

Implikasi *al-Dakhil* dalam Tafsir: Telaah Kisah Nabi Ayub dalam *Al-Kashf wa al-Bayān ‘an Tafsīr al-Qur’ān*

Abdillah Amiril Adawy*, Zaky Muhammad Aqil**
Institut Agama Islam Negeri Kediri*, UIN Sunan Kalijaga**
abdillah2753@gmail.com

Keywords : <i>Al-dakhil, al-Kashf wa al-Bayān ‘an Tafsīr al-Qur’ān, isrā’iliyyat, the story of Prophet Ayub.</i>	Abstract This article examines the presence of <i>al-dakhil</i> (infiltrations) in the Qur’anic exegesis of al-Tha’labī. The term <i>al-dakhil</i> refers to unauthentic or unverifiable elements that have been incorporated by exegetes into their commentaries. A particularly significant example is its appearance in the interpretation of verses concerning the story of Prophet Ayyub. Various classical tafsīr works depict Ayyub as a prophet blessed with wealth, family, and worldly comfort, who is later subjected to severe trials, including the loss of all possessions and affliction with chronic illness. He is portrayed as enduring these hardships patiently for years, supported by his loyal wife, until God restored his well-being. This study focuses on how <i>al-dakhil</i> appears in the narration of this story within <i>al-Kashf wa al-Bayān ‘an Tafsīr al-Qur’ān</i> . Employing a library research method, the primary source is al-Tha’labī’s tafsīr, supported by secondary sources relevant to the topic. The findings indicate that al-Tha’labī was relatively uncritical in incorporating narrative reports, particularly <i>isrā’iliyyāt</i> (Judeo-Christian traditions), without clear evaluative commentary. These infiltrations often contradict core theological principles, such as the dignity of prophets, and include excessive dramatizations that are deemed inconsistent with prophetic character. This study contributes to <i>tafsīr</i> studies by encouraging scholars to critically assess transmitted reports and avoid relying on unreliable narratives in Qur’anic interpretation, especially within classical exegetical texts.
Kata Kunci : <i>Al-dakhil, al-Kashf wa al-Bayān ‘an Tafsīr al-Qur’ān, isrā’iliyyat, kisah Nabi Ayub.</i>	Abstrak Artikel ini mengkaji keberadaan <i>al-dakhil</i> (unsur infiltrasi) dalam tafsir al-Tha’labī. Istilah <i>al-dakhil</i> merujuk pada unsur-unsur yang tidak autentik atau tidak dapat diverifikasi kebenarannya, namun tetap dimasukkan oleh para mufasir ke dalam karya tafsir mereka. Salah satu contoh penting dari fenomena ini tampak dalam penafsiran kisah Nabi Ayub. Sejumlah tafsir klasik menggambarkan Nabi Ayub sebagai sosok yang diberi kelimpahan harta dan keturunan, namun kemudian diuji Allah dengan kehilangan seluruh kenikmatan tersebut dan menderita penyakit kronis. Ia digambarkan sabar menjalani ujian itu selama bertahun-tahun bersama istrinya yang setia, hingga Allah mengakhiri penderitaannya. Kajian ini secara khusus menelaah narasi tersebut dalam <i>al-Kashf wa al-Bayān ‘an Tafsīr al-Qur’ān</i> . Dengan menggunakan metode studi kepustakaan, data primer diambil dari tafsir al-Tha’labī dan diperkuat dengan literatur sekunder yang relevan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa al-Tha’labī cenderung tidak kritis dalam mencantumkan riwayat, terutama yang termasuk <i>isrā’iliyyāt</i> , tanpa disertai penilaian atau komentar evaluatif. Unsur <i>al-dakhil</i> ini kerap kali bertentangan dengan prinsip teologis tentang kemuliaan nabi, bahkan menghadirkan dramatisasi yang berlebihan. Artikel ini berkontribusi dalam mendorong sikap selektif dan kritis terhadap riwayat dalam kajian tafsir, terutama terhadap warisan tafsir klasik yang memuat unsur naratif yang problematik.
Article History	Received : 2024-06-12 Accepted : 2024-07-25 Published: 2024-08-24
MLA Citation Format	Adawy, Abdillah Amiril, and Zaky Muhammad Aqil. “Implikasi Al-Dakhil Dalam Tafsir: Telaah Kisah Nabi Ayub Dalam Al-Kashf Wa al-Bayān ‘an Tafsīr al-Qur’ān.” <i>Canonia Religia</i> , vol. 2, no. 1, 2024, pp. 73–86. https://doi.org/10.30762/cr.v2i1.2869 .
APA Citation Format	Adawy, A. A., & Aqil, Z. M. (2024). Implikasi al-Dakhil dalam Tafsir: Telaah Kisah Nabi Ayub dalam Al-Kashf wa al-Bayān ‘an Tafsīr al-Qur’ān. <i>Canonia Religia</i> , 2(1), 73–86. https://doi.org/10.30762/cr.v2i1.2869

Pendahuluan

Makna-makna yang terkandung dalam Al-Qur’an mustahil dapat diketahui secara pasti maksudnya kecuali oleh pemilik Al-Qur’an itu sendiri, yakni Allah Swt. Adapun kitab tafsir yang merupakan hasil kerja intelektual para mufassir adalah upaya mereka dalam mengungkap makna Al-Qur’an semaksimal mungkin sesuai kaedah dan prosedur yang

berlaku. Menilik fakta tersebut, karya penafsiran yang dihasilkan tidak jarang membawa dominasi dan kecenderungan subjektif yang dimiliki tiap mufassir. Selain itu, dengan menyadari bahwa yang paling tahu akan maksud Al-Qur'an ialah Allah Swt semata menunjukkan adanya potensi dan peluang kesalahan interpretasi (*misinterpretation*) dari para mufassir.¹

Ada banyak faktor yang menjadikan penafsiran dinilai keliru dan tidak bisa dijadikan pegangan.² Setidaknya ada dua faktor utama: *pertama*, kurangnya kapabilitas keilmuan serta subjektifitas mufassir; dan *kedua*, kecerobohan mufassir dalam mencantumkan referensi pendukung dan cenderung tidak selektif dalam menerima riwayat yang berasal dari sumber-sumber di luar Islam seperti periwayatan kisah *isrā'īliyyat*.³ Oleh para ulama, faktor kedua ini dimasukkan dalam kategori pembahasan *al-dakhīl fī tafsīr*. Ibrāhīm Khalifah mengartikan *al-dakhīl* sebagai bentuk penafsiran dengan menggunakan sumber-sumber (*ma'thūr*) yang tidak sah, baik itu menggunakan riwayat-riwayat berupa hadis lemah dan palsu atau menggunakan teori-teori sesat.⁴

Ibrāhīm Khalifah juga menyebutkan bahwa faktor-faktor yang menyebabkan munculnya *al-dakhīl* dalam karya-karya penafsiran ialah keterlibatan orang-orang di luar Islam seperti Yahudi, Nashrani, dan kelompok lain pembenci Islam yang kemudian berupaya memasukkan cerita-cerita dusta guna melemahkan keaslian Al-Qur'an. Melalui hal itu, mereka mencari pertentangan antar satu ayat dengan lainnya sehingga menimbulkan asumsi adanya ketidakserasian antar teks Al-Qur'an sendiri.⁵ Dengan demikian, klimaksnya umat Islam dibuat skeptis dengan kitab sucinya sendiri sehingga mempertanyakan kebenaran akidah yang selama ini mereka ikuti.

Di antara banyaknya kitab tafsir, kitab *al-Kashf wa al-Bayān 'an Tafsīr al-Qur'ān* (untuk selanjutnya, hanya ditulis dengan redaksi *al-Kashf wa al-Bayān*) merupakan salah satu kitab tafsir yang tidak lepas dari adanya *al-dakhīl* (infiltrasi).⁶ Kitab ini disusun oleh Imam Al-Tha'labī yang hidup di era mufassir klasik (abad ke-4 H). Secara umum, kitab ini termasuk kitab tafsir *bil ma'thūr* (menggunakan riwayat-riwayat) dalam menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an. Dengan fakta ini, penulis ingin mengulik *al-dakhīl* yang terdapat dalam kitab

¹ Maryam Shofa, 'Al-Dakhīl dalam Tafsir Al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'ān Karya al-Qurtubī:', *Suhuf: Jurnal Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya*, 6.2, pp. 271–94 (pp. 271–271), doi:10.22548/shf.v6i2.30.

² Seperti halnya yang disampaikan Tahir Mahmud, bahwa kesalahan tafsir berarti:

الخطأ يراد به هنا العدول عن الصراط المستقيم، والإعراض عن المنهج السليم، والإبتعاد عن الأصول الصحيحة والمصادر الأصلية للتفسير، وارتكاب الغلط فيه الذي هو ضد الصواب ونقيض السداد وغير الصحة وعكس الحق وخلاف الحقيقة، سواء حصل ذلك تعمدًا أو سهواً، تعنتًا أو نسيانًا

"Menyimpang dari jalan yang lurus, berpaling dari metode yang benar, jauh dari pokok-pokok yang benar dan sumber-sumber asli yang memiliki ketetapan dalam tafsir, melakukan kesalahan dalam penafsiran yang merupakan lawan dari kebenaran dan bertentangan dengan hakikat, baik secara sengaja atau lalai. Lihat selengkapnya; Tāhir Maḥmūd Muḥammad, *Asbāb Al-Khaṭa' Fī al-Tafsīr* (Dār Ibn al-Jawzī, 2004), p. 44.

³ Muḥammad, *Asbāb Al-Khaṭa' Fī al-Tafsīr*.

⁴ Ibrāhīm Khalīfah, *Al-Dakhīl fī al-Tafsīr* (Universitas al-Azhar, 1996).

⁵ Khalīfah, *Al-Dakhīl fī al-Tafsīr*, p. 41.

⁶ Khoirun Niat, "Ad-Dakhīl' Dalam Kitab al-Kashf Wa al-Bayān 'an Tafsīr al-Qur'ān Karya Imām al-Tsa'labī (w. 427 H)", *Jurnal An-Nur*, 5.1 (2013), pp. 1–24 (p. 3).

tersebut dan mengkhususkan pembahasannya pada ayat-ayat yang menerangkan kisah diujinya Nabi Ayub as.

Sejauh tinjauan penulis, telah ada beberapa penelitian yang mengulik tema *al-dakhil fi tafsir*. Pertama, tulisan Marwa Sofa dengan fokus kajian *al-dakhil fi tafsir* dalam kitab Tafsir *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* karya al-Qurtubī.⁷ Kedua, tulisan Masilaturrehman dan Jufriyadi yang mengulas penyimpangan-penyimpangan penafsiran pada kisah Nabi Sulaiman di beberapa kitab tafsir.⁸ Ketiga, tulisan Misbah yang mengulas *al-dakhil* pada kisah Harut dan Marut dalam kitab *al-Dur al-Manthūr*.⁹ Berikutnya, tulisan Khoirun Niat, mengulas beberapa riwayat yang terindikasi masuk dalam kategori *al-dakhil fi tafsir* pada kitab tafsir karya al-Tsa'labī.¹⁰ Meskipun objek kajian yang dipakai sama dengan kitab yang digunakan penulis, artikel Khoirun Niat memaparkan secara global riwayat *al-dakhil* dalam kitab tersebut, tidak terkhusus pada tema tertentu. Karenanya, penulis belum menemukan penelitian yang khusus menilik lebih jauh keberadaan *al-dakhil* pada ayat-ayat yang menerangkan kisah nabi Ayub.

Berdasarkan latar belakang tersebut, penelitian ini bertujuan untuk mengidentifikasi dan menganalisis bentuk-bentuk *al-dakhil* yang terdapat dalam penafsiran kisah Nabi Ayub dalam kitab *al-Kashf wa al-Bayān* karya al-Tha'labī. Secara khusus, fokus kajian diarahkan pada dua kelompok ayat, yakni Q.S. al-Anbiyā' [21]: 83–84 dan Q.S. Šād [38]: 41–44, yang secara eksplisit memuat narasi ujian terhadap Nabi Ayub. Pertanyaan utama yang hendak dijawab dalam penelitian ini adalah: bagaimana bentuk dan karakteristik *al-dakhil* yang muncul dalam penafsiran ayat-ayat tersebut? Serta sejauh mana al-Tha'labī menyajikan riwayat-riwayat *isrā'iliyyāt* tanpa disertai kritik atau verifikasi keilmuan yang memadai? Dengan menyoroti kasus spesifik ini, penelitian ini diharapkan dapat memperkuat kesadaran kritis para pengkaji tafsir terhadap pentingnya seleksi naratif dalam membaca dan mengkaji karya-karya tafsir klasik, serta menegaskan urgensi pendekatan yang berbasis validasi riwayat dalam studi tafsir riwāyī.

Penelitian ini termasuk studi kepustakaan (*library research*) yang menjadikan tafsir *al-Kashf wa al-Bayān* sebagai sumber primer. Riwayat-riwayat yang terindikasi memuat *al-dakhil* divalidasi menggunakan penjelasan para ulama dalam berbagai sumber sekunder seperti kitab *al-dakhil fi al-Tafsir*¹¹, *al-Isrā'iliyyat wa al-Mawḍū'āt fi Kutub Al-Tafsir*,¹² dan beberapa artikel atau penelitian terkait. Penulis menggunakan analisis isi karena secara spesifik mengupas penafsiran al-Tha'labī pada ayat-ayat yang berkaitan dengan kisah Nabi Ayub as. Mula-mula, penulis mengumpulkan beberapa rangkaian ayat yang menerangkan

⁷ Khalifah, *Al-Dakhil fi al-Tafsir*.

⁸ Muḥammad Abū Shuhbah, *Al-Isrā'iliyyāt Wa al-Mawḍū'āt Fī Kutub al-Tafsir*, 4th edn (Maktabah al-Sunnah, 1986), I, p. 1.

⁹ Shofa, 'Al-Dakhil dalam Tafsir Al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'ān Karya al-Qurtubī.'

¹⁰ Masilaturrehman Masilaturrehman and Mohammad Jufriyadi Sholeh, 'Ragam Riwayat Dan Tafsir Kisah Sulaiman Dalam Al-Dakhil Fi Al-Tafsir', *Jurnal Tafseer*, 2021, pp. 168–91, doi:10.24252/jt.v9i02.31491.

¹¹ Muhammad Misbah, 'Dakhil Ayat Kisah dalam Al-Quran: Studi Analisis Kisah Harut dan Marut Dalam Tafsir Ad-Durr Al-Mantsur Karya Jalaluddin As-Suyuthi', *Hermeneutik: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, 11.2 (2017), pp. 226–35, doi:10.21043/hermeneutik.v11i2.5545.

¹² Niat, 'Ad-Dakhil' Dalam Kitab al-Kashf Wa al-Bayān 'an Tafsir al-Qur'ān Karya Imām al-Tsa'labī (w. 427 H)'.
 75

kisah Nabi Ayub [QS Al-Anbiya': 83–84 dan QS Al-Sad: 41–44. Berdasarkan rangkaian ayat tersebut, penulis mengulik beberapa penafsiran para ulama, khususnya, dalam kitab *al-Kashf wa al-Bayān* karya al-Tha'labī. Beberapa uraian terkait penafsiran ayat-ayat yang dipaparkan para ulama kemudian dianalisis. Kisah Nabi ayat yang termuat di dalamnya direkonstruksi mulai dari awal: saat berjaya [mendapat nikmat yang begitu banyak dari Allah]; saat diberi cobaan oleh Allah berupa hilangnya harta, keluarga, bahkan sakit yang begitu parah; dan saat di mana Allah mengembalikan semua nikmat-Nya. Terakhir, penulis akan menguji validitas riwayat-riwayat yang digunakan al-Tha'labī dengan teori *al-dakhīl* yang telah dirumuskan oleh Ibrahim Khalifah dan Muhammad Abu Syuhbah dalam masing-masing kitabnya; *Al-dakhīl fī al-Tafsīr* dan *Al-Isrā'īlyyat wa al-Maudūāt fī Kutub al-Tafsīr*.

***Al-Dakhīl* Menurut Para Ulama**

Secara bahasa, istilah *al-dakhīl* berasal dari kata “*dakhala*” yang merupakan sebuah *kinayah* dari arti ‘kerusakan’. Dalam kitab *Asās al-Balāghah*, al-Zamakhsharī mendefinisikan *al-dakhīl* sebagai suatu aib yang bisa merusak tubuh.¹³ Semakna dengan definisi yang disampaikan al-Zamakhshari, dalam *Qāmūs al-Muḥīṭ* disebutkan bahwa kata *al-dakhīl* diartikan sebagai penyakit yang masuk ke tubuh manusia atau merusak akal.¹⁴ Berdasarkan dari paparan kebahasaan di atas, *al-dakhīl* ialah aib, penyakit yang masuk ke dalam tubuh seseorang sehingga menjadikan tubuh tersebut lemah.

Dalam kajian tafsir, para ulama memandang *al-dakhīl* sebagai metode atau cara penafsiran yang menggunakan sumber-sumber tidak valid, yang bertentangan dengan pesan utama Al-Qur'an dan menyalahi kaidah-kaidah pengambilan dalil dalam Islam sehingga memunculkan paham-paham yang tidak tepat dalam memaknai Al-Qur'an.¹⁵ Dalam kitab *Mawārid al-Bayān fī Ulūm al-Quran*, Afifuddin Dimiyathi mendefinisikannya sebagai sesuatu yang tidak memiliki dasar yang kuat. Adapun secara istilah, *al-dakhīl* merupakan penafsiran yang tidak mempunyai rujukan atau dasar yang valid, yang disusupkan atas dasar motif kelalaian atau kebencian pasca wafatnya nabi, seperti penggunaan hadis-hadis maudhu dan kisah-kisah israiliyyat.¹⁶ Ibrāhīm Khalifah sebagai tokoh yang dikenal sebagai penggagas teori *al-dakhīl* mengartikannya sebagai produk penafsiran yang tidak memiliki referensi yang valid dalam Islam, baik itu menggunakan hadis-hadis lemah dan palsu atau teori-teori sesat lainnya.¹⁷

Praktik penggunaan *al-dakhīl* (israiliyyat) sudah terjadi sejak awal kehadiran Islam di tanah Arab. Saat itu, interaksi nabi dan para sahabat dengan kaum Yahudi dan Nashrani merupakan suatu hal yang lumrah.¹⁸ Tidak jarang, mereka turut menularkan informasi yang ada pada kitab mereka yang dirasa memiliki keterkaitan dengan konten Al-Qur'an namun

¹³ Zamakhsharī, *Asās Al-Balāghah* (Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1341), p. 131.

¹⁴ Ṭāhir Aḥmad Zāwī, *Tartīb Al-Qāmūs al-Muḥīṭ* (Dār 'Ālam al-Kutub, 1996).

¹⁵ Zamakhsharī, *Asās Al-Balāghah*, p. 131.

¹⁶ 'Afifuddīn Dimiyāṭī, *Mawārid Al-Bayān Fī 'Ulūm al-Qur'Ān*, 8th edn (Maktabah Lisān al-'Arabī, 2020), p. 160.

¹⁷ Khalifah, *Al-Dakhīl fī al-Tafsīr*.

¹⁸ Aminatul Khusnah and Salamah Noorhidayati, 'Infiltrasi Kisah *Israiliyyat* Tafsir Era Modern: Studi Kisah Tabut Surah al-Baqarah Ayat 24', *Jurnal Semiotika-Q: Kajian Ilmu al-Quran dan Tafsir*, 3.1 (2023), pp. 107–20 (p. 108), doi:10.19109/jsq.v3i1.23101.

tidak termaktub dalam Al-Qur'an. Seiring berjalannya waktu, mereka masuk islam menggunakannya sebagai rujukan.¹⁹ Pasca nabi wafat, hadis-hadis palsu terus bermunculan bahkan jauh lebih banyak karena adanya beberapa faktor, seperti situasi politik dan dinamika perbedaan pandangan keagamaan saat itu. Riwayat-riwayat hadis daif bahkan *mawḍū* ini akhirnya turut dilibatkan dalam karya-karya penafsiran. Seperti beberapa riwayat *al-dakhil* yang ada dalam kitab *al-Kashf wa al-Bayān 'an Tafsīr al-Qur'ān* karya Al-Tsa'laby, *Jāmi' Al-Bayān* karya al-Ṭabari, dan *al-Wasiṭ* karya Imam al-Wāhidi.²⁰

Sumber *Al-Dakhil* dalam Karya Tafsir

Muhammad Abu Syuhbah dalam kitabnya, *al-Isrā'īlyyat wa al-Mawḍū'āt fī Kutub Al-Tafsīr* menuturkan bahwa variabel utama yang masuk dalam kategori *al-dakhil* ialah riwayat *isrā'īlyyat* dan hadis-hadis *mawḍū'*.²¹ Secara kebahasaan, lafadz *al-Isrā'īlyyat* dinisbatkan kepada Bani Israil. Israil adalah sebutan untuk Nabi Ya'qub. Adapun yang dimaksud Bani Israil adalah keturunan dari Nabi Ya'qub yang bersambung terus sampai pada masa diutusnya nabi Musa dan nabi-nabi setelahnya. Setelah itu, umat yang beriman kepada Nabi Isa mendapat sebutan kaum Nashrani. Melalui Al-Qur'an, Allah berulang kali menerangkan kisah Bani Israil ini. Sayangnya, penjelasan ini tidak untuk memberikan apresiasi atau pujian kepada mereka, melainkan untuk menggambarkan keburukan mereka. Hal ini disebabkan sikap mereka yang jauh daripada ajaran leluhurnya, bahkan sampai merubah isi kitab suci. Seringkali mereka menyelisih dan berkhianat atas ajaran para nabinya. Mereka mendaku bahwa merekalah satu-satunya umat yang paling unggul di muka bumi. Karenanya, kaum Bani Israil tidak mempercayai kenabian Nabi Muhammad sebab dilahirkan bukan dari golongan mereka.²²

Pada masa rentan waktu yang begitu panjang, Allah telah banyak menurunkan kitab-kitab sebagai bekal untuk setiap utusan-Nya, di antaranya, Taurat, Zabur, suhuf, dan *asfār al-Anbiyā'*. Sebagaimana respon terhadap Al-Qur'an yang menelurkan banyak rumpun pengetahuan dan disiplin keimuan, kitab-kitab terdahulu juga memunculkan karya penafsiran sebagai upaya untuk memahaminya. Di antaranya, seperti kumpulan kitab hukum, legalitas perundang-undangan, syarah-syarah, hingga berbagai cerita-cerita mitos yang beredar melalui lisan turun temurun dan melewati berbagai generasi.²³ Pengetahuan inilah yang nantinya menjadi sumber-sumber *isrā'īlyyat* yang dimasukkan dalam karya-karya tafsir Al-Qur'an.

Variabel selanjutnya, *al-mawḍū'āt*, merupakan jama' kata *mawḍū'* yang berasal dari kata *wada'a-yada'u-waḍ'an* yang berarti 'meletakkan, melahirkan'. Sementara secara istilah, *mawḍū'* digunakan untuk menyebut hadis palsu yang dibuat-buat dan disandarkan kepada nabi. Ada dua bentuk penyebab munculnya hadis *mawḍū'*. Pertama, seorang *waḍī'* (pembuat)

¹⁹ Masriani Imas, 'Israiliyat dalam Tafsir –At-Ṭabari', *Humanistika: Jurnal Keislaman*, 8.2 (2022), pp. 205–30, doi:<https://doi.org/10.55210/humanistika.v8i1.759>.

²⁰ Manāhij Jāmi'ah Madīnah, *Ad-Dakhil Fī al-Tafsīr* (Jāmi'ah Madīnah 'Ālamīyyah).

²¹ Shuhbah, *Al-Isrā'īlyyāt Wa al-Mawḍū'āt Fī Kutub al-Tafsīr*, 1, p. 12.

²² Shuhbah, *Al-Isrā'īlyyāt Wa al-Mawḍū'āt Fī Kutub al-Tafsīr*, 1, p. 12.

²³ Shuhbah, *Al-Isrā'īlyyāt Wa al-Mawḍū'āt Fī Kutub al-Tafsīr*, 1, p. 14.

menisbatkan perkataan dirinya sendiri kepada nabi, sahabat, atau tabi'in. Kedua, seorang *wadi'* mengambil kalam sebagian sahabat, tabiin, para, sufi atau riwayat-riwayat *isrā'iliyyat* kemudian disandarkan kepada nabi dengan tujuan agar riwayatnya bisa diterima sebagai sebuah hadis. Seperti hadis, "*cintailah kekasihmu sewajarnya saja, sebab boleh jadi suatu saat akan menjadi musuhmu. Sebaliknya, bencilah musuhmu sewajarnya saja, sebab bisa jadi suatu saat mereka justru menjadi kekasihmu*". Ini merupakan perkataan Sahabat 'Alī yang kemudian dinisbatkan kepada nabi.²⁴

Menanggapi kasus maraknya penyebaran hadis *mawḍū'*, para ulama telah bersepakat bahwa siapapun yang membuat hadis *maudhu* sama halnya seperti berdusta atas nama nabi. Tindakan ini termasuk dari perilaku dosa besar. Imam Haramain, ulama besar Shafi'iyyah mengatakan, orang yang sengaja berdusta atas nama nabi (membuat hadis palsu) maka telah keluar dari agama Islam.²⁵ Sejalan dengan pendapat Imam Haramain, beberapa ulama kalangan Hanabilah seperti Imām al-Dhahabīy juga menafikan keimanan orang yang telah sengaja berdusta atas nama nabi. Termasuk juga dikatakan berdusta atas nama nabi ialah berdusta atas nama sahabat dan tabi'in. Apalagi yang bersangkutan dengan perkara-perkara yang tidak ada kemungkinan untuk dipikirkan dengan akal, seperti gambaran kondisi akhirat. Di antara hadis-hadis yang dikategorikan *mawḍū'* seperti halnya hadis yang menjelaskan tentang permulaan penciptaan alam, kisah-kisah umat dan nabi terdahulu. Perihal itu, Ibnu Taymiyyah mengatakan bahwa banyak dari riwayat tersebut termasuk dari berita-berita *isrā'iliyyat* dan tidak memiliki dasar yang otoritatif dari nabi.²⁶

Variasi *Al-Dakhīl* dalam Penafsiran

Secara garis besar, *al-dakhīl* terdiri dari dua model: *dakhīl al-naql* dan *dakhīl al-ra'y*. Ibrāhīm Khalifah menyebutkan sekian model *dakhīl al-naql* yang didapati di berbagai karya tafsir²⁷, yaitu;

1. Penafsiran Al-Qur'an dengan hadis yang tidak layak untuk dijadikan dalil, misalnya interpretasi Al-Qur'an dengan menggunakan hadis palsu dan hadis daif.
2. Penafsiran Al-Qur'an dengan pendapat sahabat yang tidak valid, seperti menggunakan riwayat palsu yang disandarkan kepada sahabat atau derajat sanadnya daif.
3. Penafsiran dengan menggunakan *qawl* sahabat yang diduga merujuk pada riwayat *isrā'iliyyat*. Bentuk *dakhīl an-naql* ketiga ini meliputi riwayat *isrā'iliyyat* yang bertentangan dengan Al-Qur'an dan hadis sahih dan riwayat *isrā'iliyyat* yang tidak sesuai dengan Al-Qur'an atau hadis sahih.
4. Penafsiran Al-Qur'an dengan pendapat sahabat yang bertentangan satu sama lain, yang mana pendapat tersebut tidak bisa dikompromikan. Al-Zarkashīy, sebagaimana dikutip juga oleh Ibrāhīm Shu'ayb menjelaskan bahwa ketika ditemukan ada pendapat salah satu sahabat yang bertentangan dengan pendapat sahabat lain, di

²⁴ Shuhbah, *Al-Isrā'iliyyāt Wa al-Mawḍū'āt Fī Kutub al-Tafsīr*, 1, p. 15.

²⁵ Shuhbah, *Al-Isrā'iliyyāt Wa al-Mawḍū'āt Fī Kutub al-Tafsīr*, 1, p. 18.

²⁶ Shuhbah, *Al-Isrā'iliyyāt Wa al-Mawḍū'āt Fī Kutub al-Tafsīr*, 1, p. 15.

²⁷ Shofa, 'Al-Dakhīl dalam Tafsir Al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'ān Karya al-Qurtubi:'

mana keduanya memiliki derajat yang sahih, maka yang diunggulkan adalah pendapat sahabat yang pakar di bidangnya masing-masing.

5. Penafsiran Al-Qur'an dengan pendapat tabi'in yang tidak valid, seperti riwayat yang dipalsukan atau sanadnya daif.
6. Bentuk penafsiran Al-Qur'an dengan hadis *mursal* yang berupa riwayat *isrā'iliyyat*, meskipun sejalan dengan Al-Qur'an dan hadis sahih, selama hadis *mursal* tersebut tidak diperkuat oleh sumber lain yang bisa mengangkatnya ke derajat hadis *hasan li gayrih*.
7. Interpretasi Al-Qur'an dengan empat bentuk *asīl al-naql* pertama yang bertolak belakang dengan logika.²⁸
8. Penafsiran Al-Qur'an dengan tiga bentuk *asīl al-naql* terakhir²⁹ yang bertolak belakang dengan logika, meskipun logika tersebut bersifat asumtif.
9. Interpretasi Al-Qur'an dengan salah satu bentuk *asīl al-naql* yang bertolak belakang dengan *dakhil an-naql* yang lebih kuat kedudukannya.

Selanjutnya, *dakhil al-ra'y*. Model kedua ini mempunyai beberapa pendekatan yang mengandung sejumlah bentuk kekeliruan yang bersumber dari pikiran para mufassir sendiri, antara lain:

1. Kekeliruan disebabkan syarat-syarat sebagai mujtahid yang tidak terpenuhi, meskipun mempunyai niat yang baik.
2. Penolakan terhadap makna literal dari suatu teks.
3. Kecenderungan yang terlalu kuat pada pemahaman literal teks sehingga mengabaikan logika, seperti yang dilakukan oleh kelompok *mushabbihah* dan *mujassimah*.
4. Orientasi yang berlebihan pada upaya menggali makna filosofis.
5. Pemaksaan berlebihan dalam menonjolkan aspek tata bahasa (*i'rāb*).
6. Upaya mengungkap segi keajaiban (*ijaz*) Al-Qur'an secara berlebihan, terutama dari sudut pandang keilmiahan atau penerapan teori sains yang belum mapan;
7. Penolakan terhadap Al-Qur'an dan usaha untuk menipu umat Islam, seperti yang dilakukan oleh kelompok Baha'iyah, Babiyyah, dan Qadiyaniyyah.³⁰

Kilas Balik tentang Kisah Nabi Ayub

Sebagaimana yang telah disampaikan sebelumnya, penulis berusaha memfokuskan analisis mengenai bentuk *al-dakhil* dalam penafsiran ayat-ayat yang berkaitan dengan kisah Nabi Ayub as. sebelumnya, penulis mencoba untuk menghadirkan kembali paparan tentang kisah Nabi Ayub dalam sejumlah kitab tafsir. Upaya ini berguna untuk membantu

²⁸ Empat bentuk *asīl al-naql* yang pertama sebagaimana klasifikasi Ibrāhīm Khalifah yaitu; interpretasi Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, interpretasi Al-Qur'an dengan hadis yang layak dijadikan hujah, interpretasi Al-Qur'an dengan pendapat Sahabat yang kedudukannya *marfū'*, dan interpretasi Al-Qur'an dengan ijma' sahabat atau tabi'in. Lihat Khalifah, *Al-Dakhil fī al-Tafsīr*, p. 33.

²⁹ Tiga bentuk *asīl al-naql* yang terakhir yaitu; [1] interpretasi Al-Qur'an dengan pendapat sahabat yang berbeda satu sama lain tetapi masih bisa dikompromikan; [2] Interpretasi dengan pendapat sahabat yang bukan merupakan hasil ijma' dan tidak berbeda dengan pendapat sahabat lain, [3] Interpretasi dengan atsar tabi'in yang memiliki derajat *marfū' mursal*. Lihat., Khalifah, *Al-Dakhil fī al-Tafsīr*, pp. 33-34.

³⁰ Madīnah, *Ad-Dakhil Fī al-Tafsīr*, pp. 166-71.

merekonstruksi tahapan perjalanan hidup Nabi Ayub; dari masa berjaya, diuji, dan kemudian diberi nikmat kembali oleh Allah.

Dikisahkan, Nabi Ayub merupakan salah satu nabi yang dipilih Allah dan diberikan kenikmatan dunia yang begitu berlimpah. Ia memiliki pekarangan tanah yang sangat luas dan menghasilkan panen yang sangat melimpah. Nabi Ayub juga mempunyai banyak hewan ternak: sapi, unta, keledai dan kuda. Hampir tidak ada yang menyaingi banyaknya jumlah hewan ternak yang dimilikinya pada masa itu. Ia juga memiliki lima ratus pasang hewan untuk membajak sawah. Setiap pasang hewan tersebut dirawat oleh satu keluarga yang dijamin kecukupannya oleh nabi Ayub. Allah juga menganugrahkan putra dan putri yang salih salihah kepadanya. Meskipun demikian, Ayub selalu menggunakan harta tersebut untuk beramal dan mendermakannya kepada orang lain. Nabi Ayub dikenal sebagai nabi yang sangat menyayangi orang miskin, wanita-wanita janda, anak yatim, dan orang-orang lemah. Ia tidak pernah melalaikan kewajibannya sebagai hamba. Berbeda dengan kebanyakan orang yang cenderung sombong dan lalai ketika diberi kenikmatan dunia yang begitu banyak.³¹

Singkat cerita, berita kebaikan dan ketakwaan Ayub telah menyebar tidak hanya di kalangan penduduk bumi, tetapi juga di kalangan penduduk langit. Para malaikat turut takjub dan ramai membicarakan kesalehannya. Menyaksikan hal tersebut, iblis yang saat itu masih bisa mengakses berita-berita langit merasa iri dengan capaian Nabi Ayub. Al-Baghawīy dalam *Ma'ālim al-Tanzīl* mengisahkan, saat itu iblis merayu Allah Swt. agar Ayub diuji dengan cobaan yang dahsyat. Menurutnya, wajar apabila Ayub selalu mampu mensyukuri nikmat dan semakain giat untuk beribadah sebab itu perkara mudah. Iblis yakin apabila nikmat itu dicabut, maka Ayub akan merasa kehilangan, tidak sabar, dan mulai melupakan Allah. Alhasil, Allah menguasai pada dirinya kekuatan untuk menghanguskan semua kenikmatan yang tengah dialami Ayub dan keluarganya. Mulai harta, anak, dan kesehatan tubuhnya dimusnahkan oleh iblis dan anak buahnya.³² Namun, nyatanya dengan cobaan yang datang silih berganti, Nabi Ayub senantiasa sabar dan ridho dengan takdir yang Allah berikan. Ia sadar bahwa semua yang dimilikinya merupakan titipan dari Allah.

Di puncak penderitaannya, Allah mengakhiri segala bentuk ujian yang ditimpakan kepada kekasihnya. Nabi Ayub diperintahkan Allah untuk menghentakkan kaki di bumi sehingga terpancarlah air. Air itu digunakan mandi dan menjadi sebab kesembuhan fisik luar nabi Ayub. Kemudian, setelah empat puluh langkah, ia kembali melakukan hal serupa. Air ini menjadikan sebab kesembuhan batin nabi Ayub. Allah juga mengembalikan putra-putrinya yang telah tiada dan harta yang telah musnah.³³ Ibnu Mas'ūd sebagaimana dikutip al-Qurṭubīy mengatakan bahwa seluruh keluarga nabi Ayub telah tiada kecuali hanya istrinya. Namun Allah menghidupkan kembali seluruh anggota keluarganya dalam sekejap.³⁴

³¹ Aḥmad Tha'labī, *Al-Kashf Wa al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur'ān* (Dār Iḥyā' al-Turās al-'Arabī, 2002), vi, p. 287.

³² Abū Muḥammad Baghawī, *Ma'ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur'ān*, 1st edn (Dār Iḥyā' al-Turās al-'Arabī), iii.

³³ Baghawī, *Ma'ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur'ān*, iii, p. 311.

³⁴ Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad Qurṭubī, *Al-Jāmi' Li Aḥkām al-Qur'ān*, 2nd edn (Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964), xi, p. 326.

Merujuk kisah yang telah diriwayatkan dalam kitab-kitab tafsir, Walid Saleh - sebagaimana dikutip dalam artikel Zayn Qadafy- menunjukkan bahwa para mufasir (khususnya para mufasir klasik) seringkali melakukan repetisi (pengulangan) atau bahkan menggunakan redaksi serupa dalam kitab tafsirnya. Fakta ini sesuai dengan pandangan Walid Saleh tentang teori tradisi genealogis (*genealogical tradition*). Hal ini bisa dipahami bahwa setiap penafsir atau produk tafsir yang baru pasti berkaitan dengan karya-karya tafsir yang muncul lebih awal (*already established*).³⁵ Implikasinya, ditemukan adanya penyampaian ulang materi yang tercantum pada karya sebelumnya dalam karya yang terbit belakangan, meskipun si penulis tidak harus selalu setuju dengan penafsiran sebelumnya.

Menurut Saleh, repetisi yang terjadi ini merupakan esensi dari tafsir itu sendiri (*as tafsir's essence*) dan tidak berarti dipandang sebagai tendensi yang statis, tidak orisinal, dan jauh dari inovasi serta kreatifitas.³⁶ Mengacu pada temuan penulis, kisah Ayub ini bisa ditemukan dalam berbagai kitab tafsir: *Jāmi' al-Bayān* karya al-Ṭābarī,³⁷ *Ma'ālim al-Tanzīl* karya al-Baghawī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* karya al-Qurṭubī, dan tentunya *al-Kashf wa al-Bayān* karya al-Tha'labī. Di berbagai kitab ini, bisa dikatakan para mufasir menggunakan riwayat dan redaksi yang hampir sama dalam menjelaskan penafsirannya. Meskipun, di beberapa tempat ada kreasi dan poin yang berbeda.

Analisis *Al-Dakhil* dalam Kisah Nabi Ayub

Pada bagian ini, penulis menyoroti dua rangkaian ayat dalam dua surah yang berbeda yang menggambarkan kisah Nabi Ayub ketika diberikan ujian oleh Allah pada dua surah: QS. Al-Anbiyā': 83-84 dan QS. al-Ṣad: 41-44.³⁸ Berikut riwayat-riwayat *isrā'iliyat* yang digunakan dalam kitab *al-Kashf wa al-Bayān 'an Tafsīr al-Qur'ān*.

³⁵ Mu'ammār Zayn Qadafy, 'Menghidupkan Yang Mati Suri: Walid Saleh Dan Revitalisasi Kajian Sejarah Intelektual Tafsir Klasik', *Suhuf: Jurnal Pengkajian Al-Qur'an Dan Budaya*, 15.2 (2022), pp. 425-48 (pp. 429-230), doi:https://doi.org/10.22548/shf.v15i2.726.

³⁶ Mu'ammār Zayn Qadafy, 'Menghidupkan yang Mati Suri: Walid Saleh dan Revitalisasi Kajian Sejarah Intelektual Tafsir Klasik', *Suhuf: Jurnal Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya*, 15.2 (2023), p. 430, doi:10.22548/shf.v15i2.726.

³⁷ Abū Ja'far Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān* (Dār al-Tarbiyah wa al-Turās, 1143).

³⁸ وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَيْنَ مَسْنِي الضُّرِّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّحِيمِينَ ۖ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ وَأَتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَذَكَرَى لِلْعَالَمِينَ ۝

"Ingatlah) Ayub ketika dia berdoa kepada Tuhannya, "(Ya Tuhanku,) sesungguhnya aku telah ditimpa penyakit, padahal Engkau Tuhan Yang Maha Penyayang dari semua yang penyayang." Maka, Kami mengabulkan (doa)-nya, lalu Kami lenyapkan penyakit yang ada padanya, Kami mengembalikan keluarganya kepadanya, dan (Kami melipatgandakan jumlah mereka) sebagai suatu rahmat dari Kami dan pengingat bagi semua yang menyembah (Kami)." [Q.S Al-Anbiya': 83-84].

وَأَذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَيْنَ مَسْنِي الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَدَابٍ أَرْكُضُ بِرَجْلِكَ هَذَا فَمَغْتَسِلُ بَارِدٍ وَشَرَابٍ وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنَّا وَذَكَرَى لِأُولَى الْأَلْبَابِ وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْتًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنُتْ إِنَّنَا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ

"Ingatlah hamba Kami Ayub ketika dia menyeru Tuhannya, "Sesungguhnya aku telah diganggu setan dengan penderitaan dan siksaan (rasa sakit)." (Allah berfirman,) "Entakkanlah kakimu (ke bumi)! Inilah air yang sejuk untuk mandi dan minum." Kami anugerahkan (pula) kepadanya (Ayub) keluarganya dan (Kami lipat gandakan) jumlah mereka sebagai rahmat dari Kami dan pelajaran bagi orang-orang yang berpikiran sehat. Ambillah dengan tanganmu seikat rumput, lalu pukullah (istrimu) dengannya dan janganlah engkau melanggar sumpah.

1. Alasan di Balik Ujian yang Menimpa Nabi Ayub

”..واختلفوا في سبب ابتلاء أيوب: فقال وهب: استعان رجل أيوب على ظلم يدرأه عنه، فلم يعنه فابتلي. وروى حيان عن الكلبي: أن أيوب كان يغزوا ملكا من الملوك كافرا، وكانت مواشي أيوب في ناحية ذلك الملك، فداهنه ولم يغزه فابتلي. وقال غيرهما: كان أيوب كثير المال فأعجب بماله فابتلي.”

Al-Tha’laby dalam kitabnya mengungkapkan beberapa riwayat yang mendasari latar belakang ditimpakannya sakit dan musibah yang berturut-turut kepada Nabi Ayub. Riwayat pertama berasal dari Wahb bin Munabbih mengatakan bahwa suatu ketika ada laki-laki yang meminta bantuan kepadanya, tetapi Nabi Ayub enggan menolongnya, sehingga dia diberi musibah sedemikian rupa. Riwayat kedua diriwayatkan pula dari Hayyan dari al-Kalbi, bahwa Nabi Ayub pernah akan memerangi raja kafir, tetapi ternyata hewan ternak miliknya berada di wilayah kekuasaan sang raja. Alhasil, ia mengurungkan niatnya dan justru mencari simpati dari raja tersebut. Karenanya, ia kemudian diuji oleh Allah. Riwayat ketiga menyatakan bahwa Nabi Ayub pernah terpesona, takjub, dan bangga dengan harta yang ia miliki. Sikap inilah yang menjadikan dirinya diuji oleh Allah.

Merujuk pada tiga pendapat di atas, tentu bisa dipastikan riwayat ini tidak memiliki dasar yang valid. Riwayat ini termasuk dalam kategori *dakhil al-naqli*, sebab menggunakan riwayat *naqliyyah* yang tidak benar. Tindakan yang diasumsikan menjadi penyebab ujian Nabi Ayub juga menyelisihi sikap seorang nabi. Cobaan atau musibah yang ditimpakan oleh Allah bukan berarti selalu diawali oleh perbuatan buruk atau kemaksiatan yang dilakukan oleh hamba-Nya. Dalam beberapa kasus, justru Allah ingin menguji dan menaikkan derajat hamba-Nya. Sebagaimana yang terdapat dalam firman Allah,

أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ

Apakah manusia mengira bahwa mereka akan dibiarkan (hanya dengan) berkata, “Kami telah beriman,” sedangkan mereka tidak diuji?

2. Penderitaan Nabi Ayub dan Respons Kaumnya

Ketika Allah mengabulkan permintaan iblis untuk mengambil semua kenikmatan yang dimiliki Nabi Ayub, tersisalah hanya tubuh sehatnya. Melihat keteguhan dan ketaqwaannya yang tetap kokoh seperti sebelumnya (tidak berubah sama sekali), iblis meminta diberi kuasa untuk menjadikan tubuh Ayub sakit parah dan mengujinya sekali lagi. Al-Tha’labiy menyantumkan riwayat yang menyebutkan betapa parahnya sakit yang diderita Nabi Ayub. Ia dilanda rasa gatal yang sangat menyiksa, hingga tidak dapat dikendalikan. Nabi Ayub sampai menggaruk dengan kukunya sampai semuanya terlepas, lalu digosok dengan kain goni yang kasar hingga pecah, kemudian menggosoknya dengan gerabah dan batu kasar, dan ia terus menggosoknya hingga dagingnya mengeluarkan cairan, sobek, berubah, dan berbau busuk. Melihat kondisi demikian, kaumnya merasa jijik dan

Sesungguhnya Kami dapati dia (Ayub) seorang yang sabar. Dialah sebaik-baik hamba. Sesungguhnya dia selalu kembali (kepada Allah dan sangat taat kepadanya)”. [Q.S al-Şad: 41-44]

membawanya keluar dari kampung dan menempatkannya di tempat pembuangan sampah. Semua orang menjauhi dan mengasingkannya, kecuali istrinya, yaitu Rahma.³⁹

Merujuk uraian di atas, para ulama menyangsikan penyakit yang ditimpakan kepada Nabi Ayub. Hal ini dikarenakan tidak mungkin penyakit yang begitu parahnya dinisbatkan kepada seorang nabi, bahkan sampai membuat orang lain jijik dan menjauh. Memang seorang nabi mengalami hal-hal manusiawi seperti sakit sebagaimana manusia umumnya. Namun, sakit yang diderita tidak sampai menurunkan *murū'ah* atau kewibawaannya. Abu Shuhbah menilai cerita tersebut termasuk riwayat *isrā'iliyyāt* yang sengaja dibuat dan disematkan pada diri Nabi Ayub.⁴⁰ Jika menilik nukilan yang digunakan al-Tha'labīy, dengan terang ia mengutip riwayat Wahb bin Munabbih yang notabene termasuk tabi'in periwayat *isrā'iliyyāt*.⁴¹ Merujuk ketegorisasi *al-dakhil*, maka penjelasan ini termasuk pada pembagian *dakhil al-naqli*.

3. Masa Sakit Nabi Ayub

Jika merujuk beberapa kitab tafsir, termasuk al-Tha'labīy dalam kitabnya, ditemukan berbagai riwayat yang berbeda-beda. Ada riwayat yang mengatakan tiga tahun, tujuh tahun lebih sebulan, bahkan delapan belas tahun.⁴² Riwayat-riwayat ini dipastikan termasuk *dakhil al-naqli*. Baik Al-Qur'an maupun hadis tidak ada yang menjelaskan detail masa sakit nabi Ayub. Begitu juga bisa diteliti dari perawi yang meriwayatkannya. Di antaranya adalah Ka'ab al-Akhhbar dan Wahb bin Munabbih. Dua orang ini oleh para ulama dikenal sebagai tokoh yang menjadi sumber utama pengambilan kisah atau riwayat *isrā'iliyyāt*.⁴³

4. Motif di Balik Kemarahan Nabi Ayub pada Istrinya

Suatu ketika, Nabi Ayub dibuat marah oleh istrinya. Karena itu ia bernazar jika Allah menyembuhkannya dari penyakit, ia akan mencambuk istrinya sebanyak seratus kali. Namun setelah sembuh, Nabi Ayub merasa berat hati untuk melaksanakan nazar tersebut. Meski begitu, ia tetap ingin memenuhi nazarnya. Allah pun memberikan solusi dengan memerintahkannya mengambil seikat jerami gandum atau jiwawut, lalu memukulkannya sekali saja kepada istrinya, sehingga nazarnya terpenuhi tanpa harus menyakitinya.

Al-Tha'labīy dalam kitabnya, mengutip satu riwayat yang menjelaskan detail penyebab kemarahan Nabi Ayub atas istrinya. Disebutkan bahwa ketika iblis tidak mampu lagi menggoyahkan keimanan Nabi Ayub, ia kemudian berinisiatif untuk menjadikan istrinya sebagai perantara. Suatu saat iblis menjelma sebagai laki-laki tampan, berbadan ideal, dan menemui istri Nabi Ayub. Saat itu ia mengaku sebagai tuhan pencipta alam semesta. Ia menawarkan solusi kepada Rahmah (istri nabi Ayub) akan mengembalikan segala kenikmatan yang pernah ia miliki, termasuk menyembuhkan suaminya dengan syarat ia mau bersujud kepadanya. Mendengar tawaran itu, Rahmah kembali pulang untuk

³⁹ Tha'labī, *Al-Kashf Wa al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, VI, p. 290.

⁴⁰ Shuhbah, *Al-Isrā'iliyyāt Wa al-Mawḍū'āt Fī Kutub al-Tafsīr*, I, p. 278.

⁴¹ Tha'labī, *Al-Kashf Wa al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, VI, p. 288.

⁴² Tha'labī, *Al-Kashf Wa al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, VI, p. 297.

⁴³ Shuhbah, *Al-Isrā'iliyyāt Wa al-Mawḍū'āt Fī Kutub al-Tafsīr*, I, pp. 71–74.

mengkonfirmasi kepada suaminya. Singkat cerita, ketika Rahmah menceritakan apa yang telah ia alami, Nabi Ayub marah dan bernazar akan mencambuknya seratus kali.

Cerita ini dapat dipastikan termasuk *dakhil an-naqly* berupa riwayat *isrā'iliyyat*. Selain riwayatnya diambil dari tokoh yang biasa memasukkan riwayat *isrā'iliyyat* (Wahb bin Munabbih)⁴⁴, secara logika tidak mungkin seorang istri nabi berbuat demikian. Hal ini dikarenakan dalam riwayat tersebut iblis menjelma sebagai manusia dan mengaku sebagai tuhan. Bagaimana mungkin seorang istri nabi tidak tahu atau setidaknya masih ragu mana tuhan yang haq disembah atau bukan, sehingga perlu menanyakannya kepada Nabi Ayub.

Upaya Para Ulama dalam Meluruskan Syubhat Kisah Nabi Ayub

Menurut Syekh Abu Syuhbah dalam kitabnya *al-Isrā'iliyyāt wa al-Mauḍūāt fī Kutub al-Tafsīr*, dramatisasi kisah Nabi Ayub merupakan persoalan serius yang harus diluruskan. Hal ini dikarenakan bisa berdampak pada keyakinan pokok seorang Muslim terkait keimanannya pada para nabi. Narasi yang sering beredar dalam kitab-kitab tafsir seolah-olah justru menjatuhkan derajat kemuliaan seorang nabi di sisi Allah. Merujuk kitab *Taqrīrāt Jauharah al-Tauhīd* karya KH. Maimun Zubair, dijelaskan bahwa sifat *bashariyah* (manusiawi) juga berlaku pada nabi, tetapi dengan syarat sifat tersebut (sakit) tidak sampai menurunkan derajatnya apalagi sampai membuat orang lain jijik dan menjauh darinya. Lebih lanjut, mustahil seorang nabi gila, berpenyakit kusta, belang, buta dan apapun penyakitnya yang begitu parah.⁴⁵

Menurut KH. Maimun Zubair, hal ini termasuk kisah bathil yang harus diluruskan, sebab ini menyalahi konsep kenabian dalam paham *Ahlu Sunnah Wal Jamaah*. Karenanya, keyakinan umat Islam akan kisah tersebut harus dibenahi dan cukup mengimaninya. Memang benar adanya jika al-Qur'an menjelaskan betapa sabarnya Nabi Ayub dengan ujian yang Allah berikan. Namun, Al-Qur'an tidak menjelaskan rincian kisah tersebut. Selain itu, penulis juga menemukan adanya inkonsistensi al-Tha'labīy dalam tafsirnya (kisah Nabi Ayub). Apabila membaca uraian dalam tafsirnya, di bagian awal Al-Tsa'labīy mencantumkan riwayat untuk menunjukkan kelebihan dan keistimewaan Nabi Ayub. Namun, di bagian lainnya, justru mencantumkan riwayat *isrā'iliyyāt* yang seolah-olah menjatuhkan marwah Nabi Ayub sebagai kekasih dan utusan Allah.

Kesimpulan

Ragam *al-dakhīl* yang telah dipaparkan sebelumnya menunjukkan bahwa kitab *al-Kashf wa al-Bayān 'an Tafsīr al-Qur'ān* tidak lepas dari adanya *al-dakhīl*. Meskipun terbilang sebagai karya tafsir klasik yang didominasi riwayat-riwayat *ma'thūr*, al-Tha'labīy dinilai kurang selektif ketika memilih dan memasukkan riwayat pendukung dalam kitab tafsirnya. Pada kajian ini, penulis menemukan beberapa *al-dakhīl* atau infiltrasi yang digunakan Al-Tha'labīy, terkhusus ketika menafsirkan kisah Nabi Ayub dalam QS. al-Anbiyā': 83-84 dan QS. al-Ṣad: 41-44. Sekurang-kurangnya ada empat bentuk *al-dakhīl* yang berupa riwayat

⁴⁴ Tha'labī, *Al-Kashf Wa al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, VI, p. 298.

⁴⁵ Maimūn Zubair, *Taqrīrāt Jawharah Al-Tawhīd* (Al-Anwār Corporation, 1984), pp. 31-32.

isrā'iliyyat yang dicantumkan tanpa sama sekali memberikan catatan atau komentar untuk menolak atau minimal menyangsikan keaslian kisah tersebut. Temuan ini diharapkan bisa memberikan satu wawasan bagi para pegiat kajian tafsir untuk selalu selektif dan berhati-hati ketika menemukan kisah-kisah semacam itu dalam kitab tafsir atau buku-buku sejarah.

Daftar Pustaka

- Baghawī, Abū Muḥammad, *Ma'ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur'ān*, 1st edn (Dār Iḥyā' al-Turās al-'Arabī), III
- Dimyāṭī, 'Afīfuddīn, *Mawārid Al-Bayān Fī 'Ulūm al-Qur'Ān*, 8th edn (Maktabah Lisān al-'Arabī, 2020)
- Imas, Masriani, 'Israiliyat dalam Tafsir –At-Thabari', *Humanistika: Jurnal Keislaman*, 8.2 (2022), pp. 205–30, doi:<https://doi.org/10.55210/humanistika.v8i1.759>.
- Khalīfah, Ibrāhīm, *Al-Dakhīl fī al-Tafsīr* (Universitas al-Azhar, 1996)
- Khusnah, Aminatul, and Salamah Noorhidayati, 'Infiltrasi Kisah *Israiliyat* Tafsir Era Modern: Studi Kisah Tabut Surah al-Baqarah Ayat 24', *Jurnal Semiotika-Q: Kajian Ilmu al-Quran dan Tafsir*, 3.1 (2023), pp. 107–20, doi:10.19109/jsq.v3i1.23101
- Madīnah, Manāhij Jāmi'ah, *Ad-Dakhīl Fī al-Tafsīr* (Jāmi'ah Madīnah 'Ālamiyyah)
- Masilaturrohmah, Masilaturrohmah, and Mohammad Jufriyadi Sholeh, 'Ragam Riwayat Dan Tafsir Kisah Sulaiman Dalam Al-Dakhil Fi Al-Tafsir', *Jurnal Tafsere*, 2021, pp. 168–91, doi:10.24252/jt.v9i02.31491
- Misbah, Muhammad, 'Dakhil Ayat Kisah dalam Al-Quran: Studi Analisis Kisah Harut dan Marut Dalam Tafsir Ad-Durr Al-Mantsur Karya Jalaluddin As-Suyuthi', *Hermeneutik: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, 11.2 (2017), pp. 226–35, doi:10.21043/hermeneutik.v11i2.5545
- Muḥammad, Ṭāhir Maḥmūd, *Asbāb Al-Khaṭa' Fī al-Tafsīr* (Dār Ibn al-Jawzī, 2004)
- Niat, Khoirun, "Ad-Dakhīl' Dalam Kitab al-Kashf Wa al-Bayān 'an Tafsīr al-Qur'Ān Karya Imām al-Tsa'labī (w. 427 H)', *Jurnal An-Nur*, 5.1 (2013), pp. 1–24
- Qadafy, Mu'ammār Zayn, 'Menghidupkan Yang Mati Suri: Walid Saleh Dan Revitalisasi Kajian Sejarah Intelektual Tafsir Klasik', *Suhuf: Jurnal Pengkajian Al-Qur'an Dan Budaya*, 15.2 (2022), pp. 425–48, doi:<https://doi.org/10.22548/shf.v15i2.726>
- Qadafy, Mu'ammār Zayn, 'Menghidupkan yang Mati Suri: Walid Saleh dan Revitalisasi Kajian Sejarah Intelektual Tafsir Klasik', *SUHUF*, 15.2 (2023), doi:10.22548/shf.v15i2.726
- Qurṭubī, Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad, *Al-Jāmi' Li Ahkām al-Qur'Ān*, 2nd edn (Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964), XI

Abdillah Amiril Adawy, Zaky Muhammad Aqil

Shofa, Maryam, 'Al-Dakhil dalam Tafsir Al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an Karya al-Qurtubi', *Suhuf: Jurnal Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya*, 6.2, pp. 271-94, doi:10.22548/shf.v6i2.30

Shuhbah, Muhammad Abū, *Al-Isrā'iliyyāt Wa al-Mawḍū'āt Fī Kutub al-Tafsīr*, 4th edn (Maktabah al-Sunnah, 1986), I

Ṭabarī, Abū Ja'far, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān* (Dār al-Tarbiyah wa al-Turās, 1143)

Tha'labī, Aḥmad, *Al-Kashf Wa al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur'ān* (Dār Iḥyā' al-Turās al-'Arabī, 2002), VI

Zamakhsharī, *Asās Al-Balāghah* (Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1341)

Zāwī, Ṭāhir Aḥmad, *Tartīb Al-Qāmūs al-Muḥīṭ* (Dār 'Ālam al-Kutub, 1996)

Zubair, Maimūn, *Taqrīrāt Jawharah Al-Tawḥīd* (Al-Anwār Corporation, 1984)