

MEMAHAMI ISRĀ'ĪLIYYĀT DALAM PENAFSIRAN AL-QUR'AN

Usman*

Abstract: *Isrā'īliyyât, mostly, known as non-muslim based narration, particularly Jewish, which is later inserted into Islamic tradition and thoughts. Some mufassirs utilize this narration as a method of interpreting Qur'an and it unavoidably arises controversy between the classic muslim scholars and the modern one. However, the dispute between both groups should be carefully discussed and wisely selected. In doing so, their debate could contribute some positive and negative points for Islam and muslim developments.*

Abstrak: *Isrā'īliyyât kerap dimaknai sebagai kisah yang bersumber dari non-muslim dan masuk ke dalam ranah pemikiran Islam dengan menekankan Yahudilah sebagai sumber utamanya. Keberadaan isrā'īliyyât oleh sebagian mufassir dijadikan sebagai salah satu "sarana" penafsiran al-Qur'an, menimbulkan pro dan kontra antara ulama salaf dan khalaf. Memperhatikan sikap pro dan kontra antara kedua kelompok tersebut, kiranya perlu disikapi dengan mempertimbangkan aspek positif dan negatif bagi Islam dan umatnya, sehingga tidak perlu tergesa-gesa bersikap apriori, sebagaimana juga perlu bersikap selektif dan tidak bergegas menerimanya, merupakan sikap arif dalam menghadapi dua sikap yang sama-sama sulit diterima atau ditolak.*

Keywords: *Isrā'īliyyât, Penafsiran, al-Qur'an, Hadis, Islam, Ulama, Salaf, Khalaf, Kisah.*

*Penulis adalah dosen pada Fakultas Syariah IAIN Mataram, Jl. Pendidikan 35 Mataram, NTB. email: udalimin@yahoo.com.

ISRÂ'ILYYÂT sebagai salah satu alat penafsiran al-Qur'an bagi sebagian para mufasir sudah sejak lama menjadi perhatian peminat studi Islam, muslim maupun nonmuslim (orientalis). J. J. Jansen misalnya mengatakan bahwa "kebanyakan muslim modernis menolak tradisi memasukan cerita *isrâ'iliyyât* ke dalam penafsiran al-Qur'an karena dianggap tidak rasional, janggal, dan mengandung unsur khayali semata".¹

Pernyataan Jansen di atas dalam redaksi yang tidak jauh berbeda, telah dikemukakan oleh ulama-ulama terdahulu. Untuk mengetahui lebih jauh mengenai hal itu tentu membutuhkan penelusuran terhadap komentar-komentar para ahli berikut analisisnya untuk menemukan keberadaan *isrâ'iliyyât* itu sendiri dalam posisinya sebagai penjelas al-Qur'an. Untuk itu perlu dilihat hal-hal yang melatari masuknya *isrâ'iliyyât* dalam penafsiran al-Qur'an, sikap para ulama, dampaknya terhadap Islam, serta respons dalam konteks kekinian.

Pengertian *Isrâ'iliyyât*

Isrâ'iliyyât adalah istilah yang dinisbatkan kepada kata "*Isrâ'il*". Kata tersebut berasal dari bahasa Ibrani yang secara etimologi berarti "hamba Tuhan".² Ungkapan tersebut dalam al-Qur'an³ selalu merujuk kepada keturunan Nabi Ya'qub,⁴ yang kemudian dikenal dengan nama Yahudi.⁵ Secara terminologi, menurut Ja'far,⁶ *isrâ'iliyyât* adalah informasi yang berasal dari *ahl*

¹J. J. Jansen, *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt* (Leiden: E.J. Brill, 1984), 27.

²Khalaf Muḥammad al-Ḥusaynî, *Al-Yahûdiyyah bayn al-Masîḥiyyah wa al-Islâm* (Mesir: Al-Mu'assasah al-Misriyyah al-Āmmah, 1974), 14.

³Qs. al-Mâ'idah (5):78; Qs. al-Isrâ' (17):2, 4; Qs. al-Naml (27):76.

⁴Jalâl al-Dîn al-Maḥallî dan Jalâl al-Dîn al-Sayûthî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), 7. Lihat juga, A. J. Weinsinck, "Israil", dalam Houtsma, et.al., *Brill's First Encyclopedia of Islam 1913-1936*, jilid 3 (Leiden: E. J. Brill, 1987), 555.

⁵Salah seorang dari dua belas putera Ya'qub bernama Yahuda; nama itu kemudian menjadi sebutan bagi keturunan Nabi Ya'qub bin Ishaq bin Ibrahim. Lihat Ibrâhîm 'Abd Raḥmân Muḥammad Khalîfah, *Dirâsah fî Manâhij al-Mufasssîrîn* (Kairo: al-Maktabah al-Azhariyah, 1979), 318-9.

⁶Musâ'id Muslim 'Abd al-Lâh Alî Ja'far, *Asrâr al-Tatbannur al-Fikr fî al-Tafsîr* (Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 1984), 120.

al-kitâb baik Yahudi maupun Nasrani yang digunakan untuk menjelaskan *nash* al-Qur'an. Ahmad al-Syirbâshî mendefinisikan *isrâ'iliyyât* adalah berita yang diselundupkan oleh orang Yahudi, Nasrani, atau pun yang lainnya ke dalam Islam.⁷

Memperhatikan definisi-definisi di atas, dapat dikatakan bahwa *isrâ'iliyyât* adalah sebuah istilah yang bersifat "netral". Artinya, dapat berupa kisah-kisah yang bersumber dari Yahudi dan Nasrani atau lainnya, serta dapat pula sejalan atau tidak sejalan dengan Islam. Tampaknya para ulama menganggap bahwa yang menjadi sumber utama *isrâ'iliyyât* adalah Yahudi dan Nasrani dengan menekankan pada Yahudilah sumber utamanya sebagai cermin dari kata *isrâ'iliyyât*. Namun, perlu diingat bahwa pada umumnya *isrâ'iliyyât* adalah kisah yang bersumber dari nonmuslim yang kemudian masuk ke dalam Islam. Kalaupun ada yang sejalan dengan Islam, hal itu tidaklah terlalu urgen untuk dijadikan sebagai rujukan dalam penafsiran al-Qur'an.

Masuknya *Isrâ'iliyyât* dalam Penafsiran al-Qur'an

Sejarah masuknya kisah *isrâ'iliyyât* ke dalam wilayah penafsiran al-Qur'an diawali dengan masuknya pengetahuan tentang *isrâ'iliyyât* ke dalam pengetahuan bangsa Arab *pra* Islam. Pihak yang sangat berperan dalam kaitan ini adalah para *ahl al-kitâb*, sebagian besar terdiri dari orang Yahudi, yang bermigrasi besar-besaran ke Jazirah Arabia pada tahun 70 M,⁸ dan orang-orang Arab *pra* Islam sering melakukan perjalanan niaga ke negeri Yaman pada musim dingin dan ke negeri Syam pada musim panas.⁹ Di dua negeri itu banyak berdiam *ahl al-kitâb* yang sebagian besar dari kalangan Yahudi sehingga dapat dipastikan terjadi komunikasi yang cukup intensif di antara mereka.

Setelah Islam datang dan berkembang hingga Rasulullah hijrah ke Madinah, kontak semacam itu tetap berlangsung. Di Madinah pun banyak berdiam kelompok Yahudi.¹⁰ Hal lain yang

⁷Ahmad al-Syirbâshî, *Qishshab al-Tafsîr* (Beirut: Dâr al-Qalam, 1972), 98.

⁸Al-Husaynî, *Al-Yahûdiyyah...*, 5. Bandingkan dengan Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Isrâ'iliyyah fî al-Tafsîr wa al-Hadîts* (Kairo: Majma' al-Islâmiyyah, 1971), 24.

⁹Amîn al-Khullî, *Manâbij al-Tajdîd* (Kairo: Dâr al-Ma'rifah, 1961), 277.

¹⁰Ahmad Khalîl, *Dirâsah fî al-Qur'ân* (Mesir: Dâr al-Ma'rifah, 1973), 113.

perlu diperhatikan adalah adanya *midras*.¹¹ Di samping itu, masuknya sejumlah tokoh Yahudi ke dalam Islam, antara lain; 'Abd al-Lâh ibn Salâm, 'Abd al-Lâh ibn Sûriyâ, Ka'ab al-Ahbâr, 'Abd al-Lâh ibn Saba'. Mereka memiliki peran penting dalam penyebaran *isrâ'iliyyât* di kalangan kaum muslimin. Ada pula faktor lain yang ikut mendukung terserapnya kisah *isrâ'iliyyât* itu ke dalam Islam, seperti alih bahasa kitab Taurat dari bahasa Ibrani ke dalam bahasa Arab yang, menurut Ibn al-Nazhîm, dilakukan oleh 'Abd al-Lâh ibn Salâm.¹²

Masuknya kisah *isrâ'iliyyât* ke dalam tafsir al-Qur'an sudah dimulai sejak zaman sahabat.¹³ Namun, hal ini dilakukan tidak lebih dari sekedar meminta penjelasan kepada mereka mengenai sebagian kisah al-Qur'an yang bersifat *mujmal* disertai sikap *tawaqquf*, kehati-hatian, mengenai hal-hal yang mengandung kemungkinan benar atau dusta.¹⁴ Dapat dikatakan, dalam hal ini, para sahabat belum melanggar batas kebolehan yang mereka pahami dari petunjuk dalam dua sabda Rasulullah saw.:

“Sampaikanlah apa yang kalian terima dari aku walaupun hanya satu ayat. Ceritakan apa yang kalian dengar dari *bani Isra'îl*, dan itu tidak ada salahnya. Barangsiapa berdusta atas namaku maka bersiaplah untuk masuk neraka”.¹⁵

“Janganlah kalian benarkan orang-orang *abl al-kitâb* dan janganlah kalian (tergesa-gesa) mendustakannya. Hendaklah kalian katakan kepada mereka, kami beriman kepada Allah dan kepada apa yang diturunkan kepada kami serta kami beriman kepada apa yang diturunkan kepada kalian”.¹⁶

¹¹*Midras* ialah semacam majelis pengajian di mana para *abl al-kitâb* mengkaji pengetahuan keagamaan yang mereka warisi secara turun-temurun, baik yang bersumber dari kitab maupun dari pendeta mereka. Bahkan di antara para sahabat ada yang suka mendatangi majelis tersebut guna mendengarkan apa yang disajikan di sana.

¹²*Ibid.*, 144.

¹³Tercatat beberapa orang sahabat yang terlibat dalam proses itu, seperti; Ibn 'Abbâs, Abû Hurayrah, Ibn Mas'ûd, Amr bin al-Âsh, dan lain-lain. Lihat, al-Dzahabî, *al-Isrâ'iliyyâh...*, 58.

¹⁴Muhammad Husayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, juz 1 (Kairo: Dâr al-Kutub al-Hadîtsah, 1976), 169-70.

¹⁵Al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, juz 3 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), 181.

¹⁶*Ibid.*, juz 3.

Dengan demikian, tuduhan Goldziher¹⁷ dan Ahmad Amîn¹⁸ yang menyatakan bahwa para sahabat terlalu longgar dalam menerima *isrâ'iliyyât*, khususnya tuduhan terhadap Ibn 'Abbâs, perlu ditinjau kembali. Kehati-hatian para sahabat dalam menerima *isrâ'iliyyât* ternyata tidak diikuti oleh generasi sesudahnya. Setelah masa sahabat, periwayatan *isrâ'iliyyât* begitu meluas, hal ini berhubungan pula dengan semakin banyaknya kalangan *abl al-kitâb* yang memeluk Islam.¹⁹

Ibn Khaldûn menanggapi informasi mengenai meluasnya periwayatan *isrâ'iliyyât* ini dengan mengembalikannya pada dua pertimbangan. *Pertama*, pertimbangan kemasyarakatan (*al-i'tibârât al-ijtimâ'iyah*), yakni karena kesederhanaan pemikiran orang-orang Arab pada umumnya ketika itu, disamping kecenderungannya untuk mengetahui hal-hal yang menarik hati sebagai tuntutan jiwa kemanusiaan. *Kedua*, pertimbangan keagamaan (*al-i'tibârât al-dîniyyah*), yakni karena cerita-cerita yang dinukilkan itu bukan masalah hukum yang membutuhkan penelitian dalam menguji nilai kebenarannya.²⁰

Penyebaran *isrâ'iliyyât* setelah masa sahabat juga ikut disebarkan oleh juru-juru kisah yang mengambil masjid sebagai

¹⁷Diberitakan bahwa Ibn 'Abbâs sering melontarkan persoalan kepada orang-orang Yahudi yang telah masuk Islam. Ia menerima pendapat mereka selama tidak bertentangan dengan al-Qur'an. Dalam hal ini, Goldziher menyatakan bahwa Ibn 'Abbâs terlalu mudah percaya dalam mengambil berita dari *abl al-kitâb* dengan alasan bahwa mereka itu adalah orang-orang yang mampu memahami al-Qur'an. Menurutnya, Ibn 'Abbâs banyak dipengaruhi oleh Ka'ab al-Ahbâr dan 'Abd al-Lâh Ibn Salâm dalam bidang tafsir. Lihat, Ignaz Goldziher, *Madzâhib al-Tafsîr al-Islâmî*, ter. 'Abd. al-Ḥalîm al-Najjîr (Kairo: Maktabah al-Khanjî, 1955), 85-6. Kenyataan bahwa Ibn 'Abbâs memerankan *isrâ'iliyyât* sebagai sumber sekunder dapat diterima karena beberapa sumber menyatakan demikian, tetapi bila dikatakan bahwa dia terlalu mudah dan longgar dalam menerima itu patut diragukan karena dia adalah salah seorang sahabat Nabi yang sangat berhati-hati dalam menafsirkan al-Qur'an. Pendapat di atas dibantah keras oleh al-Dzahabî. Lihat lebih jauh, al-Dzahabî, *Al-Tafsîr...*, 174.

¹⁸Lihat, Ahmad Amîn, *Fajr al-Islâm* (Singapura: Lajnah al-Ta'lîf wa al-Tarjamah wa al-Nasr, 1965), 248.

¹⁹Al-Dzahabî, *Al-Isrâ'iliyyâh...*, 36.

²⁰Ibn Khaldûn, *Muqaddimah* (Mesîr: Dâr al-Bayân, t.t.), 439. Lihat juga komentar, al-Khullî, *Manâbij...*, 227.

tempat mereka menceritakan kisah-kisah *isrâ'îlyyât* pada masyarakat. Juru-juru kisah semacam ini sebagaimana dikemukakan al-Ghazâlî dengan mengutip riwayat Ibn Mâjah, bahwa yang demikian itu belum pernah dijumpai pada masa Rasulullah, Abu Bakar, maupun Umar. Hal itu baru muncul setelah terjadi kekacauan di kalangan kaum muslimin. Kehadiran mereka itu sangat mencemaskan karena dapat merusak pemikiran dan keyakinan masyarakat Islam.²¹

Menurut Ahmad Khalîl, yang pertama kali memprakarsai dan mendorong penyebaran kisah-kisah *isrâ'îlyyât* adalah penguasa Bani Umayyah, agar umat Islam tidak lagi tertarik untuk memikirkan masalah-masalah yang berkaitan dengan khalifah.²² Tidak mengherankan di kala itu para juru kisah dapat menarik opini masyarakat dan dalam beberapa hal dapat menggusur pengaruh ulama. Celakanya, para ulama bahkan menjadi korban kemarahan massa akibat keberanian mereka menyingkap kebohongan para juru kisah sebagaimana yang dialami oleh Amîr al-Sya'bi, Yahyâ ibn Ma'în, dan lain-lain.²³

Begitu meluasnya periwiyatan *isrâ'îlyyât* saat itu sehingga merambah ke dalam wilayah ilmu kalam, sebagaimana dikemukakan oleh Abû Manshûr al-Baghdâdî, bahwa orang-orang Saba'iyah, salah satu di antara sekte Syi'ah, mempercayai bahwa Ali bin Abi Thalib tidak terbunuh melainkan diangkat ke langit seperti halnya Nabi Isa as. Berita ini disusutkan oleh 'Abd al-Lâh ibn Saba' yang sempat menyusup ke dalam golongan Syi'ah.²⁴ Atas dasar itulah, ada benarnya pendapat yang dikemukakan oleh Ahmad Khalîl, bahwa Syi'ah merupakan salah satu jalan merembesnya pengaruh *isrâ'îlyyât*.

Sikap Para Ulama terhadap *Isrâ'îlyyât*

Untuk lebih memperjelas alur pembahasan mengenai sikap para ulama tentang *isrâ'îlyyât* ini, berikut akan ditampilkan peta

²¹Abû Hamid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazâlî, *Iḥyâ 'Ulûm al-Dîn*, juz 1 (Kairo: Dâr al-Sya'bi, t.t.), 58.

²²Khalîl, *Dirâsah...*, 144.

²³Al-Dzahabî, *Al-Isrâ'îlyyah...*, 45-6.

²⁴Abû Manshûr al-Baghdâdî, *Al-Farq bayn al-Firâq* (Beirut: Dâr al-Âfaq al-Jadîdah, 1973), 223.

pemikiran mereka dengan melihat klasifikasi ulama ke dalam kelompok *salaf* dan *khalaf*.²⁵ Tentu saja sudut pandang seperti itu tidak berarti merupakan pemilahan kategori yang ketat, sebab boleh jadi seorang ulama *salaf* mempunyai pandangan yang dimiliki pula oleh ulama *khalaf* atau sebaliknya.

Sikap Ulama Salaf

Pada periode awal Islam, terutama di masa sahabat yang dikenal sebagai periode periwayatan, tafsir al-Qur'an diriwayatkan sebagai bagian dari periwayatan hadis. Begitu pula masa tabi'in yang dikenal sebagai masa awal pembukuan (*tadwîn*) sekitar akhir abad I H. atau awal abad II H., tafsir dimasukkan sebagai salah satu bab di antara bab-bab kitab hadis yang ada saat itu.²⁶ Sementara itu, kisah-kisah *isrâ'iliyyât*²⁷ yang tercantum di dalamnya, dengan menyebutkan secara lengkap sanad-sanadnya terbatas hanya pada hal-hal yang sejalan dengan *nash* syariah, yang sebagiannya diriwayatkan dari Rasulullah dengan jalan yang sah. Namun generasi setelahnya yang menulis tafsir dengan corak *bi al-ma'tsûr* membuang sanad-sanad kisah *isrâ'iliyyât* yang diambil dari kitab-kitab tafsir sebelumnya. Tafsir Muqâtil ibn Sulaymân (w. 150 H.) adalah termasuk ke dalam kategori tafsir ini.²⁸ Melihat kenyataan yang memprihatinkan ini,

²⁵Banyak pendapat mengenai siapa sebenarnya yang dimaksud dengan *salaf* dan *khalaf*. Sebagian ulama menjadikan skala zaman sebagai pembedanya. Pendapat ini membatasi ulama *salaf* sampai dengan abad III H., berdasarkan hadis Nabi yang berkaitan dengan kurun umat yang dianggap lebih baik dan utama. Selanjutnya ulama yang muncul setelahnya dikategorikan ke dalam ulama *khalaf*. Adapun pendapat yang membedakan dua kubu ulama itu dari segi "kualitas" pemikirannya menyatakan bahwa; ulama *salaf* berarti mereka yang belum menggunakan *mantiq* dalam sistem pemikirannya, sedangkan ulama *khalaf* sudah menggunakannya. Lihat, Abû Bakr, *Salaf Islam dalam Islam Murni* (Solo: Ramadani, 1979), 20.

²⁶Manna' al-Qaththân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân* (Beirut: al-Syirkah al-Muttahidah li al-Tawzî', 1993), 3.

²⁷Kisah-kisah *isrâ'iliyyat* pada saat itu dijadikan sebagai penjelas hanya dalam bidang-bidang tertentu yang ada persesuaiannya dengan al-Qur'an dan dapat dijadikan sebagai bahan pengajaran dan suri teladan, di sertai dengan sikap hati-hati (*tawaqquf*) dalam hal-hal yang mengandung kemungkinan benar atau dusta. Lihat, al-Dzahabî, *Al-Tafsîr...*, 169.

²⁸Lihat, al-Dzahabî, *Al-Isrâ'iliyyah...*, 37-8.

sebagian ahli tafsir mulai melakukan kritik dan koreksinya. Di antara mufasir yang melakukan hal itu adalah Ibn Jarîr al-Thabârî (w. 310 H.)

Pada periode berikutnya muncul Ibn al-'Arabî (w. 543 H.) dengan kitabnya *Ahkâm al-Qur'an*. Dalam kitab tersebut ia menegaskan sikapnya dalam menanggapi dan mengoreksi kisah *isrâ'iliyyât*. Menurutnya, kisah dari *abl al-kitâb* yang diperbolehkan untuk diriwayatkan hanyalah dalam hal cerita mereka yang menyangkut keadaan diri mereka, dalam hal ini dapat dimasukkan kriteria "*min bâb al-igrâr al-mar'i 'alâ nafsih aw qawmih*". Sedangkan riwayat mereka yang menyangkut lainnya, membutuhkan penelitian lebih cermat.²⁹

Pernyataan Ibn al-'Arabî di atas, khususnya mengenai kebolehan menerima riwayat *abl al-kitâb* menyangkut hal ihwal mereka sendiri atau kaumnya, tampaknya tidak sepenuhnya dapat diterima, karena tidak ada jaminan bahwa mereka akan dapat memberikan informasi yang sebenarnya tentang diri mereka. Sementara menurut Ahmad Khalîl, gerakan kritik atau koreksi terhadap *isrâ'iliyyât* baru menjelma dalam bentuk karya yang lebih cermat dan terarah adalah dengan tampilnya Ibn Katsîr (w. 774 H.) mengklasifikasikan kisah-kisah *isrâ'iliyyât* menjadi tiga kelompok. *Pertama*, yang sesuai dengan syari'at Islam, dalam hal ini cukuplah al-Qur'an yang menjadi pegangan. *Kedua*, yang bertentangan dengan syari'at, dalam hal ini riwayat *isrâ'iliyyât* harus disingkirkan. *Ketiga*, *isrâ'iliyyât* yang tidak termasuk bagian pertama maupun kedua, dalam hal ini boleh diriwayatkan dengan catatan tidak harus dipegangi tetapi hanya untuk *isti'nâs* (sebatas diketahui).³⁰

Hanya saja harus diakui bahwa *isrâ'iliyyât* jenis pertama tidak banyak dijumpai dalam kitab-kitab tafsir. Akan tetapi, walaupun sudah sejak lama kalangan ahli tafsir memperingatkan serta mengusahakan agar kisah-kisah *isrâ'iliyyât* itu dihindari, terutama *isrâ'iliyyât* jenis kedua dan ketiga, namun tidak semua mufasir dapat terhindar dari pengaruh kisah *isrâ'iliyyât* tersebut.

²⁹Ibn al-'Arabî, *Ahkâm al-Qur'an*, juz 1 (Mesir: al-Bâb al-Halâbî, 1977), 23.

³⁰Khalîl, *Dirâsab...*, 150.

Sikap Ulama Khalaf

Kisah memang perlu, karena itu Allah menginformasikan kisah masa lampau kepada umat Muhammad melalui al-Qur'an hanya untuk diambil sebagai *'ibrah* bukan untuk dipertanyakan dan diwacanakan secara panjang lebar. Dengan demikian, tidak selayaknya umat Islam meninggalkan penjelasan yang jujur dan benar untuk lari kepada kisah *isrâ'îlyyât*, sebagaimana tercantum pada sebagian kitab-kitab tafsir masa awal.

Di antara ulama *khalaf*, Muḥammad 'Abduh adalah termasuk yang paling gencar mengkritik kebiasaan sebagian mufasir masa awal yang banyak menggunakan *isrâ'îlyyât* sebagai penjelasan al-Qur'an. Bahkan, salah satu motivasi penulisan tafsirnya adalah untuk menghindari kebiasaan ulama masa lampau tentang itu.³¹ 'Abduh menolak validitas ulama tafsir generasi awal yang menghubungkan al-Qur'an dengan *isrâ'îlyyât*. Menurutnya, cara itu telah mendistorsikan pemahaman terhadap ajaran Islam.³² Sikap keras serupa juga diperlihatkan oleh muridnya, Muḥammad Rasyîd Ridlâ. Ia mengatakan bahwa, riwayat *isrâ'îlyyât* yang secara ekstrim diriwayatkan oleh sebagian ulama sebenarnya telah keluar dari konteks al-Qur'an.³³ Begitu pula Aḥmad Musthafâ al-Marâghî memandang bahwa sebagian kitab-kitab tafsir telah dikotori oleh *isrâ'îlyyât* yang tidak jelas kualitasnya. Menurutnya, *isrâ'îlyyât* merupakan suatu cerita yang ditransfer *abl al-kitâb* untuk menipu orang-orang Arab.³⁴

Sikap kontra *isrâ'îlyyât* juga perlihatkan oleh Maḥmûd Syalthût,³⁵ dan menilainya dapat menghalangi umat Islam untuk menemukan petunjuk al-Qur'an. Kesibukan dalam mempelajari dan mengumpulkan *isrâ'îlyyât* itu telah memalingkan mereka dari

³¹Muḥammad Abû Zahrah, "Taqdîm", dalam 'Abd al-Lâh Maḥmûd Syihâtah, *Manhaj al-Imâm Muḥammad 'Abduh fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm* (Kairo: Nasyr al-Rasâil al-Jami'iyah, 1963), iii.

³²Jansen, *The Interpretation...*, 27.

³³Muḥammad Rasyîd Ridlâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm*, juz 1 (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.t.), 10.

³⁴Aḥmad Musthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, juz 9 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), 24.

³⁵Mahmud Syalthut, *Fatwa-Fatwa*, ter. Bustami A. Gani (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), 95.

“intan dan mutiara” yang terkandung di dalam al-Qur'an. Menurut Abû Zahrah, sebagaimana dikutip Hasbi al-Shiddieqiy, seluruh *isrâ'îlyyât* itu harus dibuang karena tidak berguna dalam memahami makna al-Qur'an.³⁶ 'Abd al-Azîz Jawisyî, sebagaimana dikutip 'Abd al-Rahmân Sulaymân al-Rûmî, bahwa *isrâ'îlyyât* pada dasarnya telah menyesatkan akal dan menjauhkan umat Islam dari makna al-Qur'an.³⁷ Bahkan, al-Biqâ'î mengatakan, sebagaimana dikutip al-Qasîmî, bahwa *isrâ'îlyyât* merupakan sesuatu yang paling munkar.³⁸

Namun demikian, di balik penolakan para ulama *kehalaf* terhadap *isrâ'îlyyât*, ternyata di antara mereka juga terperangkap ke dalamnya walaupun dalam kadar yang sangat minim, Muḥammad 'Abduh adalah termasuk di antaranya. Bukti yang dapat ditunjukkan dalam kaitannya dengan itu adalah ketika ia menjelaskan firman Allah Allah (Qs. al-Naml [27]:40). 'Abduh menyatakan, bahwa yang dimaksud dengan lafal: “*Alladẓî 'indahu 'ilm min al-kitâb*” (yang memiliki ilmu dari *ahl al-kitâb*), namanya adalah 'Ashîf.³⁹ Walaupun pendapat 'Abduh ini tidak dikemukakannya dalam suatu kitab tafsir, namun hal ini menunjukkan sikap inkonsistensinya tentang hal tersebut. Begitu pula muridnya, Sayyid Muḥammad Rasyîd Ridlâ yang dengan gigih menolak dikemukakannya *isrâ'îlyyât*, khususnya dalam menafsirkan al-Qur'an, juga ditemukan sekian banyak *isrâ'îlyyât* dalam tafsirnya. Hal ini dapat dijumpai antara lain dalam uraiannya ketika menafsirkan; Qs. al-An'âm (6):157; Qs. al-A'râf (7):24, 80.⁴⁰ Hanya saja bedanya dari yang lain, khususnya para mufasir terdahulu adalah: 1) *isrâ'îlyyât* yang dikemukakannya bukan sebagai dasar penafsiran, tetapi sekedar sebagai tambahan

³⁶Hasbi al-Siddieqy, *Tafsir al-Bayan*, jilid 1 (Bandung: Bulan Bintang, 1977), 95.

³⁷'Abd Raḥmân Sulaymân al-Rûmî, *Manhaj al-Madrasah al-'Aliyah al-Hadîtsah fî al-Tafsîr* (Mesir: Mu'assasah al-Risâlah, 1981), 93.

³⁸Muḥammad Jamâl al-Dîn al-Qâsimî, *Mahasin al-Ta'wîl*, juz 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1984), 45.

³⁹Lihat, M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), 55. Lihat juga, Syaikh Muḥammad 'Abduh, *Risâlah al-Tamhîd* (Kairo: Dâr al-Hilâl, 1963), 245.

⁴⁰Lihat, Muḥammad Rasyîd Ridlâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakim*, juz 7 (Kairo: Dâr al-Hilâl, 1963), 245-6; juz 8, 205, 513.

penjelasan dalam rangkaian menguatkan penafsirannya; 2) kekhawatiran diterimanya *isrâ'îlyyât* tersebut oleh kaum muslimin adalah sangat kecil karena secara tegas dinyatakan bersumber dari kitab-kitab Perjanjian Baru dan Lama. Sehingga secara pasti pembaca muslim akan bersikap hati-hati dalam menerimanya. Berbeda halnya bila riwayat tersebut dikutip tanpa menyebut sumbernya, sebagaimana yang sering dilakukan oleh para mufasir sebelumnya.

Berdasarkan berbagai keterangan di atas dapat dikatakan bahwa hampir semua ulama *kebalaf* memandang negatif terhadap *isrâ'îlyyât*, walaupun mereka juga kadang-kadang terperosok ke dalamnya.

Landasan Periwiyatan *Isrâ'îlyyât*

Di atas telah dikemukakan, bahwa pandangan para ulama terhadap periwiyatan *isrâ'îlyyât* secara garis besar terbagi ke dalam dua kelompok, pro dan kontra. Ulama yang kontra terhadap periwiyatan *isrâ'îlyyât* bertitik tolak dari beberapa keterangan Nabi saw. *Pertama*, hadis riwayat al-Bukhârî dari Abû Hurayrah yang mengatakan bahwa *abl al-kitâb* membacakan kitab Taurat dengan mempergunakan bahasa Ibrani dan menafsirkannya dengan bahasa Arab untuk dikonsumsi pemeluk Islam. Maka Rasulullah bersabda: “Janganlah kalian membenarkan *abl al-kitâb* dan janganlah mendustakannya tetapi katakanlah, kami beriman kepada Allah dan terhadap apa yang telah diturunkan kepada kami”.⁴¹

Kedua, hadis riwayat Imâm Ahmad dari Jâbir Ibn ‘Abd al-Lâh yang menyatakan, bahwa pada suatu saat ‘Umar Ibn al-Khaththâb pernah mendatangi Rasul dengan membawa surat yang ditulis *abl al-kitâb*, lalu Nabi membacakannya kemudian bersabda: “Apakah yang engkau ragukan dari surat ini hai Ibn al-Khaththâb? Demi Allah, sungguh aku telah membawakan surat seperti ini dalam keadaan putih bersih. Jangan engkau bertanya kepada mereka tentang sesuatu, lalu mereka menceritakannya kepadamu dengan benar tetapi kalian mendustakannya atau mereka menceritakan kebohongan kemudian kalian

⁴¹Al-Bukhârî, *Shahîh* ..., juz 4, 270.

membenarkannya. Demi Allah, seandainya Nabi Musa masih hidup niscaya ia tidak akan memberikan kebebasan kecuali menyuruh untuk mengikuti jejakku”.⁴²

Ketiga, hadis riwayat Imâm al-Bukhârî dari ‘Abd al-Lâh ibn ‘Abbâs,⁴³ yang artinya:

“Wahai kaum muslimin, bagaimana kalian bertanya kepada *ahl al-kitâb*, padahal kitab kalian yang diturunkan melalui Nabi-Nya telah menceritakan berbagai hal yang bersumber dari Allah, kalian membacanya dan ia tidak akan berubah selamanya. Allah telah menceritakan kepada kalian bahwa *ahl al-kitâb* itu telah mengganti dan mengubah ketetapan Allah dengan tangan mereka sendiri, lalu mereka menyatakan bahwa itu dari sisi Allah agar mereka dapat menukarnya dengan harga yang sangat sedikit. Bukankah wahyu yang datang kepada kalian melarang menanyakan mengenai masalah mereka? Demi Allah, aku tidak melihat seorang pun dari mereka menanyakan tentang isi kitab yang diturunkan kepada kalian”.

Para ulama yang memperbolehkan periwayatan *isrâ'îlyyât* mengacu kepada keterangan-keterangan berikut ini: *pertama*, hadis riwayat Imâm al-Bukhârî dari ‘Abd al-Lâh ibn ‘Amr ibn al-‘Âsh tentang perintah Rasulullah yang berbunyi: “Ceritakanlah olehmu apa yang kalian dapatkan dariku, walau hanya satu ayat. Ceritakanlah tentang Bani Israil dan tidak ada salahnya. Barangsiapa yang berdusta atas namaku maka bersiaplah untuk masuk neraka”.⁴⁴ *Kedua*, adanya sebagian sahabat yang bertanya kepada *ahl al-kitâb*, khususnya yang telah masuk Islam, di antaranya adalah Abû Hurayrah, Ibn ‘Abbâs, dan Ibn Mas’ûd. Begitu pula ‘Abd al-Lâh ibn ‘Amr ibn al-‘Âsh ketika terjadi perang Yarmuk bertemu dengan dua orang sahabat yang berasal dari *ahl al-kitâb*. Ia kemudian menerima banyak berita dari kedua orang itu.⁴⁵

Keterangan-keterangan di atas sebenarnya tidaklah saling bertentangan bila ditempatkan pada konteksnya masing-masing. Adapun larangan Nabi untuk meriwayatkan *isrâ'îlyyât* yang dipahami ulama-ulama *salaf* sebenarnya berkaitan dengan

⁴²Lihat, Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad Ahmad*, juz 4 (Beirut: al-Maktabah al-‘Ilm wa al-Mashâdir, t.t.), 198.

⁴³Lihat, al-Bukhârî, *Shahîh...*, juz 3, 181.

⁴⁴*Ibid.*

⁴⁵*Ibid.*, 182.

isrâ'îlyyât yang tidak sejalan dengan Islam. Sementara kebolehan untuk meriwayatkannya menurut pemahaman kelompok kedua berkaitan dengan *isrâ'îlyyât* yang sejalan dengan Islam.

Dengan demikian, kebolehan atau ketidakbolehan meriwayatkan *isrâ'îlyyât* sangat bergantung pada jenisnya. Bila yang dimaksud adalah *isrâ'îlyyât* yang sejalan dengan Islam sudah barang tentu tidak ada larangan. Bila yang dimaksud adalah *isrâ'îlyyât* yang tidak sejalan dengan Islam, maka sudah pasti dilarang untuk meriwayatkannya. Selanjutnya bila yang dimaksud adalah yang belum diketahui kualitasnya (*manqûf*), maka sikap yang sebaiknya diambil adalah tidak membenarkan dan tidak pula mendustakannya sebelum ada dalil yang memperlihatkan kebenaran dan kedustaannya. Dalam kaitan ini, al-Dimasyqî menetapkan dua standar pokok; *pertama*, tidak boleh menggunakan *isrâ'îlyyât* untuk menjelaskan bagian-bagian al-Qur'an yang global apabila terdapat keterangan Nabi yang menjelaskan keglobalannya. *Kedua*, bila *isrâ'îlyyât* tetap akan digunakan hendaknya bertujuan sebagai pelengkap (*istisybâd*) semata atas kebenaran al-Qur'an.⁴⁶

Pernyataan yang hampir senada juga dikemukakan oleh al-Dzahabî. Menurutnya, dalam menyikapi *isrâ'îlyyât*, para mufasir setidaknya harus benar-benar memperhatikan tiga hal yaitu; *pertama*, bersikap kritis terhadapnya dengan mempergunakan ruh al-Qur'an secara tepat dan kejernihan akal. *Kedua*, tidak boleh menggunakannya bila Rasulullah telah menjelaskan keglobalan kisah-kisah tertentu. *Ketiga*, tidak boleh menggunakannya kecuali untuk kebutuhan yang sangat mendesak, seperti untuk pembenaran terhadap al-Qur'an. Selanjutnya dikatakan bahwa, kalau memang terpaksa, dapat saja dikutip dengan "catatan" asal dijelaskan kualitas periwatannya, tetapi sedapat mungkin hendaknya dihindari, sebab dikhawatirkan akan membawa kesiasaan yang pada akhirnya keluar dari maksud al-Qur'an yang sebenarnya.⁴⁷ Karena, hakekat tafsir yang sebenarnya adalah berupaya mengangkat pesan-pesan al-Qur'an sesuai dengan tuntutan pokok dan kebutuhan dasar manusia.

⁴⁶Muhammad Munîr al-Dimasyqî, *Irsyâd al-Raghib fî Kasyf Âyât al-Qur'ân al-Mubîn* (Damaskus: Idârah al-Thibâ'ah al-Muniriyyah, t.t.), 35.

⁴⁷Al-Dzahabî, *Al-Tafsîr...*, 182-3.

Sikap Dasar Islam terhadap *Isrâ'îlyyât*

Sikap dasar Islam⁴⁸ terhadap *isrâ'îlyyât* pada prinsipnya adalah sama dengan sikapnya terhadap Yahudi dan Nasrani karena dari kedua sumber itulah pada umumnya *isrâ'îlyyât* itu berasal. Penelusuran terhadap sikap Islam itu tentunya harus melalui pisau analisis al-Qur'an dan hadis. Konsepsi al-Qur'an tentang umat-umat terdahulu, termasuk di dalamnya Yahudi dan Nasrani, dapat dilihat ketika al-Qur'an berbicara tentang syari'at yang pernah diturunkan kepada mereka, yaitu surat al-Syûrâ (42:13), di mana dalam ayat tersebut dijelaskan bahwa inti ajaran Islam yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. adalah sama dengan inti ajaran yang telah diturunkan kepada umat-umat sebelumnya. Karena adanya kesamaan spiritual dengan nabi-nabi yang diutus sebelumnya, maka Nabi Muhammad benar-benar yakin akan keidentikan setiap risalah yang disampaikan oleh nabi-nabi terdahulu. Oleh karena itu, umat Islam diharuskan mempercayai setiap kitab Allah yang pernah diturunkan sebelum al-Qur'an.

Dalam kaitan ini, *isrâ'îlyyât* yang bersumber dari *abl al-kitâb* "seharusnya" diperlakukan sebagaimana inti ajaran yang terdapat dalam kitab Allah yang lain, dalam hal ini al-Qur'an. Karena, kitab Taurat dan Injil yang menjadi pedoman komunitas agama itu juga merupakan kitab Allah. Namun, "keharusan" itu menjadi hilang manakala al-Qur'an menyatakan bahwa kedua kitab itu telah diselewengkan oleh para pengikutnya.⁴⁹ Oleh karena itu, umat Islam berhadapan dengan dua keadaan yang berlawanan sekaligus. Di satu sisi mereka dituntut untuk mengimani segala sesuatu yang bersumber dari kitab Allah, tetapi pada sisi lain mereka pun harus berhati-hati ketika berhadapan dengan *isrâ'îlyyât* yang berasal dari *abl al-kitâb*. Sebab, ketidakaslian sumber ajaran ritus mereka (Taurat dan

⁴⁸Kata Islam di sini tidak mengacu kepada pengertian umum, tetapi mengacu kepada arti yang lebih khusus, yakni ajaran-ajaran yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. dan umatnya.

⁴⁹Keterangan tentang perbuatan-perbuatan orang-orang Yahudi dan Nasrani yang mengubah sebagian isi kitab suci mereka dijelaskan secara tegas oleh Allah. Lihat, Qs. al-Baqarah (2):75, 79; Qs. al-Nisâ' (4):46; Qs. al-Mâ'idah (5):13, 41.

Injil) ditegaskan oleh al-Qur'an sendiri, sebagian isinya, telah diubahnya. Bahkan al-Qur'an juga menginformasikan tentang keawaman sebagian besar mereka terhadap isi kitab sucinya.⁵⁰

Sikap yang tegas terhadap persoalan *isrâ'iliyyât* dalam kaitannya dengan kemungkinan kebohongan mereka, juga dinyatakan oleh Nabi sendiri sebagaimana riwayat Imâm al-Bukhârî di atas: "Janganlah kalian membenarkan *abl al-kitâb* dan jangan pula mendustakannya....". Menurut al-Qaththân, sikap Nabi yang tidak membenarkan dan mendustakan *abl al-kitâb* itu terkait dengan berita-berita yang mengandung kemungkinan benar dan salah.⁵¹ Perintah Nabi untuk tidak membenarkan berita-berita *abl al-kitâb* karena dimungkinkan di dalamnya terdapat ajaran Allah yang diselewengkan. Nabi pun melarang mendustakannya sebab dimungkinkan apa yang dikemukakannya datang dari Allah dan tidak mengandung unsur penyimpangan. Implikasinya, bila terdapat keterangan-keterangan yang membenarkan atau mendustakannya, maka sikap dan keterangan yang berasal dari mereka tidak diperlukan lagi.

Penggunaan riwayat *isrâ'iliyyât* dalam menafsirkan al-Qur'an perlu dijelaskan tujuannya. Dalam hubungan ini al-Syirbâshî menandakan:

"Kisah-kisah dalam al-Qur'an tidak dimaksudkan sebagai uraian sejarah lengkap tentang kehidupan bangsa-bangsa atau pribadi-pribadi tertentu tetapi dimaksudkan sebagai bahan pelajaran umat manusia. Sebab di dalam kisah-kisah al-Qur'an tersebut terdapat nasihat dan suriteladan bagi mereka yang mau berfikir."⁵²

Dengan demikian, setiap penafsiran yang tidak menjurus kepada tujuan-tujuan di atas dipandang gagal mengungkapkan pesan-pesan suci al-Qur'an yang sesungguhnya. Penggunaan kisah *isrâ'iliyyât* tanpa disertai sikap kritis dan selektif dalam menafsirkan al-Qur'an dikhawatirkan akan menyimpang dari

⁵⁰"Sebagian dari mereka (Yahudi dan Nasarani) adalah orang-orang buta huruf yang sama sekali tidak mengetahui isi kitab mereka (*ummi*), perkataan mereka tidak lain kecuali dongeng-dongeng yang mengandung kebohongan yang hanya berdasarkan kepada dugaan-dugaan belaka". Lihat Qs. al-Baqarah (2):78-9.

⁵¹Al-Qaththân, *Mabâhith...*, 5.

⁵²Al-Syirbâshî, *Qishshab...*, 55.

tujuan al-Qur'an yang sesungguhnya sebagaimana ditandakan Shihab: "Kisah-kisah yang bersumber dari *abl al-kitâb* pada umumnya tidak sejalan dengan akal sehat".⁵³ Namun demikian tidak banyak di antara mufasir yang terbebas dari pengaruh kisah tersebut, termasuk mufasir era modern, dan bahkan terhadap mereka yang menentanginya sekali pun.

Dampak *Isrâ'iliyyât* dalam Penafsiran al-Qur'an

Sebagian dari kisah-kisah *isrâ'iliyyât* mengandung unsur-unsur kebatilan, khurafat, tidak rasional, dan periwayatan yang dusta ketika dinisbatkan kepada Rasulullah saw. dan atau para sahabatnya. Tidak diragukan bahwa riwayat yang demikian itu mengandung bahaya yang besar bagi Islam dan kaum muslimin. Ada beberapa bahaya yang dapat ditimbulkannya. *Pertama*, dapat mengganggu akidah. Misalnya, *isrâ'iliyyât* yang digunakan untuk menafsirkan firman Allah dalam surat al-A'râf (7:150). Di antara ulama yang menampilkan *isrâ'iliyyât* untuk menafsirkan ayat tersebut adalah Ibn Jarir al-Thabariy. Riwayat itu diterimanya dari Basyr Ibn Mu'adz dari Yazîd, dari Sa'îd, dari Qatâdah, ia mengatakan bahwa ayat di atas di antaranya berbicara tentang kemarahan Nabi Musa yang diekspresikan dengan cara melempar *abwâh* (kitab suci).

Kemarahan Nabi Musa menurut riwayat itu disebabkan iri dan merasa kecewa, setelah membaca *abwâh* tersebut, terhadap keunggulan-keunggulan umat Nabi Muhammad sebagai umat terbaik, terakhir diciptakan dan paling awal akan masuk surga, serta keunggulan lainnya. Dalam riwayat itu diceritakan bahwa Nabi Musa "merengek-rengok" agar umatnya pun diberi keunggulan sambil melemparkan *abwâh* tersebut.⁵⁴

Menurut Ibn Katsîr riwayat tersebut ditolak oleh Ibn 'Athiyah dan mayoritas ulama karena Qatâdah menerimanya dari *abl al-kitâb* yang di antara mereka terdapat para pembohong dan pemalsu riwayat. Dikatakannya bahwa riwayat seperti itu, tidak pantas dinisbatkan kepada Nabi Musa.⁵⁵

⁵³M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1992), 47.

⁵⁴Lihat, Al-Thabârî, *Jami'*..., juz 6, 56.

⁵⁵Ibn Katsîr, *Tafsîr*..., juz 2, 248.

Kedua, dapat membawa *image* seakan-akan Islam itu adalah agama yang mengadung unsur khurafat dan tahayul yang menyesatkan. Misalnya, riwayat yang dikemukakan oleh al-Qurthûbî dari Ibn 'Abbâs tentang arti kata "*ra'dun*".⁵⁶ Riwayat tersebut adalah sebagai berikut:

"Pada suatu saat beberapa orang *ahl al-kitâb* mendatangi Nabi saw. dan menanyakan tentang guruh. Hai Muhammad apakah sebenarnya guruh itu? Nabi menjawab, guruh adalah malaikat yang bertugas menjaga awan dengan membawa alat-alat pembakar dari api yang digunakannya untuk mengendalikan awan menurut kehendak Allah. Kemudian mereka bertanya lagi, lalu suara yang kita dengar itu sebenarnya apa? Nabi menjawab, suara itu adalah bentakan malaikat tadi ketika ia membentak awan (yang membandel) sehingga awan itu mengikuti kehendak Allah. Kemudian mereka berkata: engkau benar wahai Muhammad".⁵⁷

Walaupun riwayat ini cukup menggelikan, terutama bagi ahli astronomi, namun menurut al-Qurthûbî riwayat tersebut banyak dipegang oleh para ulama. Demikian pula riwayatnya yang berasal dari Ibn 'Abbâs dan Mujâhid ketika menafsirkan kata "*shamâ'iq*"⁵⁸ sebagai berikut:

"Manakala kemurkaan guruh telah memuncak, sedangkan ia adalah malaikat, maka meluncurlah api dari mulutnya dan api itulah yang merupakan petir (*shamâ'iq*)".⁵⁹

Ketiga, dapat menurunkan kredibilitas ulama-ulama *salaf* yang saleh dari kalangan sahabat maupun tabi'in, seperti Abû Hurayrah, Ibn 'Abbâs, Ibnu Mas'ûd, Wahab ibn al-Munabbih, dan lain-lain. Sebagaimana yang dituduhkan oleh para orientalis, termasuk salah seorang orientalis Jerman, Ignaz Goldziher, dan beberapa mufasir abad modern.

Keempat, Dapat memalingkan perhatian manusia dari tujuan utama diturunkan al-Qur'an menuju pembahasan yang sama sekali tidak berfaidah. Sebagai contoh adalah riwayat tentang ukuran bahtera yang dibuat Nabi Nuh, warna anjing *ashhab al-Kahfi*, hidangan, dan macam-macam makanan yang diturunkan kepada *hawâriyyîn* (umat Nabi Isa), dan lain-lain, sebagaimana

⁵⁶Lihat, Qs. al-Baqarah (2):19; Qs. al-Ra'd (13):13.

⁵⁷Al-Qurthûbî, *al-Jâmi'* ..., juz 1, 217.

⁵⁸Lihat, Qs. al-Baqarah (2):19; Qs. al-Ra'd (13):13.

⁵⁹Al-Qurthûbî, *Al-Jâmi'* ..., juz 1, 219.

telah dikemukakan di atas. Menurut Ibn Taimiyah, sebagaimana dikutip Ahmad Muhammad Syâkir, walaupun riwayat-riwayat semacam itu boleh ditampilkan tetapi tidak membawa faidah baik untuk urusan dunia maupun akherat, maka seyogyanya tidak dimasukkan dalam penafsiran al-Qur'an.⁶⁰

Kelima, dapat menimbulkan sikap apriori terhadap hampir semua tafsir, terutama tafsir-tafsir masa-masa awal di kalangan sebagian peminat ilmu tafsir. Karena, boleh jadi tafsir-tafsir itu berasal dari sumber yang sama, sehingga tidak dianggap penting arti keberadaannya. Hal-hal semacam itu tidak menutup kemungkinan, bahkan sangat mungkin, terjadi di kalangan kaum muslimin bila para mufasir tidak secara kritis dan selektif menerima informasi-informasi yang terkait dengan *isrâ'îlyyât* dalam penafsiran al-Qur'an di era yang serba rasional seperti sekarang ini.

***Isrâ'îlyyât* pada Era Kekinian**

Isrâ'îlyyât, sebagaimana telah dikemukakan di bagian awal tulisan ini, dipahami sebagai pengaruh-pengaruh budaya Yahudi dan Nasrani yang masuk ke dalam wilayah penafsiran al-Qur'an. Batasan pengertian ini menyiratkan bahwa yang dimaksud hanyalah terbatas bagi mereka yang hidup pada masa Rasulullah, sababat, generasi tabi'in, serta tabi' al-tabi'in, di mana berita-berita yang dibawakannya berhasil menyusup ke dalam wilayah penafsiran al-Qur'an. Batasan tersebut bila dilihat dengan "kacamata" yang lebih luas tampaknya tidak hanya sebatas yang dapat direkam pada masa itu, tetapi termasuk juga ke dalam kelompok *isrâ'îlyyât* adalah informasi-informasi dan unsur-unsur, yang berhasil disusupkan selain dari kedua agama tersebut, seperti Hindu, Budha, Konghucu, bahkan Shinto. Hanya saja yang lebih dominan hingga sekarang dan lebih banyak bersuara serta menyoroti Islam dari kacamata mereka adalah kedua agama pertama di atas, khususnya Nasrani.

Oleh karena itu, Islam tidak hanya berhadapan dengan *isrâ'îlyyât* yang sudah mapan termuat dalam kitab-kitab tafsir

⁶⁰Lihat, Ahmad Muhammad Syâkir, *Umdah al-Tafsîr 'an al-Hafîẓ Ibn Katsîr*, juz 1 (Mesir: Dâr al-Mâ'arif, 1966), 15-6.

terdahulu, tetapi juga dengan budaya-budaya dan pemikiran-pemikiran mereka yang hidup di zaman kemajuan sekarang ini. Dengan demikian, para orientalis Barat baik yang pro maupun kontra terhadap Islam adalah termasuk dalam kategori *isrâ'iliyyât*.

Selama ini, sumber-sumber *isrâ'iliyyât* di Barat, banyak yang berbicara tentang Islam dari berbagai aspeknya, mulai dari al-Qur'an, hadis, hukum, dan lain-lain. Begitu pula mereka banyak menyoroti tokoh-tokoh Islam, mulai dari pribadi Rasulullah, sahabat maupun ulama-ulama masa awal termasuk Imam Mujtahid yang empat, dengan berbagai pemikirannya. Pandangan-pandangan mereka tentang Islam, terutama dalam bentuk kritikan-kritikan banyak mendapat tanggapan dari sarjana-sarjana muslim, di antaranya adalah Fazlur Rahman dan lain-lain. Namun tidak sedikit dari sarjana-sarjana muslim dalam hal-hal tertentu dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran *isrâ'iliyyât* era kekinian. Termasuk di antara tokoh Islam yang dipengaruhi pemikirannya oleh *isrâ'iliyyât* Barat abad modern adalah Muhammad 'Abduh. Keterpengaruhannya ini di antaranya terlihat ketika ia menafsirkan kata *ûlî al-amri* dalam surat al-Nisâ (4):59.

Khusus penafsirannya mengenai kata *ûlî al-amr* Muhammad 'Abduh mengemukakan berbagai pendapat di kalangan para ulama, mulai dari pendapat sahabat, tabi'in, dan generasi ulama setelahnya, hingga ia berbicara tentang *Trias Politika* gagasan J. J. Rousseau, seorang pemikir Perancis abad modern, yang mengindikasikan sistem negara demokrasi, dengan adanya tiga lembaga yang saling bekerjasama dalam suatu pemerintahan negara, yaitu: legislatif, eksekutif, dan dilengkapi dengan yudikatif. Tampaknya, dari berbagai pendapat di atas mengenai maksud dari kata *ûlî al-amri* 'Abduh cenderung kepada konsep pemikiran J. J. Rousseau. Jadi, yang dimaksud dengan *ûlî al-amri* menurutnya adalah meliputi tiga komponen dan ini harus diikuti oleh segenap komponen bangsa, yaitu; Lembaga Legislatif (*al-Hay'ab al-Tasyrî'iyyah*), Lembaga Eksekutif (*al-Hay'ab al-Tanfîdzîyyah*), dan Lembaga Pengawasan (*Jamâ'ab al-Mubakkimîn*).⁶¹ Begitu pula Ahmad Musthafâ al-Marâghî,⁶²

⁶¹Lihat, Ridlâ, *Tafsîr...*, juz 5, 82-3.

⁶²Al-Marâghî, *Tafsîr...*, juz 2, 175.

dalam hal yang sama tampaknya mengikuti jejak gurunya, Muhammad 'Abduh, yang dipengaruhi oleh konsep *Trias Politika* J. J. Rousseau di atas.

Pada era kekinian tampak jelas bahwa pemikiran *isrâ'îlyyât* era modern dari Barat sudah merambah ke pemikiran dunia Islam masa kini, sehingga tidak sedikit di antara para sarjana muslim yang terpengaruh dan terbawa arus olehnya. Hal ini sebenarnya tidak perlu menimbulkan kekhawatiran berlebihan selama pemikiran mereka itu dapat “difilter” dengan baik, dan menjadi penggugah untuk mendalami serta menyingkap rahasia di balik ajaran yang dibawakan al-Qur'an. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa *isrâ'îlyyât* baik yang sudah mapan termuat dalam kitab-kitab tafsir lama maupun yang tampil dalam bentuk “kemasan baru” yang muncul di era sekarang, dan mungkin hingga masa-masa berikutnya, dianggap sebagai bagian dari metode berpikir ilmiah dalam kajian keislaman.

Namun demikian, *isrâ'îlyyât* abad mutakhir ini yang dikatakan merupakan kelanjutan *isrâ'îlyyât* yang sudah mapan dalam tafsir-tafsir terdahulu, walaupun dalam bentuk dan motivasi yang mungkin berbeda harus dicermati, diseleksi dan dikritisi agar tidak berdampak negatif terhadap kemurnian ajaran Islam. Dalam hal ini yang terpenting menjadi catatan bagi kaum muslimin adalah tidak perlu tergesa-gesa bersikap apriori secara berlebihan, sebagaimana juga tidak perlu tergesa-gesa menerima *isrâ'îlyyât* itu sebelum mencermati secara proporsional “untung-rugi” keberadaannya bagi Islam dan komunitas kaum muslimin

Catatan Akhir

Bila diperhatikan dengan cermat maka keberadaan *isrâ'îlyyât* sebagai salah satu alat bantu para mufasir dalam menafsirkan sebagian ayat-ayat al-Qur'an sebenarnya sudah dimulai, secara selektif-terbatas, sejak zaman sahabat, mengingat adanya sedikit persesuaian di samping perbedaan-perbedaan prinsip antara Taurat dan Injil dengan al-Qur'an dalam menyetengahkan berbagai persoalan.

Perbedaan prinsip dalam memahami teks al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi mengenai *isrâ'îlyyât*, juga sikap selektif dan kehati-hatian para sahabat dalam menghadapi munculnya

isrâ'îlyyât di zamannya yang tidak banyak diikuti oleh generasi berikutnya serta mengingat dampak yang dapat ditimbulkan di tengah-tengah masyarakat, akhirnya menimbulkan pro dan kontra antara ulama *salaf* dan *kebalaf* dalam memosisikan *isrâ'îlyyât* sebagai alat bantu menafsirkan al-Qur'an. *Wa al-Lâh a'lam bi al-shawâb.*●

Daftar Pustaka

- ‘Abd Raḥmân Sulaimân al-Rûmî, *Manhaj al-Madrasah al-‘Alîyyah al-Hadîtsah fî al-Tafsîr* (Mesir: Mu’assasah al-Risâlah, 1981).
- A.J. Weinsinck, “Israïl”, dalam Houtsma, et.al., *Brill’s First Encyclopedia of Islam 1913-1936*, jilid 3 (Leiden: E.J. Brill, 1987).
- Abû Bakr, *Salaf Islam dalam Islam Murni* (Solo: Ramadani, 1979).
- Abû Hamid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazâlî, *Ihyâ ‘Ulûm al-Dîn*, juz 1 (Kairo: Dâr al-Sya’bî, t.t.).
- Abû Manshûr al-Baghdâdî, *al-Farq bayn al-Firâq* (Beirut: Dâr al-Âfaq al-Jadîdah, 1973).
- Aḥmad al-Syirbâshî, *Qishshah al-Tafsîr* (Beirut: Dâr al-Qalam, 1972).
- Aḥmad Amîn, *Fajr al-Islâm* (Singapura: Lajnah al-Ta’lîf wa al-Tarjamah wa al-Nasr, 1965).
- Aḥmad Ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad*, juz 4 (Beirut: al-Maktabah al-‘Ilm wa al-Mashâdir, t.t.).
- Aḥmad Khalîl, *Dirâsah fî al-Qur’ân* (Mesir: Dâr al-Ma’rifah, 1973).
- Aḥmad Muḥammad Syâkir, *Umdah al-Tafsîr ‘an al-Ḥafîẓh Ibn Katsîr*, Juz 1 (Mesir: Dâr al-Mâ’arif, 1966).
- Aḥmad Musthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, juz 9 (Beirut: Dâr al-Fîkr, t.t.).
- Amîn al-Khullî, *Manâhij al-Tajdîd* (Kairo: Dâr al-Ma’rifah, 1961).
- Hasbi al-Siddieqy, *Tafsîr al-Bayan*, jilid 1 (Bandung: Bulan Bintang, 1977).
- Ibn al-‘Arabî, *Aḥkâm al-Qur’ân*, juz 1 (Mesir: al-Bâb al-Ḥalâbî, 1977).
- Ibn Khaldûn, *Muqaddimah* (Mesîr: Dâr al-Bayân, t.t.).
- Ibrâhîm ‘Abd Raḥmân Muḥammad Khalîfah, *Dirâsah fî Manâhij al-Mufasssîrîn* (Kairo: al-Makatabah al-Azhariyah, 1979).

- Ignaz Goldziher, *Madzâhib al-Tafsîr al-Islâmî*, ter. 'Abd. al-Halîm al-Najjr (Kairo: Maktabah al-Khanjî, 1955).
- Ismâ'îl al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, juz III (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.).
- J. J. Jansen, *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt* (Leiden: E.J. Brill, 1984).
- Jalâl al-Dîn al-Mahallî dan Jalâl al-Dîn al-Sayûthî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.).
- Khalaf Muḥammad al-Husainî, *Al-Yahûdiyyah bayn al-Masḥiyyah wa al-Islâm* (Mesir: Al-Mu'assasah al-Misriyyah al-'Âmmah, 1974).
- M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1992).
- _____, *Studi Kritis Tafsir al-Manar* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994).
- Maḥmûd Syaltût, *Fatwa-fatwa*, ter. Bustami A. Gani (Jakarta: Bulan Bintang, 1977).
- Manna' al-Qaththân, *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Beirut: al-Syirkah al-Muttaḥidah li al-Tawzî', 1993).
- Muḥammad 'Abduh, *Risâlah al-Tawhîd* (Kairo: Dâr al-Hilâl, 1963).
- Muḥammad Abû Zahrah, "Taqdîm", dalam 'Abd al-Lâh Maḥmûd Syihâtah, *Manhaj al-Imâm Muḥammad 'Abduh fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm* (Kairo: Nasyr al-Rasâil al-Jami'iyyah, 1963).
- Muḥammad Husayn al-Dzahabî, *Al-Isra'iliyyat fî al-Tafsîr wa al-Hadîts* (Kairo: Majma' al-Islâmiyyah, 1971).
- _____, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, juz 1 (Kairo: Dâr al-Kûtub al-Hadîtsah, 1976).
- Muḥammad Jamâl al-Dîn al-Qâsimî, *Mahasin al-Ta'nîl*, juz 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1984).
- Muḥammad Munîr al-Dimasyqî, *Iryîd al-Raghîb fî Kasyf Âyât al-Qur'ân al-Mubîn* (Damaskus: Idârah al-Thibâ'ah al-Munîriyyah, t.t.).
- Muḥammad Rasyîd Ridlâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm*, juz 1, 7, 8 (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.t.).
- Musâ'id Muslim 'Abd al-Lâh Alî Ja'far, *Asrâr al-Tathannur al-Fikr fî al-Tafsîr* (Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 1984).