

WACANA *ISRĀĪLIYYĀT* DALAM KITAB *MAḤĀSIN AL-TA'WĪL* KARYA AL-QĀSIMĪ



Idris

Institut Pesantren KH. Abdul Chalim-IKHAC Mojokerto
Email: idrivy.09@gmail.com

Harfin

Institut Pesantren KH. Abdul Chalim-IKHAC Mojokerto
Email: harfinminkhaulylars@gmail.com

Subaidi

Sekolah Tinggi Ilmu Ushuluddin Darussalam-STIUDA Bangkalan
Email: alfan.subaidi19@gmail.com

Abstract

This article discusses about isrāīliyyāt story opus by Jamaluddin al-Qāsimī in his interpretation's book Maḥāsin al-Ta'wīl. The method used in measuring validity or not, the author uses the standard al-naqd al-matn, because most of the history of isrāīliyyāt by al-Qāsimī is not accompanied by sanad or reference sources. The author examines nine narrations of isrāīliyyāt t from the book of Maḥāsin al-Ta'wīl with the standard method of criticism matan. The result: (a) three history of isrāīliyyāt is considered sahih, namely: in verse 50, 51 surah al-Baqarah, and verse 36 surah Yusuf, (b) four narrations of isrāīliyyāt are considered maskut 'anhu, namely: in verse 54 surah al-Baqarah, verse 155 surah al-A'raf, preamble surah Yusuf and verse 54 surah Yusuf, (c) two narrations isrāīliyyāt is considered vanity, namely: in paragraphs 142 and 155 surah al-A'raf. So, Maḥāsin al-Ta'wīl is considered unclean from al-dakhīl source, because the source isrāīliyyāt which is judged to be invalid and maskut'anhu.

Keywords: *Isrāīliyyāt in exegesis, al-Dakhīl fī al-Tafsīr, Maḥāsin al-Ta'wīl, Jamaluddin al-Qāsimī.*

Abstrak

Tulisan ini membahas tentang riwayat *isrāīliyyāt* dalam kitab tafsir *Maḥāsin al-Ta'wīl* karya Jamaluddin al-Qāsimī. Metode yang digunakan dalam mengukur sahih atau tidak, penulis gunakan standar *al-naqd al-matn*, karena sebagian banyak dari

riwayat *isrā'iliyyāt* oleh al-Qāsimī tidak disertai dengan sanad lengkap maupun sumber rujukan. Penulis meneliti sembilan riwayat *isrā'iliyyāt* dari kitab *Mahāsīn al-Ta'wīl* dengan standar metode kritik matan. Hasilnya: (a) tiga riwayat *isrā'iliyyāt* dinilai sahih, yaitu: pada ayat 50, 51 surat al-Baqarah, dan ayat 36 surat Yusuf, (b) empat riwayat *isrā'iliyyāt* dinilai *maskūt 'anhu*, yaitu: pada ayat 54 surat al-Baqarah, ayat 155 surat al-A'raf, Mukaddimah surat Yusuf dan ayat 54 surat Yusuf, (c) dua riwayat *isrā'iliyyāt* dinilai batil, yaitu: pada ayat 142 dan 155 surat al-A'raf. Dengan demikian, *Mahāsīn al-Ta'wīl* dinilai tidak bersih dari sumber *al-dakhīl*, karena didapati sumber *isrā'iliyyāt* yang dinilai batil dan yang *maskūt 'anhu*.

Kata Kunci: *Isrā'iliyyāt* dalam Tafsir, *al-Dakhīl fī al-Tafsīr*, *Mahāsīn al-Ta'wīl*, Jamaluddīn al-Qāsimī.

PENDAHULUAN

Al-Qur'an adalah kitab petunjuk, petunjuk bagi manusia,¹ petunjuk bagi mereka yang bertakwa,² petunjuk bagi mereka yang berakal.³ Sebagai kitab petunjuk, tentu saja di dalamnya memuat informasi yang benar dan valid. Karena itu, di awal setelah surat al-Fatihah yang berfungsi sebagai mukaddimah, yaitu di surat berikutnya terdapat pernyataan al-Qur'an: **ذَلِكَ** **الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ** (kitab ini di dalamnya tidak ada keraguan) yang menjamin fungsi dari petunjuk al-Qur'an tersebut. Ayat tersebut meyakinkan bagi setiap pembacanya bahwa semua informasi yang dibawa oleh al-Qur'an adalah benar.

Perihal jaminan tersebut, semua umat Islam mengamini dan meyakini. Tidak seorang pun yang bersyahadat diperkenankan meyakini sebagian dan memungkirkan sebagian yang lain dari al-Qur'an. Namun masalahnya, bukan pada hal tersebut. Tetapi terletak pada cara untuk sampai kepada petunjuk al-Qur'an. Untuk periode awal (masa Nabi), permasalahan menafsirkan petunjuk dari al-Qur'an tidak banyak menuai masalah. Segala kemusykilan ketika hendak memahami al-Qur'an bisa langsung ditanyakan penafsirannya kepada Nabi. Tugas tersebut adalah memang menjadi kewenangan mutlak sebagai seorang Rasul. Di samping diperintah untuk menyampaikan al-Qur'an, tugas Rasul juga menafsirkan petunjuk-petunjuk yang terdapat di dalamnya.⁴

Seپeninggal Nabi, tidak ada orang yang memiliki kewenangan mutlak dalam menafsirkan. Produk tafsir setelahnya adalah hasil *ijtihād* sahabat dan

¹ QS. Al-Baqarah, [02]:185.

² QS. Al-Baqarah, [02]:02.

³ QS. Ghāfir, [40]:54.

⁴ Lihat: QS. Al-Nahl, [16]:44.

generasi setelahnya, karena itu tidak bersifat mutlak.⁵ Untuk menghindari kecerobohan dan kesewenang-wenangan dalam menafsirkan, maka ulama kemudian membakukan metode maupun sumber tafsir al-Qur'an.⁶ Sebab upaya tersebut fungsi al-Qur'an sebagai kitab petunjuk terpelihara dengan baik di setiap ruang dan waktu yang berbeda.

Meski sudah ada metode baku yang menjadi panduan bagi setiap orang yang hendak menafsirkan al-Qur'an, penyimpangan atau penyelewengan masih saja ditemukan, baik itu disengaja maupun tidak. Salah satu bentuk penyimpangan dalam tafsir adalah penggunaan sumber-sumber yang tidak valid atau disebut juga dengan istilah *al-dakhīl* (ilfiltrasi).⁷ Abdul Wahhab Fayed berpendapat praktik infiltrasi penafsiran al-Qur'an pada dasarnya sudah ada sejak masa klasik. Tepatnya ketika umat Islam bersentuhan dengan budaya dan tradisi ahli kitab, baik dari kalangan Yahudi maupun Nasrani. Dan hal itu masih terwarisi hingga kini di masa kontemporer.⁸

Salah satu dari praktik ilfiltrasi yang tidak valid (*al-dakhīl*) adalah menjadikan riwayat *isrā'īlyāt* sebagai sumber tafsir. Sumber pengambilan *isrā'īlyāt* adalah dari ahli kitab (pewaris kitab samawi terdahulu). Meski dikategorikan sebagai sumber *al-dakhīl*, pada dasarnya *isrā'īlyāt* bisa diklasifikasi berdasarkan petunjuk dari al-Qur'an maupun Nabi.⁹ Semisal pada surat al-Shūrā ayat 32, al-A'lā ayat 18-19, dinyatakan bahwa pesan-pesan yang dibawa al-Qur'an masih memiliki keterkaitan dengan ajaran Rasul dan kitab-kitab samawi terdahulu. Tetapi di samping itu, juga diingatkan bahwa umat-umat terdahulu tersebut juga banyak melakukan penyimpangan, sebagaimana diinformasikan dalam surat al-Mā'idah ayat 13 dan ayat 14.¹⁰ Sementara Nabi memberi petunjuk dengan mengatakan "*beritakanlah apa*

⁵ Fiqih Kurniawan. "Penafsiran Ideologis Perspektik Asbāb al-Khaṭa' fi al-Tafsīr" *Diya Al-Afkar: Jurnal Studi al-Quran dan al-Hadis*, Vol. 8 No. 02 (Desember 2020): 144.

⁶ Lihat bab sumber-sumber tafsir dan metode tafsir: Muhammad Afifuddin Dimiyati, *'Ilmu al-Tafsīr Uṣūluḥ wa Manāhijuhū* (Sidoarjo: Lisan Arabi, 2016), 32-177.

⁷ Muhamad Erpian Maulana, "Dakhīl Al-Naqli Kisah Nabi Ayyub Pada Tafsir al-Qur'an al-'Azīm Karya Ibnu Kathīr," *Al-Bayan: Studi Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol 4, No 2 (Desember 2019): 145-146.

⁸ Abdul Wahhab Fayed, *al-Dakhīl fi Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Matba'ah al-Hadharah al-'Arabiyah, 1978), Juz 1, 102-108.

⁹ Merujuk pada standar kesahihan matan sebuah riwayat menurut al-Khatib al-Baghdadi, di antaranya adalah: tidak sejalan dengan akal sehat, tidak sejalan dengan sumber al-Qur'an, tidak sejalan dengan praktik sunnah Nabi, menyalahi sumber sejarah yang sah. Lihat: Salah al-Dīn bin Ahmad al-Adlabi, *Manhaj al-Naqd al-Matn 'Inda Ulamā' al-Hadīth al-Nabawī* (Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīdah, 1983 M), 213 dan 241.

¹⁰ Pada 13 dari surat al-Maidah, al-Qur'an menginformasikan penyimpangan umat Yahudi. Sementara pada ayat yang ke 14 dari surat al-Maidah menginformasikan penyimpangan umat Nasrani.

yang datang dari bani Israil”.¹¹ Di waktu yang lain Nabi memberi petunjuk dengan mengatakan “*jangan kalian benarkan atau kalian dustakan ahli kitab, tetapi katakanlah kami beriman kepada Allah dan apa yang telah Dia turunkan kepada kami*”.¹²

Al-Qāsimī, dalam karya tafsirnya *Maḥāsīn al-Ta’wīl*, termasuk salah seorang yang menaruh perhatian terhadap *isrāīliyyāt*. Ia merujuk pendapat Ahmad bin Zaruq yang mengatakan bahwa pada dasarnya peristiwa masa lalu dapat dirujuk penjelasan lebih lanjutnya dari sumber lain.¹³ Maksudnya peristiwa masa lalu baik itu kisah umat dan Nabi terdahulu dapat dirujuk penjelasannya dari sumber *isrāīliyyāt*. Sebab pandangannya ini, ia sependapat dengan al-Dhahabi dan ulama lainnya yang menyatakan boleh merujuk ke sumber *isrāīliyyāt* yang secara substansinya sesuai dengan syariat atau yang *maskūt ‘anhu*.¹⁴ Untuk itu dalam artikel singkat ini penulis berupaya mengungkap konsistensi al-Qāsimī dalam menyikapi *isrāīliyyāt*.

PEMBAHASAN

Biografi dan Rihlah Ilmiah al-Qāsimī

Nama lengkap al-Qāsimī adalah Muḥammad Jamaluddin bin Muḥammad Sa’īd bin Qāsim al-Ḥallāq al-Damishqī. Ia dilahirkan pada Senin tanggal 8 bulan Jumadil Ula th. 1283 H / 1886 M. Tempat kelahirannya adalah sebuah desa terpencil, yaitu desa Qāsimī. Desa ini berada di wilayah negeri Syam atau Suriah saat ini. Ia wafat ketika berumur 48 tahun, hari Sabtu tanggal 23 bulan Jumadil Ula th. 1332 H/ 18April 1914 M pada waktu sore hari.¹⁵

Al-Qāsimī terlahir dari keluarga yang taat dalam beragama, berwawasan, serta sangat menjunjung tinggi akhlak mulia. Ayah dan kakeknya adalah termasuk salah satu tokoh yang disegani oleh masyarakat. Tumbuh dari lingkungan keluarga yang baik ini menjadikan al-Qāsimī menjadi pribadi yang unggul. Dalam hal pendidikan, ia tergolong murid yang tekun, cerdas, juga pandai memanfaatkan waktu. Karena itu ia terlihat menonjol dibanding kawan lain yang belajar bersamanya. Suatu ketika ia melihat beberapa kawan yang tidak memanfaatkan waktu dengan sebaik lalu

¹¹ Muhammad bin Ismā’īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Bukhārī* (Damaskus; Dar Tuq al-Najah, 1422 H), Juz 4, 170.

¹² Muhammad bin Ismā’īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, Juz 6, 20.

¹³ Lihat mukaddimah: Muhammad Jamaluddin al-Qāsimī, *Maḥāsīn al-Ta’wīl* (Kairo: Dār Iḥya’ al-Kutub al-Arabiyyah, 1957 M), Juz 1, 40.

¹⁴ Jamaluddin al-Qāsimī, *Maḥāsīn al-Ta’wīl*, 44. Lihat juga: Muhammad Husain al-Dhahabi, *al-Isrāīliyyāt fī al-Tafsīr wa al-Ḥadīth* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1990), 36.

¹⁵ Nasrulloh, Metode Dan Corak Penafsiran Al-Qāsimī Dalam Tafsir Maḥāsīn Al-Ta’wīl (Skripsi: Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim, 2013), 14.

ia berkata “seandainya waktu bisa dibeli, maka aku akan membeli waktu yang telah mereka sia-siakan”. Ini menunjukkan bahwa ia merupakan salah satu orang sangat menghargai akan pentingnya waktu.¹⁶

Perjalanan pendidikan al-Qāsimī bermula dari didikan ayahnya sendiri. Hal ini wajar, mengingat keluarga besarnya adalah tergolong orang yang sangat memperhatikan ilmu serta memulikannya. Selain belajar kepada ayahnya, ia juga belajar pada Syaikh Abdurrahman al-Miṣri. Kepada Shaykh al-Miṣrī, ia belajar tentang al-Qur'an. Selain itu, juga ada Shaykh Maḥmūd al-Qūsi. kepadanya al-Qāsimī belajar menulis dan kaligrafi. Tentang pengetahuan ilmu tauhid dan ilmu bahasa, ia belajar kepada Shaykh Rashīd Quzaiḥa. Pengetahuan tentang bacaan al-Qur'an, ia belajar kepada Shaykh Aḥmad al-Ḥalwanī, seorang guru *qirā'ah* yang masyhur pada masanya di negeri Syam. Kepada Shaykh Salim al-Athar, ia belajar kitab-kitab Hadis seperti *Muwaṭṭa'*, *Maṣāḥiḥ al-Sunnah*, dan masih banyak lagi. Setelah belajar pada guru-guru tersebut, ia memperoleh ijazah pada tahun 1301 H/ 1884 M ketika berusia 18 tahun.¹⁷

Dedikasi dan kecintaan al-Qāsimī terhadap ilmu sangat luar biasa. Di samping sibuk dengan kegiatan belajar, ia juga menyempatkan diri untuk mengajar. Tercatat bahwa pada usia 14 tahun ia mengajar di daerah-daerah yang ada di Damaskus, seperti Wadi' Ajam, Ba'albek. Kegiatan mengajar ini ia lakukan sebagai utusan dari Madrasah al-Zāhiriyyah Damaskus, tempat ia menimba ilmu.¹⁸ Selain mengajar di daerah-daerah tersebut, ia juga tercatat mengajar di Universitas Sinan ketika berusia 32 tahun. Hal ini atas tawaran dari rektor Universitas Sinan agar menggantikan ayahnya yang meninggal pada tahun 1898. Di Universitas Sinan ini ia menunjukkan kapasitas dan kualitas keilmuannya dengan menulis beberapa karya besar.¹⁹

Pada tahun 1904 al-Qāsimī berkenalan dengan Muhammad 'Abduh yang merupakan salah satu guru yang paling berpengaruh terhadap perkembangan intelektualnya. Sejak perkenalan tersebut, yang awalnya dalam karya tulisnya identik dengan gaya bahasa sajak, kemudian ia merubahnya dengan gaya prosa. Di samping Muhammad Abduh yang ia jumpai secara langsung, tokoh lain yang ia kagumi adalah Ibnu Taymiyah dan Ibn Kathīr. Dalam masalah agama al-Qāsimī bermazhab kepada ulama-ulama salaf. Al-Qāsimī menganggap bahwa suatu perbedaan merupakan sunnatullah

¹⁶ Fatihunnada, “Dikursus Pembagian Warisan Bagi Wanita Kritik Terhadap Tafsir Sosial al-Qāsimī Dalam Maḥāsīn al-Ta'wīl,” *Jurnal al-'Adalah* Vol. 14, Nomor 1, (2017): 5.

¹⁷ Nasrulloh, *Metode Dan Corak Penafsiran Al-Qāsimī Dalam Tafsir Maḥāsīn Al-Ta'wīl*, 16.

¹⁸ Nasrulloh, *Metode Dan Corak Penafsiran Al-Qāsimī Dalam Tafsir Maḥāsīn Al-Ta'wīl*, 16.

¹⁹ Nasrulloh, *Metode Dan Corak Penafsiran Al-Qāsimī Dalam Tafsir Maḥāsīn Al-Ta'wīl*, 17.

sehingga dalam menghadapi perbedaan tersebut haruslah memiliki prinsip moderat, adil, serta berpegang pada pendapat dengan argumentasi yang kuat, dan juga tidak mencela pendapat yang lain.²⁰

Semangat belajar al-Qāsimī sangat luar biasa, sehingga setiap ilmu yang dipelajari dapat ia kuasai dengan baik. Karunia ilmu yang Allah berikan kepadanya pernah ia ceritakan. Ia menyimak kitab *Sahīh Muslim* selama 40 hari, menyimak kitab *Sunan Ibnu Mājah* selama 21 hari, dan menyimak kitab *Muwatta'* selama 19 hari. Selain itu ia juga mempelajari *Taqrīb al-Tahdhīb* yang dikarang oleh Ibnu Hajar serta melakukan men-*taḥqīq*-nya. Saking cintanya ia terhadap ilmu, suatu ketika ia harus menderita gangguan penglihatan. Hal ini terjadi ketika ia mengkaji kitab Ibn Ḥajar. Ia menceritakan "*kitab ini saya baca diiringi dengan yang lainnya lalu aku berjuang dengan diri dan penglihatanku hingga aku sakit mata*".²¹

Pada awal abad ke 20 di Damaskus, al-Qāsimī menjadi pemimpin gerakan modernisme Islam. Di awal-awal gerakannya banyak mengalami hambatan. Namun kondisi tersebut berangsur-angsur menemui jalannya seiring kebijakan politik penguasa melalui undang-undang pembebasan pers pada tahun 1908 yang dikeluarkan oleh konstitusi Revolusioner Turki. Pemikiran-pemikiran yang ia lontarkan mengenai politik dan agama tidak jarang memperoleh tekanan dari penguasa Turki Usmani. Dalam persoalan agama, pemikirannya banyak bersinggungan dengan para sarjana konservatif. Karenanya, ia pernah mendekam di penjara lantaran mendapat tuduhan memunculkan mazhab baru, yaitu mazhab Jamali. Sebuah nama mazhab yang orang-orang menisbatkan kepada namanya sendiri. Ujian ini dapat ia lalui dengan baik, karena ketika proses di pengadilan ia dapat membantah tuduhan-tuduhan menyimpang yang dialamatkan kepadanya dengan argumentasi yang meyakinkan.²² Ujian ini menimpanya pada tahun 1313 H. Tetapi pada akhirnya ia dibebaskan dari penjara. Setelah kejadian ini kemudian ia menetap di Damaskus dan memfokuskan diri untuk menulis beberapa kitab hingga akhir hidupnya (w. 1332 H).²³

²⁰ Iva Fauziyah, "Kenabian Siddhart Gautama Dalam al-Qur'an Menurut Penafsiran Al-Qāsimī," *Jurnal Of Islamic Studies*, Vol. 2, No. 1 (Juli 2018): 46.

²¹ Ahmad Haromaini, "Metode Penyajian Tafsir Maḥāsīn Al-Ta'wīl Karya Muhammad Jamāl al-Dīn Al-Qāsimī," *Islamika: Jurnal Agama, Pendidikan Dan Sosial Budaya*, Vol 12 No. 2 (Juli-Desember 2018): 25.

²² Iva Fauziyah, *Kenabian Siddhart Gautama Dalam pandangan Jamaluddin Al-Qāsimī (Studi Penafsiran al-Qāsimī terhadap Q.S. at-Tin Ayat 1-3 Dalam Tafsir Maḥāsīn al-Ta'wīl fī al-Qur'an al-Karīm)*, (Tesis: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Program Studi Agama Dan Filsafat Konsentrasi Studi Ilmu al-Qur'an Dan Hadis, 2018), 3.

²³ Iva Fauziyah, *Kenabian Siddhart Gautama Dalam pandangan Jamaluddin Al-Qāsimī (Studi Penafsiran al-Qāsimī terhadap Q.S. at-Tin Ayat 1-3 Dalam Tafsir Maḥāsīn al-Ta'wīl fī al-Qur'an al-Karīm)*, 3.

Adapun karya-karya yang telah al-Qāsimī hasilkan sangat banyak. Menurut keterangan Rasyid Rida, karya tulis al-Qāsimī ada 79 kitab. Di antara karya-karya tersebut adalah: 1) *Maḥāsīn al-Ta'wīl fī Tafsīr al-Qur'an al-Karīm*, 3) *Qawā'id al-Taḥdīth min Funūn Muṣṭalāḥ al-Ḥadīth*, 4) *Dalā'il al-Taḥīd*, 5) *Irshād al-Khaqī ilā al-'Amali bin Khabar al-Barqī*, 6) *Madhāhib al-'Arab wa Falāsifah al-Islām fī al-Jin*, 7) *Risālat fī al-Jinn*, 8) *Tarjamah al-Imām al-Bukhārī*, dan masih banyak lagi karyanya yang lain.²⁴

Seputar Kitab *Maḥāsīn al-Ta'wīl*

Kitab *Maḥāsīn al-Ta'wīl fī Tafsīr al-Qur'an al-Karīm* lahir di tengah kondisi umat Islam dalam keterpurukan. Umat Islam berada dalam ancaman dan cengkraman kolonialisme bangsa Barat. Kekhalifahan Turki Usmani sebagai representasi kekuatan umat Islam dunia di abad ke-19 M sudah mulai melemah tak berdaya. Puncaknya adalah di paruh pertama abad 20 M, pada tahun 1924 M kekuasaan Turki Usmani yang membawahi sebagian besar wilayah Arab dan Afrika runtuh. Arus pemikiran baru dari Barat (nasionalisme, sekulerisme, dll) tidak dapat dibendung. Umat Islam dibuat tidak berkutik di hadapan para orientalis. Maka terjadilah, umat Islam merasa minder di hadapan bangsa barat. Karena itu, sebagai seorang cendekiawan muslim, al-Qāsimī merasa bertanggungjawab untuk memberi pencerahan kepada umat.²⁵

Lazimnya seorang ulama yang wara', al-Qāsimī sebelum mewujudkan niatnya menulis kitab tafsir, ia terlebih dahulu melakukan *istikhārah*. Proses ini ia lakukan dalam kurun waktu yang lama *ayyāman 'adīdatan* (berhari-hari). Ia ber-*istikhārah* meminta petunjuk agar memperoleh keyakinan dan keteguhan hati dalam menulisnya. Tepat di tanggal 10 bulan Syawal tahun 1316 Hijriyah, awal penulisan tafsir yang ia impikan dimulai. Tentang penamaannya, dalam mukaddimahny ia menyebutkan bahwa kitab tafsir yang ia tulis diberi nama *Maḥāsīn al-Ta'wīl*.²⁶

Selain nama yang disebut, tafsir karya al-Qāsimī ini juga masyhur dengan nama *Tafsīr al-Qāsimī*. Sebuah nama yang disandarkan kepada desa tempat kelahirannya di Syuriah. Kitab ini diterbitkan pertama kali di Kairo oleh penerbit Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah pada tahun 1376 H, dalam 10 jilid, 17 juz.²⁷ Karena masyhurannya karya tafsir al-Qāsimī ini, maka beberapa sarjana secara khusus menjadikannya objek penelitian. Semisal, sebuah

²⁴ Al-Sayyid Muhammad 'Ali Iyazi, *al-Mufasssirūn Hayātuhum wa Manhajuhum* (Teheran: Muassasat al-Tabā'ah wa al-Naṣṣ Wazārat al-Thaqāfat wa al-Irshād al-Islāmī, 1415 H), 617.

²⁵ Iva Fauziah, *Kenabian Siddharta Gautama dalam al-Qur'an Menurut Penafsiran al-Qāsimī*, 46.

²⁶ Muhammad Jamaluddin al-Qāsimī, *Maḥāsīn al-Ta'wīl*, Juz 1, 6.

²⁷ Al-Sayyid Muhammad 'Ali Iyazi, *al-Mufasssirūn Hayātuhum wa Manhajuhum*, 617.

Disertasi di Kairo ditulis oleh Muhammad Bakr Ismā'īl dengan judul *al-Qāsimī wa Manhajuhu fī al-Tafsīr*. Masih dengan nama yang sama, Ibrahim bin Ali di Universitas Muḥammad bin Su'ūd juga melakukan hal yang sama. Dan mungkin masih banyak lagi nama yang tak terhitung jumlahnya dari pecinta ilmu juga telah mengkajinya.²⁸

Satu hal yang menjadi ciri khas al-Qāsimī dalam penafsiran ini adalah adanya sisi ilmiah yang dimasukkan dalam beberapa pembahasannya. Oleh karena itu, para peneliti yang ingin mengkaji al-Qur'an dari segi ilmiahnya dapat menjadikan kitab *Maḥāsīn at-Ta'wīl* karya al-Qāsimī ini sebagai salah satu rujukan. Sebab, ketika al-Qāsimī menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang mengindikasikan terdapat sisi keilmiahannya, ia menyertakan pendapat-pendapat para pakar ilmu yang pada saat itu hidup sezaman denganya.

Menurut keterangan dari al-Qāsimī sendiri bahwa penulisan kitab *Maḥāsīn at-Ta'wīl* ini dilatarbelakangi pada keinginan al-Qāsimī untuk menciptakan suatu karya tafsir yang dapat menjadi pedoman hidup bagi umat Islam, sebagaimana jejak para mufassir terdahulu. Alasan ini ia sampaikan dalam mukaddimahnyanya:

“...Sungguh cita-citaku menggelora untuk menulis sebuah kitab tafsir. Saya pun memfokuskan diri, menguatkan tekad untuk mengatur dan menata niat sebaik mungkin. Untuk keperluan ini saya menalaah pemahaman tafsir-tafsir terdahulu sebanyak yang aku mampu. Mencoba memahami setiap kekeliruan yang terdapat didalamnya. Pada bagian maksud dan tujuan penafsirannya, saya menemukan beberapa kelemahan yang sangat besar. Di samping itu juga menemukan dalil dan hujjah sempit yang terdapat di dalamnya. Setelah separuh dari umurku saya gunakan untuk menalaah secara objektif karya-karya tafsir terdahulu dan sebelum ketentuan Tuhan menghampiriku, saya pun berkeinginan untuk mengikuti jejak mereka, yaitu menulis sebuah kitab tafsir. Saya ingin berkhidmat pada-Nya. Maka dari itu saya segera memenuhi tekad/azam itu dan saya memohon kepada Allah agar diberi kekuatan dalam menetapkan kaidah dan maksud dari setiap ayat al-Qur'an ke dalam sebuah karya tafsir, yaitu *Maḥāsīn al-Ta'wīl*.²⁹

Selain menjelaskan alasan menulis kitab tafsir, dalam mukaddimahnyanya ia juga menjelaskan secara umum terkait metode yang akan ia gunakan. Hal ini sebagaimana yang tertuang dalam mukaddimah kitabnya, sebagai berikut ini:

²⁸ Al-Sayyid Muhammad 'Ali Iyazi, *al-Mufasssirūn Hayātuhum wa Manhajuhum*, 621.

²⁹ Lihat: Mukaddimah, Muhammad Jamaluddin al-Qāsimī, *Maḥāsīn al-Ta'wīl*, Juz 1, 5.

“Saya akan menuliskan hasil pendalamanku selama menalaah kitab-kitab tafsir, menyingkap rahasia, mengkritisi, dan juga tidak segan mengambil pendapat dari tafsir-tafsir ulama salaf... saya akan mengiringinya dengan hadis-hadis yang sahih dan hasan, dan menganalisisnya dengan kemampuan daya nalarku... Kemudian saya tidak akan bertele-tele dalam masalah yang sekiranya itu rumit. Meski demikian, saya akan berusaha sekuat tenaga agar bisa memberikan jalan keluar...”³⁰

Apa yang dijelaskan secara umum terkait metodenya ini, kemudian dijelaskan secara detail dan rinci oleh al-Qāsimī. Berikut ini akan dijelaskan secara ringkas bagaimana metode penafsiran al-Qāsimī:³¹ *Pertama*, mendahulukan pedoman penafsiran. Hal ini sebagaimana yang terdapat dalam penjelasan pada bagian mukaddimah tafsirnya. Pedoman ini berjumlah kurang lebih sebelas kaidah, antara lain; mengambil penafsiran dari sumber-sumber yang utama; menginformasikan kesahihan suatu penafsiran jika di dalamnya terdapat *ikhtilāf*; memasukkan *ikhtilāf* dari kalangan salaf; menyertakan *asbāb al-nuzūl*; sepakat dengan kaidah *nāsikh mansūkh*; menyertakan kaidah *qirā'ah shādhdhah* dan *mudraj*; penggunaan *isrā'īliyyāt* sebagai tafsir dari ayat-ayat kisah (umat atau Nabi terdahulu); kaidah pembagian al-Qur'an *zāhir* dan *bā'in* dan menjelaskan mengenai pentingnya memahami ayat-ayat madaniyyah sebagai jembatan untuk memahami ayat-ayat *makkiyyah*; memahami bahwa dalam al-Qur'an terdapat *majāz*.

Kedua, dalam susunan penafsiran, al-Qāsimī mengawali tafsirnya dengan menyebutkan nama surah. Menentukan *makkiyyah* dan *madaniyyah*-nya menginformasikan jumlah ayat dan keutamaan bagi orang yang membacanya.³² Kemudian memasukkan *athār* dan pendapat para ulama *salaf al-sāliḥ* yang berada dalam ruang lingkup *mufassir*, *muḥaddith*, *fuqahā'*, serta membuka dengan seluas luasnya pintu untuk berjihad. Baru kemudian ia mengambil beberapa ayat untuk ditafsirkan dengan jelas dan rinci. al-Qāsimī juga menambahkan pembahasan dalam sisi *lughawī*, diawali dari bentuk *i'rab naḥwu* dan *ṣarraf*-nya.

Ketiga, menggunakan susunan kalimat yang sederhana dan mudah untuk dipahami. Menurut al-Qāsimī, salah satu penyebab umat Islam mengalami kemunduran pada saat itu adalah karena tidak berfungsinya al-Qur'an. Para *mufassir* pada saat itu lebih mementingkan terhadap penelaahan dari segi uslub bahasa dan menafsirkan menurut bidang keilmuan yang dikuasainya ketimbang membumikan teks al-Qur'an.

³⁰ Muhammad Jamaluddin al-Qāsimī, *Maḥāsīn al-Ta'wīl*, Juz 1, 5.

³¹ Lihat: Mukaddimah, Muhammad Jamaluddin al-Qāsimī, *Maḥāsīn al-Ta'wīl*, Juz 1, 5.

³² Al-Sayyid Muhammad 'Ali Iyazi, *al-Mufassirūn Hayātuhum wa Manhajuhum*, 619

Keempat, lebih menekankan pada makna dan tema-tema yang penting atau urgen. Beberapa hal yang sering ditekankan al-Qāsimī dalam tema penafsirannya antara lain yaitu: menekankan kisah-kisah yang terdapat dalam al-Qur'an; menekankan pada sifat-sifat Allah yang mengalami pengulangan; menekankan pada pengulangan ayat-ayat yang membahas mengenai janji dan ancaman, serta seputar penjelasan mengenai hukum tentang larangan dan perintah.

Kelima, membandingkan pendapat para ulama dalam bidang *fiqhi*. Selanjutnya dari perbandingan tersebut diambil pendapat yang paling rajih. *Keenam*, tidak memasukkan riwayat isra'iliyat dalam tafsirnya kecuali telah teruji kesahihannya. *Ketujuh*, mengungkap sisi penafsiran ilmiah. Hal ini seperti yang terlihat pada muqaddimahya di mana al-Qāsimī sempat membahas masalah ilmu falak, seperti penciptaan planet-planet, bumi, bintang, langit serta pergerakan benda-benda langit di luar angkasa.

Al-Dakhīl al-Riwāyah Sebagai Metode Kritik atas *Isrā'iliyyāt*

1. Memahami Istilah *al-Dakhīl*

Menurut bahasa *al-dakhīl* memiliki arti "sesuatu yang masuk". Seperti ungkapan *mā dakhala al-insān min fasād fi 'aql*, yaitu sesuatu yang dimasukkan oleh seseorang dari akal yang tidak sehat.³³ Sedangkan menurut istilah ulama tafsir, *al-dakhīl* didefinisikan dengan *al-tafsīr al-ladhī lā aṣla lahu fi al-dīn*, yaitu tafsir yang tidak mempunyai pijakan dalam agama.³⁴ Lawan dari term *al-dakhīl* adalah *al-aṣīl*. secara bahasa memiliki arti "pendapat yang mempunyai asal". Seperti ungkapan *ra'y aṣīl lahu aṣl* yang berarti sesuatu yang bersifat otentik.³⁵ Sementara *al-aṣīl* menurut istilah ulama tafsir didefinisikan dengan tafsir yang bersandarkan pada al-Qur'an, Hadis, *qawl* Sahabat, *qawl* Tabiin, serta *ijtihād* yang selaras dengan prinsip bahasa Arab dan prinsip syariat.³⁶

Embrio *al-dakhīl* dalam penafsiran sudah lahir di Jazirah Arab sebelum Islam datang. Hal ini karena sebelum Islam datang sekitar abad keenam Masehi sudah ada sekelompok ahli kitab yang mendiami Yasrib atau yang lebih dikenal di kemudian hari dengan nama Madinah. Sebagian besar ahli kitab tersebut beragama Yahudi.³⁷ Kedatangan mereka ke wilayah Yasrib tersebut bukan hanya kebetulan belaka. Mereka pindah

³³Ibnu Manzur, *Lisān al-'Arab* (Mesir: Dar al-Ma'arif, t.t.), 1342.

³⁴Jamal Mustafa 'Abd al-Hamid 'Abd al-Wahhab al-Najjar, *Usul al-Dakhil fi al-Tafsir Ay al-Tanzil* (Kairo: Jami'ah al-Azhar, 2001), 25.

³⁵Ibnu Manzur, *Lisān al-'Arab*, 89.

³⁶Muhammad Sa'id Muhammad 'Atiyyah, *al-Sabil ila Ma'rifi al-Asil wa al-Dakhil fi al-Tafsir* (t.tp.: t.pn., 1998), 45.

³⁷Muhamad Ulinuha, "Konsep *al-aṣīl* dan *al-dakhīl* Dalam Tafsir al-Qur'an," *Madania*, Vol. 21, No. 2 (Desember 2017): 130.

meninggalkan kampung halamannya dengan membawa sebuah asa akan datangnya Nabi akhir zaman. Harapan ini didasarkan pada informasi pemuka agama mereka tentang akan diutusnya nabi terakhir yang akan membawa dan mengembalikan mereka ke tanah suci Palestina, tanah yang dijanjikan oleh.³⁸ Menurut Muḥammad Husayn al-Dhahabī selain tinggal di Yasrib kelompok tersebut ada juga yang mendiami Yaman dan Yamamah.³⁹

Kemudian seiring perjalanan waktu, interaksi antara orang Yahudi dengan penduduk bangsa Arab menciptakan dialektika keilmuan dan percampuran kultur dan budaya, hingga ketika Rasulullah Saw. datang dengan misi islamisasi umat manusia dan semakin memperluas wilayah dakwah hingga sampai ke Yasrib dan kemudian disusul oleh sahabat-sahabat yang juga hijrah ke kota Yasrib tersebut banyak para ahli kitab tersebut masuk Islam seperti Abdullah bin Salām, Tamīm al-Dārī, dan Ka'b ibnu Mātī' al-Humayrī al-Aḥbār. Setelah mereka masuk Islam banyak sekali para sahabat yang merujuk kepada para ahli kitab tersebut dalam menafsirkan al-Qur'an, terutama dalam kasus atau kisah-kisah umat masa lalu.⁴⁰

Sahabat Umar bin Khattab suatu ketika pernah ada di hadapan Nabi dengan lembaran yang diperolehnya dari ahli kitab. Mendapati hal itu Nabi pun marah dan melarangnya. Sepeninggalnya, yakni ketika Islam mulai menguat pengaruhnya di Madinah dan sekitarnya, Nabi memberi izin kepada sahabatnya untuk menukil kisah *isrā'īliyyāt*, dengan catatan tidak bertentangan dengan nilai-nilai keislaman.⁴¹ Tidak hanya berhenti di situ, praktek *al-dakhīl* dalam penafsiran al-Qur'an juga terjadi pada penafsiran-penafsiran yang menggunakan metode *bi al-ra'y*, sebagaimana yang terjadi di kalangan kelompok teologis seperti Murji'ah, Khawarij, Syi'ah, Qadariyah dan lain sebagainya. Hingga kemudian perkembangan potensi *al-dakhīl* terus eksis dalam budaya penafsiran al-Qur'an.

Adapun secara teoritis, sebagaimana dikutip oleh Moh. Alwy Amru Ghozali dari Ibrahim Syu'aib bahwa istilah *al-dakhīl* ini dicetuskan pertama kali oleh Ibrahim Abdurrahman Khalifah dalam kitabnya *al-Dakhīl fī al-Tafsīr* sekitar tahun 1980-an.⁴² Dalam kitab tersebut agaknya penjelasan tentang *al-dakhīl* di dalam Al-Qur'an memiliki perbedaan dengan ulama-ulama sebelumnya yang hanya menisbatkan *al-dakhīl*

³⁸ Muhamad Ulinuha, "Konsep *al-aṣīl* dan *al-dakhīl* Dalam Tafsir al-Qur'an", 130-131.

³⁹ Muhammad Husayn al-Dhahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Kairo: Dār al-Kutub wa al-Hadith, 1976), Jilid. 1, 25.

⁴⁰ Muhamad Ulinuha, "Konsep *al-aṣīl* dan *al-dakhīl* Dalam Tafsir al-Qur'an", 131.

⁴¹ Muhamad Ulinuha, "Konsep *al-aṣīl* dan *al-dakhīl* Dalam Tafsir al-Qur'an", 131.

⁴² Moh. Alwy Amru Ghozali, "Menyoal Legalitas Tafsir: Telaah Kritis Konsep *al-Aṣīl* wa *al-Dakhīl*," *Tafsīr*, Vol. 6, No. 2 (2018): 70.

terhadap suatu periwayatan. Sedangkan Ibrahim Abdurrahman Khalifah mencakup secara lebih luas hingga pada kajian penafsiran yang menggunakan metode *bi al-ra'y*.⁴³

Secara umum klasifikasi terhadap bentuk *al-dakhīl* dapat dibedakan pada dua macam, yaitu *al-dakhīl al-ma'thūr* atau *al-manqūl* dan *al-dakhīl al-aqli* atau *al-ra'y*.⁴⁴ Di luar dua bentuk klasifikasi tersebut, ada satu bentuk lagi tidak diakomodir, yaitu *al-dakhīl al-ishārah*.⁴⁵ Tetapi pada kesempatan ini hanya akan menyajikan *al-dakhīl al-riwāyah* saja, agar fokus pembahasan tidak melebar dari topik utama, yaitu *isrā'iliyyāt*.

2. Macam-macam *al-Dakhīl al-Riwāyah*

Al-dakhīl al-riwāyah disebut juga *al-dakhīl al-manqūl* atau *al-dakhīl al-ma'thūr*. Jenis *al-dakhīl* ini memiliki beberapa macam, di antara macam tersebut yaitu:⁴⁶ *pertama*, *al-dakhīl* melalui riwayat hadis *mawḍū'*. Bentuk *al-dakhīl* yang menggunakan Hadis *mawḍū'* (palsu) dipandang sebagai *al-dakhīl* yang paling jelek dan membahayakan sepanjang sejarah penafsiran. Pasalnya hadis yang dinisbatkan kepada nabi secara palsu dan dusta ini juga memiliki potensi diyakini dan diamalkan oleh umat Islam. Padahal hadis tersebut jelas bukan hadis, melainkan hanya sekedar riwayat dihadiskan. Salah satu contoh *al-dakhīl* melalui riwayat Hadis palsu ini adalah penafsiran surah al-Mā'idah ayat 55. Ibn Kathīr menceritakan sebuah riwayat dari al-Suddī bahwa ketika 'Alī sedang dalam salat di Masjid kemudian datang seorang pengemis pada saat 'Alī sedang ruku' dan 'Alī memberikan cincinya kepada pengemis tersebut.⁴⁷

Kedua, *al-dakhīl* dengan cerita *isrā'iliyyāt*. *Isrā'iliyyāt* adalah cerita-cerita yang bersumber dari tradisi dan budaya bangsa Yahudi yang dibawa ke dalam khazanah kebudayaan Islam.⁴⁸ Tetapi dalam perkembangannya ulama memperluas cakupannya. Cerita-cerita klasik yang bersumber dari kaum Nasrani dan selainnya, juga dikategorikan *isrā'iliyyāt*.⁴⁹ Ada tiga jenis *isrā'iliyyāt*: 1) cerita yang sesuai dengan syariat, 2) yang menyalahi

⁴³ Moh. Alwy Amru Ghozali, "Menyoal Legalitas Tafsir: Telaah Kritis Konsep al-Aṣil wa al-Dakhīl", 72

⁴⁴ Rofiq Junaidi, "al-Aṣil wa al-Dakhīl fi Tafsīr," *al-A'raf*, Vol. 11, No. 2 (Juli – Desember 2014): 70-71.

⁴⁵ Muhamad Ulinnuha, "Konsep *al-aṣil* dan *al-dakhīl* Dalam Tafsir al-Qur'an", 134-135

⁴⁶ Ahmad Fakhruddin Fajrul Islam, "al-Dakhīl fi al-Tafsīr," *Tafaquh*, Vol. 2, No. 2 (Desember 2014): 79-84.

⁴⁷ Lihat Muhammad 'Alī al-Ṣābūnī, *Mukhtaṣar Tafsīr Ibnu Kathīr* (Bairut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 2016), Jilid 1, 424.

⁴⁸ Muhammad Husayn al-Dhaḥabī, *al-Isrā'iliyyāt fi al-Tafsīr wa al-Hadīth* (Kairo: Maktabah Waḥbah, 1990), 12.

⁴⁹ Muhammad Husayn al-Dhaḥabī, *al-Isrā'iliyyāt fi al-Tafsīr wa al-Hadīth*, 15.

syariat, dan 3) yang tidak jelas statusnya.⁵⁰ Dari ketiga jenis *isrā'iliyyāt* tersebut, yang kedua dan yang ketiga dikategorikan sebagai *al-dakhīl* (sesuatu yang tidak ada pijakannya dari al-Qur'an maupun Hadis Nabi).⁵¹ Salah satu contoh *al-dakhīl* melalui proses periwayatan *isrā'iliyyāt* adalah penafsiran surah al-Baqarah ayat 35. Ayat tersebut tidak pernah menjelaskan pohon apa yang dilarang untuk didekati. Namun, al-Ṭābarī menjelaskannya dengan riwayat *isrā'iliyyāt* bahwa pohon tersebut adalah pohon gandum, dan ada pula yang menyebutkan pohon kurma.⁵²

Ketiga, al-dakhīl dengan riwayat *mawḍū'* (dusta) kepada sahabat. Pada masa awal permulaan Islam proses periwayatan masih belum diteliti dan diklarifikasi secara detail, melainkan hanya cukup mengatakan "Rasulullah Saw. bersabda..." tanpa menyebutkan siapa perawinya dan bagaimana proses Hadis tersebut sampai. Hal ini terjadi karena polemik dalam masalah periwayatan masih belum ada dan tidak adanya kecurigaan pada riwayat yang bersangkutan. Proses *al-dakhīl* ini terjadi atas kekeliruan saat proses periwayatan hadis tersebut tanpa proses verifikasi kebenarannya, apakah bersumber dari Nabi atau dari orang lain, sebagaimana riwayat palsu yang dikarang oleh Muhammad bin Banan al-Thaqafī ketika menafsiri surah al-Tīn⁵³

Keempat, al-dakhīl dengan riwayat *mawḍū'* (dusta) kepada tabi'in. *Al-dakhīl* ini sering kali dijumpai dalam tafsir yang berkaitan dengan kisah Rasul, penciptaan makhluk, tentang *ya'jūj ma'jūj*, air-air yang berada di dalam sumur ketika *ṣaif* (musim kemarau), dan dahsyatnya panas ketika kedatangan *shitā'* (musim dingin). Riwayat-riwayat ini banyak sekali yang tidak disebutkan sanadnya sehingga sangat sulit untuk ditelaah melalui metode *al-jarḥ wa al-ta'dīl*.⁵⁴ Salah satu contoh bentuk jenis ini adalah hadis yang dijadikan penafsiran terhadap ayat 12 surat al-A'rāf. Riwayat yang kerap kali dijadikan penafsiran terhadap ayat tersebut adalah riwayat yang disampaikan oleh Abu al-Abbas al-Manṣūri Aḥmad bin Muḥammad bin Ṣāliḥ dengan sanadnya kepada 'Ali bin Abi Ṭālib secara *marfū'*.⁵⁵

⁵⁰ Muhammad Husayn al-Dhahabī, *al-Isrā'iliyyāt fī al-Tafsīr wa al-Hadīth*, 52.

⁵¹ Jamāl Muṣṭafā, *Uṣūl al-Dakhīl fī Tafsīr Ayi al-Tanzīl* (Kairo: Jāmi'at al-Azhār, 2001), 27.

⁵² Muhammad bin Jarir al-Tabari, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'an* (Kairo: Muassat Risalah, 2000), Juz 1, 516.

⁵³ Ahmad Fakhrudin Fajrul Islam, "al-Dakhīl fī al-Tafsīr", 82.

⁵⁴ Muhammad Abdul 'Adhim, Al-Zarqanī, *Manahil al-'Irfān fī Ulūm al-Qur'ān* (Bairut: Dā al-Kutub al-'Arabī, 1995), Juz 2, 21.

⁵⁵ Ahmad Fakhrudin Fajrul Islam, "al-Dakhīl fī al-Tafsīr", 85.

3. Cara mengidentifikasi *al-dakhīl al-riwāyat*

Sebenarnya, untuk mengidentifikasi sebuah riwayat apakah tergolong *al-dakhīl* atau bukan sangat mudah. Langkah pertama adalah, pastikan riwayat tersebut diriwayatkan oleh orang yang terpercaya. Yang kedua, perhatikan *matn* yang dibawa dalam riwayat tersebut. Atau dalam istilah ilmu Hadis, populer dengan istilah kritik *sanad* (*al-naqd al-khārijī*) dan kritik *matn* (*al-naqd al-dākhilī*).⁵⁶ Kedua aspek ini tidak bisa dipisahkan dalam upaya mengidentifikasi riwayat yang ditengarai *mawḍū'* (palsu), baik itu yang disandarkan kepada Nabi, Sahabat, maupun Tabiin. Atau dalam upaya mengukur kesahihan sumber *isrāīliyyāt*, khususnya dalam aspek *matn*. Berikut ini penulis sajikan ringkasan aspek kritik *sanad* dan kritik *matn* yang disarikan dari *Manhaj al-Naqd al-Matn 'Inda Ulamā' al-Hadīth al-Nabawī* karya al-Adlabī:⁵⁷ *pertama*, tanda-tanda *mawḍū'* dalam aspek sanad: perawi yang menyampaikan dikenal sebagai perawi yang dusta; tidak pernah *liqā'* (punya hubungan guru dan murid) atau tidak pernah hidup sezaman; keadaan perawi sendiri yang menunjukkan kedustaannya.

Kedua, tanda-tanda *mawḍū'* dan lemah dalam *matn* adalah: *rikākat al-lafẓī* (tidak mencerminkan ungkapan seorang yang *faṣāḥah*) jika itu disandarkan kepada Nabi; makna yang dikandung rusak; tidak selaras dengan al-Qur'an; tidak selaras dengan sumber sejarah Nabi; isi *matn* sangat tendensi pada mazhab yang dianut sang perawi; tidak selaras dengan akal sehat; tidak selaras dengan Hadis sahih; tidak selaras dengan praktik sunnah Nabi.

Indikasi *al-Dakhīl al-Isrāīliyyāt* dalam *Mahāsīn al-Ta'wīl*

Pada kesempatan ini, ada beberapa cerita *isrāīliyyāt* yang digunakan sebagai sampel untuk ditelaah dari kitab *Mahāsīn al-Ta'wīl* karya al-Qāsimī.⁵⁸ Adapun data cerita *isrāīliyyāt* dari yang dimaksud adalah berikut ini: *Pertama*, surah al-Baqarah ayat 50. Dalam penafsirannya, al-Qāsimī menukil sebuah cerita tentang Nabi Musa membelah laut dengan tongkatnya, tanpa menyebut *sanad*. Ia hanya mengawali ceritanya dengan redaksi '*alā mā rawā*.

⁵⁶ Lihat dalam: Salah al-Dīn bin Ahmad al-Adlabī, *Manhaj al-Naqd al-Matn 'Inda Ulamā' al-Hadīth al-Nabawī*, 213.

⁵⁷ Salah al-Dīn bin Ahmad al-Adlabī, *Manhaj al-Naqd al-Matn 'Inda Ulamā' al-Hadīth al-Nabawī*, 213 dan 241.

⁵⁸ Riwayat *Isrāīliyyāt* dalam *Tafsīr al-Qāsimī* yang penulis sajikan pada artikel ini adalah hasil telaah ulang terhadap hasil penelitian Rega Hadi Yusron. Hal yang membedakan darinya, adalah sudut pandang yang digunakan dalam menilai *Isrāīliyyāt* al-Qāsimī. Dalam kesempatan ini penulis fokus pada diskursus *al-dakhīl* dengan standar kesahihan matan menurut al-Adlabī. Lihat Rega Hadi Yusron, *Isrāīliyyāt dalam Tafsīr Mahāsīn al-Ta'wīl Karya Jamaluddin al-Qāsimī*, (Skripsi: UIN Sunan Ampel, 2018)

Dalam penulisan lebih lanjut, cerita yang sama juga terdapat dalam riwayat *Tafsīr al-Ṭabari*.⁵⁹ Cerita ini dinilai sahih karena informasi yang sama dijelaskan juga oleh al-Qur'an sendiri, tepatnya di surat al-Shu'arā' ayat 63.⁶⁰ Artinya substansi dari riwayat ini dapat dikonfirmasi kesesuaiannya dengan al-Qur'an.

Kedua, al-Baqarah ayat 51. Dalam menafsirkan ayat ini al-Qāsimī menukil sebuah cerita yang ia sebut bersumber dari Taurat (*wa qad ruwiya fī tarjamati al-tawrāt*). Diceritakan bahwa Allah memerintahkan Musa agar naik ke atas gunung dan berdiam selama 40 hari. Dalam cerita tersebut juga disinggung tentang asal-usul nama Musa. Menurut sumber ini, nama Musa berasal dari bahasa Ibrani, maknanya adalah sesuatu yang dipungut/diangkat dari air (منشول من الماء).⁶¹ Versi yang berbeda tentang asal-usul nama Musa ditemukan dalam riwayat al-Ṭabari. Dalam riwayat al-Ṭabari, nama Musa adalah bahasa Qibti, bukan bahasa Ibrani. Dalam versi Qibti, nama Musa disusun dari kata “مو” dan “شا”. Masing-masing maknanya adalah air dan pohon. Dinamai demikian karena bayi Musa ditemukan di air dan tersangkut di pohon.⁶² Penjelasan tentang asal muasal nama Musa tersebut bisa jadi benar. Atau boleh dikatakan ada relevansinya dengan informasi al-Qur'an. Tepatnya pada penjelasan surat al-Qaṣas ayat 7-13 yang menceritakan bahwa bayi Musa dihanyutkan ke sungai, ditemukan oleh keluarga Fir'aun, kemudian diadopsi oleh istri Fir'aun. Meski ini bersumber dari *isrāīliyyāt* tetapi dapat dikonfirmasi relevansinya. Jadi mendudukkannya sebagai sumber tafsir tidak dikategorikan sebagai *al-dakhīl*.

Ketiga, al-Baqarah ayat 54. Al-Qāsimī menafsiri ayat ini dengan menukil sebuah kisah hukuman Allah kepada bani Israil sebab menyembah patung sapi. Dalam cerita tersebut dikatakan bahwa yang terlibat dalam penyembahan patung sapi adalah Bani Lawi. Dikatakan bahwa sebagai hukumannya agar setiap laki-laki dari bani Lawi satu sama lain saling membunuh. Dikatakan juga korban yang tewas mencapai angka 23.000 jiwa. Bahkan ada yang mengatakan mencapai angka 30.000 jiwa.⁶³ Ibn Kathīr, berdasar sumber Ibn Ishāk, mengatakan bahwa yang tidak terlibat menyembah patung sapi adalah eksekutor hukuman mati bagi mereka yang menyembah patung sapi. Berdasar sumber 'Abdurrahmān bin Zayd, dikatakan bahwa 70 orang yang tidak terlibat menyembah patung sapi justru yang menjalani hukuman satu sama lain untuk saling bunuh.⁶⁴ Dari beberapa sumber ini, permasalahan jumlah pasti korban, siapa eksekutor hukuman, dan siapa yang

⁵⁹ Al-Ṭabari, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyi al-Qur'an*, Jilid 2, 60.

⁶⁰ Jamaluddin al-Qāsimī, *Maḥāsīn al-Ta'wīl*, Jilid 1, 304-305.

⁶¹ Jamaluddin al-Qāsimī, *Maḥāsīn al-Ta'wīl*, Jilid 1, 305.

⁶² Al-Ṭabari, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyi al-Qur'an*, Jilid 2, 60.

⁶³ Jamaluddin al-Qāsimī, *Maḥāsīn al-Ta'wīl*, Jilid 1, 306.

⁶⁴ Muḥammad 'Alī al-Ṣābunī, *Mukhtaṣar Tafsīr Ibnu Kathīr*, Juz 1, 64.

menjalani hukuman, masing-masing sumber punya versi sendiri dan sangat sulit untuk memastikan kebenarannya. Karena itu informasi *isrāliyyāt* seperti ini dihukumi *maskūt ‘anhu* (didiamkan). Jika merujuk pendapat al-Dhahabī dan Abū Shahbah, meriwayatkannya tidak masalah. Dalam artian tidak dikategorikan sebagai *al-dakhīl*. Tetapi pendapat al-Qaradawī⁶⁵ dan Jamal Mustāfa, meriwayatkannya sebagai sumber tafsir al-Qur’an dikategorikan sebagai sumber *al-dakhīl*.

Keempat, al-A’rāf ayat 142, al-Qāsimī menukil sebuah kisah dengan redaksi “*ruwīya anna banī isrāīl*”. Diceritakan bahwa selepas nabi Musa turun dari *miqat*,⁶⁶ wajahnya memancarkan cahaya yang menyilaukan, sehingga membuat kaumnya takut. Karena itu Nabi Musa harus menutupi wajahnya.⁶⁷ Ibn Abī Ḥātim, ketika menafsirkan kalimat *وكلمه ربه* meriwayatkan sebuah cerita bahwa sejak bertemu Allah di atas gunung, tidak seorangpun yang berani menatap wajah Nabi Musa, karena pancaran cahaya yang keluar dari wajahnya menyebabkan orang bisa mati.⁶⁸ Tentang cerita ini tidak ada yang bisa mengkonfirmasi kebenarannya, baik dari al-Qur’an maupun hadis Nabi. Justru kalau dinalar lebih jauh, cerita ini bisa dikatakan batil. Tidak mungkin seorang Rasul dibebani tugas untuk menyampaikan pesan kepada umatnya, justru dibekali hal aneh yang membuat takut orang bahkan bikin mati. Tentu saja hal ini bertolak belakang dengan tugas Rasul yang membutuhkan kedekatan karena harus membimbing dan mengarahkan umat.

Kelima, pada tafsir ayat ke-155 dari surah al-A’rāf, al-Qāsimī mengutip Ibnu Ishak dengan cerita yang sama ketika menafsiri al-A’raf ayat 142, yaitu kening Nabi Musa memancarkan cahaya yang membuat mata menjadi silau. Bahkan dikatakan, tidak ada seorang pun yang mampu menatap cahaya tersebut.⁶⁹ Tugas utama seorang Rasul adalah menyampaikan pesan Allah kepada umatnya. Tugas ini menuntut kedekatan antara pembawa pesan dan penerima pesan. Jika Nabi Musa diceritakan menakutkan di hadapan umatnya, tentu saja itu berlawanan dengan tugas yang ia emban. Hal demikian, meski mungkin bagi seorang Rasul, tetapi tidak masuk akal. Maka penulis cenderung menilai banyak dustanya dibanding benarnya.

Keenam, masih dalam tafsir ayat ke 155 dari surah al-A’raf, diceritakan pula bahwa ketujuh puluh laki-laki yang dibawa bersama Nabi Musa menghadap Allah tidak mau beriman sebelum melihat dengan mata

⁶⁵ Lihat Yūsuf al-Qaradawī, *Kayfa Nata’āmal ma’a al-Qur’ān al-‘Azīm* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2000), 345.

⁶⁶ Naik ke gunung dan berdiam diri selama 40 hari.

⁶⁷ Jamaluddin al-Qāsimī, *Mahāsīn al-Ta’wīl*, Jilid 5, 177.

⁶⁸ Ibnu Abi Hatim, *Tafsir Ibnu Abi Hatim* (Saudi: Mamlakat al-‘Arabiyyah, 1419H), Jilid 5, 1558.

⁶⁹ Jamaluddin al-Qāsimī, *Mahāsīn al-Ta’wīl*, Jilid 5, 190.

kepala sendiri. Karena permintaannya ini kemudian mereka disambar petir.⁷⁰ Di sini al-Qāsimī menyampaikan riwayat Wahab bin Munabbih, bahwa mereka mati bukan sebab الرجفة (gempa). Tetapi mereka mati ketika melihat هيئة (bentuk) Allah.⁷¹ Tentang kebenaran riwayat Wahab bin Munabbih ini dinilai *maskūt* 'anhu karena tidak ada yang mengkonfirmasi kebenarannya.

Ketujuh, dalam mukaddimah tafsir surah Yusuf, al-Qāsimī menjelaskan tentang asal usul nama Yusuf. Dikisahkan, Rahel (Ibunda Yusuf) saat mengandungnya menderita lumpuh, karenanya ibunya bersedih. Dan ketika melahirkan Yusuf, ibunya berharap ditambahi anak lagi. Sebelum menceritakan asal muasal ini, al-Qāsimī, menjelaskan bahwa nama Yusuf adalah bahasa Ibrani bermakna “menambah/tambahan”.⁷² Tentang kebenaran riwayat ini dihukumi *maskūt* 'anhu, sumber al-Qur'an dan Hadis Nabi tidak ada yang bisa mengkonfirmasi.

Kedelapan, surah Yusuf ayat 36. Ayat ini menginformasikan secara ringkas tentang mimpi dua orang tawanan yang bersama Nabi Yusuf. Semisal, dalam ayat tersebut orang pertama diceritakan hanya bermimpi memeras anggur. Dalam cerita *isrā'īlyyāt* yang dinukil al-Qāsimī, diceritakan bahwa lelaki pertama adalah orang yang biasa mengurus minuman. Ia bermimpi membawa wadah berisi tiga tangkai anggur matang. Dari anggur itu kemudian diperas menjadi minuman dan menuangkannya ke dalam gelas minumannya Fir'aun. Kemudian orang yang kedua, dalam ayat 36 dari surah Yusuf hanya diceritakan bermimpi membawa roti di atas kepala yang sebagiannya dimakan burung. Dalam cerita yang dinukil al-Qāsimī, diceritakan bahwa lelaki yang kedua ini adalah orang yang biasa mengurus makanan. Ia bermimpi membawa tiga lapis roti di atas kepala dan seekor burung memakan roti yang paling atas.⁷³ Cerita ini selaras dengan ayat tersebut, jadi dinilai sah.

Kesembilan, surat Yusuf ayat 54. Ayat ini menginformasikan satu episode dari cerita Nabi Yusuf sesaat setelah keluar dari penjara karena dituduh berbuat tidak senonoh terhadap tuannya, istri al-'Azīz (seorang pembesar Mesir).⁷⁴ Dengan redaksi *ruwiya*, al-Qāsimī menceritakan keadaan Nabi Yusuf yang dibelunggu. Kemudian *malik* (Fir'aun/raja) melepaskan belunggu tersebut, menggandengnya, memberikan pakaian, kalung terbuat dari emas dan kendaraan. Setelah itu ia diperintahkan untuk mengelilingi Mesir. Sebab itu, di sepanjang jalan rakyat memberikan penghormatan kepadanya. Fir'aun berkata kepada Nabu Yusuf: “aku tidak akan mengerjakan atau meninggalkan suatu perkara di Mesir ini kecuali setelah mendengar pendapat engkau”. Ia (Fir'aun) menamai Yusuf dengan *mukhlis al-'ālim*

⁷⁰ Lihat surah al-Baqarah ayat 55.

⁷¹ Jamaluddin al-Qāsimī, *Maḥāsīn al-Ta'wīl*, Jilid 5, 192.

⁷² Jamaluddin al-Qāsimī, *Maḥāsīn al-Ta'wīl*, Jilid 6, 144.

⁷³ Jamaluddin al-Qāsimī, *Maḥāsīn al-Ta'wīl*, Jilid 6, 174.

⁷⁴ Lihat surah Yūsuf ayat 23-35.

(penolong yang berilmu), menjodohkan dengan salah satu putri pembantu Fir'aun. Sementara Yusuf pada waktu itu berusia 30 tahun.⁷⁵ Cerita ini tentu digolongkan sebagai cerita yang *maskūt 'anhu*, karena cerita masa lalu yang kebenaran maupun kebatilannya tidak dapat dipastikan.

SIMPULAN

Menyikapi riwayat *isrā'liyyāt* sebagai salah satu sumber tafsir al-Qur'an, al-Qāsimī berpendapat bahwa sepanjang tidak bertentangan dengan syariat dan tidak menyangkut persoalan akidah, maka ia memperkenankan untuk meriwayatkannya. Riwayat tersebut hanya menyangkut riwayat *isrā'liyyāt* yang dapat diketahui kesahihannya dan yang *maskūt 'anhu* (tidak diketahui kesahihan dan kebatilannya). Dengan demikian al-Qāsimī memandang riwayat *isrā'liyyāt* yang *maskūt 'anhu* tidak tergolong sebagai sumber *al-dakhīl*. Namun berbeda cara pandang Jamal Mustafa yang membedakan ragam sumber tafsir ke dalam *al-aṣīl* dan *al-dakhīl*. Ia tidak menerima cara pandang seperti al-Qāsimī. Maka dalam pandangannya, riwayat *isrā'liyyāt* yang *maskūt 'anhu* tidak layak dijadikan sebagai sumber, karena ia menilainya sebagai bagian dari sumber *al-dakhīl*. Ia berargumen, bahwa al-Qur'an itu adalah sesuatu yang *qaṭ'ī* (*thubūt*), apakah tidak tergolong *taḥrīf* jika menafsirkan al-Qur'an dengan sumber yang tidak dapat dipertanggungjawabkan (*maskūt 'anhu*) kebenarannya.

Riwayat-riwayat *isrā'liyyāt* dalam *Tafsir al-Qāsimī* yang telah dibahas di atas, dengan hanya melihat substansi dari cerita, tidak pada *sanad*-nya, maka penulis menemukan kualitas riwayat yang beragam. Dari sembilan riwayat tersebut, ada 3 riwayat *isrā'liyyāt* yang dinilai sahih, yaitu: yang terdapat dalam surah al-Baqarah ayat 50, 51, dan surah Yusuf ayat 36. Kemudian terdapat 4 riwayat *isrā'liyyāt* yang penulis nilai *maskūt 'anhu*, yaitu: dalam surah al-Baqarah ayat 54, al-A'raf ayat 155, Mukaddimah surah Yusuf dan ayat 54 dari surat Yusuf. Sisanya, yakni dua riwayat *isrā'liyyāt* dinilai batil, yaitu: dalam surat al-A'raf ayat 142 dan 155. Dengan demikian, jika merujuk kepada tolok ukur *al-aṣīl* dan *al-dakhīl* perspektif Jamal Mustafa, maka berdasar analisis di atas dapat disimpulkan bahwa *Tafsir al-Qāsimī* tidak bersih dari sumber *al-dakhīl*, karena didapati sumber *isrā'liyyāt* yang batil dan yang *maskūt 'anhu*.

DAFTAR PUSTAKA

- 'Aṭīyyah, Muhammad Sa'id Muhammad. *al-Sabil ilā Ma'rifati al-Aṣīl wa al-Dakhīl fī al-Tafsīr*. t.tp.: t.pn, 1998.
- Al-Adlabi, Ṣalāḥ al-Dīn bin Aḥmad. *Manhaj al-Naqd al-Matn 'Inda Ulamā' al-Hadīth al-Nabawī*. Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīdah, 1983 M.

⁷⁵ Jamaluddin al-Qāsimī, *Maḥāsīn al-Ta'wīl*, Jilid 6, 190.

- Dimiyati, Muhammad Afifuddin. *‘Ilmu al-Tafsīr Usuluhu wa Manahijuhu*. Sidoarjo: Lisān ‘Arabī, 2016.
- Al-Dhahabi, Muḥammad Husayn. *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Kairo: Dār al-Kutub wa al-Hadith, 1976.
- _____. *Isrāīliyyāt fi al-Tafsīr wa al-Hadīth*. Kairo: Maktabah Waḥbah, 1990.
- Fayed, Abdul Wahhab. *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur’an al-Karīm*. Kairo: Matba’ah al-Haḍārah al-‘Arabiyah, 1978.
- Fatihunnada. “Dikursus Pembagian Warisan Bagi Wanita Kritik Terhadap Tafsir Sosial al-Qāsimī Dalam Maḥāsin al-Ta’wīl.” *Jurnal al-‘Adalah* Vol. 14, Nomor 1 (2017).
- Fauziyah, Iva. “Kenabian Siddhart Gautama Dalam Pandangan Jamaluddin Al-Qāsimī (Studi Penafsiran al-Qāsimī terhadap Q.S. at-Tin Ayat 1-3 Dalam Tafsir Maḥāsin al-Ta’wīl fī al-Qur’an al-Karīm).” Tesis, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Progam Studi Agama Dan Filsafat Konsentrasi Studi Ilmu al-Qur’an Dan Hadis, 2018.
- _____. “Kenabian Siddharta Gautama Dalam al-Qur’an Menurut Penafsiran Al-Qāsimī.” *Jurnal Of Islamic Studies* Vol. 2, No. 1 (Juli 2018).
- Ghozali, Moh. Alwy Amru. “Menyoal Legalitas Tafsir: Telaah Kritis Konsep al-Aṣil wa al-Dakhīl.” *Tafsere* Vol. 6, No. 2 (2018).
- Hatim, Ibnu Abi. *Tafsīr Ibnu Abi Ḥātim*. Saudi: Mamlakat al-‘Arabiyyah, 1419H.
- Haromaini, Ahmad. “Metode Penyajian Tafsir Maḥāsin Al-Ta’wīl Karya Muhammad Jamāl al-Dīn Al-Qāsimī.” *Islamika: Jurnal Agama, Pendidikan Dan Sosial Budaya* Vol 12 No. 2 (Juli-Desember 2018): 24-37.
- Al-Hawāry, Ṣalāh al-Dīn. *Dirāsah li Afkār al-Muslimīn al-Mu’āṣirīn*, Beirut: Dār al-Hilāl, 1998.
- Islam, Ahmad Fakhruddin Fajrul.”al-Dakhīl fī al-Tafsīr.” *Tafaqquh* Vol. 2, No. 2 (Desember 2014).
- Iyazi, Al-Sayyid Muhammad ‘Ali. *al-Mufasssīrūn Hayātuhum wa Manhajuhum*. Teheran: Muassasat al-Tabā’ah wa al-Nash Wazārat al-Thaqāfat wa al-Irshād al-Islāmī, 1415H.
- Junaidi, Rofiq. “al-Aṣil wa al-Dakhīl fī Tafsīr.” *al-A’raf* Vol. 11, No. 2 (Juli-Desember 2014).
- Kurniawan, Fiqih. "Penafsiran Ideologis Perspektif Asbāb Al-Khatā’ fī al-Tafsīr." *Diya Al-Afkar: Jurnal Studi al-Quran dan al-Hadis* Vol. 8, No. 02 (Desember 2020): 139-159.
- Maulana, Muhamad Erpian. “Dakhīl Al-Naqli Kisah Nabi Ayyub Pada Tafsir al-Qur’an al-‘Aẓīm Karya Ibnu Kathīr.” *Al-Bayan: Studi Al-Qur’an dan Tafsir* Vol 4, No 2 (Desember 2019): 145-156.

- Manzur, Ibnu. *Lisan al-‘Arab*. Mesir: Dar al-Ma‘arif, 1342 H.
- Nasrulloh. “Metode Dan Corak Penafsiran Al-Qāsimī Dalam Tafsir Mahaasin At-Ta’wil.” Skripsi, Universitas Islam Negri Sultan Syarif Kasim, 2013.
- Al-Najjār, Jamal Muṣṭafa ‘Abd al-Ḥamid ‘Abd al-Wahhab. *Uṣūl al-Dakhīl fī al-Tafsīr Ayi al-Tanzīl*. Kairo: Jami’ah al-Azhar, 2001.
- Al-Qaraḍawī. Yūsuf, *Kayfa Nata’āmalu ma’a al-Qur’ān al-‘Aẓīm*. Kairo: Dār al-Shurūq, 2000.
- Al-Qāsimī, Muḥammad Jamaluddin. *Maḥāsin al-Ta’wīl*. Kairo: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1376 H.
- Al-Ṣābūnī, Muḥammad ‘Alī. *Mukhtaṣar Tafsīr Ibnu Kathīr*. Bairut: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, 2016.
- Al-Shaṭībī, Abu Ishāq. *Al-Muwaffaqāt fī Uṣūl as-Sharī’ah*. Kairo: Maktabah Taufiqiyah, t.th.
- Al-Ṭabari, Muḥammad bin Jarīr. *Jami’ al-Bayan an Ta’wil Āyi al-Qur’an*. Beirut: Muaṣasah al-Risalah, 2000.
- Ulinuha, Muḥammad. “Konsep *al-Aṣīl* dan *al-Dakhīl* Dalam Tafsir al-Qur’an.” *Madania* Vol. 21, No. 2 (Desember. 2017).
- Yusron, Rega Hadi. “Isrāiliyyāt dalam Tafsīr Maḥāsin al-Ta’wīl Karya Jamaluddin al-Qāsimī.” Skripsi, UIN Sunan Ampel, 2018.
- Zuhayli, Wahbah. *Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa al-Sharī’ah*. Damaskus: Dār al-fikr, 1418 H.
- Al-Zarqanī, Muḥammad Abdul ‘Aẓīm. *Manahil al-‘Irfan fī Ulūm al-Qur’ān*. Bairut: Dā al-Kutub al-‘Arabī, 1995.