

**A HOMILETICAL INTERPRETATION BY
REYNOLDS OF THE NARRATIVES OF
PROPHET IBRAHIM AND AYUB**

(An Intertextual Study of the Qur'an and the Bible)

Abd Rasyid A. M.

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga
rosyidali401@gmail.com

Muhammad Helmi Anshori

Universitas Islam Negeri Mataram
Hansamunahito21@gmail.com

Abstract

This study will examine the verses of the story using the intertextuality approach is a necessity to see the extent to which the Qur'an communicates with its audience in an effort to produce the religious message it wants to convey. This study is a literature study, whose data source is through verses of the Qur'an and Bible that specifically discuss the story of Prophet Ibrahim and Job. Then the verses are analyzed using Reynolds' intertextuality approach, namely the concept of homiletics which is then described as a result of the connection between the two. The results of this study conclude that the intertextuality side in the narrative of the Qur'an and Bibel about the story of Prophet Ibrahim both allude to a figure who has debated Prophet Ibrahim. The figure questioned and doubted the power of God from Prophet Ibrahim. Whereas in the story of Prophet Job in the narration of the Qur'an and the Bible have editorials that look similar between the two. But in substance, between the two there are differences in the model of delivering the message.

Keywords: *Gabriel Said Reynolds; Homiletika; Interterxtuality; Story Verses*

Introduction

Dalam kesarjanaan Barat, kajian terhadap al-Qur'an tidak pernah lepas dari perdebatan yang menghasilkan tensi apologetik terhadap al-Qur'an. Sebut saja misalnya sarjana Barat abad ke-19 Abraham Geiger dalam karyanya *Was hat Mohammed aus dem Judenthume Aufgenommen?*, yang menghasilkan tesis bahwa al-Qur'an tidak lebih dari penjiplakan tradisi Yahudi-Kristen (Geiger 1833). Namun gagasannya ditentang oleh sarjana barat kontemporer seperti Gabriel Said Reynolds dengan paradigma yang dibangunnya, bahwa seseorang harus mengamati al-Qur'an bukan hanya berdasarkan historisnya saja, tetapi juga harus meninjau sisi keunikan bentuk dan susunan kalimat yang saling memiliki keterhubungan terhadap teks-teks sebelumnya. Dalam artian bahwa teks al-Qur'an menampilkan kisah-kisah terdahulu untuk mencapai tujuan ketika berada di lingkungan kehadirannya. Pandangan tersebut membangun pemikiran Reynolds bahwa kisah-kisah tersebut bukan sebuah penjiplakan atau imitasi belaka melainkan sebuah komunikasi antara teks al-Qur'an dengan subjek pendengarnya (Reynolds 2010, 2–6). Bergesernya paradigma terkait kisah-kisah terdahulu tersebut merupakan sebuah gejolak baru dalam studi al-Qur'an, sehingga layak untuk diungkap melalui pembacaan homili agar al-Qur'an dalam memproduksi pesan religiusnya sampai kepada pendengarnya.

Sejauh literatur pembacaan penulis terkait kisah-kisah terdahulu dalam al-Qur'an memiliki tiga titik fokus. *Pertama*, kisah-kisah terdahulu dalam perspektif pendidikan, seperti penelitian dari Jauhar Hatta (Hatta 2009), Ainun Jariah (Jariah, Bakar, and Haddade 2022), Humaedah (Humaedah 2021), dan Muh. Anshori (Anshori 2020). Dalam kajiannya, Anshori menemukan bahwa kisah-kisah al-Qur'an dapat menjadi metode yang efektif bagi pembentukan jiwa untuk mentauhidkan Allah. *Kedua*, melihat kisah-kisah terdahulu dalam perspektif psikologi sastra, misalnya penelitian dari Qurrata A'yun (A'yun 2023), Hayatun Nisa (Nisa 2022), Ahmad Ashabul Kahfi (Kahfi 2018), dan Nurkholis Sofwan (Sofwan 2021). Dalam

analisisnya Sofwan menekankan pentingnya sisi psikologis pada kisah-kisah dalam al-Qur'an, tidak hanya melihat kisah-kisah dalam al-Qur'an sebagai teks sejarah belaka, melainkan memahaminya sebagai teks yang mengandung petunjuk dan bimbingan keagamaan. *Ketiga*, kajian kisah-kisah al-Qur'an dalam lingkup ruang historis, di antaranya Ahmad Tri Muslim (HD 2019), Nurzaman (NURZAMAN and KAMAL, n.d.), dan Abd Haris (Haris 2018). Berdasarkan kesimpulan Abd Haris, tinjauan kisah-kisah terdahulu dalam lingkup historis berfungsi untuk memberikan petunjuk dan rujukan kepada umat manusia agar bisa mengambil pelajaran dari beberapa kisah yang dipaparkan dalam al-Qur'an. Dari studi yang disebutkan belum ada kajian yang membahas tentang kisah Nabi Ayub dalam Qs. Shad [38]: 42-44 melalui pembacaan homili Reynolds.

Dari sudut pandang homiletika Qur'ani, struktur naratif Qs. Shad [38]: 42-44 menekankan aspek transformasi spritual dengan kisah dari penyelesaian penderitaan. Ini menunjukkan bahwa hikmah menjadi pusat pesan religius, alih-alih penderitaan itu sendiri. Bandingkan dengan kejadian 21:16-19, yang menggunakan struktur linier klasik: penderitaan, tangisan. pertolongan. Perbedaan ini mencerminkan dua pendekatan retorik berbeda; al-Qur'an berfungsi sebagai khotbah yang menekankan ketaatan dan kesabaran sebagai jalan keluar, sedangkan injil menghadirkan narasi emosional untuk meneguhkan kasih Allah. Dalam konteks teolog, al-Qur'an memperlihatkan relasi hamba Tuhan yang berdasarkan kesabaran aktif, sementara injil menonjolkan belas kasih tuhan yang reaktif terhadap penderitaan manusia. Perbandingan ini menunjukkan bagaimana masing-masing kitab menggunakan kisah yang mirip sebagai sarana untuk menyampaikan nilai religius yang berbeda namun saling melengkapi dalam konteks spritual akademik.

Selain untuk melengkapi kekurangan dari studi-studi yang telah dilakukan, Tulisan ini akan menunjukkan pemikiran Reynolds dalam melihat kisah Nabi Ayub dalam Qs. Shad [38]: 42-44 melalui pembacaan homili, sehingga dengan begitu al-Qur'an bisa

ditempatkan pada keistimewaan tersendiri sesuai kekhasan yang dimilikinya. Sejalan dengan itu maka ada tiga pertanyaan yang akan dijawab dalam tulisan ini. *Pertama*, bagaimana konsep pembacaan homili Reynolds?; *Kedua*, bagaimana model penyampaian kisah Nabi Ayub dalam pembacaan homili Reynolds?; *Ketiga*, bagaimana implikasi dari model pembacaan homili terhadap kisah Nabi Ayub dalam al-Qur'an?

Bagi Reynolds al-Qur'an dan teks-teks sebelumnya memiliki hubungan yang erat. Dengan melihat pola keterhubungannya terhadap teks-teks sebelumnya (homiletika), sebaiknya al-Qur'an dibaca (ditafsirkan) lewat kitab suci Kristen dan Yahudi, bukan melalui tafsir abad pertengahan yang saat itu cenderung memisahkan antara al-Qur'an dengan teks-teks Yahudi dan Kristen. Reynolds mengajukan *teori alluding* (persinggungan/alusi) yang menunjukkan adanya keterkaitan teks al-Qur'an dengan tradisi-tradisi pra-Qur'an, dan melepas nuansa Muhammad dalam Sirah Nabawiyahnya, sehingga segmentasi konteks kehidupan Nabi Muhammad telah terlepas dari objek kajian Reynolds. Dengan begitu, al-Qur'an secara dinamis akan berdialektika dengan audien pertamanya, dan lebih menonjolkan hubungan natural yang terjalin antara teks al-Qur'an dengan subteks Yahudi dan Kristen yang menjadi persinggungan (Reynolds 2010, 585–92).

Studi ini merupakan kajian kepustakaan (library research) yang berfokus pada pemahaman data melalui metode deskriptif-analitis. Adapun jenis data yang digunakan terdiri dari data primer dan sekunder. Data primer pada studi ini sebagian besar diambil dari karya Gabriel Said Reynolds khususnya karya *The Qur'an and Its Biblical Subtext*. Sedangkan data sekunder terdiri dari beberapa referensi yang relevan dengan objek formal dan material dari studi ini. Setelah semua data terkumpul, barulah kemudian dianalisis menggunakan pendekatan intertekstualitas yang ditawarkan Reynolds dalam konsep gomiletikanya.

Result and Discussion

Gabriel Said Reynolds: A Biography and His Intellectual Trajectory

Gabriel Said Reynolds adalah seorang profesor Studi Islam dan Teologi di Fakultas Teologi, Universitas Notre Dame, Indiana, Amerika Serikat. Spesialisasi kajiannya adalah dalam bidang al-Qur'an dan relasi Muslim-Kristen. Melalui karya-karyanya seperti *the Qur'an and the bible: Text and Commentary*, Reynold menekankan pentingnya membaca al-Qur'an dalam konteks intertekstual dengan tradisi Yahudi-Kristen (Zulhamdani 2023, 53). Ia memandang al-Qur'an bukan sebagai kitab sejarah atau biografi, melainkan sebagai teks khotbah (homiletik) yang berfungsi menyampaikan peringatan ilahi dan respons terhadap audiens awalnya yang sudah akrab dengan narasi biblikal.

Selain karya di atas sebagai seorang ilmuwan yang aktif di dunia akademik, Reynolds juga banyak menyumbangkan pemikirannya dalam bidang kajian al-Qur'an, seperti; *the Qur'an Seminar Commentary: A Collaborative Study of 50 Qur'anic Passages* (2016), *New Perspectives on the Qur'an: the Qur'an in Its Historical Context 2* (2011), *the Qur'an and Its Biblical Subtext* (2010), dan *the Qur'an and Its Historical Context* (2008) (Zahrah 2024, 25). Reynolds juga banyak melakukan beragam proyek akademik bersama koleganya, yakni kuliah online dengan tema *Introduction to the Qur'an: the Scripture of Islam* tahun 2015 dan kelas dengan tema *Introduction to Islam and Christianity in the Westville Correctional Institute* tahun 2016.

Dalam pandangannya terhadap al-Qur'an, ia terlebih dahulu melihat isi kandungan al-Qur'an dan Bible yang memiliki perbedaan. Hal ini lah yang menjadi pengaruh besar Reynolds ketika menafsirkan al-Qur'an dengan Bible atau mengkaitkan Bible dengan al-Qur'an itu sendiri. Reynolds mengatakan dalam karyanya bahwa, "By now it should be clear that the Qur'an is not the same sort of book as the Bible. At the heart of the Bible is an account of God's relationship with the patriarchs, Israel, and finally (in the New Testament), with those who follow Jesus. The Qur'an, however, is not an account at all. It is a book of God's direct speech, and in particular of his

warnings and admonitions. The Qur'an regularly moves back and forth between the warnings that God gave to earlier prophets and peoples, on the one hand, and the warnings that God is giving to Muhammad and the people of his time, on the other". (Reynolds 2010, 2023) Bagi Reynolds, al-Qur'an adalah kitab suci yang berisi peringatan dan petunjuk Allah yang secara reguler bergantian diberikan kepada para nabi dan kaumnya terdahulu. Akibatnya, gaya al-Qur'an dalam memberikan peringatan dan petunjuk kepada pendengarnya tersebut lebih menyerupai homili atau khotbah yang dilakukan kalangan Kristiani terhadap Perjanjian Baru.

Gabriel Said Reynolds' Concept of Homiletics

Sebagai sebuah metodologi baru, konsep homiletika Reynolds sebenarnya bukanlah satu-satunya yang dapat diandalkan dalam memahami teks al-Qur'an, jauh ke belakang, metode ini juga pernah digunakan oleh beberapa mufassir klasik sebagai metode alternatif dalam memahami teks al-Qur'an. di antara mufassir yang concern dengan tafsir model ini misalnya, Muqatil bin Sulaiman (w. 150/772 M) dalam tafsir *al-Kabir* menyebut nama anjing yang tinggal di Gua bersama tujuh pemuda dalam Qs. al-Kahfi [18]: 18 "dan anjing mereka" (dikomentari oleh Muqatil) namanya "Qimthir atau Qithmir" (dua nama berbeda yang terdeteksi dalam edisi alkitab yang berbeda (Muqatil bin Sulaiman, n.d.). Sementara itu Ibnu Barrajan dalam tafsirnya *Tanbih al-Afham ila Tadabbur al-Kitab al-Hakim*, saat menafsirkan Qs. al-Hadid [57]: 28-29 dia mengutip Injil Matius 20: 1-6 (Mun'im Sirry 2024, 162-63). Kemudian, metode koherensi ayat ini juga dilakukan oleh al-Biq'a'i dengan intensif dan ekstensifnya dalam tafsir *Nadhm al-Durar fi Tanasub al-Ayat wa al-Sumar*. Misalnya ketika menafsirkan Qs. al-Baqarah [2]: 32-34 tentang penciptaan Adam dan Hawa, dia mengutip Kitab Kejadian 5:5. Lebih dari itu dia juga kadang mengutip Injil Matius dibarengi dengan kutipan dari Injil Markus dan Lukas (Mun'im Sirry 2024, 157-58).

Penggunaan sumber atau tradisi Yahudi-Kristen dalam penafsiran al-Qur'an sebenarnya menimbulkan pro-kontra yang cukup intens di kalangan tokoh dan ulama. Setidaknya penulis

memetakannya menjadi dua kelompok yakni, kelompok menolak dan menerima sumber tradisi Yahudi-Kristen. Pertama, kelompok menerima (receptionist) yang cenderung menerima sumber Yahudi-Kristen sebagai pengetahuan al-Qur'an. Diantaranya Muqatil bin Sulaiman, al-Tsa'labi, al-Baghawi, al-Khazin, dan al-Thabari. Kedua, kelompok yang cenderung menolak (*rejectionist*) penggunaan tradisi Yahudi-Kristen sebagai sumber penafsiran, dan kebanyakan berasal dari ulama belakangan (modern). Diantaranya Ibnu Taimiyah, al-Alusi, Muhammad Abduh, Rasyid Ridha dan lain sebagainya (Taimiyah 1971; Munirah 2017, 98–100). Jadi, jika kita melihat beberapa tokoh sebelumnya, metodologi ini sebenarnya bukan sesuatu yang baru, melainkan sudah lama digunakan sejak era klasik. Namun perbedaan yang cukup signifikan antara konsep yang dibangun oleh Reynolds dengan para mufassir sebelumnya adalah penggunaan teori persinggungan yang mengkaitkan al-Qur'an dengan tradisi-tradisi pra-Qur'an untuk memproduksi pesan religius al-Qur'an sendiri sesuai konteks pendengarnya.

Reynolds termasuk sarjana Barat yang menerima al-Qur'an sebagai *textus receptus* yang diyakini umat Muslim sebagai *Mushaf Uṣṣmani* yang tersebar di berbagai wilayah. Untuk itu, ada dua item dari al-Qur'an yang diperhatikan Reynolds ketika menjabarkan pandangannya tentang al-Qur'an. *Pertama*, struktur al-Qur'an yang terdiri dari 114 surat yang setiap suratnya terdiri dari sekian ayat. Reynolds melihat bahwa al-Qur'an memiliki bentuk tersendiri dibanding dari kitab-kitab pra-Qur'an. Al-Qur'an tidak disusun berdasarkan urutan surat terpanjang hingga terpendek sebagaimana pada Perjanjian Lama ataupun di Perjanjian Baru. *Kedua*, rima dalam al-Qur'an. Menurut tradisi Islam, al-Qur'an tidaklah sama dengan puisi dan juga dapat dipahami. Pandangan klasik juga mengatakan bahwa seorang penyair juga berbeda dari para penulis atau pendongeng (*storyteller*) lainnya yang menceritakan kisah mereka dari kenangan atau menciptakannya dengan kreativitas akal. Reynolds menilai bahwa rima al-Qur'an memiliki pengaruh formatif dalam

susunan (akhiran) kata-katanya sebagai bacaan religius publik. Sedangkan, penentuan panjang-pendek surat ataupun pelabelan nama surat al-Qur'an adalah sebagai produk komunitas religius.

Selanjutnya ia memproduksi sebuah konsep homiletika al-Qur'an, yakni sebuah *novelty* baru Reynolds dalam membaca al-Qur'an dengan melihat ketersinggungannya dengan teks pra-Qur'anic. Al-Qur'an tidak berarti menjiplak maupun meminjam narasi dari teks pra-Qur'anic, melainkan al-Qur'an melakukan *allution* (alusi) yang sederhananya al-Qur'an menggunakan ungkapan sederhana untuk mengisahkan keseluruhan kisah yang dikandungnya bagi audiensnya yang sudah terbiasa dengan narasi biblikal. (Reynolds 2010, 2) Sedangkan istilah homili dalam ranah al-Qur'an digunakan Reynolds untuk menunjukkan bahwa redaksi al-Qur'an banyak mengandung peringatan maupun petunjuk kepada audiensnya, persis dengan apa yang ada dalam tradisi Kristen dalam kitab sucinya. Sederhananya, jika al-Qur'an diibaratkan seperti manusia, maka ia tidak lebih dari pengkhotbah yang menyeru dan memperingati para jamaahnya untuk kembali kepada Allah.

The Conversation of the Qur'an with the Bible merupakan istilah yang digunakan oleh Reynolds dalam menyinggungkan hubungan al-Qur'an dengan teks pra-Qur'anic seperti Bible. Dalam hal ini, Reynolds membangun sebuah tesis bahwa audiens atau pendengar awal al-Qur'an merupakan komunitas yang sangat kental dengan narasi biblikal. Inilah yang membuat penafsiran Reynolds lebih menjadikan Bible sebagai basis penafsirannya, dengan cara menggali pesan religius dari persinggungan (*allution*) maupun rujukannya (*reference*) para tradisi sebelum teks al-Qur'an. Dalam konteks ini, tugas kita hanyalah mendengarkan, merespon, maupun mengikuti pesan religius (petunjuk) al-Qur'an yang telah telah disinggung pada *subteks* sebelumnya. Adapun *subteks* yang dimaksud disini adalah tradisi-tradisi yang disinggung al-Qur'an untuk memproduksi pesan religiusnya. Dengan demikian, Reynolds bukan ingin menyatukan keduanya, melainkan melihat hubungan natural antar kedua teks yang telah

disinggung. Dapat dikatakan bahwa Reynolds mencoba mengkomparasikan al-Qur'an dan Bible untuk memperoleh penafsiran dalam al-Qur'an, sekaligus merefleksikan hubungan teks al-Qur'an dengan Bible dalam cakupan sastra.

Stories in the Qur'an

Secara epistemologi, al-Qur'an menyebut *kisab*-kisah dengan istilah *qashas* yang berasal dari bahasa Arab *qishas* yang memiliki makna *hikayat* (dalam bentuk) prosa yang panjang. (Ismail Ibrahim 1969, 140) Sedangkan Manna' al-Qaththan mengartikan *qashas* sebagai mengikuti jejak atau menelusuri bekas atau cerita. (Al-Qaththan 1972, 305; Shihab 2013, 319; Baidan 2005, 223) Hal tersebut terlihat dalam Qs. al-Kahf [18]: 64 dan Qs. al-Qasas [28]: 11. (Al-Qaththan 2018, 478) *Qashas* merupakan bentuk *mashdar* dari *qashsha yaqushshu* yang bermakna cerita yang ditelusuri. Hal itu terlihat dalam Qs. Yusuf [12]: 111. Kemudian hukum *Qishas* (balas) juga mengandung makna menelusuri atau mengikuti, tetapi berkenaan dengan mengikuti darah dengan darah, bunuh dengan bunuh, dan lain sebagainya. (al-Raghib al-Ashfahani, n.d., 404) Al-Qur'an menggunakan ayat-ayat kisah untuk melengkapi keterangan-keterangan tentang segala peristiwa yang telah lalu (Shiddieqy 1970, 176). Dari pemaparan di atas disimpulkan bahwa kisah-kisah dalam al-Qur'an menjadi sebuah informasi al-Qur'an terhadap peristiwa-peristiwa umat terdahulu, nabi-nabi yang telah lalu, dan seluruh peristiwa yang terekam pada masa lampau. Pengertian ini sekaligus mematahkan klaim orientalis yang mengatakan bahwa kisah yang ada di dalam al-Qur'an tidak sesuai dengan fakta sejarah yang sebenarnya. (Goldziher 1920)

Sebagai sebuah kitab suci, al-Qur'an memang banyak mengandung *kisab*-kisah di masa lampau dengan menyebut berbagai negeri yang mengindikasikan jejak-jejak perjalanan berbagai kaum untuk memperoleh *ibrah* terhadapnya. (Shihab 2013, 320) Namun, para orientalis kerap kali memandang kisah tersebut sebagai karangan dari Muhammad, dan bukan dari Allah (Goldziher 2021, 10; Mun'im Sirry 2013, 12–14, 2015, 34). Al-Qur'an menerangkan secara eksplisit

bahwa pendapat mereka sepenuhnya salah, misalnya dalam Qs. Ali Imran [3]: 63, Qs. al-Kahf [18]: 13, dan al-Qasas [28]: 3. Semua ayat di atas sebagai pembenaran bahwa al-Qur'an memuat kisah-kisah yang benar dan valid, sekaligus mematahkan pandangan para orientalis terhadap penilaiannya tentang kisah-kisah yang terdapat di dalam al-Qur'an. Selain itu, para orientalis juga mengatakan bahwa kisah-kisah yang terdapat dalam al-Qur'an merupakan jiplakan atau imitasi dari tradisi Yahudi-Kristen seperti yang telah disinggung di awal. (Bell 2012, 24; Wilson 1958; Torrey and Rosenthal 1967) Namun kenyataannya, bahwa kisah-kisah yang terdapat di dalam al-Qur'an meluruskan distorsi pada teks kitab suci sebelumnya dan menunjukkan bahwa al-Qur'an juga berasal dari sumber yang sama dengan teks sebelumnya sebagaimana dalam Qs. Ali Imran [3]: 3, Qs. Yunus [10]: 37, dan Qs. al-A'la [87]: 18 (Prabowo, 2002).

Adapun macam-macam jenis kisah dalam al-Qur'an, penulis merangkumnya *dalam* tiga kategori yakni; *Pertama*, kisah para nabi, dalam kisah ini, cenderung memotret tentang dakwah para nabi kepada kaumnya dengan berbagai bentuk mukjizat sebagai pendukung risalah yang ia bawakan kepada kaumnya, berbagai sikap orang-orang yang menentangnya, model dakwah para nabi, dan akhir dari mereka yang kebanyakan di azab oleh Allah SWT. Misalnya kasus dari nabi Nuh, Ibrahim, Musa, Harun, Isa, dan Muhammad Saw (Hidayat 2015, 2). *Kedua*, kisah berbagai peristiwa di masa lampau tetapi bukan dari para nabi. Misalnya yang terekam dalam al-Qur'an mengenai Luqman, Ashabul Kahfi, Qabil dan Habil (Chaliqnasyinda and Al Masithoh 2022, 16). *Ketiga*, kisah yang melingkupi perjalanan kehidupan Muhammad. Misalnya terkait peristiwa perang Uhud, Badar, Tabuk, peristiwa hijrah, peristiwa Isra' Mi'raj, dan lain sebagainya (Baidan 2005, 229–30).

Selain itu, Bey Arifin mengatakan bahwa fungsi ayat-ayat kisah dalam al-Qur'an sebagai media untuk menyampaikan peringatan maupun pesan-pesan yang ingin Allah sampaikan kepada manusia, sekaligus sebagai cermin kepada manusia untuk senantiasa bercermin

akan kisah di masa lampau (Arifin 1971, 5). Sudarsono menyatakan, bahwa kisah-kisah dalam al-Qur'an sangat bermakna, sebab dapat membangun dan membentuk karakter manusia yang bermoral. Lebih dari itu, Sudarsono memaknai moral sebagai sesuatu yang erat hubungannya dengan norma-norma menurut keyakinan-keyakinan etis pribadi maupun sosial melalui perilaku maupun tindakan yang dilakukan individual tersebut. Individu yang dapat memenuhi tuntutan masyarakat adalah individu yang tidak memikirkan kepuasan pribadinya sendiri, melainkan memperhatikan kepentingan masyarakatnya. Jadi, sederhananya kisah-kisah terdahulu yang terdapat dalam al-Qur'an mengandung ajaran nilai moral yang tinggi dan beragam, tergantung dari perspektif mana kita melihatnya (Chaliquasyinda and Al Masithoh 2022, 16–17).

Adanya kisah-kisah yang terdapat dalam al-Qur'an mengindikasikan bahwa al-Qur'an memiliki tujuan *double*, yakni sebagai pelajaran bagi orang setelahnya, juga sebagai hiburan. Kisah-kisah yang terdapat dalam al-Qur'an sangat indah bahasanya, sehingga kebanyakan orang pasti tidak bosan ketika mendengar kisah-kisah tersebut. Pengungkapan indah pada kisah-kisah tersebut sengaja Allah buat agar dapat menyeru hamba-hambanya menuju jalan yang benar demi kebahagiaan mereka di dunia dan akhirat. Menurut al-Buthi, tujuan pokok kisah-kisah dalam al-Qur'an sama dengan tujuan umum al-Qur'an itu dibawa ke tanah Arab, yakni menyeru hamba-hambanya agar senantiasa berada di jalan yang Allah ridhai. (al-Buthi 1972, 220) Selain itu, Manna' al-Qaththan menyebut tujuan lainnya sebagai penetapan dan penguat bahwa Muhammad benar-benar mendapatkan wahyu dari Allah, bukan sebuah karangan (Al-Qaththan, 307; Baidan 2005, 231).

The Intertextuality of Narrative Verses within the Concept of Homiletics

Dalam konteks kitab suci, al-Qur'an memang memuat beragam banyak kisah-kisah di dalamnya. Hal itu semata-mata Allah sampaikan untuk manusia agar manusia mendapatkan pelajaran dari kisah-kisah

tersebut. Dari sekian banyaknya kisah-kisah yang terdapat dalam al-Qur'an, penulis hanya membatasinya pada dua kisah, yakni kisah Nabi Ibrahim dalam Qs. al-Baqarah [2]: 258 dan kisah Nabi Ayub dalam Qs. Shad [38]: 42-44 melalui paradigma yang dibangun oleh Gabriel Said Reynolds dalam konsep Homiletikanya.

The Story of Prophet Ibrahim in the Qur'an and the Bible

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ ۗ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالسَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ ۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

Tidakakah kamu memperhatikan orang yang men debat Ibrahim mengenai Tubannya, karena Allah telah memberinya kerajaan (kekuasaan). Ketika Ibrahim berkata, “Tubanku ialah Yang menghidupkan dan mematikan,” dia berkata, “Aku pun dapat menghidupkan dan mematikan.” Ibrahim berkata, “Allah menerbitkan matahari dari timur, maka terbitkanlah ia dari barat.” Maka bingunglah orang yang kafir itu. Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang zalim (Qs. al-Baqarah [2]: 258).

و كوش ولد نمرود الذي ابتدا يكون جبارا في الأرض الذي كان جبار صيد أمام الرب لذلك يقال كنمرود جبار صيد أمام الر. (lihat Kej. 10: 8-9; 1Taw. 1:10)

Al-Quran hendak mengisahkan perdebatan mengenai Tuhan antara Ibrahim dengan orang kafir, yang biasanya ditafsirkan sebagai Namrud. Narasi al-Qur'an memilih kata “seorang penguasa” dalam menyebutkan tokoh Namrud. Kekuasaan yang dimilikinya menjadikan dia merasa wajar menjadi Tuhan, atau menyaingi Allah. Narasi Al-Qur'an memilih term *hajja* untuk menunjukkan adanya dua pihak yang saling berdebat. Ayat ini mengisyaratkan bahwa Namrud yang men debat Ibrahim as. Namrud bermaksud membuktikan “kekeliruan” Nabi Ibrahim dalam menyembah Allah swt, maka dia bertanya, “Siapa Tuhanmu, apa kemampuan-Nya?” Maka Ibrahim menjawab, “Tuhanku ialah Yang menghidupkan dan mematikan,” yakni Dia yang mewujudkan sesuatu lalu menganugerahkan ruh kepadanya sehingga ia mampu bergerak, merasa, tahu, dan tumbuh; Dia juga yang mencabut potensi itu. Namrud lalu berkata, “Saya juga dapat menghidupkan dan mematikan.” Kemudian Ibrahim as berkata, “Kalau engkau merasa menyamai Tuhan dalam kemampuanmu dan

merasa wajar dipertuhankan.” Namun, orang tersebut kebingungan dan tidak dapat menjawab balik Ibrahim as. As-Suddi menjelaskan bahwa perdebatan ini terjadi setelah peristiwa pembakaran Ibrahim as. Di sini sang penguasa tersebut tidak dapat menjawab, karena memang dia tidak memiliki kemampuan itu. Lalu heran terdiamlah orang kajar itu, begitu gambaran terdiamnya penguasa dengan term “*bubitsa*”. Dan bagaimana pula ia dapat menyaingi “Allah?”

Melalui ucapan ini Nabi Ibrahim membuktikan bahwa penguasa itu, jangankan menghidupkan, yakni mewujudkan sesuatu lalu menganugerahkan ruh kepadanya sehingga ia mampu bergerak, merasa, tahu, dan tumbuh—jangankan demikian—mengalihkan sesuatu yang telah wujud pun dari arah yang ditetapkan Allah ke arah lain, penguasa itu tak mampu. Ia tidak diminta menciptakan matahain, ia hanya diminta untuk mengalihkan arah terbitnya matahari yang selama ini dari timur ke barat menjadi dari barat ke timur. Nyatanya ia tak mampu. Maka bagaimana ia dapat memberi hidup? Apa yang dialami oleh penguasa itu, disebabkan karena dia kafir. Memang Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang zalim (Shihab 2002, 378).

Adapun narasi utuh Reynolds mengenai Qs. al-Baqarah [2]: 258, ia merujuk pada sumber tafsir al-Jalalain sebagai awal penjelasan Qs. al-Baqarah [2]: 258. Ia menyebutkan bahwa tokoh yang berdebat dengan Ibrahim tentang Tuhannya ialah Namrud. Namun, dalam narasi al-Kitab hanya disebut sebagai "pemburu yang perkasa" (lihat Kej. 10:8-9; 1Taw. 1:10). Dalam tradisi Yahudi dan Kristen, tokoh Namrud dikenal sebagai seorang raja perkasa yang mengorganisir pembangunan Menara Babel. Ayat ini tampaknya terkait dengan tradisi dalam Kejadian Rabbah yang menceritakan Abraham (sebagai seorang anak) berdebat dengan Raja Namrud mengenai penyembahan yang benar (mengenai konflik Abraham dengan ayahnya dan orang-orang dari ayahnya mengenai penyembahan berhala). Mengenai awal mula konflik perdebatan antara Ibrahim as dengan Raja Namrud tentang Allah tidak ditemukan secara konkrit dalam al-Qur'an.

Namun, salah satu riwayat menyatakan bahwa dialog argumentatif yang dilakukan oleh keduanya terjadi setelah Nabi Ibrahim selamat dari kobaran api yang membakar seluruh tubuhnya. Pasca Nabi Ibrahim menghancurkan patung-patung yang disembah oleh kaumnya, Setelah kejadian itu, Allah mempertemukan kembali Nabi Ibrahim as dengan Raja Namrud. Hal ini juga didukung oleh narasi al-Kitab mengenai perdebatan pasca dihancurkannya patung-patung berhala.

Secara umum, ayat ini menceritakan dialog argumentatif yang terjadi antara Nabi Ibrahim dan Raja Namrud. Istilah dialog argumentatif dalam konteks ini berdasarkan pada pola dialog yang menitikberatkan pada adu argumentasi antara Nabi Ibrahim dan Raja Namrud tentang kekuasaan Allah (al-Syawkani, n.d., 318). Namrud merupakan salah satu raja yang sangat sombong dan angkuh. Ia menyatakan kepada rakyatnya bahwa dirinya adalah seorang Tuhan. Nama lengkapnya adalah Namrud bin Kush bin Kan'an bin Sam bin Nuh. Dalam ayat ini, al-Qur'an mencontohkan keadaan dan sifat keangkuhan raja Namrud dari Babilonia, ketika berhadapan dengan Nabi Ibrahim sebagai rasul Allah. Raja Namrud telah dikaruniai Allah kekuasaan dan kerajaan yang besar, tetapi dia tidak bersyukur atas nikmat tersebut, bahkan menjadi seorang yang ingkar dan zalim. Rahmat Allah yang seharusnya digunakannya untuk menaati Allah, digunakannya untuk mendurhakai-Nya, dengan melakukan perbuatan yang tidak diridai-Nya. Karena itu, kisah ini diceritakan kepada Rasul beserta para sahabat dan pengikutnya sebagai pelajaran agar tidak berperilaku angkuh dan sombong seperti Raja Namrud.

Sisi intertekstualitas Qs. al-Baqarah [2]: 258 dalam narasi al-Qur'an dan Bibel keduanya sama-sama menyinggung ada seorang tokoh yang telah mendebat Nabi Ibrahim. Tokoh tersebut mempertanyakan dan meragukan kuasa Tuhan dari Nabi Ibrahim. Tokoh tersebut dinilai menyombongkan dirinya dan menganggap dirinya patut untuk disembah. Baik dalam narasi al-Qur'an maupun al-Kitab, keduanya sepakat bahwa tokoh yang dimaksud dalam Qs. al-

Baqarah [2]: 258 tersebut ialah Raja Namrud. Awal mula perdebatan ini bermula dari usaha Nabi Ibrahim as dalam menghancurkan berhala dan patung-patung. Sehingga, kedua kitab ini sepakat bahwa dialog Ibrahim dengan Namrud tersebut merupakan bagian dari metode dakwah tauhid Nabi Ibrahim kepada Raja Namrud dan para rakyatnya. Meski demikian, juga terdapat sisi perbedaan dari kedua narasi kitab tersebut, yaitu hanya terletak pada penyebutan istilah tokoh tersebut. Apabila dalam al-Qur'an tokoh Namrud disebut sebagai "sosok penguasa", dalam narasi al-Kitab tokoh Namrud disebut sebagai "pemburu yang perkasa". Meski demikian, perbedaan istilah penyebutan ini tidak begitu berpengaruh secara signifikan terhadap pemaknaan Qs. al-Baqarah [2]: 258 baik versi al-Qur'an maupun al-Kitab sendiri.

The Story of Prophet Ayub in the Qur'an and the Bible

أَرْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسِلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنَّا وَذِكْرَى
لِأُولِي الْأَلْبَابِ وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْتًا قَاصِرًا بِهِ وَلَا تَحْنُتْ إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ
أَوَّابٌ

Allah berfirman, "Hentakkanlah kakimu; inilah air yang sejuk untuk mandi dan untuk minum." Dan Kami anugerahi dia (dengan mengumpulkan kembali) keluarganya dan Kami lipatgandakan jumlah mereka, sebagai rahmat dari Kami dan pelajaran bagi orang-orang yang berpikiran sebat. Dan ambillah seikat (rumpun) dengan tanganmu, lalu pukullah dengan itu dan janganlah engkau melanggar sumpah. Sesungguhnya Kami dapati dia (Ayyub) seorang yang sabar. Dialah sebaik-baik hamba. Sungguh, dia sangat taat (kepada Allah). (Qs. Shad [38]: 42-44).

ومضت وجلست مقابله بعيدا رميه قوس, انها قالت : الانظر موت الولد. فلجلست
مقابله ورفعت صوتها وبكت. فسمع هلا صوت الغالم, ونادى مالك هلا هاجر من
السماء وقال لها : مالك ياهاجر؟ التخافي, لن هلا قد سمع لصوت الغالم حيث هو
قومي احملني الغالم وشدي يدك به, النبي ساجله امة عظيمة وفتح هلا عينيها فابصرت
بنرماء, فذهبت ومالت القرية ماء وسقت الغالم

(Lihat dalam Perjanjian Lama kitab Kejadian 21: 16-19)

Gabriel Said Reynolds dalam the Qur'an and the Bible mengemukakan bahwasanya narasi yang terdapat dalam Qs. Shad [38]: 42-44 mirip dengan narasi dalam Perjanjian Lama Kitab Kejadian 21: 16-19.(Reynolds 2010) Akan tetapi secara substansi, di antara keduanya terdapat perbedaan model di dalam penyampaian pesannya. Dalam kasus Qs. Shad [38]: 42-44, al-Qur'an terlebih dahulu mengemukakan hak atau akibat dari bersabarnya Nabi Ayub atas penderitannya. Kemudian di ayat 44, al-Qur'an menceritakan suasana dan kejadian yang terjadi ketika Nabi Ayub menahan sakitnya berupa sumpah untuk memukul istrinya yang telah berbuat lalai ketika Nabi Ayub menderita sakit. Sedangkan dalam Injil—perjanjian lama terlebih dahulu menceritakan kepasrahan dan kesedihan Ismail atas penderitannya, baru kemudian datangnya pertolongan Allah berupa munculnya air dari sebuah sumur. Atas perbedaan narasi itulah yang membedakan al-Qur'an dan Injil di dalam menyalurkan pesannya. Dengan itu, dalam kasus di atas, al-Qur'an di dalam menyampaikan pesannya menggunakan alur mundur, sedangkan Injil menggunakan alur maju. Tentunya, penggunaan alur mundur oleh al-Qur'an dalam penyampaian pesannya mengamini pandangan ulama klasik bahwa cerita-cerita dalam al-Qur'an menekan pada aspek hikmah dari cerita tersebut.(Shihab 2013, 313; Baidan 2005, 228; Al-Qaththan 2018, 412)

Implications of a Homiletical Reading of the Qur'an

Melalui pembacaan homili ini, penulis merangkum beberapa implikasi dari pembacaan homiletika dalam sudut pandang intertekstualitas al-Qur'an sebagai berikut. *Pertama*, al-Qur'an sebagai kitab suci berdampak pada penyambungan dari tradisi teks sebelumnya. Dengan sederhana, pemahaman terhadap ajaran-ajaran yang terdapat dalam al-Qur'an berkemungkinan tercampur oleh tradisi dari teks sebelumnya. Pada posisi ini, al-Qur'an bukan hanya sebagai penyempurna dari teks kitab suci sebelumnya, melainkan juga sebagai penyambung pesan religius dari teks sebelumnya. *Kedua*, masyarakat awal sebagai audiens pertama akan merasa sangat dekat dengan ajaran yang disampaikan oleh al-Qur'an. Kedekatan ini

disebabkan oleh pemahaman masyarakat yang sudah mengenal kisah-kisah dalam al-Qur'an dari narasi teks sebelumnya. Dengan kata lain, pendefinisian al-Qur'an sebagai produk budaya tidak dapat terelakkan. *Ketiga*, penafsiran al-Qur'an dengan narasi israiliyat (teks narasi sebelumnya) oleh para mufassir menjadi sebuah kemungkinan. Pembacaan ini juga yang menjadikan para mufassir menjadikan narasi teks sebelumnya sebagai basis dalam mencari konteks pewahyuan ketika menafsirkan sebuah ayat.

Conclusion

Sisi intertekstualitas Qs. al-Baqarah [2]: 258 dalam narasi al-Qur'an dan Bibel keduanya sama-sama menyinggung ada seorang tokoh yang telah mendebat Nabi Ibrahim. Tokoh tersebut mempertanyakan dan meragukan kuasa Tuhan dari Nabi Ibrahim. Tokoh tersebut dinilai menyombongkan dirinya dan menganggap dirinya patut untuk disembah. Baik dalam narasi al-Qur'an maupun al-Kitab, keduanya sepakat bahwa tokoh yang dimaksud dalam Qs. al-Baqarah [2]: 258 tersebut ialah Raja Namrud. Awal mula perdebatan ini bermula dari usaha Nabi Ibrahim as dalam menghancurkan berhala dan patung-patung. Sehingga, kedua kitab ini sepakat bahwa dialog Ibrahim dengan Namrud tersebut merupakan bagian dari metode dakwah tauhid Nabi Ibrahim kepada Raja Namrud dan para rakyatnya. Meski demikian, juga terdapat sisi perbedaan dari kedua narasi kitab tersebut, yaitu hanya terletak pada penyebutan istilah tokoh tersebut. Apabila dalam al-Qur'an tokoh Namrud disebut sebagai "sosok penguasa", dalam narasi al-Kitab tokoh Namrud disebut sebagai "pemburu yang perkasa". Meski demikian, perbedaan istilah penyebutan ini tidak begitu berpengaruh secara signifikan terhadap pemaknaan Qs. al-Baqarah [2]: 258 baik versi al-Qur'an maupun al-Kitab sendiri

Sedangkan dalam Qs. Shad [38]: 42-44 dan Perjanjian Lama Kitab Kejadian 21: 16-19 terlihat memiliki redaksi yang mirip di antara keduanya. Akan tetapi secara substansi, di antara keduanya terdapat perbedaan model di dalam penyampaian pesannya. Dalam kasus Qs.

Shad [38]: 42-44, al-Qur'an terlebih dahulu mengemukakan hak atau akibat dari bersabarnya Nabi Ayub atas penderitannya. Kemudian di ayat 44, al-Qur'an menceritakan suasana dan kejadian yang terjadi ketika Nabi Ayub menahan sakitnya berupa sumpah untuk memukul istrinya yang telah berbuat lalai ketika Nabi Ayub menderita sakit. Sedangkan dalam Injil—perjanjian lama terlebih dahulu menceritakan kepasrahan dan kesedihan Ismail atas penderitannya, baru kemudian datangnya pertolongan Allah berupa munculnya air dari sebuah sumur. Atas perbedaan narasi itulah yang membedakan al-Qur'an dan Injil di dalam menyalurkan pesannya. Dengan itu, dalam kasus di atas, al-Qur'an di dalam menyampaikan pesannya menggunakan alur mundur, sedangkan Injil menggunakan alur maju.

Adapun implikasi dari pembacaan ini adalah *Pertama*, al-Qur'an sebagai kitab suci berdampak pada penyambungan dari tradisi teks sebelumnya. Dengan sederhana, pemahaman terhadap ajaran-ajaran yang terdapat dalam al-Qur'an berkemungkinan tercampur oleh tradisi dari teks sebelumnya. Pada posisi ini, al-Qur'an bukan hanya sebagai penyempurna dari teks kitab suci sebelumnya, melainkan juga sebagai penyambung pesan religius dari teks sebelumnya. *Kedua*, masyarakat awal sebagai audiens pertama akan merasa sangat dekat dengan ajaran yang disampaikan oleh al-Qur'an. Kedekatan ini disebabkan oleh pemahaman masyarakat yang sudah mengenal kisah-kisah dalam al-Qur'an dari narasi teks sebelumnya. Dengan kata lain, pendefinisian al-Qur'an sebagai produk budaya tidak dapat terelakkan. *Ketiga*, penafsiran al-Qur'an dengan narasi *israiliyat* (teks narasi sebelumnya) oleh para mufassir menjadi sebuah kemungkinan. Pembacaan ini juga yang menjadikan para mufassir menjadikan narasi teks sebelumnya sebagai basis dalam mencari konteks pewahyuan ketika menafsirkan sebuah ayat.

Kajian homiletika yang dikembangkan oleh Reynolds, khususnya dalam konteks teologi dan komunikasi keagamaan, menawarkan kontribusi penting terhadap pengembangan studi tafsir, terutama dalam memperkuat dimensi retorik dan komunikatif dai

penafsiran teks kitab suci. Melalui lensa homiletika, penafsiran tidak lagi berhenti pada produksi makna, tetapi juga pada strategi penyampaian dan penerimaan makna, termasuk mempertimbangkan faktor audiens, gaya bahasa, dan dinamika sosial-politik yang memengaruhi pemahaman teks. Ini menjadi sangat relevan dalam konteks tafsir tematik dan kontekstual kontemporer yang berupaya mengaitkan pesan keagamaan dengan isu-isu aktual masyarakat.

Reference

- A'yun, Qurrata. "KISAH NABI SULAIMAN DALAM AL-QUR'AN PERSPEKTIF PSIKOLOGISASTRA." UIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA, 2023.
- Al-Buthi, Muhammad Sa'id Ramadhan. *Min Rawai' Al-Qur'an*. Damaskus: Maktabah Al-Farabi, 1972.
- Al-Qaththan, Syaikh Manna. *Mabahits Fi'Ulum Al-Qur'an*. Jakarta: Mansyurat Al-'Ashr Al-Hadits, 1972.
- . *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an*. Pustaka Al-Kautsar, 2018.
- Al-Raghib Al-Ashfahani. *Al-Mufradat Fi'Gharib Al-Qur'an*. Riyadh: Maktabah Nazar Al-Mustafa Al-Baz, N.D.
- Al-Syawkani, Abdullah. *Fath Al-Qadir*. Beirut: Dar Ibnu Kathir, N.D.
- Anshori, Muh. "Pengaruh Kisah-Kisah Al-Qur'an Dalam Aktivitas Pendidikan." *Dirasab: Jurnal Pemikiran Dan Pendidikan Dasar Islam* 3, No. 02 (2020): 155–67.
- Arifin, Bey. "Rangkaian Cerita Dalam Al-Qur'an." (*No Title*), 1971.
- Baidan, Nashruddin. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Pustaka Pelajar, 2005.
- Bell, Richard. *The Origin Of Islam In Its Christian Environment*. Routledge, 2012.
- Chaliqnasyinda, Risalatul, And Silvinatin Al Masithoh. "Nilai Moral Kisah Nabi Ayub Dalam Al-Quran (Studi Tafsir Tematik Wahbah Zuhaili Dalam Kitab Al-Munir)." *Firdaus* 1, No. 01 (2022): 14–33.
- Geiger, Abraham. *Was Hat Mohammed Aus Dem Judenthume Aufgenommen: Eine Von Der Königl. Preussischen Rheinuniversität Gekrönte Preisschrift*. Bonn: Gedruckt Auf Kosten Des Verfassers By F. Baaden, 1833.
- Goldziher, Ignaz. *Die Richtungen Der Islamischen Koranauslegung*. Leiden, 1920.
- . *Mazhab Tafsir Dari Klasik Hingga Modern. Cet. IV*. Yogyakarta: Kalimedia, 2021.

- Haris, Abd. "Kajian Kisah-Kisah Dalam Al-Qur'an (Tinjauan Historis Dalam Memahami Al-Qur'an)." *Al-Ulum Jurnal Pemikiran Dan Penelitian Ke Islam* 5, No. 1 (2018): 59–71.
- Hatta, Jauhar. "Urgensi Kisah-Kisah Dalam Al-Qur'an Al-Karim Bagi Proses Pembelajaran PAI Pada MI/SD." *Al-Bidayah: Jurnal Pendidikan Dasar Islam* 1, No. 1 (2009).
- HD, Ahmad Tri Muslim. "MENARASIKAN KISAH-KISAH AL-QUR'AN DALAM RUANG HISTORIS:(Studi Pemikiran Karel Steenbrink Dalam The Jesus Verse Of The Qur'an)." *QOF* 3, No. 2 (2019): 125–34.
- Hidayat, Mohammad Ilham. "Nabi-Nabi Dalam Al-Qur'an Surat Al-Anbiya'." *Fakultas Ushuluddin Dan Pemikiran Islam, Universitas Islam Negri Sunan Kalijaga Yogyakarta*, 2015.
- Hirschfeld, Hartwig. *Jüdische Elemente Im Korân: Ein Beitrag Zur Korânforschung*. Im Selbstverlag, 1878.
- Horovitz, Joseph. "Jewish Proper Names And Derivatives In The Koran." *Hebrew Union College Annual* 2 (1925): 145–227.
- Humaedah, Humaedah. "Kisah-Kisah Dalam Al-Qur'an Perspektif Pendidikan Islam." *Jurnal PAI Raden Fatah* 3, No. 2 (2021): 111–23.
- Ismail Ibrahim, Muhammad. *Mu'jam Al-Alfāz Wa A'lam Al-Qurāniyyat*. Beirut: Dar Al-Fikr Al-'Arabi, 1969.
- Jariah, Ainun, Achmad Abu Bakar, And Hasyim Haddade. "Nilai-Nilai Pendidikan Karakter Dalam Qashas Al-Qur'an (Studi Sintesis Kisah-Kisah Dalam Al-Qur'an)." *Action Research Literate* 6, No. 1 (2022): 1–13.
- Kahfi, Ahmad Ashabul. "Kisah Nabi Musa Dalam Al-Qur'an Perspektif Psikologi Sastra (Analisis Kepribadian Nabi Musa Tinjauan Teori Kepribadian)." UIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA, 2018.
- Katsh, Abraham Isaac. "Judaism And The Koran: Biblical And Talmudic Backgrounds Of The Koran And Its Commentaries," 1962.
- Munirah, Munirah. "Kontroversi Penggunaan Kisah Israiliyyat Dalam Memahami Ayat-Ayat Kisah Al-Qur'an." *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* 16, No. 2 (2017): 95–116.
- Muqatil Bin Sulaiman, Abu Al-Hasan. *Tafsir Al-Kabir*. Beirut: Dar Al-Ihya, N.D.

- Nisa, Hayatun. “Kisah Nabi Zakaria Dalam Al-Qur’an Perspektif Tafsir Al-Munīr Karya Wahbah Al-Zauhailī (1932-2015 M)(Aplikasi Pendekatan Sastra Aḥmad Khalafullāh (1916-1991 M),” 2022.
- NURZAMAN, Nurzaman, And Mustopa KAMAL. “Studi Historis-Fungsional Atas Kisah-Kisah Dalam Al-Qur’an,” N.D.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes Of The Qur’an*. University Of Chicago Press, 2009.
- Reynolds, Gabriel Said. *The Emergence Of Islam: Classical Traditions In Contemporary Perspective*. Fortress Press, 2023.
- . *The Qur’an And Its Biblical Subtext*. Routledge, 2010.
- Rudolph, Wilhelm. *Die Abhängigkeit Des Qorans Von Judentum Und Christentum*. W. Kohlhammer, 1922.
- Schapiro, Israel. *Die Haggadischen Elemente Im Erz? Hlenden Teil Des Korans*. РИПОЛ КЛАСИК, 2012.
- Shiddieqy, Teungku Muhammad Hasbi Ash. *Ilmu-Ilmu Al-Qur’an: Media-Media Pokok Dalam Menafsirkan Al-Qur’an*. Jakarta: Bulan Purnama, 1970.
- Shihab, Quraish. *Kaidab Tafsir*. Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- . *Tafsir Al-Misbah*. Tangerang: Lentera Hati, 2002.
- Sirry, Mun’im. *Polemik Kitab Suci: Tafsir Reformis Atas Kritik Al-Qur’an Terhadap Agama Lain*. Edited By R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2013.
- Sirry, Mun’im. *Think Outside The Box: Membebaskan Agama Dari Penjara Konservatisme*. Yogyakarta: Suka Press, 2024.
- Sirry, Mun’im. “Tradisi Intelektual Islam: Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama.” *Malang: Madani*, 2015.
- Sofwan, Nurkholis. “Pendekatan Sastra Dalam Kisah-Kisah Al-Qur’an Perspektif Muḥammad Aḥmad Khalafullāh.” *Al Asbriyyah* 7, No. 1 (2021): 55–72.
- Speyer, Heinrich. *Die Biblischen Erzählungen Im Qoran*. Georg Olms Verlag, 1971.
- Taimiyyah, Ibnu. *Muqaddimah Fi Usbul Al-Tafsir*. Kuwait: Dar Al-Qalam, 1971.
- Torrey, Charles Cutler, And Franz Rosenthal. *The Jewish Foundation Of Islam*. Ktav Publishing House, 1967.
- Wilson, Christy. *Introducing Islam*. New York: Friendship Press, 1958.

Zahrah, Haiva Satriana. “Epistemologi Pemikiran Gabriel Said Reynolds Tentang Konsep Homili Al-Qur’an.” *Jurnal Studi Al-Qur’an* 20, No. 1 (2024): 21–34.

Zulhamdani, Zulhamdani. “Homiletika Al-Qur’an Refleksi Atas Pemikiran Gabriel Said Reynolds.” *Khasanah Multidisiplin* 4, No. 1 (2023): 50–70.