Qur'anic Interpretation Journal
Volume, 02 Number, 01 2025 (PP: 78-94)
https://journal.iaimnumetrolampung.ac.id/index.php/qij
Doi:https://doi.org/10.25217/qij.v2i1.6175

Analisis Ambiguitas al-Khāzin terhadap Kisah Isrā'īliyyāt: Studi Kasus Tafsīr Sūrat Ṣād Āyat 21–25

'Ashimah Bilqisth Elhafidhoh[1], Siti Naila Nahdliyah [2]
[1, 2] Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
*Correspondence: ashimahsarchive@gmail.com

Abstract: *This study examines the conceptual ambiguity in al-Khāzin's interpretation of Qur'anic narratives influenced by Isrā'īliyyāt, focusing specifically on Surah Ṣād verses 21–25. These verses recount the story of Prophet Dāwud, a figure whose integrity is frequently questioned through apocryphal accounts rooted in Jewish and Christian traditions. Although al-Khāzin initially incorporates numerous such narratives—many of which lack authentic chains of transmission—he later inserts a distinct apologetic section titled Faṣl fī Tanzīh Dāwūd 'an Mā Lā Yalīqu bihī, in which he explicitly rejects claims that undermine prophetic dignity. Employing a descriptive-qualitative approach, this study analyzes al-Khāzin's narrative structure, his selective use of sources, and the thematic inconsistencies within his exegetical method. Despite briefly criticizing problematic elements of Isrā'īliyyāt, al-Khāzin continues to cite unverifiable reports—particularly those attributed to Wahb ibn Munabbih—without critical commentary. This selective approach reveals a tension between theological caution and narrative appeal. The findings underscore the importance of critical literacy when engaging with classical tafsir, as the presence of Isrā'īliyyāt can significantly shape perceptions of prophetic morality and faith. Moreover, the absence of explicit methodological criteria in al-Khāzin's introduction further complicates the reader's ability to discern the orientation and consistency of his exegetical perspective.*

Keyword: *Isrā'īliyyāt, Classical Tafsir, Narrative Criticism.*

Abstrak: Studi ini menelaah ambiguitas konseptual dalam penafsiran al-Khāzin terhadap narasi Al-Qur'an yang dipengaruhi oleh unsur *Isrā'īliyyāt*, dengan fokus pada Surah Ṣād ayat 21–25. Ayat-ayat tersebut memuat kisah Nabi Dāwud, sosok yang integritasnya kerap dipertanyakan melalui cerita-cerita apokrifal dari tradisi Yahudi dan Kristen. Meskipun al-Khāzin pada awalnya banyak mengadopsi narasi semacam itu—yang umumnya tidak memiliki sanad yang sahih—ia kemudian menyisipkan bagian apologetik tersendiri berjudul *Faṣl fī Tanzīh Dāwūd 'an Mā Lā Yalīqu bihī*, yang secara tegas menolak tuduhan yang merendahkan martabat kenabian. Dengan pendekatan deskriptif-kualitatif, studi ini menganalisis struktur naratif al-Khāzin, pemilihan sumber yang selektif, serta ketidakkonsistenan tematik dalam pendekatannya. Meskipun ia sempat mengkritik sebagian *Isrā'īliyyāt* yang problematik, al-Khāzin tetap mengutip kisah-kisah yang tidak dapat diverifikasi—terutama dari Wahb ibn Munabbih—tanpa disertai komentar kritis. Pendekatan selektif ini menunjukkan adanya ketegangan antara kehati-hatian teologis dan ketertarikan pada aspek naratif. Temuan ini menekankan pentingnya literasi kritis dalam membaca tafsir klasik, di mana kehadiran *Isrā'īliyyāt* dapat memengaruhi persepsi terhadap moralitas dan keimanan para nabi. Ketiadaan kriteria metodologis yang jelas dalam mukadimah al-Khāzin turut memperumit pemahaman atas arah penafsirannya.

Kata Kunci: *Isrā'īliyyāt, Tafsir Klasik, Kritik Naratif.*

Copyright: © 2025. 'Ashimah Bilqisth Elhafidhoh, Siti Naila Nahdliyah. This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Article History: | Received: 02-06-2025 | Revised: 20-06-2025 | Accepted: 01-08-2025

A. Pendahuluan

Kisah-kisah para nabi dalam al-Qur'an[1] merupakan bagian integral dari konstruksi narasi teologis dan spiritual Islam. Namun, dalam sejarah tafsir klasik, narasi ini tidak terlepas dari pengaruh riwayat *Isrā'īliyyāt*—yaitu berita-berita yang berasal dari tradisi Yahudi dan Nasrani,[2] yang kemudian diadopsi sebagian mufasir sebagai pelengkap ketika al-Qur'an tidak merinci suatu peristiwa secara detail. Meskipun riwayat *Isrā'īliyyāt* seringkali memperkaya dimensi naratif dalam tafsir, kehadirannya juga menimbulkan problem teologis dan metodologis, terutama ketika berpotensi mereduksi kesucian para nabi[3] atau memperkenalkan elemen yang bertentangan dengan prinsip-prinsip akidah Islam.[4]

Salah satu tokoh mufasir yang secara signifikan memanfaatkan riwayat *Isrā'īliyyāt* adalah al-Khāzin dalam karyanya *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl*. Al-Khāzin (w. 741 H), seorang ulama bermadzhab Syāfi'ī yang juga dikenal sebagai tokoh sufi dan pengajar di kawasan Syam,[5] menyatakan bahwa tafsirnya merupakan penyederhanaan dari tafsir al-Baghawī, yang ia anggap hanya mencakup riwayat-riwayat sahih dan kisah-kisah umat terdahulu yang menakjubkan.[6] Namun, dalam praktiknya, al-Khāzin tidak menyebutkan secara eksplisit standar atau parameter verifikasi riwayat, khususnya dalam membedakan antara riwayat yang diterima dan yang bermasalah secara akidah.[7]

Ketiadaan kriteria ini menimbulkan ambiguitas, yang dalam banyak bagian tafsirnya tampak pada kutipan-kutipan yang tidak disertai klarifikasi kritis, sebagaimana telah dicatat oleh al-Dhahabī dalam *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*. Salah satu contoh signifikan muncul dalam penafsiran Surah Ṣād ayat 21–25, yakni kisah Nabi Dāwud yang diwarnai tuduhan-tuduhan moral, seperti perzinahan dan penyalahgunaan kekuasaan, yang bersumber dari *Isrā'īliyyāt*. Namun menariknya, pada bagian ini al-Khāzin justru mengambil posisi apologetik dengan menyisipkan sebuah klarifikasi berjudul *Faṣl fī Tanzīh*

[1] Ingrid Mattson, *The Story of the Qur'an: Its History and Place in Muslim Life* (John Wiley & Sons, 2012), 4.
[2] Muhammad Yasin Akhmad dan Suhandi Suhandi, "Riwayat-Riwayat Israiliyyat dalam Tafsīr Al Qur'an; Asal-Usul dan Hukumnya," *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an dan al-Hadits* 14, no. 2 (2020): 223, https://doi.org/10.24042/al-dzikra.v14i2.6503.
[3] Masriani Imas, "Kajian Israiliyat Dalam Tafsir At-Thabari," *Humanistika: Jurnal Keislaman* 8, no. 2 (2022): 204–30, 2, https://doi.org/10.55210/humanistika.v8i2.759.
[4] Ahmad Zaiyadi dan Kunti Rofikoh, "Tafsir Al-Ṭabarī Dan Riwayat Problematik: Pendekatan Intertekstual Dalam Tradisi Naratif Menurut McAuliffe," *Journal of Islamic Scriptures in Non-Arabic Societies* 2, no. 2 (2025): 111, 2, https://doi.org/10.51214/jisnas.v2i2.1451.
[5] Christian Lange dan Adam Bursi, *Islamic Sensory History: Volume 2: 600–1500* (Brill, 2024), 405–10, https://doi.org/10.1163/9789004515932.
[6] Zulfikri Zulkarnaini, "Menyoal Penafsiran Al-Khazin Dalam Tafsir Lubab Al-Ta'wil Fi Ma'ani Al-Tanzil," *Jurnal Ulunnuha* 10, no. 2 (2021): 204–20, https://doi.org/10.15548/ju.v10i2.3429.
[7] ʿAlāʾ al-Dīn ʿAlī ibn Ibrāhīm al-Khāzin, *Lubāb al-Taʾwīl fī Maʿānī al-Tanzīl* (Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1995), 1:4.

Dāwūd 'an Mā Lā Yalīqu bihī,[8] sebagai bentuk pembelaan terhadap kemuliaan Nabi. Keunikan ini menunjukkan bahwa meskipun secara umum al-Khāzin permisif terhadap *Isrā'īliyyāt*, ia menunjukkan sikap teologis yang lebih selektif dalam konteks kisah-kisah yang menyangkut integritas kenabian.

Posisi ambivalen ini menempatkan al-Khāzin dalam spektrum tafsir klasik yang tidak sepenuhnya berada dalam kutub rasionalis seperti al-Zamakhsharī,[9] yang cenderung menolak *Isrā'īliyyāt*, namun juga tidak seketat pendekatan verifikatif Ibn Kathīr[10] yang mengelaborasi dengan sanad dan komentar. Ia lebih dekat kepada pendekatan naratif seperti al-Tha'labī atau al-Baghawī, namun dengan sesekali menunjukkan kesadaran teologis.

Di tengah meningkatnya akses masyarakat modern terhadap berbagai tafsir klasik melalui digitalisasi kitab-kitab *turāth*,[11] urgensi penyaringan terhadap muatan *Isrā'īliyyāt* semakin relevan. Di Indonesia, sejumlah komunitas keagamaan di media sosial secara tidak sadar mereproduksi kisah-kisah *Isrā'īliyyāt* problematik yang diambil dari kitab-kitab klasik tanpa pemahaman kritis, sehingga menimbulkan distorsi terhadap citra kenabian.[12] Misalnya, dalam pengajian daring, kisah Nabi Dāwud yang dikaitkan dengan skandal moral kadang masih dikutip secara literal dari sumber-sumber yang tidak tervalidasi. Fenomena ini mengindikasikan pentingnya membangun literasi tafsir yang tidak hanya historis tetapi juga teologis dan metodologis.

Kajian terhadap *Isrā'īliyyāt* telah dilakukan oleh beberapa peneliti, seperti Sufian Suri dan Sayed Akhyar,[13] yang menyoroti kecenderungan al-Khāzin mencantumkan *Isrā'īliyyāt* tanpa verifikasi sumber. Munirah, dalam jurnal *Ilmu Ushuluddin*, juga menekankan perlunya selektivitas dalam menggunakan *Isrā'īliyyāt*.[14] M.I.M. Taib, dalam disertasinya di Universiti Malaya, menunjukkan bagaimana tafsir *Nūr al-Iḥsān* banyak mengadopsi *Isrā'īliyyāt*

[8] Muḥammad Ḥusayn al-Ḏhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* (Maktabah Wahbah, 2001), 1:220.
[9] Ahmad Zabidi, "Metode, Corak Dan Pendekatan Muktazilah Dalam Penafsiran Al-Qur'an," *Jurnal Ilmiah Falsafah: Jurnal Kajian Filsafat, Teologi Dan Humaniora* 6, no. 1 (2020): 16–27, 1, https://doi.org/10.37567/jif.v6i1.266.
[10] Luqman Hakim Alfitri, "Kisah Ṭhālūt Dalam Penafsiran Ibn Katsīr Dan Wahbah Az-Zuḥailī" (bachelorThesis, FU, 2024), https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/78838.
[11] Rahmatullah Rahmatullah, "Ahmad Lutfi Fathullah Dan Digitalisasi Ḥadīth Di Nusantara," *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* 14, no. 2 (2020): 291–316, 2, https://doi.org/10.15642/islamica.2020.14.2.291-316.
[12] Abizal Muhammad Yati, "Pengaruh Kisah-Kisah Israiliyyat Terhadap Materi Dakwah," *Jurnal Al-Bayan: Media Kajian Dan Pengembangan Ilmu Dakwah* 21, no. 1 (2015): 1–12, 1, https://doi.org/10.22373/albayan.v21i31.127.
[13] Sufian Suri dan Sayed Akhyar, "Mengenal Israiliyat dalam Tafsir Al-Khazin," *Al-I'jaz: Jurnal Kewahyuan Islam* 6, no. 2 (2021): 128–144, 2, https://doi.org/10.30821/al-i'jaz.v6i2.8959.
[14] Munirah Munirah, "Kontroversi Penggunaan Kisah Israiliyyat Dalam Memahami Ayat-Ayat Kisah Al-Qur'an," *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* 16, no. 2 (2017): 95, https://doi.org/10.18592/jiu.v16i2.1727.

yang mengaburkan batas antara narasi Islam dan non-Islam.[15] Namun, ketiga studi ini masih bersifat general dan belum secara khusus membahas satuan tafsir yang sarat problem teologis.

Berbeda dengan penelitian sebelumnya, artikel ini secara khusus menelaah penafsiran al-Khāzin terhadap Surah Ṣād ayat 21–25 sebagai studi kasus representatif untuk memahami dinamika dan ambiguitas tafsir terhadap *Isrā'īliyyāt* dalam satu unit naratif yang sensitif secara teologis. Penelitian ini berupaya menjawab pertanyaan: bagaimana corak penyajian, bentuk seleksi, dan posisi al-Khāzin dalam membangun narasi kenabian yang bercampur dengan unsur *Isrā'īliyyāt*. Dengan pendekatan ini, artikel ini berkontribusi dalam memperkuat diskursus tentang perlunya pendekatan kritis terhadap turāth, serta menyodorkan model pembacaan selektif terhadap warisan tafsir klasik.

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif-deskriptif dengan metode analisis isi. Fokus kajian diarahkan pada satuan penafsiran Surah Ṣād ayat 21–25 dalam *Lubāb al-Ta'wīl*, dengan langkah-langkah berupa identifikasi struktur narasi, penelusuran unsur *Isrā'īliyyāt*, dan pembacaan tematik terhadap ketegangan antara pembelaan dan pemuatan riwayat bermasalah. Sumber primer yang digunakan adalah tafsir al-Khāzin, dengan dukungan literatur sekunder dari karya-karya seperti *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* (al-Dhahabī), *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (al-Suyūṭī), *Qasas al-Anbiyā'* (al-Tha'labī), serta kajian mutakhir dari jurnal internasional seperti *Journal of Qur'anic Studies* dan *Islamic Studies*.

B. Kisah Nabi Dawud dalam QS. Ṣād [38]:21–25 dalam Perspektif al-Khāzin

Sebelum menelusuri penafsiran al-Khāzin, terhadap kisah Nabi Dawud, penting untuk terlebih dahulu menyimak langsung rangkaian ayat Al-Qur'an yang menjadi dasar kisah ini. Allah berfirman dalam Surah Ṣād ayat 21–25:

وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ (21) إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُودَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَاحْكُمْ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ (22) إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ (23) قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَى نِعَاجِهِ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَا هُمْ وَظَنَّ دَاوُودُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ (24) فَغَفَرْنَا لَهُ ذَلِكَ وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَى وَحُسْنَ مَآبٍ (25)

[15] Mohd Sholeh Sheh Yusuff dkk., "Developing a Method of Understanding Tafsir Nur Al-Ihsan Using Intertextual Reading: A Study Using the Excerpt Method," *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 11, no. 6 (2021): 127–34, https://hrmars.com/index.php/IJARPED/article/view/10102/Developing-a-Method-of-Understanding-Tafsir-Nur-Al-Ihsan-Using-Intertextual-Reading-A-Study-using-the-Excerpt-Method.

> Dan adakah telah sampai kepadamu (Muhammad) berita tentang para penggugat, ketika mereka memanjat pagar mihrab? Ketika mereka masuk menemui Dawud lalu ia terkejut karena kedatangan mereka. Mereka berkata: 'Jangan takut! Kami adalah dua orang yang berselisih; salah seorang dari kami telah berbuat zalim kepada yang lain, maka berilah keputusan di antara kami dengan adil dan jangan menyimpang dari kebenaran, dan tunjukilah kami ke jalan yang lurus.'Sesungguhnya, saudaraku ini mempunyai sembilan puluh sembilan ekor domba betina dan aku mempunyai seekor saja. Lalu dia berkata: 'Serahkanlah itu kepadaku,' dan dia mengalahkan aku dalam perdebatan. (Dawud) berkata: 'Sungguh, dia telah berbuat zalim kepadamu dengan meminta dombamu itu untuk ditambahkan kepada domba-dombanya. Dan sesungguhnya kebanyakan dari orang-orang yang berserikat itu sebagian mereka berbuat zalim kepada sebagian yang lain, kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh; dan sedikitlah mereka itu.' Dan Dawud menyadari bahwa Kami mengujinya; maka dia memohon ampun kepada Tuhannya, dan dia bersujud serta bertobat. Maka Kami mengampuninya atas kesalahan itu. Dan sungguh, dia mempunyai kedudukan yang dekat di sisi Kami dan tempat kembali yang baik.

Ayat-ayat ini menjadi fondasi kisah penuh makna yang diulas panjang lebar. Penafsiran al-Khāzin terhadap bagian ini mengandung dinamika yang menarik, khususnya dalam menyikapi berbagai riwayat *Isrāʾīliyyāt* yang menyertai narasi Nabi Dawud. Sebelum masuk ke dalam pembahasan mendalam mengenai posisi dan sikap al-Khāzin terhadap riwayat-riwayat tersebut, terlebih dahulu akan dipaparkan bagaimana kisah ini dibingkai dalam tafsir *Lubāb al-Ta'wīl fī Maʿānī al-Tanzīl*.

Pada suatu waktu, Allah berfirman kepada Nabi Muhammad: "Sudahkah sampai kepadamu kisah tentang para penggugat?" Meski redaksinya tampak seperti pertanyaan, para mufasir menjelaskan bahwa kalimat ini sejatinya menyatakan suatu berita yang pasti. Fungsinya bukan untuk bertanya, melainkan untuk menekankan keagungan dan keajaiban kisah tersebut, sekaligus menarik perhatian agar didengarkan secara saksama. Kata *al-Khaṣm* dalam ayat ini secara bahasa mencakup baik satu maupun banyak orang yang bersengketa.[16]

Kisah tersebut berawal ketika sekelompok orang secara tiba-tiba memanjat dinding dan memasuki mihrab—yakni ruang ibadah khusus Nabi Dawud—dari bagian paling tinggi. Peristiwa ini terjadi pada momen yang sarat makna, karena ternyata menjadi awal dari ujian besar yang Allah berikan kepada Nabi Dawud. Para ulama berbeda pendapat mengenai sebab kisah ini, dan para mufasir klasik telah banyak membicarakannya. al-Khāzin menyampaikan

[16] ʿAlāʾ al-Dīn ʿAlī ibn Ibrāhīm al-Khāzin, *Lubāb al-Taʾwīl fī Maʿānī al-Tanzīl* (Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1995), 3:34.

bahwa ia akan terlebih dahulu memaparkan riwayat para mufasir tentang peristiwa ini, sebelum menjelaskan bagian khusus yang menegaskan kemurnian dan kesucian Nabi Dawud dari tuduhan atau kisah yang tidak layak disandarkan pada seorang nabi. Sebab, kenabian adalah kedudukan yang paling tinggi dan mulia, sehingga tidak sepatutnya dikaitkan dengan hal-hal yang mencemarkan martabat tersebut.

Diriwayatkan bahwa pada suatu hari, Nabi Dawud menginginkan kedudukan seperti yang telah dicapai oleh para pendahulunya, yaitu Ibrāhīm, Isḥāq, dan Yaʿqūb. Beliau telah membagi waktunya secara teratur dalam tiga hari. Satu hari digunakan untuk mengurus urusan umat dan memutus perkara, satu hari untuk menyendiri dalam ibadah kepada Allah, dan satu hari lainnya untuk keluarga serta kebutuhan pribadi. Suatu kali, ketika membaca kitab-kitab terdahulu, beliau mendapati keutamaan para nabi sebelumnya dan berkata, "Wahai Tuhanku, aku melihat semua kebaikan telah dimiliki oleh nenek moyangku yang datang sebelumku."

Allah pun mewahyukan kepadanya bahwa mereka mencapai derajat mulia itu karena telah melalui ujian-ujian besar dan mereka bersabar dalam menjalaninya. Ibrahim diuji dengan perintah menyembelih anaknya dan tekanan dari Namrud, Ishaq diuji dengan kehilangan penglihatan dan perintah serupa, sedangkan Yaʿqūb diuji dengan kesedihan yang amat mendalam karena kehilangan putranya, Yusuf. Maka Nabi Dawud pun menyatakan kesiapan dirinya, seraya berkata, "Wahai Tuhanku, jika Engkau mengujiku sebagaimana Engkau menguji mereka, niscaya aku pun akan bersabar." Maka Allah mewahyukan kepada Dawud bahwa ia akan mendapatkan ujian pada bulan dan hari tertentu. Ia pun diperingatkan untuk senantiasa waspada dan bersiap menghadapi ujian tersebut.[17]

Ketika tiba hari yang telah dijanjikan oleh Allah sebagai hari ujian, Nabi Dawud masuk ke mihrabnya, menutup pintunya, lalu memulai salat dan membaca Zabur dengan khusyuk. Dalam suasana khusyuk tersebut, muncul seekor burung merpati yang sangat indah, seperti terbuat dari emas, dengan sayap berkilau mutiara dan zamrud. Tanpa disadari, itu adalah bentuk tipu daya setan. Dawud terpesona dengan keindahan burung tersebut dan ingin menangkapnya untuk diperlihatkan kepada Bani Israil agar mereka menyaksikan keagungan ciptaan Allah.

Burung itu tampak mudah dijangkau, namun setiap kali hendak ditangkap, ia terbang menjauh sedikit demi sedikit. Dawud terus mengejarnya hingga burung itu masuk melalui celah jendela. Saat mengejarnya ke luar, ia melihat seorang wanita yang sedang mandi di taman atau di atas atap rumah. Wanita itu, yang dikenal sebagai Batsyeba binti Syaʿyā, istri dari Ūriyā bin Ḥanān,

[17] al-Khāzin, *Lubāb al-Taʾwīl fī Maʿānī al-Tanzīl*, 3:34.

memiliki kecantikan luar biasa yang memikat hati Dawud. Ketika wanita itu menyadari sedang dilihat, ia menutupi tubuhnya dengan rambutnya, namun justru itu semakin menggugah ketertarikan Dawud

Dawud kemudian menyelidiki identitas wanita tersebut dan mengetahui bahwa suaminya sedang berada di medan perang bersama pasukan keponakan Dawud. Maka Dawud menulis surat agar Ūriyā dikirim ke garis depan di medan pertempuran, tepat di hadapan Tabut. Menurut tradisi, siapa pun yang berada di depan Tabut tidak akan mundur sampai menang atau gugur. Ūriyā pun dikirim ke tempat-tempat yang paling berbahaya hingga akhirnya ia gugur. Setelah masa iddah istrinya selesai, Dawud menikahinya. Dari pernikahan ini, lahirlah Nabi Sulaiman.[18]

Beberapa riwayat lain menyatakan bahwa Dawud bahkan secara langsung meminta Ūriyā menyerahkan istrinya. Ada pula yang mengatakan bahwa tindakan tersebut sebenarnya masih dibolehkan pada masa itu, namun Allah tidak meridhainya karena Dawud sudah memiliki banyak istri. Ibn Masʿūd menyebut bahwa dosa Dawud bukan karena pernikahan itu sendiri, melainkan karena menunjukkan ketamakan dunia dan keinginan menambah istri.

Beragam versi lain menyebutkan bahwa ujian itu datang karena Dawud pernah berkata bahwa ia bisa hidup tanpa melakukan dosa dalam satu hari. Ada juga yang menyebut bahwa ia lupa mengucap "insya Allah" saat bertekad untuk berlaku adil kepada umatnya, atau karena ia terlalu percaya diri dalam ibadah hingga berharap malaikat penjaganya meninggalkannya. Maka Allah menghendaki untuk menunjukkan bahwa Dawud tetap membutuhkan perlindungan dan bimbingan dari-Nya. Semua versi tersebut berpuncak pada peristiwa burung emas sebagai awal mula ujian besar itu.[19]

Setelah pernikahan itu terjadi, dan Dawud merasa telah melanjutkan hidupnya sebagaimana biasa, tibalah suatu hari di mana ia kembali masuk ke mihrabnya untuk beribadah. Di tengah kekhusyukannya, dua orang asing tiba-tiba muncul di hadapannya. Mereka tidak datang melalui pintu, melainkan memanjat dinding dan tiba-tiba sudah berdiri di hadapan sang nabi. Dawud terkejut melihat kehadiran mereka, tetapi mereka segera berkata, "Jangan takut. Kami ini dua orang yang sedang berselisih. Salah satu dari kami telah menzalimi yang lain. Maka kami datang kepadamu agar engkau memutuskan perkara kami dengan adil."

Dua orang bersengketa itu, yang sejatinya adalah malaikat, mengajukan pengaduan. Salah satu dari mereka memiliki sembilan puluh sembilan ekor domba betina, sementara yang lain hanya memiliki satu ekor. Namun, si

[18] al-Khāzin, *Lubāb al-Taʾwīl fī Maʿānī al-Tanzīl*, 3:35.
[19] al-Khāzin, *Lubāb al-Taʾwīl fī Maʿānī al-Tanzīl*, 3:35.

pemilik banyak itu tetap meminta agar yang satu ekor diserahkan kepadanya. Setelah mendengar cerita tersebut, Nabi Dawud berkata:

> Sungguh, ia telah menzalimimu dengan meminta agar dombamu disatukan dengan domba-dombanya." Ungkapan ini menyiratkan bahwa orang yang meminta tambahan dari milik orang lain yang hanya memiliki sedikit, padahal dirinya telah memiliki banyak, adalah bentuk kezaliman.

Sebagian mufasir mempertanyakan, mengapa Dawud langsung memutuskan perkara tersebut sebelum mendengarkan pendapat dari pihak kedua? Maka dijelaskan bahwa ucapan Dawud tersebut adalah bentuk asumsi jika pengaduan itu benar adanya. Ada pula pendapat lain yang menyatakan bahwa keputusan itu diambil setelah pihak lawan mengakui kebenaran cerita tersebut. Allah pun menurunkan firman:

> Sesungguhnya banyak dari orang-orang yang berserikat yang sebagian dari mereka berbuat zalim kepada yang lain, kecuali orang-orang yang beriman dan beramal saleh, dan mereka itu sangat sedikit." Ini adalah peringatan umum bahwa dalam hubungan kepemilikan bersama atau kemitraan, jarang ditemukan keadilan sejati kecuali di kalangan orang-orang beriman.

Setelah keputusan diberikan, kedua sosok misterius itu berpandangan, lalu salah satu dari mereka tersenyum dan keduanya naik ke langit. Saat itulah Nabi Dawud tersadar bahwa kejadian tersebut bukanlah perkara biasa, melainkan sebuah ujian dari Allah. Maka Allah berfirman yang artinya, "Dan Dawud pun mengira bahwa Kami telah mengujinya, maka ia pun memohon ampun kepada Tuhannya, lalu bersujud dan bertobat."[20]

Menurut riwayat Ibn ʿAbbās, dua malaikat tersebut kembali ke bentuk aslinya setelah keputusan dijatuhkan. Mereka naik ke langit sambil berkata, "Sesungguhnya Dawud telah memutuskan perkara atas dirinya sendiri." Dawud pun tersadar bahwa cerita para penggugat itu adalah simbol dari perbuatannya sendiri terhadap Ūriyā. Al-Baghawī meriwayatkan dari Anas bin Mālik bahwa Rasulullah bersabda, "Sesungguhnya Nabi Dawud ketika melihat seorang wanita, ia sempat tergoda oleh keindahannya. Maka ia mengutus seseorang untuk menempatkan suaminya di barisan terdepan pertempuran, hingga suaminya gugur."

Setelah menyadari dosa yang telah terjadi, Dawud tenggelam dalam sujud taubat. Ia sujud selama empat puluh malam penuh, menangis dalam doa yang begitu mendalam. Air matanya mengalir deras hingga dikatakan menumbuhkan rerumputan di sekitar mihrabnya, dan tanah memakan

[20] al-Khāzin, *Lubāb al-Taʾwīl fī Maʿānī al-Tanzīl*, 3:36.

sebagian dahinya. Doanya penuh ratapan dan kesungguhan. "Wahai Rabbku, Daud telah tergelincir dengan sebuah kesalahan yang jauhnya sejauh timur dan barat. Wahai Rabbku, jika Engkau tidak merahmati kelemahanku dan mengampuni dosaku, tentu aku akan menjadi bahan pembicaraan manusia sepanjang zaman."[21]

Allah kemudian menerima taubat Dawud. Namun, Dawud tetap merasa cemas dengan nasib Ūriyā, suami wanita itu. Maka Jibril datang setelah empat puluh malam dan berkata, "Wahai Dawud, sesungguhnya Allah telah mengampuni niatmu yang sempat terlintas itu." Tetapi Dawud menjawab dengan penuh kehati-hatian, "Tuhanku memang Maha Kuasa untuk mengampuni niat yang hanya terlintas dalam hati. Namun aku tahu bahwa Allah Maha Adil dan tidak berat sebelah. Lalu bagaimana kelak dengan orang itu di hari kiamat jika dia berkata, 'Ya Rabb, darahku berada di tangan Dawud?'"

Jibril pun berkata, "Engkau belum pernah meminta kepada Rabbmu tentang hal itu. Jika engkau menghendaki, aku akan bertanya kepada-Nya." Dawud pun menjawab, "Ya, aku ingin tahu." Maka Jibril naik ke langit dan Dawud kembali bersujud selama waktu yang dikehendaki Allah. Setelah itu, Jibril turun membawa kabar gembira, "Aku telah bertanya kepada Allah tentang apa yang kau minta."

Allah mengabarkan bahwa Ūriyā telah diberi balasan pahala besar dan Dawud pun telah diampuni. Allah berfirman, "Katakan kepada Dawud, bahwa Kami akan mempertemukan keduanya di hari kiamat. Lalu Kami akan berkata kepadanya 'Wahai hamba-Ku, berikan darahmu yang ada pada Dawud sebagai pemberian untuk-Ku.' Maka ia berkata, 'Aku serahkan darahku untuk-Mu ya Rabb.' Lalu Allah berkata, 'Sebagai balasan, bagimu di surga apa pun yang engkau inginkan dan harapkan sebagai ganti dari darahmu itu.'"

Setelah menguraikan panjang lebar mengenai kisah penggoda dan taubat Nabi Dawud, al-Khāzin secara khusus menambahkan satu bagian yang diberi judul *Faṣlun fī Tanzīh Dāwūd ʿammā lā yaliqu bihī* (Bab tentang Pensucian Nabi Dawud dari Hal-Hal yang Tidak Layak Disandarkan Padanya). Bagian ini menjadi titik kritis paling eksplisit dalam tafsirnya, di mana al-Khāzin menegaskan bahwa kenabian adalah kedudukan tertinggi yang dianugerahkan Allah kepada manusia. Maka, menurutnya, tidak layak bagi seorang nabi untuk disandarkan dengan tindakan yang bahkan jika dilakukan oleh orang biasa pun terasa memalukan untuk diceritakan. Apalagi jika dikaitkan dengan para nabi yang merupakan pilihan Allah dan perantara wahyu-Nya kepada umat manusia.

[21] al-Khāzin, *Lubāb al-Taʾwīl fī Maʿānī al-Tanzīl*, 3:36.

Dalam menolak riwayat-riwayat yang mencemarkan kesucian Nabi Dawud, al-Khāzin mengutip beberapa pandangan ulama besar. Ia meriwayatkan perkataan ʿAlī bin Abī Ṭālib, bahwa barangsiapa menceritakan kisah Nabi Dawud sebagaimana yang dikisahkan oleh para pendongeng, maka patut dihukum dengan cambukan sebanyak 160 kali sebagai bentuk sanksi atas pendustaan terhadap para nabi. Dalam nada serupa, Qāḍī ʿIyāḍ juga mengingatkan bahwa kisah-kisah seperti ini bersumber dari ahli kitab yang telah menyimpang. Ia menegaskan bahwa tidak boleh bersandar pada riwayat-riwayat yang berasal dari mereka, terutama ketika riwayat tersebut tidak disebutkan oleh Allah dalam Al-Qur'an maupun dalam hadis yang sahih.[22]

Lebih lanjut, al-Khāzin menunjukkan bahwa tidak ada riwayat sahih yang menjelaskan rincian kisah Dawud dan Ūriyā. Ia pun mengutip pandangan Fakhr al-Dīn al-Rāzī yang menyatakan bahwa apabila kisah itu dipahami secara literal, maka berarti menuduh Nabi Dawud dengan dua dosa besar sekaligus: membunuh seorang muslim tanpa hak dan menginginkan istri orang lain. Padahal, menurut al-Rāzī, hal seperti ini adalah kemungkaran besar dan tidak layak disandarkan kepada seorang nabi.

Al-Khāzin juga menambahkan bahwa pujian Allah terhadap Nabi Dawud baik sebelum maupun sesudah penyebutan kisah ini adalah indikasi bahwa tidak mungkin terdapat celaan di tengah-tengah pujian ilahi. Mustahil bagi Allah menyelipkan aib di antara dua kalimat pujian kepada hamba-Nya yang terpilih. Jika manusia biasa saja tidak akan mencela di tengah-tengah sanjungan, maka lebih tidak layak lagi bagi kalam Allah melakukannya. Menurutnya, ayat-ayat dalam Surah Ṣād yang menyebut taubat dan ampunan terhadap Nabi Dawud tidak harus diartikan sebagai pengakuan atas dosa besar, melainkan bentuk teguran halus terhadap sikap atau pilihan yang kurang ideal bagi seorang nabi yang dituntut berada pada puncak kesempurnaan akhlak.

Menanggapi pertanyaan mengenai makna fitnah atau ujian dalam ayat tersebut, al-Khāzin mengungkap beberapa pandangan yang berkembang di kalangan mufasir. Di antaranya, ada yang menyebut bahwa kesalahan Dawud adalah meminta seorang lelaki untuk menyerahkan istrinya sebagai jaminan atau mahar. Ada juga yang mengatakan bahwa Dawud menginginkan istri Ūriyā, dan saat ia mengetahui bahwa Ūriyā gugur di medan perang, ia pun menikahi wanita itu tanpa menunjukkan kesedihan sebagaimana jika kehilangan prajurit lainnya. Hal ini dianggap sebagai bentuk kelalaian dalam menjaga adab kenabian.[23]

[22] al-Khāzin, *Lubāb al-Taʾwīl fī Maʿānī al-Tanzīl*, 3:36.
[23] al-Khāzin, *Lubāb al-Taʾwīl fī Maʿānī al-Tanzīl*, 3:37.

Pandangan lain menyatakan bahwa wanita tersebut telah dilamar oleh Ūriyā, dan ketika Ūriyā pergi berperang, Dawud datang melamar dan menikahinya. Karena Dawud memiliki kedudukan yang tinggi, lamaran itu diterima oleh wanita tersebut. Ketika Ūriyā kembali, ia merasa kecewa. Maka Allah menegur Dawud bukan karena perbuatan haram, tetapi karena tidak memberikan ruang bagi Ūriyā yang telah lebih dahulu melamar. Penafsiran ini didukung oleh redaksi dalam ayat yang menyebut: "Dan ia telah mengalahkanku dalam perdebatan," yang dianggap sebagai simbol perebutan lamaran, bukan istri yang telah sah dinikahi.

Bahkan, ada yang berpendapat bahwa kesalahan Dawud bukan terletak pada urusan pernikahan, melainkan dalam sikapnya ketika menjadi hakim dalam sengketa antara dua orang penggugat. Dawud langsung memutuskan bahwa salah satu telah menzalimi yang lain tanpa lebih dulu mendengarkan kedua belah pihak secara utuh. Sikap inilah yang dinilai kurang tepat dan menyebabkan Dawud merasa perlu untuk beristighfar dan memperbanyak taubat.

Dengan menyajikan berbagai pandangan ini, al-Khāzin menegaskan bahwa Nabi Dawud bersih dari segala tuduhan keji yang kerap dikaitkan dengan riwayat-riwayat *Isrāʾīliyyāt* yang tidak sahih. Ia menutup penjelasannya dengan pernyataan tegas bahwa para nabi tidak layak disandarkan kepada hal-hal yang bertentangan dengan martabat kenabian. Wallāhu a'lam.

Firman Allah Ta'ala menyatakan, "Maka ia memohon ampun kepada Tuhannya", yang dimaknai oleh para mufasir bahwa Nabi Dawud benar-benar kembali kepada Allah dengan taubat yang sungguh-sungguh. Dalam ayat itu, disebutkan bahwa beliau bersujud dalam keadaan rukuk. Para ulama menjelaskan bahwa penggunaan istilah ruku' di sini dimaksudkan sebagai sujud, karena keduanya sama-sama menandakan bentuk ketundukan. Ada juga yang menafsirkan bahwa maksudnya, Dawud bersujud setelah rukuk sebelumnya. Namun, hanya Allah-lah yang paling mengetahui hakikat makna ayat tersebut.

Dalam penyesalannya yang mendalam, Dawud bersujud kepada Allah selama empat puluh hari. Ia tidak mengangkat kepalanya kecuali untuk memenuhi kebutuhan mendesak atau menunaikan salat farḍu. Tidak makan dan tidak minum, ia terus menangis hingga rumput tumbuh di sekeliling wajahnya. Ia terus memohon kepada Rabb-nya dengan tangisan penuh kepedihan. Diriwayatkan oleh Wahb bin Munabbih bahwa suatu hari, Dawud mendengar suara dari langit berkata, "Aku telah mengampunimu." Namun Dawud tidak puas hanya dengan mendengar ampunan itu.[24]

[24] al-Khāzin, *Lubāb al-Taʾwīl fī Maʿānī al-Tanzīl*, 3:39.

Ia pun berkata, "Wahai Rabb-ku, bagaimana bisa, sedangkan Engkau tidak menzalimi siapa pun?" Allah lalu memerintahkannya untuk pergi ke kubur Ūriyā dan meminta maaf secara langsung. Dawud pun mengenakan pakaian kasar dan duduk di sisi kubur Ūriyā, memanggil dengan penuh kerendahan hati. Ketika Ūriyā menjawab dari alam *barzakh*, "Siapa yang mengganggu kenikmatanku dan membangunkanku?" Dawud menjelaskan bahwa dirinya adalah Nabi Dawud dan meminta dimaafkan atas apa yang telah terjadi. Ūriyā menjawab, "Bahkan engkau telah membawaku ke surga. Aku memaafkanmu."

Namun belum selesai. Allah kembali mewahyukan kepada Dawud: "Bukankah Aku hakim yang adil? Mengapa engkau tidak mengabarkan bahwa engkau telah menikahi istrinya?" Dawud pun kembali ke kubur Ūriyā dan memanggilnya lagi, menyampaikan kenyataan bahwa ia telah menikahi Batsyeba. Kali ini, Ūriyā terdiam, tidak menjawab. Dawud memanggilnya untuk kedua dan ketiga kalinya, tetap tak mendapat balasan. Maka Dawud menaburkan tanah ke atas kepalanya seraya meratap, "Celakalah Dawud! Panjanglah kecelakaannya bila neraca keadilan ditegakkan..." Seruan tangisnya menggema, hingga terdengar seruan dari langit yang menenangkan, "Wahai Dawud, Aku telah mengampunimu, mengasihi tangismu, mengabulkan doamu, dan menghapus kesalahanmu."

Namun Dawud masih khawatir dan bertanya, "Wahai Rabbku, bagaimana mungkin, sedangkan Ūriyā belum mengikhlaskanku?" Allah menjawab bahwa di hari kiamat, Dia akan memberi Ūriyā pahala yang luar biasa, yang tidak pernah terlihat mata dan terdengar telinga. Lalu Allah akan bertanya kepada Ūriyā, "Apakah engkau ridha?" dan Ūriyā akan menjawab, "Ya Rabb, bagaimana mungkin aku tidak ridha dengan balasan sebesar ini?" Allah pun akan berkata, "Ini sebagai ganti dari hamba-Ku Dawud. Aku meminta kerelaanmu untuk-Ku," dan Ūriyā akan memberikannya.[25]

Dengan itu, Dawud pun merasa tenang dan yakin bahwa ia telah benar-benar diampuni. Maka firman Allah, "Maka Kami pun mengampuni dosa itu untuknya. Sesungguhnya ia memiliki kedudukan yang dekat di sisi Kami dan tempat kembali yang baik," menjadi penghibur yang meneguhkan.

Setelah taubatnya diterima, Dawud semakin mendekatkan diri kepada Allah. Ia menangis selama tiga puluh tahun, siang dan malam tanpa henti, hingga air matanya membentuk parit di wajahnya. Disebutkan bahwa beliau melakukan kesalahan itu saat usianya menginjak tujuh puluh tahun. Sejak itu pula, Dawud membagi waktunya dengan sangat tertib: satu hari untuk keluarga, satu hari untuk ibadah, satu hari untuk umat, dan satu hari lagi untuk meratapi diri. Pada hari yang terakhir ini, ia keluar menuju padang-padang tandus. Di sana, ia menangis dengan suara merdu seperti nyanyian

[25] al-Khāzin, *Lubāb al-Taʾwīl fī Maʿānī al-Tanzīl*, 3:39.

pilu, sehingga pohon, pasir, burung, bahkan binatang buas pun ikut larut dalam tangis hingga air mata mereka mengalir seperti sungai. Di pegunungan dan pesisir pun demikian, suara tangisannya menggetarkan makhluk-makhluk alam. Lembah-lembah membanjir dengan air mata, dan ikan-ikan di lautan pun ikut menangis.

Ketika tiba hari untuk meratapi dosa, muazin Nabi Dawud mengumumkan kepada masyarakat, "Hari ini adalah hari Dawud meratapi dirinya. Siapa pun yang ingin menemaninya, hendaklah hadir." Maka beliau pun masuk ke sebuah rumah yang penuh dengan mihrab. Di sana telah dibentangkan tiga hamparan dari bulu domba yang kasar, diisi dengan serabut. Beliau duduk di atasnya, lalu datang empat ribu rahib, mengenakan jubah panjang dan membawa tongkat. Mereka semua duduk dalam keheningan yang penuh kekhusyukan. Dawud pun mengangkat suaranya dalam tangisan dan ratapan, dan seluruh rahib turut menangis bersamanya.

Tangisannya membasahi semua permadani hingga tubuhnya lemas, jatuh seperti anak burung yang menggigil. Nabi Sulaiman, putranya, datang mengangkat tubuh ayahnya yang lemah. Dawud mengusap wajahnya dengan air matanya sambil memohon, "Ya Rabb, ampunilah apa yang Engkau lihat dariku." Dikatakan bahwa tangisan beliau setara dengan tangisan seluruh penduduk dunia jika dikumpulkan. Rasulullah pun pernah bersabda, "Kedua mata Dawud seperti dua kantong air yang tak henti menetes, hingga membentuk parit di wajahnya sebagaimana air mengalir di tanah."

Ketika Allah menerima taubatnya, Dawud tetap merasa perlu mengingat kesalahannya agar tidak pernah lalai. Ia memohon kepada Allah agar diberi tanda sebagai pengingat, dan Allah pun meletakkan tanda itu di tangan kanannya. Setiap kali melihatnya — ketika makan, minum, atau berdiri berkhotbah — beliau kembali menangis. Saat berdoa, ia selalu memulai dengan memohon ampun bagi para pendosa, kemudian untuk dirinya sendiri. Bahkan, ia tak pernah duduk bersama kecuali dengan mereka yang dikenal sebagai pendosa. Ia berkata, "Mari mendekat kepada Dawud si pendosa."

Roti kasarnya selalu dibasahi air mata sebelum disantap, ditaburi garam dan abu, lalu disantap dengan penuh perasaan bersalah. Ia berkata, "Inilah makanan orang-orang berdosa." Ibadahnya pun berubah total. Jika dahulu ia bangun setengah malam, kini ia tidak tidur sama sekali. Jika dahulu ia berpuasa setengah tahun, kini ia berpuasa sepanjang tahun. Gemetar tubuhnya saat mengingat siksa Allah, hingga sendi-sendinya terasa terlepas. Namun ketika ia mengingat rahmat Allah, tubuhnya kembali tenang. Sebelumnya, burung dan binatang berkumpul untuk mendengarkan bacaan Dawud.

Namun setelah kesalahan itu, mereka menjauh. Dikatakan, "Wahai Dawud, kesalahanmu telah menghilangkan keindahan suaramu."[26]

C. Analisis Ambiguitas al-Khāzin terhadap Kisah *Isrāʾīliyyāt* dalam Surah Ṣād Ayat 21–25

Penafsiran al-Khāzin atas Surah Ṣād ayat 21–25 menampilkan dinamika menarik dalam menyikapi riwayat *Isrāʾīliyyāt*, khususnya yang berkaitan dengan kisah Nabi Dawud. Sebagaimana telah disampaikan dalam subbab sebelumnya, al-Khāzin mengawali tafsir ayat-ayat tersebut dengan menyebutkan sejumlah kisah yang mayoritas tidak disertai dengan sanad atau nama perawi yang valid. Narasi yang ditampilkan sering kali memiliki ciri khas *Isrāʾīliyyāt*, yang mana penuh dengan unsur dramatisasi, detail yang berlebihan, serta unsur-unsur yang menurunkan derajat kenabian, seperti tergodanya Nabi Dawud oleh wanita, intrik terhadap suami wanita tersebut, hingga strategi untuk menyingkirkannya melalui medan perang.[27]

Keberadaan riwayat semacam ini dalam kitab tafsir al-Khāzin tentu tidak dapat dilepaskan dari sumber yang ia gunakan, yaitu tafsir at-Tsa'labī dan al-Baghawī, yang dikenal sarat dengan unsur *Isrāʾīliyyāt*. Bahkan al-Dhahabī dalam *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* menyebut bahwa al-Khāzin merupakan salah satu mufasir yang paling banyak menukil *Isrāʾīliyyāt*, dan hanya sedikit sekali yang ia komentari secara kritis. Namun dalam penafsiran terhadap Surah Ṣād, al-Dhahabī memberikan pengecualian. Ia menunjukkan bahwa *al-Khāzin*menampilkan satu bagian khusus bertajuk *Faṣlun fī Tanzīh Dāwūd ʿan mā lā yaliqu bihi* yang berisi upaya menyucikan Nabi Dawud dari kisah-kisah yang dianggap tidak layak dinisbahkan kepada seorang nabi. Dalam bagian tersebut, al-Khāzin secara eksplisit menolak berbagai narasi yang menodai kemuliaan kenabian Nabi Dawud dan membantah cerita-cerita yang dinilainya tidak pantas.[28]

Akan tetapi, bila dianalisis lebih jauh, bagian klarifikasi yang dilakukan oleh al-Khāzin ini ternyata tidak mengakhiri keberadaan *Isrāʾīliyyāt* dalam penafsirannya. Justru setelah bagian penyucian tersebut, al-Khāzin kembali mencantumkan kisah-kisah lain yang diduga kuat berasal dari sumber *Isrāʾīliyyāt*. Salah satu di antaranya adalah kisah yang dikaitkan dengan Wahb ibn Munabbih—seorang tokoh yang kerap disebut sebagai pintu masuk utama riwayat *Isrāʾīliyyāt* ke dalam khazanah tafsir Islam. Narasi yang dibawa oleh Wahb tetap ditampilkan dengan gaya khas *Isrāʾīliyyāt*: detail yang berlebihan,

[26] al-Khāzin, *Lubāb al-Taʾwīl fī Maʿānī al-Tanzīl*, 3:39.
[27] al-Khāzin, *Lubāb al-Taʾwīl fī Maʿānī al-Tanzīl*, 3:34.
[28] al-Ḏhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, 1:220.

emosi yang dramatis, dan nuansa kisah yang lebih mirip legenda daripada narasi kenabian Al-Qur'an.[29]

Lebih jauh, dalam kisah lanjutan itu, tidak ditemukan lagi komentar atau klarifikasi dari al-Khāzin sebagaimana yang ia tampilkan sebelumnya. Ia tampak membiarkan kisah tersebut mengalir tanpa evaluasi kritis ataupun filter teologis. Di sinilah letak ambiguitas yang menjadi perhatian dalam kajian ini. Meskipun al-Khāzin menunjukkan sikap penolakan pada bagian tertentu terhadap kisah yang dianggap merendahkan Nabi, namun ia kembali mencantumkan narasi serupa tanpa komentar atau penyaringan. Hal ini menimbulkan pertanyaan penting mengenai konsistensi sikap al-Khāzin terhadap *Isrāʾīliyyāt*. Fakta inilah yang tidak disebutkan oleh al-Dzahabī.[30]

Kondisi ini menjadi semakin problematik bila dihubungkan dengan muqaddimah tafsir al-Khāzin sendiri. Dalam mukadimah tersebut, al-Khāzin menyatakan bahwa karyanya adalah ringkasan dari tafsir al-Baghawī yang ia anggap memuat riwayat-riwayat sahih dan kisah menakjubkan umat terdahulu. Ia juga menyebut bahwa dirinya tidak menambahkan sesuatu kecuali menukil, memilah, dan menyarikan dari tafsir tersebut. Namun, ia tidak menjelaskan secara eksplisit standar atau kriteria seperti apa yang ia gunakan dalam proses pemilihan dan penyaringan riwayat. Padahal, tafsir al-Baghawī sendiri diketahui memuat cukup banyak *Isrāʾīliyyāt* di berbagai tempat.[31]

Dengan demikian, pernyataan al-Khāzin dalam muqaddimahnya yang menyiratkan sikap selektif, pada kenyataannya tidak terbukti secara konsisten dalam isi tafsirnya. Ia tetap mencantumkan kisah-kisah *Isrāʾīliyyāt* yang secara substansi tidak jauh berbeda dari tafsir al-Tha'labī ataupun al-Baghawī, dan tidak selalu diiringi dengan klarifikasi atau penyaringan yang ketat. Inilah yang memperkuat kesimpulan bahwa terdapat sikap ambigu dalam metode penafsirannya, antara niat untuk memilah dan menyeleksi, dengan praktik yang tetap membiarkan riwayat-riwayat bermasalah mengalir di dalam tafsir. Pembacaan terhadap tafsir al-Khāzin dalam Surah Ṣādini menunjukkan perlunya sikap kritis dalam menelaah kecenderungan penyajian *Isrāʾīliyyāt*, sebab sekalipun terdapat bagian klarifikasi, tidak dapat disimpulkan bahwa itu mencerminkan keseluruhan sikap tegas al-Khāzin terhadap riwayat-riwayat yang bersifat problematik secara akidah dan adab terhadap kenabian.

D. Kesimpulan

Penelitian ini menemukan bahwa sikap *al-Khāzin*terhadap riwayat *Isrāʾīliyyāt* dalam penafsiran Surah Ṣād ayat 21–25 bersifat ambivalen. Di satu sisi, al-

[29] al-Khāzin, *Lubāb al-Taʾwīl fī Maʿānī al-Tanzīl*, 3:39.
[30] al-Ḏhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, 1:220.
[31] al-Khāzin, *Lubāb al-Taʾwīl fī Maʿānī al-Tanzīl*, 1:4.

Khāzin menunjukkan sikap kritis dengan menyisipkan bagian *Faṣlun fī Tanzīh Dāwūd ʿan mā lā yaliqu bihi* yang secara tegas menolak narasi yang mencemarkan kemuliaan Nabi Dawud, seperti tuduhan zina, pembunuhan, dan pengkhianatan. Ini menunjukkan adanya kesadaran tematik untuk menjaga kehormatan kenabian.

Namun di sisi lain, al-Khāzin tetap mencantumkan riwayat-riwayat *Isrāʾīliyyāt* dari Wahb bin Munabbih secara panjang lebar tanpa klarifikasi atau evaluasi, bahkan setelah menyatakan penolakannya terhadap bagian tertentu. Hal ini menunjukkan ketidakkonsistenan dalam penerapan sikap kritis terhadap sumber-sumber non-Islami tersebut. Ambiguitas ini diperparah oleh tidak adanya penjelasan metodologis dalam muqaddimah tafsir al-Khāzin mengenai standar seleksi riwayat. Ia hanya menyebut bahwa tafsirnya adalah ringkasan dari tafsir al-Baghawī yang menurutnya memuat riwayat sahih dan kisah menakjubkan, tanpa menyatakan prinsip verifikasi yang jelas. Akibatnya, klarifikasi yang ia berikan tidak dapat dianggap sebagai representasi menyeluruh dari sikap tegas terhadap riwayat problematik.

Temuan ini menegaskan pentingnya penelitian langsung terhadap teks tafsir primer, karena kutipan sekunder sering kali tidak menangkap kompleksitas dan dinamika pendekatan mufasir secara utuh. Di masa kini, pelajaran dari sikap al-Khāzin ini menjadi sangat relevan, terutama bagi para pendakwah dan penulis keislaman. Penyampaian kisah-kisah tanpa validasi sering kali menciptakan kesalahpahaman publik tentang figur kenabian dan ajaran Islam. Oleh karena itu, penelitian ini menegaskan perlunya kehati-hatian dan pendekatan kritis dalam menyampaikan narasi agama, terutama yang bersumber dari tradisi non-Qur'ani seperti *Isrāʾīliyyāt*.

Daftar Pustaka

Akhmad, Muhammad Yasin, dan Suhandi Suhandi. "Riwayat-Riwayat *Isrā'īliyyāt* dalam Tafsīr Al Qur'an; Asal-Usul dan Hukumnya." *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an dan al-Hadits* 14, no. 2 (2020): 221–38. https://doi.org/10.24042/al-dzikra.v14i2.6503.

Alfitri, Luqman Hakim. "Kisah Ṭhālūt Dalam Penafsiran Ibn Katsīr Dan Wahbah Az-Zuḥailī." bachelorThesis, FU, 2024. https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/78838.

Ḏhahabī, Muḥammad Ḥusayn al-. *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*. Vol. 1. Maktabah Wahbah, 2001.

Imas, Masriani. "Kajian Israiliyat Dalam Tafsir At-Thabari." *Humanistika: Jurnal Keislaman* 8, no. 2 (2022): 2. https://doi.org/10.55210/humanistika.v8i2.759.

Khāzin, ʿAlāʾ al-Dīn ʿAlī ibn Ibrāhīm al-. *Lubāb al-Taʾwīl fī Maʿānī al-Tanzīl*. Vol. 1. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1995.

Khāzin, ʿAlāʾ al-Dīn ʿAlī ibn Ibrāhīm al-. *Lubāb al-Taʾwīl fī Maʿānī al-Tanzīl*. Vol. 3. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1995.

Lange, Christian, dan Adam Bursi. *Islamic Sensory History: Volume 2: 600–1500*. Brill, 2024. https://doi.org/10.1163/9789004515932.

Mattson, Ingrid. *The Story of the Qur'an: Its History and Place in Muslim Life*. John Wiley & Sons, 2012.

Munirah, Munirah. "Kontroversi Penggunaan Kisah *Isrā'īliyyāt* Dalam Memahami Ayat-Ayat Kisah Al-Qur'an." *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* 16, no. 2 (2017): 95–116. https://doi.org/10.18592/jiu.v16i2.1727.

Rahmatullah, Rahmatullah. "Ahmad Lutfi Fathullah Dan Digitalisasi Ḥadīth Di Nusantara." *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* 14, no. 2 (2020): 2. https://doi.org/10.15642/islamica.2020.14.2.291-316.

Suri, Sufian, dan Sayed Akhyar. "Mengenal Israiliyat dalam Tafsir Al-Khazin." *Al-I'jaz: Jurnal Kewahyuan Islam* 6, no. 2 (2021): 2. https://doi.org/10.30821/al-i'jaz.v6i2.8959.

Yati, Abizal Muhammad. "Pengaruh Kisah-Kisah *Isrā'īliyyāt* Terhadap Materi Dakwah." *Jurnal Al-Bayan: Media Kajian Dan Pengembangan Ilmu Dakwah* 21, no. 1 (2015): 1. https://doi.org/10.22373/albayan.v21i31.127.

Yusuff, Mohd Sholeh Sheh, Yusuf Haji-Othman, dan Tengku Zawani Tengku Zawawi. "Developing a Method of Understanding Tafsir Nur Al-Ihsan Using Intertextual Reading: A Study Using the Excerpt Method." *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 11, no. 6 (2021): 127–34. https://hrmars.com/index.php/IJARPED/article/view/10102/Developing-a-Method-of-Understanding-Tafsir-Nur-Al-Ihsan-Using-Intertextual-Reading-A-Study-using-the-Excerpt-Method.

Zabidi, Ahmad. "Metode, Corak Dan Pendekatan Muktazilah Dalam Penafsiran Al-Qur'an." *Jurnal Ilmiah Falsafah: Jurnal Kajian Filsafat, Teologi Dan Humaniora* 6, no. 1 (2020): 1. https://doi.org/10.37567/jif.v6i1.266.

Zaiyadi, Ahmad, dan Kunti Rofikoh. "Tafsir Al-Ṭabarī Dan Riwayat Problematik: Pendekatan Intertekstual Dalam Tradisi Naratif Menurut McAuliffe." *Journal of Islamic Scriptures in Non-Arabic Societies* 2, no. 2 (2025): 2. https://doi.org/10.51214/jisnas.v2i2.1451.

Zulkarnaini, Zulfikri. "Menyoal Penafsiran Al-Khazin Dalam Tafsir Lubab Al-Ta'wil Fi Ma'ani Al-Tanzil." *Jurnal Ulunnuha* 10, no. 2 (2021): 204–20. https://doi.org/10.15548/ju.v10i2.3429.