

Kisah Al-Qur'an dalam Tafsir Modern:

Peninjauan Narasi Kisah Nabi Sulaiman dan Harut dan Marut dalam Q. 2:102 Menurut *Tafsir al-Azhar* Karya Hamka

Jesinta Moza Mustika

Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
mozajesinta@gmail.com

Abstrak

This article provides a detailed analysis of the presentation of Qur'anic stories in contemporary tafsir, with a specific focus on examining the nature and characteristics of modern tafsir. The current approach employed to differentiate classical and modern tafsir has primarily relied on periodization, making it inadequate in addressing the fundamental inquiry regarding the distinguishing characteristics of tafsir's various realities, encompassing both classical and modern iterations. The scholarly discourse surrounding contemporary tafsir subsequently transitions from examining the chronological classification of tafsir to exploring the distinct and varied nature of Qur'anic interpretation as an observable phenomenon. This article aims to provide a focused analysis of Tafsir Al-Azhar, a prominent contemporary exegesis authored by the Indonesian scholar Hamka. The primary objective of this study is to examine Hamka's exegesis of the narrative verses found in the Qur'an. The purpose of selecting this theme is to identify the unique characteristics of modern tafsir, which distinguish it from classical tafsir. This study aims to examine the process of producing modern tafsir, with a particular focus on the interpretation of Qur'anic verses that pertain to the narrative of Prophet Sulaymān, as well as Hārūt and Mārūt mentioned in Q. 2: 102. The contention put forth in this article posits that the categorization of commentaries as classical or modern cannot be definitively determined by the inclusion or exclusion of *isrā'īliyāt*, as it will invariably be intertwined with the interpretation of Quranic verses pertaining to narratives. However, contemporary scholars of exegesis have revisited a longstanding subject that has historically posed challenges within the Islamic community. This pertains to the question surrounding the validity and significance of *isrā'īliyāt* literature employed in the interpretation of religious texts. In this particular scenario, there is a tendency

*Nun: Jurnal Studi Al-Qur'an dan
Tafsir di Nusantara*

DOI: 10.32495/nun.v9i1.413

Vol. 9 No. 1 (2023)

ISSN (e): 2581-2254

ISSN (p): 2502-3896

<https://jurnalnun.iaat.or.id>

AIAT se-Indonesia

among scholars to dismiss *isrā'īlyāt* narrations that remain subject to debate among both classical and contemporary mufassirs, as well as narratives that lack rational basis.

Artikel ini mengelaborasi secara mendalam topik kisah-kisah Al-Qur'an yang ditampilkan dalam tafsir modern untuk mendiskusikan karakter dari tafsir modern. Selama ini, metode yang digunakan untuk menemukan distingsi yang populer antara tafsir klasik dan tafsir modern bertumpu kepada persoalan periodisasi, sehingga menjadikannya tidak efektif untuk menjawab persoalan dasar apa yang membedakan antara realitas tafsir yang beragam, apakah itu tafsir klasik dan apakah itu tafsir modern. Perdebatan akademik seputar tafsir modern kemudian bergeser dari studi kategorisasi tafsir secara kronologis menuju cara pandang atas fenomena tafsir Al-Qur'an yang diamati secara spesifik dan diakui sebagai realitas yang unik dan beragam. Dalam artikel ini, secara khusus, saya akan membahas sebuah karya tafsir yang dikenal luas sebagai tafsir modern, yaitu *Tafsir Al-Azhar*, yang ditulis oleh *mufassir* Indonesia, Hamka. Penelitian ini berfokus pada penafsiran Hamka terhadap ayat-ayat kisah dalam Al-Qur'an. Pemilihan tema tersebut dimaksudkan untuk menemukan karakter khas tafsir modern yang berbeda dari tafsir klasik, untuk meninjau mekanisme produksi tafsir modern, khususnya melalui peninjauan tafsiran ayat Al-Qur'an terkait narasi kisah Nabi Sulaiman, dan Hārūt dan Mārūt dalam Q. 2: 102. Argumentasi saya dalam artikel ini ialah ada dan tidaknya riwayat *isrā'īlyāt* dalam tafsir tidak dapat menjadi pembeda yang jelas sebuah tafsir dikategorikan sebagai tafsir klasik atau tafsir modern, karena hal itu akan senantiasa melekat dengan penafsiran ayat-ayat tentang kisah-kisah dalam Al-Qur'an. Namun setidaknya, para mufassir modern telah membuka kembali topik lama yang selama ini selalu menjadi problematik di dunia Islam, yakni masalah status literatur *isrā'īlyāt* yang digunakan dalam tafsir. Dalam hal ini mereka cenderung menolak riwayat *isrā'īlyāt* yang masih diperdebatkan kebenarannya oleh para mufassir klasik dan modern, serta riwayat-riwayat yang tidak rasional.

Keywords: ayat kisah, hamka, tafsir al-azhar, tafsir modern

Pendahuluan

Tafsir Al-Qur'an merupakan ingatan historis mengenai keterlibatan Muslim yang secara terus menerus bergumul dengan pencarian makna Al-Qur'an.¹ Interpretasi ayat-ayat Al-Qur'an telah dimulai sejak zaman kenabian Muhammad Saw. dan akan senantiasa terus dilakukan di sepanjang sejarah eksistensi umat Muslim. Keniscayaan ini didorong oleh kepentingan setiap zaman untuk selalu dekat

¹ Walid A. Saleh, "Preliminary Remarks on the Historiography of tafsir in Arabic: A History of the Book," *Journal of Qur'anic Studies* 12 (2010): 6-40 (hal. 18), <https://doi.org/10.3366/E146535911000094X>.

dengan Al-Qur'an, serta kepentingan memahaminya sesuai dengan konteks ruang dan waktu yang senantiasa berubah. Penyesuaian tersebut melahirkan ragam interpretasi yang dilakukan oleh penafsir atas teks Al-Qur'an. Keragaman interpretasi yang dilakukan melibatkan horizon pra pemikiran dari seorang penafsir menjadi suatu hal yang sangat menentukan bunyi suatu tafsiran.

Karya tafsir yang dianggap cukup otoritatif pada masanya menjadi rujukan atau referensi utama bagi sejumlah tafsir lainnya yang lebih terbatas otoritasnya—atau tafsir-tafsir pinggiran lainnya. Hal ini membentuk stabilitas genre sekelompok tafsir tertentu melalui jaringan otoritas yang berpijak pada hubungan antara setiap penafsir karena saling mengutip satu dan lainnya. Hubungan yang bersifat referensial ini dapat membuktikan bahwa realitas tafsir mulanya berjalan berbasis pada serikat. Namun demikian, serikat penafsir ini tidak memiliki tangan yang bebas. Otoritas mereka untuk melakukan interpretasi atas ayat-ayat Al-Qur'an perlu untuk selalu dijaga, ditegaskan, bahkan dibangun kembali. Kondisi ini bertujuan menghadapi tantangan dari pusat-pusat otoritas lain yang sama-sama mengklaim paling otoritatif dalam memaknai Al-Qur'an. Tak dapat dipungkiri, persaingan jaringan sosial juga terjadi di tengah-tengah sejumlah kelompok otoritas penafsir Al-Qur'an, di antaranya: kelompok para ahli hukum, para revolusioner karismatik, dan para teolog. Kontestasi yang terjadi sepanjang sejarah penafsiran Al-Qur'an, menjadi hal menarik untuk dielaborasi secara mendalam. Elaborasi ini digunakan untuk membaca genealogi perkembangan historisitas tafsir dan melakukan pemetaan metode interpretasi apa saja yang mereka pakai.²

Suatu karya tafsir bukanlah lahir dari ruang hampa. Seorang penafsir dalam menginterpretasikan ayat Al-Qur'an dipengaruhi oleh ragam faktor seperti latar belakang keilmuan/pemikirannya dan basis identitas sosial yang melatarbelakanginya. Faktor-faktor tersebut membentuk identitas penafsir yang tidak dapat terlepas dari bias kelompok otoritas tertentu. Pembentukan ini dapat diidentifikasi melalui pengambilan referensi atau materi serta metode yang digunakan dalam menafsirkan Al-Qur'an.³ Kita dapat mengamati bahwa di setiap zaman yang berbeda telah lahir sejumlah penafsir Al-Qur'an yang memiliki ciri khas tersendiri dalam menginterpretasikan Al-Qur'an. Oleh karena itu, untuk

² Saleh, hal. 18–19.

³ Islah Gusmian, 'Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia: Sejarah Dan Dinamika', Nun: Jurnal Studi Alquran Dan Tafsir Di Nusantara, 1.1 (2015), hal. 16 <<https://doi.org/10.32495/nun.v1i1.8>>.

meninjau suatu kekhasan dari karya tafsir tertentu, kita perlu menempatkannya pada konteks sosial, budaya, dan politik yang melingkupinya.

Melalui artikel ini, saya akan mengeksplorasi sejauh mana konteks lokal dan modern para *mufassir* telah membentuk, dan dibentuk oleh pemahaman mereka terhadap Al-Qur'an. Bagaimana perbedaan mekanisme penafsiran yang dilakukan oleh *mufassir* modern dan klasik? Asumsi yang mendasari pertanyaan ini ialah bahwa tafsir Al-Qur'an merupakan wacana yang dinamis—pada kadar tertentu bersifat dialektis—dan terus berkembang. Jika pembagian tafsir era klasik dan modern bukan hanya berpijak pada distingsi yang berifat kronologis atau periodis, lalu apa yang membedakan keduanya? Bagaimana mekanisme penafsir di bawah kondisi negara bangsa modern—tanpa harus membatasi area yang diminati pada label tafsir tertentu, baik itu reformis ataupun Islamis?⁴

Abdul Mustaqim memetakan perkembangan tafsir Al-Qur'an secara epistemik ke dalam tiga bagian, yakni: era formatif dengan nalar quasi-kritis, era afirmatif

⁴ Pandangan Muslim tradisional tentang asal usul tafsir menempatkannya bersama Al-Qur'an itu sendiri, Nabi Muhammad, dan para Sahabat. Akan tetapi, para intelektual lain, dengan mendasarkan kesimpulan mereka pada bukti-bukti literer, telah memperdebatkan keberadaan dan sifat tafsir yang palung awal, yaitu tafsir pada abad pertama/ketujuh. Namun, cukuplah di sisi untuk menetapkan bahwa ada bukti-bukti yang cukup kuat untuk mendukung fakta bahwa karya-karya tafsir yang tertulis telah muncul paling lambat pada abad kedua/kedelapan. Abad kedua/kedepalan dan ketiga/kesembilan menyaksikan berkembangnya berbagai jenis dan gaya karya tafsir, termasuk karya-karya yang mengutip pendapat-pendapat ulama terdahulu dalam menjelaskan Al-Qur'an (tafsir bi al-ma'tsur). Metode ini sangat populer dan dianggap sebagai cara pandang final yang dapat merangkul pendapat-pendapat sebelumnya dan pada akhirnya mendefinisikan sebuah karya tafsir klasik yang sesungguhnya, yang dimulai pada awal abad keempat/kesepuluh dengan ringkasan tafsir, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, karya Al-Ṭabarī (w. 310/9923). Tesis inilah yang berusaha digugat Walid A. Saleh dalam pelbagai karya-karya tulis ilmiahnya. Lihat Saleh, Saleh. Selain itu, upaya membagi periodisasi klasik dan modern yang sering dilakukan oleh kebanyakan ilmuwan tafsir tradisional nampaknya tak lagi menyelesaikan persoalan mendasar dalam perdebatan akademik terkait tafsir modern. Johanna Pink berargumen bahwa meskipun pendekatan semacam itu tentu saja sejalan dengan kecenderungan umum dalam studi Islam untuk mem-framing kegiatan intelektual yang berlangsung sejak abad ke-19 dalam kerangka modernitas, namun pendekatan ini menjadi problematis dalam kaitannya dengan tafsir—sebuah genre yang pada hakikatnya menggabungkan berbagai tradisi, baik tradisi lama maupun tradisi baru. Hanya dengan memasukkan tafsir-tafsir Al-Qur'an yang bersifat tradisional dalam gaya, metode dan/atau isi ke dalam fokus penelitian, maka perkembangan tafsir dapat dipahami dengan baik; terutama berlaku untuk setiap upaya untuk memahami cara-cara tafsir Al-Qur'an mutakhir dalam menyeleksi, menggunakan, dan membuang tradisi-tradisi terdahulu. Lihat Johanna Pink, 'Tradition, Authority and Innovation in Contemporary Sunni Tafsir: Towards a Typology of Qur'an Commentaries from the Arab World, Indonesia and Turkey', *Journal of Qur'anic Studies*, 12.1-2 (2010), hal. 56-82 <<https://doi.org/10.3366/E1465359110000963>>.

dengan nalar ideologis, dan era reformatif dengan nalar kritis.⁵ Era formatif diasosiasikan sebagai era klasik di mana tafsir sedang dalam proses pembentukan awal, dan yang dimaksud ialah masa ketika Nabi Muhammad seolah “dimitoskan” menjadi satu-satunya pemegang otoritas tunggal kebenaran tafsir. Era afirmatif merujuk pada abad pertengahan yang diwarnai oleh munculnya nalar ideologis penafsiran yang berpijak pada ideologi mazhab atau sekte keagamaan dan keilmuan tertentu. Sedangkan era reformatif merujuk pada era modern yang ditandai dengan munculnya nalar kritis dalam tafsir Al-Qur'an untuk menjawab tantangan mazhab-mazhab sektarian pada masanya. Menurut saya, ketiga pembagian tersebut menggunakan metode periodisasi yang dilandaskan pada urutan kemunculan tafsir Al-Qur'an yang berimplikasi pada perbedaan antara tafsir Al-Qur'an klasik dan modern. Walaupun kita juga tidak dapat menafikan bahwa perkembangan pemikiran tentang tafsir Al-Qur'an merupakan suatu fenomena kesejarahan, tetapi pembacaan secara periodik ini tidak cukup menjawab secara signifikan permasalahan epistemologis dari perdebatan akademik terkait tafsir modern, dan juga tidak cukup menjadi dasar untuk dapat membedakan karakter khas mekanisme penafsiran dari dua subjek tafsir (tafsir klasik dan modern) untuk menemukan metode tafsir yang mendasarinya.⁶

Rotraud Wielandt dalam *Encyclopaedia of the Qur'an* menuliskan bahwa banyak tafsir Al-Qur'an pada abad ke-19 dan ke-20 hampir tidak berbeda dengan tafsir-tafsir yang lebih tua, khususnya dalam aspek metode yang digunakan serta jenis penjelasan yang diberikan. Baginya, penafsiran Al-Qur'an pada masa kini masih merujuk pada sumber-sumber klasik seperti al-Zamakhsharī (w. 538/1144), Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 606/1210), dan Ibn Kaṣīr (w. 774/1373), tanpa menambahkan

⁵ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKis, 2010), hal. 24-25.

⁶ Di samping itu, para pengkaji tafsir Nusantara belum pernah menyentuh persoalan ini. Wardani mengkritik upaya pengkaji tafsir Al-Qur'an seperti Howard M. Federspiel dan A.H. Johns yang cenderung melihat perkembangan tafsir Nusantara sebagai “perpanjangan tangan” dari tafsir-tafsir Timur Tengah. Argumentasi ini berpijak pada fakta historis bahwa tafsir-tafsir Timur Tengah banyak dipelajari di pesantren-pesantren Nusantara. Namun seringkali, tafsir Nusantara justru dipertanyakan orisinalitasnya karena dianggap hanya sebagai terjemahan atau saduran dari tafsir-tafsir Timur Tengah. Hal ini tidak sepenuhnya benar. Walaupun terdapat unsur referensial terhadap tafsir Timur Tengah, namun tafsir Nusantara memiliki karakteristiknya tersendiri; aspek lokalitasnya sendiri, apalagi perkembangan mutakhir di Indonesia di tandai dengan tawaran-tawaran metodologis baru berkaitan dengan penafsiran Al-Qur'an. Lihat Wardani, *Trend Perkembangan Pemikiran Kontemporer: Metodologi Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia* (Banjarmasin: Antasari Press, 2017), hal. 9-10.

sesuatu yang baru secara substansial pada tafsir-tafsir mereka.⁷ Namun, Mun'im Sirry memiliki argumentasi yang berbeda dalam memandang diskursus penafsiran Al-Qur'an modern dan kontemporer. Sirry menyatakan bahwa sulit bagi kita untuk menerima klaim bahwa tafsir Al-Qur'an masa kini hampir tidak berbeda dengan tafsir-tafsir terdahulu. Sirry membangun kerangka konseptual mengenai ciri khas tafsir modern yang berbeda dengan tafsir-tafsir sebelumnya di atas distingsi yang ketat terkait realitas sosial, politik, atau budaya yang secara menubuh dijadikan materi sebuah penafsiran oleh seorang mufassir kontemporer.⁸ Argumen tersebut memiliki keselarasan dengan temuan Karen A. Bauer yang menunjukkan bahwa unsur-unsur subyektif dan terikat dengan waktu dalam penafsiran justru merupakan faktor yang membuatnya paling relevan dengan lingkungan penafsir itu sendiri, dan dengan demikian memenuhi tujuan utama panafsiran.⁹ Namun, menurut saya, argumentasi Sirry maupun temuan Bauer nampaknya hanya dapat menunjukkan bahwa suatu tafsir merupakan produk sejarah saja, bukan untuk menemukan karakter modern dari tafsir modern yang berbeda dengan tafsir klasik dalam memaknai Al-Qur'an.

Berbeda dari pendapat Sirry tersebut, Johanna Pink yang berargumen bahwa distingsi tafsir modern dengan tafsir sebelumnya, bukan terletak pada rujukan langsung kepada peristiwa-peristiwa kontemporer yang dijadikan materi tafsiran seorang penafsir kontemporer. Dalam kesimpulan artikelnya, Pink menjelaskan bahwa tafsir modern memiliki kecenderungan mencari *inner logic* atau logika internal dalam struktur Al-Qur'an. Selain itu, tafsir modern juga tidak terfokus pada pencarian makna, namun cenderung menyajikan relevansi untuk pembacanya berupa hidayah atau bimbingan/pelajaran yang bisa diambil dari suatu ayat tertentu. Para *mufassir* kontemporer memiliki tujuan untuk mendidik, sehingga mereka memformulasikan seperangkat aturan yang mudah dipahami, dicerna, dan dipraktikkan dari teks Al-Qur'an.¹⁰ Hal inilah yang membedakan

⁷ Wielandt, Rotraud, 'Exegesis of the Qur'an: Early Modern and Contemporary', in *Encyclopaedia of the Qur'an* (Leiden: Brill, 2002), hal. 124.

⁸ Mun'im Sirry, 'What's Modern about Modern Tafsir?: A Closer Look at Hamka's Tafsir al-Azhar', in *The Qur'an in the Malay Indonesian World*, ed. by Majid Daneshgar, Peter G. Riddell, and Andrew Rippin (London and New York: Routledge, 2016), hal. 198–211.

⁹ Karen Bauer, 'Room for Interpretation: Quranic Exegesis and Gender' (Disertasi, Princeton University, 2008), hal. iii.

¹⁰ Johanna Pink, 'Tradition and Ideology in Contemporary Sunnite Qur'anic Exegesis: Qur'anic Commentaries from the Arab World, Turkey and Indonesia and Their Interpretation of Q 5:51', *Welt Des Islams*, 50.1 (2010), hal. 3–59 <<https://doi.org/10.1163/157006010X489801>>.

tafsir modern berbeda secara substansial dengan tafsir klasik yang banyak memfokuskan perhatiannya pada unsur-unsur ekstrinsik pembentuk makna Al-Qur'an.

Dalam artikel ini, secara khusus, saya akan membahas sebuah karya tafsir yang dikenal luas sebagai tafsir modern,¹¹ dengan nama *Tafsir Al-Azhar*, yang ditulis oleh *mufasssir* Indonesia, Haji Abdul Malik Karim Amrullah dengan nama penanya yakni Hamka (w.1981). Penelitian ini berfokus pada penafsiran Hamka terhadap ayat-ayat kisah dalam Al-Qur'an. Pemilihan tema tersebut dimaksudkan agar dapat menemukan ciri khas tafsir modern yang berbeda dari tafsir klasik, untuk menemukan mekanisme penafsira tafsir modern, khususnya melalui peninjauan tafsiran ayat terkait kisah-kisah dalam Al-Qur'an yang menggunakan riwayat-riwayat *isrā'īliyyāt*.

Hamka dan Tafsirnya

Hamka termasuk ke dalam kelompok reformis Islam Indonesia yang pemikirannya sangat dipengaruhi oleh pembaharu Mesir, yakni Muhammad 'Abduh (w. 1904) dan muridnya yang bernama Muhammad Rasyīd Riḍā (w. 1935), serta Sayyid Qutb (w. 1966). Pengaruh mereka bukan hanya diakui di Indonesia saja, melainkan juga di Asia Tenggara secara umum.¹² Hamka lahir pada tahun 1908 dalam sebuah keluarga ulama reformis yang sangat dihormati di Minangkabau, Sumatera Barat, Indonesia. Ayahnya, Abdul Karim Amrullah merupakan seorang ulama reformis yang turut mendirikan jurnal reformis *Al-Munir*, yang mirip dengan *Al-Manar* yang digagas oleh Riḍā di Mesir. *Al-Manar* merupakan salah satu media yang paling efektif untuk menyebarkan gagasan pembaharuan di Mesir. Rasyīd Riḍā yang kemudian menjadikan nama *Al-Manar* sebagai judul tafsir Al-Qur'an yang ditulis pertama kali oleh 'Abduh dan kemudian dilanjutkan oleh Riḍā setelah 'Abduh wafat. Menurut Azyumardi Azra, jurnal *Al-Manār* sangat berpengaruh di dunia Melayu-Indonesia pada masa kolonial, meskipun Belanda dengan segala upaya berusaha melarangnya masuk dan beredar luas ke seluruh Nusantara.¹³ Pengaruh

¹¹ Howard M. Federspiel, *Indonesian Muslim Intellectuals of the Twentieth Century, Indonesian Muslim Intellectuals of the Twentieth Century* (Singapore: ISEAS Publishing, 2006), hal. 62-63.

¹² R. Michael Feener, 'Notes Towards the History of Qur'anic Exegesis in Southeast Asia', *Studia Islamika*, 5.3 (1998), hal. 62 <<https://doi.org/10.15408/sdi.v5i3.739>>.

¹³ Azyumardi Azra, 'The Transmission of Al-Manar's Reformism to the Malay-Indonesian World: The Cases of al-Imam and al-Munir', *Studia Islamika*, 6.3 (1999), hal. 143-158 <<https://doi.org/10.15408/sdi.v6i3.723>>.

Al-Manār di kalangan pembaharu Muslim Indonesia nampak jelas terlihat dalam kemunculan jurnal *Al-Munir*. Kadang-kadang editor *Al-Munir* meminta fatwa (pendapat hukum) dari Ridā untuk mengklarifikasi isu-isu tertentu yang tengah menjadi perdebatan, seperti: apakah umat Muslim diperbolehkan mengenakan pakaian Barat? Hal tersebut adalah sesuatu yang sangat dikecam keras bahkan dilarang oleh para ulama tradisional di Sumatera kala itu. Alasan para ulama tradisional tersebut tidak memperbolehkan meniru pakaian dan serta gaya hidup Barat ialah karena itu dikategorikan sebagai tindakan sesat (*bid'ah*).

Berdasarkan catatan sejarah di atas, Hamka tumbuh dalam lingkungan reformis dan lingkaran reformasi Islam. Rubrik sosial yang digagas oleh ayahnya memiliki pengaruh yang luar biasa terhadap sikapnya terhadap ulama dan adat istiadat. Dalam perjalanan spiritual dan intelektualnya, saat Hamka berusia 16 tahun, ia pergi ke Jawa (Yogyakarta) di mana ia berkenalan sekaligus belajar Islam dan diskursus sosialisme kepada H.O.S. Cokroaminoto, R.M. Suryasubroto yang mengajarkannya wacana sosiologi, H. Fakhruddin (seorang pemimpin organisasi reformis terbesar, Muhammadiyah) mengajarkan kepadanya agama Islam, dan Ki Bagus Hadikusumo yang mengajarkannya tafsir Al-Qur'an.

Selama menetap di Yogyakarta, Hamka bergabung dan berpartisipasi secara aktif dalam perjuangan *Jong Islamienten Bond* (Serikat Muslim Muda). Heterogenitas agama, etnis, dan budaya yang tinggi di masyarakat Yogyakarta saat itu yang dianggap Hamka sebagai salah satu pembeda antara Jawa dengan kondisi kampungnya di Minangkabau. Keanekaragaman tersebut mendorong Hamka untuk menemukan apa yang ia sebut sebagai “bentuk baru Islam,” yakni Islam sebagai sesuatu yang melampaui doktrin tertentu, Islam yang menubuh, Islam yang hidup dan pada gilirannya menghasilkan dinamika dalam kedudukan dan kegiatan Islam. Hamka meyakini bahwa “bentuk baru Islam” ini dapat mengatasi masalah-masalah sosial dan budaya modern. Kemudian Hamka melanjutkan perjalanan spiritual dan intelektualnya dengan pergi ke Makkah pada tahun 1927 untuk mempelajari Islam dan bahasa Arab di sana.¹⁴

Selama di Makkah, Hamka bekerja di perusahaan percetakan milik mertua Haji Ahmad Khatib, mantan guru ayahnya. Karena kemampuannya berkomunikasi secara baik dalam bahasa Arab, ia ditunjuk sebagai kepala delegasi Indonesia untuk Raja 'Abd al-'Azīz al-Sa'ūd yang menaklukkan Makkah pada tahun 1923. Perkenalannya dengan dunia Arab yang singkat namun intens tidak hanya

¹⁴ Sirry, hal. 200.

meningkatkan kemampuan linguistiknya, tapi juga memperkenalkannya pada khazanah sastra Arab. Hamka tak tinggal lama di Mekkah, ia segera kembali ke tanah air dan memulai karirnya kembali sebagai seorang penulis, jurnalis, dan mubalig yang aktif di Muhammadiyah. Pada tahun 1936, Hamka menerima tawaran menjadi pemimpin redaksi sebuah jurnal Islam di Medan “Pedoman Masyarakat.” Di bawah kepemimpinannya, jurnal ini melejit menjadi salah satu jurnal paling sukses dalam sejarah jurnalisme Islam di Indonesia. Masa ia menetap di Medan (1936-1945) menjadi masa paling produktif di sepanjang perjalanan hidupnya. Selama periode ini, ia menerbitkan sebagian besar novelnya, seperti *Di Bawah Lindungan Ka'bah* (1936) dan *Tenggelamnya Kapal Van Der Wijck* (1937), serta karya-karyanya lainnya terkait tema etika dan mistisisme Islam, termasuk *Tasawuf Modern* (1939), *Lembaga Hidup* (1939), dan *Falsafah Hidup* (1940).

Pada saat yang sama, Hamka merupakan seorang tokoh terkemuka dalam perjuangan revolusioner kemerdekaan Indonesia di Sumatera Barat dari tahun 1945 hingga 1949. Pada tahun 1950, ia pindah ke Jakarta. Hamka diangkat menjadi pejabat tinggi Departemen Agama dan mendedikasikan sebagian besar waktunya untuk mengajar, menulis, mengedit, dan menerbitkan *Jurnal Panji Masyarakat*. Pada tahun 1950, ia menerbitkan biografi ayahnya yang terkenal, *Ayahku*, yang juga memberikan catatan sejarah tentang gerakan Islam di Sumatera. Di samping itu, Hamka juga menulis empat jilid memoir *Kenang-Kenangan Hidup* dan jilid pertama dari empat jilid *Sedjarah Umat Islam*. Pada tahun 1955, Hamka terpilih sebagai anggota Konstituante, mewakili Partai Modernis Islam, Masyumi. Ia menjadi imam Masjid al-Azhar, sekaligus menerima gelar kehormatan dari Universitas Al-Azhar pada tahun 1960 dan pada tahun 1975 ia diangkat menjadi ketua Majelis Ulama Indonesia. Masjid ini pula yang merupakan tempat kelahiran magnum opusnya, *Tafsir Al-Azhar*, yang awalnya ia sampaikan dalam bentuk kuliah subuh tentang tafsir.

Bagian-bagian pertama *Tafsir Al-Azhar* diterbitkan di sebuah surat kabar Islam, namun, sebagian besar karya tersebut diselesaikan di penjara ketika Hamka ditahan karena dukungannya terhadap politik Islam selama tahun-tahun terakhir pemerintahan Sukarno. *Tafsir Al-Azhar* (diambil dari nama sebuah masjid di Jakarta yang menjadi pusat kegiatan keagamaannya) pertama kali diterbitkan pada tahun 1967; versi yang diperbesar muncul pada tahun 1970. *Tafsir Al-Azhar* yang terbit dari juz I sampai XXX masih dalam bentuk yang sederhana, karena pertimbangan praktis Hamka yang ingin menjangkau masyarakat awam secara lebih luas. Karya yang berasal dari media massa ini memiliki pengaruh yang

berbeda pada gaya dan pendekatannya; karya ini populer hingga saat ini dan telah mengalami banyak cetak ulang.

Hingga saat ini, tafsir Hamka masih menjadi tafsir Al-Qur'an yang paling berpengaruh di dunia Melayu-Indonesia. Howard M. Federspiel menambahkan bahwa Hamka memiliki keunikan dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan merujuk langsung kepada peristiwa-peristiwa yang terjadi di Indonesia pada abad ke-20 an, dan kadang-kadang peristiwa di tempat lain, sebagai ilustrasi pendukung prinsip-prinsip Al-Qur'an yang ia jelaskan.¹⁵ Beberapa bulan setelah jilid terakhir *Tafsir al-Azhar* diterbitkan, Hamka wafat pada tanggal 21 Juli 1982.¹⁶

Hamka mencantumkan beberapa tafsir Al-Qur'an klasik dan modern sebagai referensi utama tafsirnya, termasuk di antaranya: *Jāmi' al-Bayān* karya al-Ṭabarī (w. 310/923); *al-Tafsīr al-Kabīr* karya al-Rāzī (w. 606/1210); *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* karya al-Qurṭubī (w. 671//1273); *al-Kasyaf* oleh al-Zamakhsharī (w. 538/1144); *Madārik al-Tanzil* oleh al-Nasafi (w. 710/1310); *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm* oleh Ibn Kaṣīr (w. 774/1373); *Lubāb al-Ta'wil* oleh al-Kīazin (w. 741/1340); *Tafsir al-Manār* karya 'Abduh (w. 1905) dan Riḍā (w. 1935); *al-Jawāhir fi Tafsīr al-Qur'ān* karya Ṭantāwi Jawharī (w.1940); *al-Mizān fi Tafsīr al-Qur'an* karya Ṭabāṭabā'ī; *Fī Zilāl al-Qur'ān* karya Sayyid Qutb (w. 1966); *Tafsir al-Furqān* karya Ahmad Hasan (w. 1958); dan *Al-Qur'an dan Terjemahannya* oleh Kementerian Agama Republik Indonesia.¹⁷

Pandangan Hamka Terkait Ayat-Ayat Kisah dalam Al-Qur'an

Pada permulaan jilid pertama *Tafsir Al-Azhar*, bagian Mukadimah, terdapat beberapa aspek penting yang perlu kita cermati. Sebelum Hamka mulai menafsirkan Al-Qur'an secara berurutan dari Qs. Al-Fātihah hingga Qs. Al-Nās, ia memberikan penjelasan singkat mengenai beberapa hal, yakni: Al-Qur'an, *I'jāzul Qur'ān*, Isi Mukjizat Al-Qur'an, Al-Qur'an Lafaz dan Makna, Menafsirkan Al-Qur'an, Haluan Tafsir, Mengapa dinamakan "*Tafsir Al-Azhar*", dan Hikmat Ilahi. Mukadimah ini berisi penjelasan tentang keilmuan apa saja yang harus dimiliki oleh seorang *mufassir*, seperti ilmu tentang Al-Qur'an dan ilmu-ilmu Al-Qur'an itu

¹⁵ Howard M. Federspiel, 'An Introduction To Qur'anic Commentaries In Contemporary Southeast Asia,'" *The Muslim World*, LXXXI.2 (1991), 149–61 (hal. 152).

¹⁶ A. H. Usman, M. Ibrahim, and M. N. A. Kadir, 'The Ijtima'i Methodological Approach: A Review on Economic Verses in Tafsir Al-Azhar By Hamka (1908-1981)', *Turkish Online Journal of Design Art and Communication*, 8.SEPT (2018), hal. 809–17 <<https://doi.org/10.7456/1080sse/115>>.

¹⁷ Sirry, hal. 200

sendiri, serta penafsiran Al-Qur'an dan penggunaan ilmu-ilmu yang mendukungnya baik yang berkaitan dengan agama maupun non keagamaan.

Pada uraian Mukadimah, bagian “Menafsirkan Al-Qur'an” Hamka menjelaskan bahwa Al-Qur'an terdiri atas beberapa kelompok ayat, yakni: ayat yang berisikan tentang hukum-hukum, ayat-ayat terkait akidah, dan ayat-ayat yang bersangkutan dengan kisah-kisah dan cerita-cerita zaman lampau. Hamka menyebutkan bahwa maksud dan tujuan dari adanya ayat-ayat tentang kisah dan cerita dalam Al-Qur'an bukan untuk menjelaskan dan merincikan cerita tersebut secara kronologis dan presisi, melainkan sebagai bahan pengajaran dan *i'tibar* (menggambil pembelajaran) sesuatu yang ada di dalamnya. Bagi Hamka, cara penafsiran ayat-ayat tentang kisah ialah bahwa satu bagian dapat melengkapi bagi yang lain. Penjelasan mengenai kisah dan cerita tersebut dapat ditemukan dalam pelbagai hadis Nabi yang shahih, walaupun jumlahnya juga tidak banyak, atau dapat ditemukan dalam riwayat sahabat Nabi yang terkemuka seperti 'Abdullah bin 'Abās dan 'Abdullah bin Mas'ūd, serta riwayat-riwayat Tābi'in. Walaupun mereka mengakui bahwa tafsir juga ada yang diterima dari riwayat Ahlul Kitab.¹⁸

Bagi Hamka menafsirkan ayat-ayat tentang kisah dan cerita dalam Al-Qur'an merupakan bagian yang rumit dalam proses penafsirannya. Di bagian ini, kerap kali kita bertemu dengan dongeng-dongeng yang tidak masuk akal—kalau memang agama Islam menghormati kemurnian akal. Dalam menafsirkan ayat-ayat tentang kisah, tingkat kesulitannya ialah karena adanya campur aduk antara kisah yang masuk akal dengan yang karut. Hamka mengasosiasikannya dengan riwayat *isrā'īliyāt* dan mendefinisikannya sebagai cerita-cerita yang kerap kali dibawa oleh seorang Yahudi yang masuk Islam. Salah satu tokoh yang terkenal dengan riwayat *isrā'īliyāt* -nya adalah Ka'ab al-Aḥbār dan Wahab bin Munabbih.¹⁹

Dalam menghadapi riwayat-riwayat *isrā'īliyāt*, Hamka lebih cenderung bersikap hati-hati. Ia akan meninggalkan suatu riwayat yang tidak sahih dari Nabi Saw., dan lebih memilih meninggalkan riwayat-riwayat yang tidak masuk akal serta tidak memerdulikan jika suatu riwayat tidak sesuai sama sekali dengan maksud Al-Qur'an. Terkait dengan konteks ini, Hamka menjelaskan bahwa ia hendak memberantas pengaruh tafsir-tafsir yang telah beredar di masyarakat yang dijadikan alat oleh para mubalig atau guru yang tidak bertanggung jawab.

¹⁸ Hamka, *Tafsir Al-Azhar Jilid 1* (Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 1989), hal. 28

¹⁹ Hamka, hal. 29.

Bahkan, Hamka menegaskan kembali bahwa ia lebih bersedia dituduh telah meninggalkan keyakinan *Ahlu al-Sunnah wa al-Jamā'ah* jika sekiranya membatalkan riwayat-riwayat yang tidak masuk akal dan dipandang salah oleh golongan yang hanya menjadi budak dari tafsir-tafsir yang semacam itu. Oleh karena itu, Hamka mengambil jalan yang 'lebih aman' dalam menafsirkan ayat mengenai kisah dan cerita terdahulu dengan mengikuti bagaimana Al-Qur'an menyampaikannya, dengan menambahkan sedikit analisa penafsir—dengan catatan analisa yang bisa jadi benar dan juga salah.²⁰

Hamka juga mempertegas bahwa tafsir yang ditulisnya ini merupakan tafsir di zaman modern, di zaman ahli-ahli agama yang berpengetahuan luas telah bertemu dengan ahli-ahli pengetahuan yang mengenyam pendidikan modern. Ia berasumsi bahwa jika *Tafsir Al-Azhar* ini dicampur aduk dengan *isrā'īliyyāt*, niscaya isinya tidak akan bisa menjadi isi dakwah kepada orang-orang yang berkeinginan secara langsung mengetahui isi Al-Qur'an. Hamka memandang bahwa uraian riwayat *isrā'īliyyāt* dalam tafsir Al-Qur'an akan menghambat orang dari kebenaran Al-Qur'an. Namun demikian, Hamka masih mencantumkan beberapa riwayat *isrā'īliyyāt* dengan tujuan sebagai peringatan saja.²¹

Analisis Mekanisme Penafsiran Tafsir Modern Terkait Ayat-Ayat Kisah: Kasus *Tafsir Al-Azhar*

Meminjam analisis Johns sebagaimana dikutip Nurtawab,²² gerakan-gerakan modernis-reformis di Mesir yang menyebar ke seluruh dunia Muslim mendapat tanggapan yang luas. Pada awal abad ke-20, para pelajar dari negara-negara Asia Tenggara yang belajar di Timur Tengah, khususnya di Universitas Al-Azhar, Mesir, telah banyak terpengaruh oleh gerakan tersebut. Hal ini mendorong para pelajar memprakarsai gerakan reformasi Islam di kemudian hari. Gerakan-gerakan ini kemudian menjadi bagian dari pergerakan lain yang dilakukan oleh para imigran ketika mereka kembali ke tanah airnya. Tak ayal, mereka juga mengadopsi cara berpikir, cara menulis, bahkan gaya pendidikan yang kebarat-baratan dalam melakukan modernisasi sekolah-sekolah Islam. Sebagaimana dicatat Van

²⁰ Hamka, hal. 30.

²¹ Hamka, hal. 34

²² Ervan Nurtawab, 'Tafsir Al-Jalālayn at the Crossroads: Interpreting the Qur'ān in Modern Indonesia', *Australian Journal of Islamic Studies*, 6.4 (2021), 4–24 (hal. 8) <<https://doi.org/10.55831/ajis.v6i4.429>>.

Bruinessen, modernisasi dalam beberapa hal telah berhasil membuat umat Islam menjadi lebih berani untuk mendekati Al-Qur'an secara lebih langsung.²³ Dalam hal ini, Johns juga mencatat bahwa kaum Muslim reformis juga berusaha mengisolasi bagian-bagian umum dalam tafsir klasik yang mereka anggap tidak perlu, seperti penjelasan tata bahasa. Hal ini termasuk cara mereka mengurangi penyajian varian bacaan Al-Qur'an dalam tafsir mereka. Penyajian kisah-kisah legenda *isrā'īliyāt* untuk menafsirkan elemen-elemen naratif yang ditemukan dalam Al-Qur'an juga mendapat kritik keras. Hal ini bertepatan dengan preferensi mereka untuk mempromosikan penggunaan akal dan bukti-bukti ilmiah dalam upaya mereka untuk membuat Islam menjadi lebih rasional di ruang publik Islam modern.

Dalam konteks Hamka, ia terpengaruh secara langsung oleh pemikiran reformis Mesir Muhammad 'Abduh. Sebagaimana penjelasan Amir dkk, dalam tesis Milhan Yusuf yang berjudul *Hamka's Method of Interpreting the Legal Verses of the Qur'an: a Study of his Tafsir al-Azhar*, Hamka sangat terlihat jelas terpengaruh oleh gagasan-gagasan pembaharuan Islam yang diperjuangkan oleh 'Abduh dan rekan-rekannya.²⁴ Asumsi ini didasari oleh ungkapan Hamka yang mengatakan dalam pidato utamanya ketika ia menerima gelar doktor kehormatan dari Universitas Al-Azhar bahwa ia tidak pernah belajar, baik di Al-Azhar maupun di Universitas Kairo. Namun, Hamka menegaskan kedekatannya dengan Mesir sudah lama berakar, sejak ia mulai bisa membaca buku-buku berbahasa Arab, terutama karya-karya Syekh Muhammad 'Abduh dan Sayyid Rāsyid Riḍā. Hamka berusaha menyebarluaskan dan merestorasi ide-ide pembaharuan di Indonesia melalui sarana berkhotbah dan menulis. Pengaruh ideologi rasional dan kritis 'Abduh dan filsafat yurisprudensi terhadap pemikiran Hamka dapat dilihat dari perjuangan Hamka terhadap: penghapusan *taqlid* (penerimaan tanpa kritik terhadap keputusan yang dibuat oleh para pendahulu), dan pelaksanaan *ijtihad* (pendapat pribadi). Selain itu, pengaruh 'Abduh dan Riḍā dapat dilihat dari tafsir Hamka yang bukan hanya berkuat pada materi keagamaan seperti hadis, fiqih, dan sejarah, melainkan juga melakukan upaya penyelarasan ayat-ayat Al-Qur'an dengan perkembangan politik dan sosial pada saat tafsirnya ditulis dan disusun.

²³ Martin Van Bruinessen, 'Kitab Kuning: Books In Arabic Script Used In The Pesantren Milieu: Comments On A New Collection In The Kitlv Library', *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde*, 146.2/3 (1990), hal. 229.

²⁴ Ahmad N Amir, Abdi Omar Shuriye, and Jamal Ibrahim Daoud, 'Muhammad Abduh's Influence in Southeast Asia', *Middle East Journal of Scientific Research (MEJSR)*, 13 (2013), hal. 126 <<https://doi.org/10.5829/idosi.mejsr.2013.13.mae.10004>>.

Walaupun Hamka juga menunjukkan fokusnya menjadi cermin perubahan sosial, namun dalam waktu yang sama ia juga menegaskan tugas hermeneutisnya, yaitu penafsiran ulang Al-Qur'an yang telah tertanam kuat dalam tradisi Islam yang turut mengonseptualisasikan sejarah manusia sebagai sebuah rangkaian pembaharuan, kebangkitan, dan reformasi.²⁵

Tafsir Al-Azhar merupakan bukti yang cukup konkret bahwa Hamka berupaya untuk menekankan peran utama 'aql (pikiran) dalam menafsirkan Al-Qur'an. Menurutnya, penggunaan 'aql sangat penting dalam mengkaji ambiguitas dan makna Al-Qur'an. Beberapa aspek penting yang dikatakan Hamka sebagai syarat utama sebuah tafsir ialah tinjauan ayat Al-Qur'an melalui aspek kebahasaannya, *asbab al-nuzūl*, *nāsikh* dan *mansūkh*, hadis-hadis yang dipakai untuk menafsirkan atau mendukung tafsiran, serta aspek hukum (*fiqh*). Selain itu, Hamka juga menggunakan bahasa Indonesia dan bahasa Melayu dalam tafsirnya. Saya berpendapat yang sama sebagaimana Nurtawab ketika menjelaskan faktor pendorong apa yang menyebabkan para *mufassir* Nusantara mulai beralih dari penggunaan bahasa Arab dalam menulis tafsir kepada penggunaan aksara Romawi. Nurtawab menjelaskan peralihan tersebut berkaitan dengan munculnya nasionalisme di kalangan masyarakat Indonesia setelah terjadinya deklarasi Sumpah Pemuda pada tahun 1928. Sejak saat itu, bahasa Indonesia yang berakar dari bahasa Melayu secara resmi dijadikan sebagai bahasa nasional dan identitas nasional. Selain itu, modernisasi tak ayal memunculkan penggunaan aksara Romawi secara luas di kalangan penduduk negara Indonesia sebagai media administrasi dan pengajaran.²⁶ Dalam konteks *Tafsir Al-Azhar*, Hamka menjelaskan perihal penggunaan bahasa Indonesia tersebut di bagian *Mukadimah* sebelum masuk ke penafsiran surat pertama dalam Al-Qur'an, sebagai berikut:²⁷

Dengan izin Tuhan, kita terjemahkan dan kita tafsirkan Al-Qur'an yang mulia ke dalam bahasa Indonesia atau Melayu. Kita sebut atau Melayu, sebab ahli-ahli bahasa Indonesia telah merumuskan kesatuan pendapat pada Kongres Bahasa Indonesia tahun 1954 di Medan bahwa bahasa Indonesia itu adalah berasal dan berdasar kepada bahasa Melayu.

²⁵ Sirry, hal. 203.

²⁶ Ervan Nurtawab, 'Tafsir Al-Jalālayn at the Crossroads: Interpreting the Qur'ān in Modern Indonesia', hal. 10.

²⁷ Hamka, hal. 3.

Berdasarkan realitas tersebut nafas-nafas modernitas nampak sangat jelas terlihat dalam *Tafsir Al-Azhar*. Pengurangan materi penafsiran tentang kebahasaan memang digunakan Hamka untuk menyederhanakan perdebatan dalam tafsirnya. Penyederhanaan ini bertujuan agar masyarakat awam dapat mengakses langsung makna dan maksud dari ayat-ayat Al-Qur'an. Selain itu, Hamka juga menekankan penggunaan *ra'yu* atau '*aql* dalam menafsirkan Al-Qur'an. Walaupun ia mencarikan jalan agar seimbang dengan penggunaan *naql*. Di sisi lain, penggunaan bahasa Indonesia dalam *Tafsir Al-Azhar* juga didorong oleh kepentingan dan tujuan Hamka menulis tafsir ini. Ia menyebutkan bahwa pada saat itu telah bangkit minat yang sangat besar dari angkatan muda Islam di Indonesia dan di daerah-daerah berbahasa Melayu untuk mengetahui isi Al-Qur'an di zaman sekarang. Namun mereka terkendala karena tidak memiliki kemampuan bahasa Arab. Selain itu, Hamka juga menyebutkan golongan peminat lain yang ia sebut kelompok mubalig atau ahli dakwah yang kadang mengetahui bahasa Arab, namun memiliki keterbatasan dalam memahami aspek-aspek pengetahuan umum.

Setelah menganalisis unsur ekstrinsik yang membentuk Hamka dan *Tafsir Al-Azhar* nya, saya akan mengeksplorasi unsur-unsur intrinsik yang membentuk tafsir ini, yakni terkait bagian naratif *Tafsir Al-Azhar* dalam menjelaskan kisah-kisah dalam Al-Qur'an, terutama terkait penggunaan riwayat *isrā'īliyāt* dalam materi tafsir Qs. Al-Baqarah [2]: 102. Sebelum masuk pembahasan ini, saya akan memaparkan beberapa gambaran umum terkait bagaimana para *mufasssir* klasik memaknai ayat ini. Allah SWT berfirman:

وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيْطَانِ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ ۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيْطَانَ كَفَرُوا
يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ ۚ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ
حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ۚ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ ۚ وَمَا
هُم بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ۚ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ ۚ وَلَقَدْ عَلَّمُوا لَمَنِ
اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ ۚ وَلَبِئْسَ مَا شَرُّوا بِهِ أَنفُسَهُمْ ۚ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ

Mereka mengikuti apa yang dibaca oleh setan-setan pada masa Kerajaan Sulaiman. Sulaiman itu tidak kufur, tetapi setan-setan itulah yang kufur. Mereka mengajarkan sihir kepada manusia dan apa yang diturunkan kepada dua malaikat di negeri Babilonia, yaitu Hārūt dan Mārūt. Padahal, keduanya tidak mengajarkan sesuatu kepada seseorang sebelum mengatakan, “Sesungguhnya kami hanyalah fitnah (cobaan bagimu) oleh sebab itu janganlah kufur!” Maka, mereka mempelajari dari keduanya (malaikat itu) apa yang (dapat) memisahkan antara seorang (suami) dan

istrinya. Mereka tidak akan dapat mencelakakan seseorang dengan (sihir)-nya, kecuali dengan izin Allah. Mereka mempelajari sesuatu yang mencelakakan dan tidak memberi manfaat kepada mereka. Sungguh, mereka benar-benar sudah mengetahui bahwa siapa yang membeli (menggunakan sihir) itu niscaya tidak akan mendapat keuntungan di akhirat. Sungguh, buruk sekali perbuatan mereka yang menjual dirinya dengan sihir jika mereka mengetahui(-nya).

Secara umum beberapa tafsir klasik seperti *Tafsīr al-Ṭabarī*, *Tafsīr al-Qurṭubī*, dan *Tafsīr Ibn Kaṣīr*, menyebutkan salah satu riwayat *isrā'īliyāt* yang berasal dari Ka'ab Al-Aḥbār khususnya ketika membahas makna dari kata Hārūt dan Mārūt dalam ayat ini. Al-Ṭabarī menyebutkan dua riwayat dari dua rantai periwayatan yang berbeda. Pertama, riwayat yang disampaikan oleh Muḥammad bin Basysyar dan Muḥammad bin Al-Muṣanna, kemudian diceritakan dari Mu'ammal bin Ismā'il, kemudian diceritakan dari Haṣan bin Yaḥya, kemudian diceritakan dari 'Abdurrazāq, dari Al-Ṣauri, dari Musa bin 'Uqbah, dari Salim, dari Ibnu 'Umar, dan dari Ka'ab al-Aḥbār. Sedangkan riwayat kedua berasal dari Al-Muṣanna, kemudian Mu'alla bin Asad, kemudian 'Abdul Azīz bin Al-Mukhtar, kemudian Musa bin 'Uqbah, ia berkata Salim menceritakan bahwa dia mendengar 'Abdullah meriwayatkan dari Ka'ab Al-Aḥbār. Kedua riwayat tersebut menekankan bahwa Hārūt dan Mārūt merupakan dua malaikat yang taat dalam melaksanakan perintah Allah untuk memberikan pelajaran bagi manusia tentang larangan melakukan praktik sihir untuk manusia lainnya.²⁸

Dalam hal ini, al-Qurṭubī berbeda pendapat dengan al-Ṭabarī. Ia lebih setuju mengatakan bahwa Hārūt dan Mārūt adalah dua lelaki keturunan Adam yang telah mempelajari sihir dari para setan, kemudian mengajarkannya kepada manusia lainnya. Al-Qurṭubī memberikan tanggapan bahwa semua keterangan ini *dā'if* dan tidak mungkin bersumber dari Ibnu 'Umar maupun yang lainnya. Pasalnya keterangan tersebut merupakan keterangan yang terbantahkan oleh fakta-fakta tentang diri malaikat yang merupakan sosok kepercayaan Allah untuk menyampaikan wahyu-Nya, sekaligus merupana duta-Nya untuk para rasul-Nya. al-Qurṭubī mengutip Qs. Al-Taḥrīm [66]: 6; Qs. Al-Anbiyā' [21]: 20 dan 26-27.²⁹

Sedangkan Ibn Kaṣīr mengambil jalan tengah di antara dua pendapat tersebut. Ia mengatakan bahwa kebanyakan ulama salaf berpendapat bahwa Hārūt dan

²⁸ al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī*, terj. Abdul Somad, Yusuf Hamdani (Jakarta: Pustaka Azzam, 2008), hal. 312-314.

²⁹ Al-Qurṭubī, *Tafsīr Al-Qurṭubī* (Beirut: Al-Resalah Publisher), hal. 283-286.

Mārūt adalah dua malaikat dari langit, dan bahwa keduanya diturunkan ke bumi, kemudian terjadilah apa yang dialami keduanya. Kisah keduanya itu disebutkan di dalam hadis *marfu'* yang diriwayatkan oleh Imam Aḥmad di dalam kitab *Musnad*-nya. Penggabungan antara pendapat ini dengan dalil-dalil yang menyatakan bahwa para malaikat itu terpelihara dari kesalahan dapat disimpulkan bahwa peristiwa yang dialami oleh kedua malaikat ini sejak zaman azali telah diketahui oleh ilmu Allah. Dengan demikian, berarti peristiwa ini merupakan kekhususan bagi keduanya; maka tidak ada pertentangan pada kedua dalilnya, seperti juga yang diketahui oleh ilmu Allah mengenai perkara iblis dalam keterangan terdahulu. Tidak bertentangan pula dengan pendapat yang mengatakan bahwa pada awalnya iblis merupakan golongan dari malaikat, sebagaimana disebutkan dalam Qs. Al-Baqarah [2]: 34.³⁰ Dengan demikian, beberapa tafsir klasik yang disebutkan di atas masih menggunakan riwayat *isrā'īliyāt* sebagai sumber penafsirannya, walaupun mereka juga berbeda pendapat dalam menyikapinya.

Seperti penjelasan sebelumnya, pada Mukadimah *Tafsir Al-Azhar*, Hamka telah menegaskan sikapnya untuk menolak penggunaan riwayat dan kisah *isrā'īliyāt* sebagai sumber penafsiran Al-Qur'an. Pada permulaan tafsirannya atas ayat tersebut, Hamka terlihat masih memasukan materi *isrā'īliyāt* yang dinukil dari kitab Taurat. Berikut detail tafsiran Hamka:

Tersebut di dalam Perjanjian Lama, dalam "Kitab Raja-Raja I", Fasal 11 dari atar 1 sampai 10, bahwa Nabi kita Sulaiman alaihis salam dari hari tuanya telah menyembah berhala, untuk menuruti kehendak isteri-isteri baginda yang banyak itu. Di situlah tersebut bahwa isteri baginda Sulaiman 700 dan gundiknya 300. Dikatakan pada ayat 3 bahwa segala isterinya itu menyesatkan baginda. Sehingga baginda dirikan beberapa rumah penyembahan berhala, dan turut baginda pergi menyembah berhala itu, sehingga Tuhan Allah murka kepadanya, dan menyatakan bahwa setelah ia mangkat Kerajaanya akan mundur, tidak semegah di zaman ayahnya Nabi Daud lagi. "Kitab raja-raja" yang menuliskan ceritera Nabi Sulaiman murtad itu menurut kepercayaan orang Yahudi adalah termasuk dalam gabungan Kitab Taurat juga. Dengan demikian orang Yahudipun percaya bahwa Nabi Sulaiman telah kafir. Inilah yang dibantah keras oleh ayat ini.³¹

Hamka menjelaskan bahwa ayat ini merupakan bantahan atas tuduhan kaum Yahudi kepada Nabi Sulaiman. Para setan telah membuat kebohongan besar dengan menuduh bahwa Nabi Sulaiman a.s. di hari tuanya telah murtad,

³⁰ Ibn Kaṣīr, *Tafsīr Ibn Kaṣīr* (Riyadh: Dar al-Ṭayyibah, 1997), hal. 520-535.

³¹ Hamka, hal. 252.

meninggalkan Allah dan menyembah dewa-dewa dan berhala-berhala karena tertarik oleh istri-istrinya, serta mengatakan bahwa sihir merupakan pusaka Nabi Sulaiman. Cerita inilah yang terdapat dalam kitab Taurat. Hamka menilai bahwa cerita tersebut tidaklah masuk akal jika dialamatkan kepada seorang Nabi Allah. Bahkan Hamka mengatakan bahwa cerita yang terkandung dalam kitab Taurat ini bukanlah wahyu Ilahi, melainkan wahyu setan.

Setan-setan tersebut juga mengajarkan sihir kepada dua orang Malak di negeri Babilonia yang bernama Hārūt dan Mārūt. *Qirā'āt* yang umum bagi Al-Qur'an ialah menggunakan kata *Malakaini* yang maknanya menjadi "malaikat", namun Hamka menyebutkan *qirā'āt* lain yakni *qirā'āt* Ibnu Abbas dan Abu Aswad yang membacanya *Malikaini* yang artinya menjadi "raja." Sebagian ahli tafsir setuju menggunakan kata *Malakaini*, namun dalam hal ini Hamka menolaknya dan lebih sependapat dengan sebagian ahli tafsir lainnya yang mengatakan bahwa ada dua orang yang dipandang sebagai orang saleh di Negeri Babilonia tersebut, namanya Hārūt dan Mārūt. Sehingga sangking terkenal dengan kesalehannya, kedua orang itu disebut sebagai malaikat. Suatu hari, datanglah seseorang yang meminta diajarkan sihir kepada Hārūt dan Mārūt. Keduanya mengajarkan ilmu tersebut sembari memberikan nasihat agar tidak mempergunakannya untuk keburukan. Namun, orang tersebut mengingkarinya. Ia mempergunakan untuk menceraikan seorang suami dengan istrinya.

Hamka juga menyebutkan adanya riwayat lain yang disandarkan pada sahabat Nabi Saw. yang bernama 'Abdullah bin 'Umar. Dalam riwayat itu diceritakan bahwa malaikat sedang mengomel-ngomel, mengapa terlalu banyak anak Adam yang durhaka kepada Tuhan. Lalu Tuhan pun menjawab "Kalau kamu sekalian bertempat di tempat anak Adam itu, kamu pun akan mendurhakai Aku." Kemudian malaikat menjawab, "Bagaimana kami akan durhaka, padahal kami siang dan malam hanya bertasbih memuji Engkau dan mensucikan Engkau." Tuhan menjawab, "Sekarang cobalah pilih dua di antara kamu dan suruhlah mereka keduanya pergi ke dunia. Supaya kamu ketahui betapa sulitnya kedudukan anak Adam itu di dunia." Kemudian dipilihlah dua malaikat, yakni Hārūt dan Mārūt, lalu mereka di utus ke dunia. Namun setelah itu, mereka terjerumus ke dalam perbuatan zina dan meminum minuman keras. Mereka mendapat azab dari Tuhan dalam bentuk mereka selalu tergantung di antara langit dan bumi.³²

³² Hamka, hal. 255.

Hamka menjelaskan pendapat dari beberapa ahli tafsir. Al-Suyūṭi dalam *al-Durr Mansur* menyalin riwayat tersebut dengan tidak memberikan *syarah* (komentar) apa pun. Ibn Kaṣīr menyalin riwayat ini sebagian, namun menolaknya. Al-Qurṭubī menolak keras riwayat ini dan meragukan jika perkataan ini disandarkan kepada sahabat Nabi Saw., yang mulia. Setelah dilacak darimana riwayat ini berasal, ternyata riwayat ini berasal dari Ka'ab al-Aḥbār³³ yakni pendeta Yahudi yang masuk Islam. Ia senang sekali mendongeng seperti ini. Dialah sumber dari banyak penafsiran yang dinamai *isrā'iliyāt*. Selain itu, al-Ṭabarī menafsirkan kata *Wa* dari kalimat *Wama Unzila* dengan arti “tidak”, sehingga kalimat tersebut bermakna “Dan tidaklah diturunkan kepada dua Malak Hārūt dan Mārūt.” Inilah upaya Imam Al-Ṭabarī menolak cerita tersebut.

Di akhir penafsirannya, Hamka menjelaskan pelajaran yang dapat diambil dari kisah tersebut secara keseluruhan. Selain ayat ini memberikan penjelasan bahwa tuduhan terhadap Nabi Sulaiman murtad itu merupakan cerita yang tidak benar, Hamka mengambil *‘ibrah* dari cerita tersebut untuk tidak mempelajari ilmu sihir karena akan berbahaya bagi siapa saja yang mempelajarinya. Detailnya sebagai berikut:

Tetapi siapa yang dapat terpengaruh oleh sihir? Ialah orang yang lemah jiwanya, atau yang percaya bahwa ada lagi sesuatu yang memberi mudharat di luar kehendak Allah... Artinya orang yang tidak dilindungi Allah ialah yang dapat kena sihir. Yaitu orang-orang yang terlebih dahulu jiwanya telah lemah... Disinilah dibuka kejahatan belajar sihir. Belajar sihir tidak ada dengan maksud baik, melainkan akan membawa bahaya saja bagi diri yang mempelajarinya. Sebab segala sihir ialah hendak menganiaya orang lain, atau hendak menentang peraturan Allah yang telah berlaku atas alam; hendak menceraikan orang dengan bininya (kebenci). Hendak menawan hati seorang perempuan (pekasih). Hendak menuju menganiaya orang lain, sebagai gayung, tinggam, teluh, tuju, pitunduk dan sebagainya. Makbul permintaan yang jahat itu atau tidak makbul, namun tukang sihir tidak ada yang selamat hidupnya, sebab dasar niatnya telah jahat. Benar juga sebagian dongeng

³³ Ka'ab al-Aḥbār (w. 652 M/32 H) memiliki nama asli Ka'b bin Matī' al-Ḥimry atau al-Ḥimyari dan memiliki nama kunyah Abū Ishāq. Ia dikenal masyhur dengan nama Ka'b al-Aḥbār. Sebagian ulama mengatakan ia masuk Islam pada masa Khalifah Umar r.a. dan kemudian ikut hijrah ke Madinah. Menurut al-Zāhābi sebagaimana dikutip Pitaloka, semua riwayat yang berasal dari Ka'ab al-Aḥbār merupakan riwayat *syafawiyah* (lisan) dan kemudian disampaikan kembali oleh para sahabat dan murid-muridnya, yakni: Tuba'ī al-Ḥimri, Mu'awiyah, Abū Hurairah, Ibnu 'Abbās, Mālik bin Abī Amir al-Aṣbahānī, 'Aṭā' bin Abi Rabbah, 'Abdullāh bin Ḍamarah al-Salūlī, 'Abdullāh bin Rabbah al-Anṣārī, dll. Lihat Sikha Amalia Sandia Pitaloka, 'Bibel Sebagai Sumber Tafsir: Telaah Tafsir The Message of The Quran' (Tesis, UIN Sunan Kalijaga, 2023), hal. 44-45 <<https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/58304/>> [accessed 24 November 2023].

ahli tafsir itu, yaitu terbang iman dari dalam diri terlebih dahulu, baru ilmu sihir itu bisa masuk. Sebab di atas dunia mereka telah menyediakan hidup untuk menganiaya orang lain, niscaya di akhirat bagian mereka tidak lain dari neraka. Oleh sebab itu di dalam hadis yang shahih tersebut sabda Rasulullah s.a.w. bahwa sihir adalah salah satu dari tujuh dosa besar: 1. Syirik. 2. Mendurhaka ibu dan bapa. 3. Mempercayai tukang tenung. 4. Berzina. 5. Bersumpah palsu. 6. Sihir. dan 7. Lari dari medan perang—"Dan amatlah buruknya waktu harga yang dengan itu mereka menjual diri mereka, jikalau mereka tahu."

Seperti penjelasan sebelumnya, pemikiran Hamka banyak terpengaruh oleh para reformis Muslim Mesir, yakni 'Abduh dan Riḍā. Keduanya juga merupakan *mufassir* di masa modern yang banyak memengaruhi perkembangan tafsir modern yang sezaman atau datang setelahnya. Salah satu topik yang saya soroti dalam konteks ini ialah bagaimana mekanisme penafsiran tafsir modern tersebut, khususnya dalam hal penggunaan riwayat *isrā'īliyyāt* sebagai sumber penafsiran mereka terhadap ayat-ayat tentang kisah dalam Al-Qur'an. Selama dua abad terakhir terdapat sejumlah cendekiawan Muslim di berbagai tempat menyatakan ketidakpuasannya terhadap riwayat-riwayat *isrā'īliyyāt* dalam tafsir. Sebagai contoh, Johns dalam tulisannya terkait perkembangan tafsir Al-Qur'an di dunia Melayu, ia menunjukkan bahwa terdapat usaha yang serius untuk menyederhanakan penafsiran Al-Qur'an pada masa modern, termasuk mengurangi jumlah riwayat *isrā'īliyyāt* dan aspek *qirā'āt* dalam materi penafsirannya.³⁴ Saya mengasumsikan bahwa upaya tersebut didorong oleh adanya kritik dari gerakan reformis terhadap riwayat *isrā'īliyyāt* yang sering dianggap berisi ide dan tradisi yang tidak rasional. Selain itu penolakan para reformis abad ke-19 dan 20 juga dilakukan di bawah pengaruh kritik sejarah sebagai hasil dari hubungan intelektual umat Muslim dengan Eropa.

Mengutip tulisan Ismail Albayrak, jika kita meneliti tafsir-tafsir klasik dalam urutan kronologisnya, maka sebenarnya pemaknaan atas istilah *isrā'īliyyāt* itu senantiasa mengalami perubahan atau evolusi yang substansial dan tidak statis. Walaupun mengalami pemaknaan yang berubah-ubah, riwayat *isrā'īliyyāt* masih tetap dapat kita temui dalam tafsir-tafsir klasik seperti Tafsir Muqātil, Tafsir al-Ṭabarī, dan berbagai tafsir klasik lainnya pasca Ibn Kaṣīr. Lebih jauh lagi, jika kita membandingkan tafsir klasik dengan catatan atau buku tentang *qiṣaṣ*, maka kita juga akan menemukan dalam banyak detail, keduanya saling berkesesuaian, dan

³⁴ A. H. Johns, 'Qur'anic Exegesis in the Malay World', in *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, ed. by Andrew Rippin (Oxford: Clarendon Press, 1988), hal. 74.

tak jarang yang satu memiliki apa yang tidak dimiliki oleh yang lain dalam penuturan banyak kisah. Ismail juga berpendapat bahwa *mufasssir* tafsir klasik tidak menutup pintu terhadap riwayat-riwayat semacam ini. Bahkan Ismail juga menambahkan, sikap para *mufasssir* klasik dan pasca-klasik sebenarnya tidaklah berbeda dan pada dasarnya serupa. Oleh karena itu, Ismail lebih cenderung tidak setuju dengan pendapat para cendekiawan yang mengatakan terdapat upaya penghilangan riwayat *isrā'īliyyāt* dalam penafsiran Al-Qur'an pada kedua abad terakhir—atau dalam istilah lain dikenal sebagai tafsir modern.³⁵

Dalam konteks Hamka, ia masih mencantumkan riwayat-riwayat *isrā'īliyyāt* dalam materi tafsirnya. Artinya, riwayat *isrā'īliyyāt* masih digunakan dalam menafsirkan detail-detail kisah dalam Al-Qur'an. Walaupun ketika menafsirkan al-Baqarah [2]: 102, Hamka cenderung mengambil sikap untuk menolak riwayat yang disandarkan pada tokoh yang sering meriwayatkan kisah *isrā'īliyyāt* yakni Ka'ab Al-Aḥbār. Selain itu, Hamka tumbuh dalam kultur para reformis Islam modern di Indonesia. Kesamaan spirit dan kedekatan dengan tradisi intelektual yang melingkupi para reformis Islam di Mesir menjadikan Hamka banyak terpengaruh oleh pemikiran mereka, sehingga terjadi kemiripan pola antar keduanya dalam cara pandang atas sumber-sumber penafsiran yang sahih maupun yang tidak, terutama dalam diskursus riwayat *isrā'īliyyāt* dalam tafsir. Hal ini menguatkan pendapat Feener yang berargumen bahwa penggunaan riwayat *isrā'īliyyāt* tidak hilang begitu saja pada tafsir modern Melayu-Asia Tenggara.³⁶

Lantas, jika kita hubungkan temuan-temuan tersebut pada pertanyaan yang diketengahkan dalam artikel ini, maka sebenarnya ada dan tidaknya riwayat *isrā'īliyyāt* dalam tafsir tidak dapat menjadi pembeda yang jelas sebuah tafsir dikategorikan sebagai tafsir klasik atau tafsir modern. Karena keduanya masih menggunakan riwayat *isrā'īliyyāt* sebagai sumber penafsiran mereka, khususnya ketika menjelaskan detail kisah-kisah dalam Al-Qur'an. Kebanyakan mufasssir modern seperti 'Abduh, Riḍā, Abū Rayya, dan 'Ā'isyah 'Abdurrahman yang juga merangkap sebagai reformis Muslim modern, mereka cenderung menolak penggunaan riwayat *isrā'īliyyāt* sebagai sumber penafsiran. Penolakan mereka didasarkan pada argumen bahwa materi *isrā'īliyyāt* merupakan materi asing (*alien*

³⁵ Ismail Albayrak, 'Re-Evaluating The Notion of Isra'illiyat', D.E.U. Ilahiyat Fakultas Dergisi Sayi XIII-XIV, 2001, 69-88 (hal. 88).

³⁶ Feener, hal. 48.

material) dan sangat berbahaya untuk Islam.³⁷ Dalam konteks ini, Hamka nampak sejalan dengan pemikiran para *mufassir* modern tersebut. Tak dapat dipungkiri, hubungan yang jelas terjadi antara para reformis tersebut dengan para cendekiawan Eropa serta tradisi intelektual Barat secara umum mendorong mereka untuk bersikap hati-hati dalam mendekati dan menafsirkan Al-Qur'an secara langsung, karena mereka akan senantiasa berhadapan dengan horizon tradisi intelektual di luar Islam. Walaupun mereka tidak sepenuhnya menolak tradisi Barat yang dibuktikan dengan menguatnya nalar rasional dalam menafsirkan teks, tetap saja mereka cukup selektif untuk menerima atau menolak sumber penafsiran yang berasal dari tradisi di luar Islam.

Setidaknya, para cendekiawan Islam modern telah membuka kembali topik lama yang selama ini selalu menjadi problematik di dunia Islam, yakni masalah status literatur *isrā'īliyāt* yang digunakan dalam tafsir. Perbincangan seputar hal tersebut telah menjadikan dikursus yang terkait dengannya semakin menonjol dalam diskusi-diskusi modern tentang sumber-sumber Islam tradisional, dalam konteks pemikiran tentang Islam dan modernitas. 'Abduh dan Riḍā telah meletakkan dasar bagi pertimbangan ulang kaum Muslimin Sunni modern terhadap *isrā'īliyāt*.³⁸

Kesimpulan

Selama ini kita mengetahui perbedaan tafsir klasik dan tafsir modern hanya dibedakan oleh distingsi-distingsi yang bersifat substansial maupun kronologis-periodik. Namun peninjauan dari sisi ini tidak akan bekerja untuk menjawab pertanyaan mendasar mengenai apa itu tafsir modern, mengapa suatu tafsir dikatakan tafsir modern, apa karakteristik dari tafsir modern? Untuk menjawab pertanyaan tersebut, kita perlu masuk ke dalam cara para *mufassir* kontemporer menuliskan tafsir mereka. Dengan demikian kita akan mendapatkan penjelasan yang lebih original dan beragam dari tafsir modern yang ada dari pelbagai daerah di seluruh belahan dunia. Kita tak lagi terjebak pada pendekatan yang kerap kali secara naif mereduksi realitas tafsir itu sendiri. Akibatnya, alih alih menjawab

³⁷ Albayrak, hal. 87.

³⁸ Ronald L. Nettle, 'A Post-Colonial Encounter of Traditions: Muhammad Sa'īd Al-'Ashmāwī on Islam and Judaism', in *Medieval and Modern Perspectives on Muslim-Jewish Relations* (Routledge, 1995), hal. 177.

pertanyaan-pertanyaan mendasar tersebut, kita malah terjebak pada kebuntuan bernalar, seakan semuanya tak dapat dikembangkan lagi.

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, Johanna Pink membangun argumentasinya mengenai karakteristik tafsir modern bukan berpijak pada rujukan langsungnya kepada peristiwa-peristiwa kontemporer—sebagaimana yang menjadi argumentasi akhir Sirry ketika meneliti *Tafsir Al-Azhar*. *Tafsir Al-Azhar* merupakan tafsir Nusantara yang populer hingga saat ini. Tafsir ini dikategorisasikan sebagai tafsir modern yang ditulis dan disusun pada abad ke-20 dalam khazanah tafsir Indonesia. Dalam penelitian ini, saya berkesimpulan bahwa tafsir modern Hamka yang dianggap sangat dipengaruhi oleh *Tafsir Al-Manār* karya 'Abduh dan Riḍā, ternyata ketika menjelaskan al-Baqarah [2]: 102 masih mencantumkan kisah-kisah *isrā'īliyāt* dalam analisisnya, walaupun ia menunjukkan penolakan atas kebenaran riwayat *isrā'īliyāt* tersebut. Hal ini selaras dengan pendapat Feener bahwa riwayat *isrā'īliyāt* tidak hilang begitu saja pada tafsir modern Melayu-Asia Tenggara. Oleh karena itu, sebenarnya ada atau tidaknya riwayat *isrā'īliyāt* dalam tafsir tidak dapat menjadi distingsi yang jelas sebuah tafsir dikategorikan sebagai tafsir klasik atau tafsir modern, karena keduanya masih menggunakan riwayat *isrā'īliyāt* sebagai sumber penafsiran mereka, khususnya ketika menjelaskan detail kisah-kisah dalam Al-Qur'an.

Keberadaan narasi-narasi yang dikutip dalam *Tafsir Al-Azhar* karya Hamka ini dari kisah-kisah *isra'iliyat* dapat menunjukkan bahwa Hamka, pada tingkat tertentu, tidak terlalu kritis dalam menyajikan narasi-narasi tambahan untuk menjelaskan kisah-kisah Al-Qur'an. Atau boleh jadi, kisah-kisah *isrā'īliyāt* memang tak dapat dihilangkan sama sekali dari materi penafsiran Al-Qur'an, khususnya terkait ayat-ayat kisah. Penafsir hanya bisa menolak riwayat *isrā'īliyāt* dalam beberapa kisah tertentu, atau memilih kisah *isrā'īliyāt* mana yang tidak bertentangan dengan maksud Al-Qur'an, atau menerimanya sebagai keluasan ilmu pengetahuan yang penting dalam membangun narasi kisah Al-Qur'an yang sesuai dengan tujuannya. Selain itu, Hamka juga masih menjelaskan aspek *qirā'āt* dalam mencari penafsiran yang lebih cocok dengan pemikirannya. Dan tentu saja, di akhir penafsirannya, Hamka menyertakan bimbingan moral yang mudah dipahami oleh pembacanya. Topik mengenai tafsir modern nampaknya masih memiliki banyak persoalan mendasar yang perlu dijawab oleh para intelektual tafsir selanjutnya.

Daftar Pustaka

- Albayrak, Ismail, 'Re-Evaluating The Notion of Isra'illiyat', *D.E.U. Ilahiyat Fakultas Dergisi Sayi XIII-XIV*, 2001, 69–88
- Al-Qurtubī, *Tafsīr Al-Qurtubī* (Beirut: Al-Resalah Publisher)
- al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī*, Terj Abdul Somad, Yusuf Hamdani (Jakarta: Pustaka Azzam, 2008)
- Amir, Ahmad N, Abdi Omar Shuriye, and Jamal Ibrahim Daoud, 'Muhammad Abduh's Influence in Southeast Asia', *Middle East Journal of Scientific Research (MEJSR)*, 13 (2013), 124–38 <<https://doi.org/10.5829/idosi.mejsr.2013.13.mae.10004>>
- Azra, Azyumardi, 'The Transmission of Al-Manar's Reformism to the Malay-Indonesian World: The Cases of al-Imam and al-Munir', *Studia Islamika*, 6.3 (1999) <<https://doi.org/10.15408/sdi.v6i3.723>>
- Bauer, Karen, 'Room for Interpretation: Quranic Exegesis and Gender' (unpublished Disertasi, Princeton University, 2008)
- Feener, R. Michael, 'Notes Towards the History of Qur'anic Exegesis in Southeast Asia', *Studia Islamika*, 5.3 (1998) <<https://doi.org/10.15408/sdi.v5i3.739>>
- Gusmian, Islah, 'Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia: Sejarah Dan Dinamika', *Nun: Jurnal Studi Alquran Dan Tafsir Di Nusantara*, 1.1 (2015) <<https://doi.org/10.32495/nun.v1i1.8>>
- Hamka, *Tafsir Al-Azhar Jilid 1* (Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 1989)
- Ibn Kaṣīr, *Tafsīr Ibn Kaṣīr* (Riyadh: Dar al-Ṭayyibah, 1997)
- Johns, A. H., 'Qur'anic Exegesis in the Malay World', in *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, ed. by Andrew Rippin (Oxford: Clarendon Press, 1988)
- M. Federspiel, Howard, 'An Introduction To Qur'anic Commentaries In Contemporary Southeast Asia', *The Muslim World*, LXXXI.2 (1991), 149–61
- , *Indonesian Muslim Intellectuals of the Twentieth Century*, Indonesian Muslim Intellectuals of the Twentieth Century, 08 (Singapore: ISEAS Publishing, 2006)
- Mustaqim, Abdul, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKis, 2010)
- Nettler, Ronald L., 'A Post-Colonial Encounter of Traditions: Muhammad Sa'īd Al-Ashmāwī on Islam and Judaism', in *Medieval and Modern Perspectives on Muslim-Jewish Relations* (Routledge, 1995)
- Nurtawab, Ervan, 'Tafsīr Al-Jalālayn at the Crossroads: Interpreting the Qur'ān in Modern Indonesia', *Australian Journal of Islamic Studies*, 6.4 (2021), 4–24 <<https://doi.org/10.55831/ajis.v6i4.429>>
- , 'Tafsīr Al-Jalālayn at the Crossroads: Interpreting the Qur'ān in Modern Indonesia', *Australian Journal of Islamic Studies*, 6.4 (2021), 4–24

- Pink, Johanna, 'Tradition and Ideology in Contemporary Sunnite Qur'ānic Exegesis: Qur'ānic Commentaries from the Arab World, Turkey and Indonesia and Their Interpretation of Q 5:51', *Welt Des Islams*, 50.1 (2010), 3-59 <<https://doi.org/10.1163/157006010X489801>>
- , 'Tradition, Authority and Innovation in Contemporary Sunnī Tafsīr: Towards a Typology of Qur'an Commentaries from the Arab World, Indonesia and Turkey', *Journal of Qur'anic Studies*, 12.1-2 (2010), 56-82 <<https://doi.org/10.3366/E1465359110000963>>
- Pitaloka, Sikha Amalia Sandia, 'Bibel Sebagai Sumber Tafsir: Telaah Tafsir The Message of The Quran' (unpublished masters, UIN Sunan Kalijaga, 2023) <<https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/58304/>> [accessed 24 November 2023]
- Saleh, Walid A., 'Preliminary Remarks on the Historiography of Tafsīr in Arabic : A History of the Book', *Journal of Qur'anic Studies*, 12 (2010), 6-40 <<https://doi.org/10.3366/E146535911000094X>>
- Sirry, Mun'im, 'What's Modern about Modern Tafsir?: A Closer Look at Hamka's Tafsir al-Azhar', in *The Qur'an in the Malay Indonesian World*, ed. by Majid Daneshgar, Peter G. Riddell, and Andrew Rippin (London and New York: Routledge, 2016), hal. 198-211
- Usman, A. H., M. Ibrahim, and M. N. A. Kadir, 'The Ijtima'i Methodological Approach: A Review on Economic Verses in Tafsir Al-Azhar By Hamka (1908-1981)', *Turkish Online Journal of Design Art and Communication*, 8.SEPT (2018), 809-17 <<https://doi.org/10.7456/1080sse/115>>
- Van Bruinessen, Martin, 'Kitab Kuning: Books In Arabic Script Used In The Pesantren Milieu: Comments On A New Collection In The Kitlv Library', *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde*, 146.2/3 (1990), 226-69
- Wardani, Trend Perkembangan Pemikiran Kontemporer: Metodologi Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia (Banjarmasin: Antasari Press, 2017)
- Wielandt, Rotraud, 'Exegesis of the Qur'an: Early Modern and Contemporary', in *Encyclopaedia of the Qur'an* (Leiden: Brill, 2002), hal. 124-42