irah al-Ma'ārif: al-Qarn al-Rābi' 'Ashar*, Beirūt: Dār al-Ma'rifah, 1971
- Muhammad bin Muhammad Abū Shahbah, *al-Isrā'iliyyāt fī Kutub al-Tafsīr*, Mesir: Maktabah al-Sunnah, 1391/1971.
- Muhammad Husein al-Dhahabī, *al-Isrā'iliyyāt fī al-Tafsīr wa al-Ḥadīth*, Cairo: Maktabah Wahbah, tth
- Muḥammad Husayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Cairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1381
- Muḥammad bin Ismail Abū 'Abdillāh Al-Ju'fi al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ wa huwa al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūlillāh Ṣallallah 'alaih wa salālah wa Sunanih wa Ayyāmih, Kitāb al-Buyū', Bāb: Karāhiyah al-Sakhabi fī al-Sūq*, Karachi: al-Bushra, 2016/1437