

HERMENEUTIKA INTERTEKSTUALITAS MUQĀTIL BIN SULAYMĀN

Rahmatullah

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Email: rahmatalbarawi6@gmail.com

Abstract

Intertextuality is one of the contemporary reading theories that discusses texts that cannot be made on their own without relations and relations with other contemporary texts. Intertextuality reading can also be done in reading the Quran. Muqātil bin Sulaymān is one of the early interpreters who tried to apply intertextuality hermeneutics. The Quran is a continuation of and responds to the scriptures, so he does not hesitate to dialogue with the Quran with the Bible. Most intertextuality hermeneutics built by Muqātil can be accessed in two aspects. First, the aspects explain things that are not yet clear (*mubham*), like the names of the characters told in the Quran. Second, the aspect of emphasis is on the historicity and context of the verses of the Quran. This aspect was carried out by Muqātil by exploring the sources of religion that developed at that time. However, the criticism that needs to be addressed in the method used by Muqātil is the use of strict non-Islamic history. Muqātil tends not to notice the process of criticism or materialism in the science of the hadith.

Keywords: *Intertextuality, Muqatil, al-Qur'an, Bible, Israīlīyāt.*

Abstrak

Intertekstualitas merupakan salah satu teori pembacaan kontemporer yang mengacu pada pemahaman bahwa suatu teks tidak dapat berdiri sendiri tanpa kehadiran dan hubungan dengan teks-teks lain yang sezaman. Pembacaan intertekstualitas dapat dilakukan pula dalam memahami al-Qur'an. Muqātil bin Sulaymān merupakan salah satu tokoh tafsir awal yang mencoba menerapkan hermeneutika intertekstualitas. Berangkat dari pemahaman bahwa al-Qur'an merupakan kelanjutan dari dan merespon kitab-kitab suci terdahulu, maka ia tidak segan-segan mendialogkan al-Qur'an dengan Alkitab. Setidaknya hermeneutika intertekstualitas yang dibangun oleh Muqātil dapat dilihat dalam dua aspek. *Pertama*, aspek menjelaskan hal-hal yang belum jelas (*mubham*), seperti nama tokoh yang diceritakan dalam al-Quran. *Kedua*, aspek penekanan pada historisitas dan konteks ayat al-Quran yang turun. Aspek tersebut dilakukan oleh Muqātil dengan mengeksplor sumber-sumber *israīlīyāt* yang berkembang saat itu. Meskipun demikian, kritik yang perlu disampaikan dalam metode yang digunakan oleh Muqātil adalah penggunaan riwayat *israīlīyāt* yang tidak

ketat. Muqātil cenderung tidak memperhatikan proses kritik sanad maupun matan dalam keilmuan hadis.

Kata kunci: *Intertekstualitas, Muqatil, al-Qur'an, Alkitab, isrāīlyāt*

Pendahuluan

Memahami merupakan proses yang aktif dan tidak dapat dipisahkan dari sejarah kehidupan manusia, lebih khusus bagi umat Islam. Salah satu seni dalam memahami adalah hermeneutika. Hermeneutika dalam konteks Islam, digunakan untuk memahami makna dan maksud dari ajaran Nabi Muhammad yang diformulasikan dalam kitab suci al-Qur'an.¹ Proses hermeneutis terhadap kitab suci dalam tradisi Islam periode awal dan pertengahan, pada umumnya berkisar pada proses pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang dikembangkan oleh para sahabat dan ulama dalam bidang fikih, tasawuf, dan lainnya.²

Kesadaran untuk memahami al-Qur'an sejak awal telah dirasakan sebagai bagian dari implementasi teologis kitab suci (*scripture*). Ibn 'Ashūr menjelaskan bahwa salah satu alasan mengapa al-Qur'an harus dipahami secara kontekstual adalah karena ia diturunkan secara bertahap dalam jangka waktu lebih dari 20 tahun, sehingga perlu memahami konteks dan sejarah ayatnya.³ Hanya saja, secara umum generasi awal (*salaf*) memahami al-Qur'an dengan dua kecenderungan. *Pertama*, memahami secara literal atas teks dengan meninjau makna yang dikandung oleh ayat. *Kedua*, memahami al-Qur'an secara kontekstual dengan beranjak dari makna literal menuju makna yang lebih luas (*expansive interpretation*) dengan menghubungkan sumber informasi lainnya atau dalam tradisi keislaman disebut *ta'wil*.⁴ Metode ini dapat dikatakan sebagai proses hermeneutis yang dipahami dalam dunia modern saat ini. Poin penting dalam metode ini adalah memahami teks dengan tidak terjebak pada makna literal semata, tetapi juga menyelami kedalaman makna yang terkandung.

Salah satu tokoh tafsir awal yang karyanya dapat dijumpai utuh saat ini dan sering menggunakan metode *ta'wil* adalah Muqātil bin Sulaymān. Setidaknya ada tiga alasan prinsipil pemilihan tokoh tersebut. *Pertama*, ia merupakan salah satu mufasir awal, sehingga pemikirannya dapat memotret dinamika hermeneutis di masa awal terbentuknya Islam.

¹ Ebrahim Moosa, "Arabic and Islamic Hermeneutics" dalam Jeff Malpas dan Hans-Helmuth Gander (ed.), *The Routledge Companion to Hermeneutics* (New York: Routledge, 2015), hlm. 708.

² Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an: Edisi Revisi dan Perluasan* (Yogyakarta: Nawasea Press, 2017), hlm. 28.

³ Muḥammad bin 'Ashūr, *al-Tafsīr wa Rijālūh* (Kairo: Dār al-Salam, 2008), hlm. 19.

⁴ Moosa, "Arabic and Islamic Hermeneutics", hlm. 709.

Kedua, Muqātil tidak hanya terjebak pada makna tersurat, tetapi juga arti yang tersirat. Ini diperkuat dengan karya khusus yang ditulisnya berjudul *al-Wujūb wa al-Naḡa'ir*.⁵ *Ketiga*, Muqātil dengan serius mengelaborasi karya tafsirnya dengan sumber-sumber *isrā'īlyāt* dari *abl al-kitāb*. Alasan terakhir menjadi titik penekanan dalam penelitian ini.

Jejak Intelektual Muqātil bin Sulaymān

Nama lengkapnya adalah Abū al-Ḥasan Muqātil bin Sulaymān bin Bashīr. Ia lahir di daerah Balkhi, Khurasan, kemudian hijrah ke Baṣrah dan Baghdad.⁶ Sebagaimana diketahui, di kota tersebut telah banyak berkembang agama dan kepercayaan terdahulu seperti agama Kristen. Kota tersebut juga merekam banyak dialektika pemikiran filsafat Yunani dan kebijaksanaan dari Persia.⁷ Lingkungan tersebut turut berperan dalam membentuk *horizon* intelektual Muqātil, khususnya dalam memahami al-Qur'an.

Memahami hubungan antara lingkungan kota Baṣrah dengan karya produk tafsir Muqātil penting untuk dicermati. Sebab, ada beberapa karakter yang menjadi keunikan dari mufasir yang berkembang di Baṣrah sebagai berikut.

- a. Aliran Baṣrah dipengaruhi oleh aliran penafsiran Madinah, baik yang besumber dari al-Ḥasan al-Baṣrī ataupun muridnya, Qatadah yang juga dipengaruhi oleh Sa'id bin al-Musayyab dari Madinah.
- b. Aliran Baṣrah menunjukkan minat yang terbatas pada pendapat hasil ijtihad. Namun, pendapat ijtihad tidak digunakan dalam analisis *mutashabihāt* dan nama serta atribut yang dinisbatkan kepada Allah.
- c. Kurang tertarik pada anekdot Yahudi (*jewish anecdotes*). Ini dapat dikaitkan dengan pengaruh aliran Madinah pada al-Ḥasan al-Baṣrī dan muridnya, Qatadah. Meskipun Qatadah menyebutkan beberapa sumber Yahudi, dia menyatakan keberatan dan merujuk mereka secara singkat.
- d. Aliran Baṣrah tidak cukup ketat terhadap verifikasi hadis dalam hal kajian *sanad* maupun *matan*-nya. Dengan kata lain, para penafsir madhhab Baṣrah menerima hadis meskipun tidak disebutkan rantai *sanad*-nya. Ini adalah pengaruh langsung dari Anas bin Mālik yang dikenal karena kelenturan dan keringanannya atas *sanad* hadis, *matan* hadis, bahkan

⁵ M. Plessner, "Mukatil bin Sulayman" dalam C.E. Bosworth (ed.) *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. VII (Leiden: E.J. Brill, 1993), hlm. 508.

⁶ Aḥmad bin Muḥammad bin Abī Bakr bin Khalikān, *Wifayāt al-A'yān wa Anbā' Abnā' al-Zamān*, Vol. 5 (Beirut: Dār Ṣadir, 1968), hlm. 255.

⁷ Ramzi Na'na'a, *al-Isrā'īlyāt wa Atharuh fī Kutub al-Tafsīr* (Beirut: Dār al-Qalam, 1970), hlm. 219.

dalam hal penerimaannya terhadap hadis yang tidak menyebutkan rantai transmisinya. Kurangnya perhatiannya aliran Baṣrah terhadap kajian *sanad* dan *matan* dapat menjadi indikasi bahwa kalangan Ulama' Baṣrah lebih mementingkan kandungan makna yang relevan dengan topik yang sedang digeluti.

- e. Aliran Baṣrah tertarik pada peringatan (*al-wa'iz*) dan mendesak orang-orang untuk melepaskan kesenangan dari keuntungan duniawi. Hal ini nampak dari kesenangan al-Ḥasan al-Baṣrī dan Qatadah yang lebih tertarik pada dakwah. Dari orientasi kepada akhirat inilah, aliran Baṣrah memiliki kecenderungan terhadap tasawuf.
- f. Aliran Baṣrah tertarik dengan analisis rinci tentang ayat yang terkait dengan kisah para Nabi, ganjaran pahala serta hukuman.
- g. Aliran Baṣrah menggunakan gaya yang tinggi dan ekspresi yang sangat fasih untuk membuat dampak psikologis dan emosional yang lebih efektif kepada *audience*. Penafsiran mereka juga ditandai dengan ekspresi emotif sebagai teknik penafsiran dan psikologis yang diperlukan untuk pembentukan moralitas masyarakat.
- h. Aliran Baṣrah tertarik dengan pendekatan kontekstual dalam penafsiran dengan menggunakan keterkaitan antara ayat (*al-musabah*) dan kesatuan tema antara ayat dan surat (*al-miḥdah al-mawḍu'iyah*).
- i. Aliran Baṣrah sangat tertarik dengan penafsiran linguistik. Hal ini diwakili oleh minat mereka pada tata bahasa Arab serta mode membaca sebagai teknik penafsiran linguistik, misalnya salah satu ahli bahasa yang bermukim di Baṣrah adalah Abū al-Aswad al-Du'ali.
- j. Meskipun aliran Baṣrah banyak dipengaruhi oleh Ibn Mas'ud yang berasal dari Kufah, dalam hal analisis penafsiran (*al-qira'ah al-tafsiriyyah*), aliran Baṣrah memiliki kecenderungan pada pendekatan fonetik artikulatoris tradisional untuk mode membaca yang diadopsi oleh Ubay bin Ka'b di Madinah. Dengan kata lain, aliran Baṣrah berfokus pada berbagai bentuk fonetis yang dimiliki oleh kata tertentu. Artinya, tinjauan penafsiran dilakukan dengan meninjau bahwa sebuah kata dapat diucapkan secara berbeda sesuai dengan vokal yang berbeda dengan atau tanpa perubahan makna.⁸

Jika mencermati penjelasan tersebut, karakteristik pada poin d, f, h, i, dan j cukup menggambarkan keadaan *tafsīr Muqātil bin Sulaymān* yang akan dibahas berikutnya. Selain itu, karakteristik d juga banyak ditemui dalam tafsir tersebut. Dalam konteks tersebut

⁸ Hussein Abdul Raof, *Schools of Qur'anic Exegesis: Genesis and Development* (New York: Routledge, 2010), hlm. 155-157.

(hadis), Muqātil banyak mengambil hadis dari Mujāhid, ‘Aṭa’ bin Abī Rabbah, Abī Ishāq al-Sabi’i, al-Dhihāk bin Muzāḥim dan Muḥammad bin Muslim al-Zuhrī.⁹ Meski demikian, ulama berbeda pendapat seputar kredibilitas Muqātil. Ada yang memuji, tetapi tidak sedikit yang mencaci.¹⁰ Kebanyakan kritik negatif (*jarḥ*) terhadapnya menasar pada kredibilitasnya sebagai seorang ahli hadis, begitupun para ulama memberikan pujian (*ta’dīl*) kepadanya, dalam kapasitasnya sebagai seorang penafsir.

Yahya bin Ma’in menyebut Muqātil sebagai *laysa bi thiqqah* (bukan termasuk orang yang kredibel). Sedangkan al-Bukhārī menilai Muqātil sebagai perawi hadis yang *munkar*. Senada dengan kedua ulama tersebut, al-Nasā’ī menyampaikan bahwa ada empat perawi hadis yang dikenal sebagai pendusta dan pembuat hadis palsu, yaitu Ibrāhīm bin Abī Yahyā di Madinah, Muḥammad bin ‘Umar al-Wāqidi di Baghdad, Muqātil bin Sulaymān di Khurasan, dan Muḥammad bin Sa’id di Shām.¹¹ Meskipun demikian, secara umum, kritik Muqātil ditujukan karena meriwayatkan kisah-kisah *Isrā’īlyāt*, sehingga ia dinilai tidak mempunyai kredibilitas dalam periwayatan hadis. Bahkan, al-Dhahabī melontarkan kritik pedas kepada Muqātil sebagai berikut:

والحق أيضا أن تفسير مقاتل يحوى من الإسرائيليات، والخرافات، وضلالات المتشبهة والمجسمة ما ينكره الشرع ولا يقبله العقل.

Dan yang benar juga bahwa Tafsir Maqātil memuat riwayat *Isrā’īlyāt*, *kburāfāt*, dan penjelasan ayat *mutashabih* dan *mutajazzimab* dengan sesat, yang tidak sesuai dengan syariat dan bertentangan dengan akal.¹²

Berdasarkan kritik tersebut, salah satu poin utama penolakan al-Dhahabī kepada Muqātil adalah penggunaan riwayat-riwayat *isrā’īlyāt*. Dalam konteks periwayatan hadis, Muqātil banyak dikritik oleh ulama terutama mereka yang menekuni bidang hadis. Maqātil sangat jarang dalam penyertaan *sanad* ketika melakukan pengutipan terhadap riwayat-riwayat *isrā’īlyāt*. Akan tetapi, disatu sisi pengutipan riwayat *isrā’īlyāt* dalam tafsir Muqātil sebagai upaya dirinya untuk mengelaborasi informasi-informasi dari *ahl al-kitāb* dalam pemahaman terhadap al-Qur’an yang justru hal tersebut menjadi salah satu karakteristik yang menonjol

⁹ Khalikān, *Wifayāt al-A’yān*, hlm. 255.

¹⁰ Ibid., hlm. 256.

¹¹ Na’na’a, *al-Isrā’īlyāt wa Atharub*, hlm. 220.

¹² Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Isrā’īlyāt fī al-Tafsīr wa al-Ḥadīs* (Kairo: Maktabah Wahbah, t.th), hlm. 90.

dalam tafsir tersebut.¹³ Dalam konteks ini, al-Imām al-Shāfi‘ī memberikan pujian terhadap upaya yang dilakukan Muqātil. Ia berpendapat,

الناس كلهم عيال على ثلاثة: على مقاتل بن سليمان في التفسير, وعلى زهير بن أبي سلمى في الشعر,
وعلى أبي حنيفة في الكلام.

Semua orang sebenarnya kerabat dalam tiga aspek: dalam persoalan tafsir dengan Maqātil bin Sulaymān, dalam persoalan Syair dengan Zahir bin Abī Silmī, dan dalam persoalan Kalām dengan Abū Hanīfah.¹⁴

Memahami kata *‘iyāl* tersebut, Abdul Jalil mencoba memahami bahwa makna lain dari pujian al-Imām al-Shāfi‘ī tersebut adalah *Muqatil as the father of the Qur’anic exegesis* (Muqātil adalah pakar dari tafsir al-Qur’an).¹⁵

Sebenarnya keahlian Muqātil dalam memahami al-Qur’an juga tidak terlepas dari guru-guru yang membekalinya dalam kajian ilmu-ilmu al-Qur’an. Di antara gurunya yang terkenal di kalangan *tābi‘in* adalah ‘Aṭā’ bin Abī Rabah, Ibn Shihāb al-Zuhri, Nāfi’ Mawla Ibn ‘Umar, ‘Aḥīyah bin Sa‘id al-‘Awfī, ‘Amr bin Shu‘ayb dan Abd Allah bin Buraydah.¹⁶ Sedangkan beberapa nama yang menjadi murid Muqātil adalah Abd al-Razzāq bin Hammām al-Ṣan‘ānī, Abd Allah bin al-Mubārak, Ismā‘īl bin ‘Iyāsh, Sufyān bin Uyaynah, dan al-Wālid bin Muslim.¹⁷

Muqātil wafat di Baṣrah pada tahun 150 H¹⁸ dengan meninggalkan banyak karya. Diantara beberapa karyanya dikenal adalah *al-Tafsīr al-Kabīr*, *Navādir al-Tafsīr*, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, *al-Radd ‘alā al-Qadariyah*, *al-Wujūb wa al-Nazā‘ir fī al-Qur’an*, *Tafsīr Khamsamiah Ayat min al-Qur’an al-Karīm*, *al-Aqsām wa al-Lughāt*, dan *al-Ayāt al-Mutashābihāt*.¹⁹ Dari sekian banyak karya tersebut, setidaknya ada tiga karya utama yang memotret pemikiran Muqātil. Pertama, *al-Tafsīr al-Kabīr*. Dalam karyanya ini, Muqātil menggunakan metode tafsir *taḥlīlī* dengan menjelaskan ayat per ayat berdasarkan *tartīb mushafī*. Plessner menambahkan karakteristik dari tafsir Muqātil dengan pandangan berikut,

¹³ Plessner, “Mukatil b. Sulayman.”, hlm. 508.

¹⁴ Khalikān, *Wifayāt al-A‘yān*, hlm. 255.

¹⁵ Abdul Jalil, “Kisah *al-Zabih* dalam Tafsir Klasik: Telaah Kitab *al-Tafsīr al-Kabīr* Karya Muqatil b. Sulaiman” dalam Ali Mustafa Kamal, *Menelisek Keunikan Tafsir Klasik dan Modern* (Wonosobo: Pascasarjana Universitas Sains al-Qur’an, 2012), hlm. 3.

¹⁶ Jihad Ahmad Hajjaj. “Manhaj al-Imam Muqatil bin Sulaiman al-Balkhi fi Tafsirih” (Tesis-Islamic University of Gaza Palestina, 2010), hlm. 7-8.

¹⁷ Ibid., hlm. 8.

¹⁸ Khalikān, *Wifayāt al-A‘yān*, hlm. 257.

¹⁹ Hajjaj. “Manhaj al-Imam Muqatil”, hlm. 9.

The work is characterised by its desire to elaborate as fully as possible all the scriptural narrative elements with very little emphasis on issues of text, grammar or the like. It is likely that it presents versions of the stories told by the early *quṣṣas*.²⁰

Karya ini ditandai dengan keinginannya untuk menguraikan semaksimal mungkin semua elemen naratif kitab suci dengan sedikit penekanan pada masalah teks, tata bahasa atau sejenisnya. Kemungkinannya menyajikan versi cerita yang diceritakan oleh para *quṣṣas* awal.

Pendapat Plessner tersebut dapat dijadikan indikasi bahwa Muqātil berupaya menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an dengan menggali konteks, sehingga tidak hanya sekadar terjebak pada analisis kebahasaan semata. Pendapat ini juga dikuatkan oleh Wansbrough bahwa model tafsir Muqātil menggunakan model *haggadic*. Menurutnya,

Quranic exegesis would seem to have found its earliest expression within a basically narrative framework which may conveniently be described as haggadic.²¹

Tafsir Al-Quran tampaknya telah menemukan ekspresi paling awal dalam kerangka naratif yang pada dasarnya dapat digambarkan sebagai haggadic.

Meski titik poin Wansbrough dalam menjelaskan model penafsiran berbeda dengan kajian ini, tetapi satu hal yang sama adalah asumsi bahwa tafsir Muqātil menggunakan metode naratif dengan mendasarkan pada konteks dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Farid Esack menambahkan bahwa bentuk tafsir dengan metode naratif ditandai dengan menghadirkan narasi ilustratif yang sering dilengkapi dengan cerita rakyat (*folklore*) yang berasal dari kawasan Timur Dekat.²² Uniknyanya, antara tafsir naratif dan ayat al-Qur'an menjadi sulit untuk dipisahkan. Sebab, tafsir dengan model *haggadic* menyajikan alur kisah dan kalimat yang terkesan begitu halus dan lancar, sehingga sulit dibedakan antara al-Qur'an dan tafsirnya.²³ Ini menjadi salah satu karakter tafsir naratif atau *haggadic* yang sering dilakukan oleh mufasir awal.

Kedua, Tafsir Khamsamiyah Ayat min al-Qur'an al-Karīm. Berbeda dengan tafsir yang pertama, dalam tafsir ini Muqātil lebih fokus mengkaji ayat-ayat *ahkām*. Plessner menjelaskan,

Organises Quranic verses under legal topics and provides some basic exegesis of them, the content of the book suggests a direct relationship to the larger tafsir. The

²⁰ Plessner, "Mukatil b. Sulayman", hlm. 509.

²¹ John Wansbrough, *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1977), 121.

²² Farid Esack, *The Quran A User's Guide* (Oxford: Oneworld, 2007), hlm. 138.

²³ Mun'im Sirry, *Kontroversi Islam Awal: antara Mazhab Tradisionalis dan Revisionis* (Bandung: Mizan, 2015), hlm. 143.

significance of this text lies primarily in its early attempt at a legal classification scheme and the documentation of all the elements on the basis of scripture alone.²⁴

Mengatur ayat-ayat al-Qur'an seputar topik hukum dan memberikan beberapa penafsiran dasar tentangnya, isi kitab ini menunjukkan hubungan langsung dengan tafsir yang lebih besar. Arti penting kitab ini terutama terletak pada upaya awalnya pada skema klasifikasi hukum dan dokumentasi semua elemen berdasarkan kitab suci.

Karya ini meneguhkan bahwa Muqātil sejak awal mempunyai kesadaran atas metode tafsir tematik (*maudhu'ī*) dengan mengumpulkan ayat-ayat seputar hukum.

Ketiga, *al-Wujūb wa al-Nazā'ir fī al-Qur'an al-Aẓīm*. Karya ini lebih banyak mengkaji kosakata al-Qur'an, yang memiliki makna banyak sesuai dengan konteks kalimat yang hendak dituju oleh ayat. Salah satu contohnya adalah analisa Muqātil tentang kata *kaifara* dalam al-Quran. Menurutnya kata tersebut memiliki empat makna:

- a. Kafir bermakna pengingkaran terhadap ketauhidan kepada Allah swt, seperti dalam Q.S. al-Baqarah (2): 6 dan Q.S. Muḥammad (47): 32.
- b. Kafir bermakna pengingkaran atau kesombongan, seperti dalam Q.S. al-Baqarah (2): 89 dan 146.
- c. Kafir bermakna mengingkari nikmat Allah, seperti dalam Q.S. al-Baqarah (2): 152 dan Q.S. Luqman (31): 12.
- d. Kafir bermakna melepaskan diri, seperti dalam Q.S. Ibrahim (14): 22.²⁵

Mengacu pada pembagian tersebut, secara tegas Muqātil hendak menjelaskan bahwa makna kafir tidak sekadar makna teologis pengingkaran terhadap ke-Esaan Allah, tetapi juga memiliki makna sosiologis seperti pengingkaran terhadap karunia dan nikmat Allah yang melahirkan sikap kikir, pelit, sombong, dan sebagainya.

Berdasarkan analisis dari ketiga karya Muqātil tersebut, dapat disimpulkan bahwa Muqātil menggunakan analisis konteks dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an, yaitu konteks teks dan konteks sejarah. Pembahasan berikutnya akan melihat lebih jauh konteks sejarah yang digunakan oleh Muqātil khususnya dalam menggunakan sumber-sumber *isrā'īlyāt*.

Spirit *Isrā'īlyāt* dalam Tafsir Muqātil bin Sulaymān

Secara etimologis, kata *isrā'īlyāt* merupakan bentuk jamak dari kata *isrā'īlyab*. Kata ini berasal dari bahasa Ibrani (*hebrew*) yang terdiri dari dua kata, *isra* berarti hamba dan *il* yang bermakna Allah, sehingga *israil* berarti hamba Allah. Sedangkan yang dimaksud hamba

²⁴ Plessner, "Mukatil b. Sulayman", hlm. 509.

²⁵ Muqātil bin Sulaymān, *al-Wujūb wa al-Nazā'ir fī al-Qur'an al-'Aẓīm* (Irak: al-Majid li al-Tsaqafah wa al-Turats, 2006), hlm. 25-26.

Allah adalah Nabi Ya'qūb bin Ishāq bin Ibrāhīm.²⁶ Sebagaimana diketahui, dari keturunan Ishāq melahirkan para Nabi dan Rasul, termasuk Nabi Mūsā dan umat Yahudi, serta Isa al-Māsīh untuk umat Kristiani, sehingga segala informasi yang diperoleh dari Yahudi dan Kristiani disebut sebagai informasi *isrā'īlyāt*.

Pendapat lain menyebutkan bahwa *isrā'īlyāt* merupakan bagian dari kisah para nabi (*qaṣaṣ al-anbiyā*) dengan penekanan pada tiga dimensi, yaitu seputar penciptaan, kisah seputar kehidupan nabi-nabi terdahulu, dan persoalan tanah yang dijanjikan.²⁷ Dengan demikian, *isrā'īlyāt* dapat dipahami sebagai informasi seputar kisah nabi-nabi terdahulu yang diadopsi melalui tradisi *Biblical* (Alkitab). Hal ini tidak mengherankan, sebab al-Qur'an turun tidak dalam ruang hampa, justru kehadirannya merespon dan melanjutkan risalah kenabian terdahulu.

Karenanya, ulama terdahulu tidak sedikit yang mengutip sumber-sumber *isrā'īlyāt*. Selain Muqātil, ada beberapa penafsir awal yang juga sering menggunakan referensi *isrā'īlyāt* sebagai bagian dari penafsiran mereka terhadap ayat-ayat al-Qur'an seperti, *Tafsīr Yahyā bin Salām* karya Yahyā bin Salām bin Abī Tha'labah al-Baṣrī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'an* karya Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm* karya Abd al-Raḥman bin Muḥammad Ibn Hātim al-Rāzī, *Ta'wīlāt Abl al-Sunnah* karya Abū Manṣūr Muḥammad bin Muḥammad al-Māturīdī, dan *Tafsīr al-Kaṣf wa al-Bayān 'an Tafsīr al-Qur'an* karya Aḥmad bin Muḥammad al-Tha'labī.²⁸ Hal ini dipertegas oleh Vernon K. Robbins dan Gordon D. Newby dengan pendapat,

Early muslim perceived that there was a close relationship between the Quran and antecedent biblical texts and figures. In the first Islamic century, Muslim exegetes sought Jewish and Christian text that would explain the Quranic biblical references, enhance a broad understanding of the history of revelation in general, and show in particular how the Quran stood at the end of a series of revelations from God to humankind.²⁹

Umat Muslim awal merasa bahwa ada hubungan yang erat antara al-Quran dan teks-teks serta tokoh-tokoh Alkitab yang sebelumnya. Pada abad Islam pertama, para penafsir Muslim menggunakan teks Yahudi dan Kristen untuk menjelaskan rujukan-

²⁶ Na'na'a, *al-Isrā'īlyāt wa Atsaruh*, hlm. 72.

²⁷ Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Haṣm* (Leiden: E.J. Brill, 1996), hlm. 8-9.

²⁸ Musa'ad bin Sulaymān bin Nāṣir al-Ṭayyār, *Tafsīr al-Qur'an bi al-Isrā'īlyāt: Naẓrah Taqwīmīyah* (Majalah Imam al-Syathibi, 2012), hlm. 37.

²⁹ Vernon K. Robbins dan Gordon D. Newby, "A Prolegomenon to the Relation of the Quran and the Bible" dalam John C. Reeves (ed.), *Bible and Qur'an: Essays in Scriptural Intertextuality* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), hlm. 24.

rujukan bible dalam al-Quran, meningkatkan pemahaman luas tentang sejarah wahyu secara umum, dan menunjukkan secara khusus bagaimana al-Quran berasal dari serangkaian wahyu dari Tuhan untuk umat manusia.

Berdasarkan pendapat diatas, masyarakat Muslim awal merasa ada hubungan yang dekat antara al-Qur'an dan narasi teks maupun tokoh dalam Alkitab. Demikian juga, para penafsir Muslim awal tidak segan-segan mencari rujukan informasi dari Yahudi dan Kristen untuk memperoleh konteks pewahyuan, sehingga dalam konteks ini, akan nampak bagaimana relasi al-Qur'an dengan pewahyuan sebelumnya. Poinnya adalah al-Qur'an sebagai kitab suci tidak berdiri sendiri tetapi menjadi penyambung tradisi pewahyuan sebelumnya. Spirit semacam inilah yang dilestarikan oleh Muqātil dalam sejumlah penafsirannya.

Salah satu contoh penafsiran dengan menggunakan rujukan *isrā'īlyāt* dalam tafsir Muqātil adalah ketika menafsirkan siapa sosok *al-dhābiḥ* (yang disembelih) dalam kasus pengurbanan yang dilakukan oleh Nabi Ibrahim. Mayoritas tafsir menyebutkan nama Ismā'īl, tetapi Muqātil menafsirkannya dengan menyebut tokoh Ishāq. Lebih lanjut Allah berfirman dalam Q.S. al-Ṣāffāt (37): 102-103,

فَبَشِّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى
قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمُرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ

Maka Kami beri dia kabar gembira dengan seorang anak yang amat sabar, maka tatkala anak itu sampai (pada umur sanggup) berusaha bersama-sama Ibrahim, Ibrahim berkata: “Hai anakku sesungguhnya aku melihat dalam mimpi bahwa aku menyembelihmu. Maka fikirkanlah apa pendapatmu!” Ia menjawab: “Hai bapakku, kerjakanlah apa yang diperintahkan kepadamu; insya Allah kamu akan mendapatiku termasuk orang-orang yang sabar”.³⁰

Ayat tersebut memang tidak menyebutkan secara spesifik sosok yang disembelih oleh Ibrāhīm, karenanya ayat ini termasuk ayat yang *mubham*. Kemudian Muqātil secara tegas menjelaskan bahwa yang disembelih adalah Ishāq dengan penafsiran sebagai berikut,

(فبشرنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ) يعني عليم, وهو العالم, وهو إسحاق بن سارة. (فلما بلغ معه) مع أبيه (السعي) المشي إلى الجبل (قال يا بني إني أرى في المنام) لنذر كان عليه فيه يقول: إني أمرت في المنام (أني أذبحك فانظر ماذا ترى) فرد عليه إسحاق (قال يا أبت افعل ما تؤمر) وأطع ربك فمن ثم لم يقل إسحاق لإبراهيم،

³⁰ Al-Qur'an, 37: 102-103.

عليهما السلام، افعل ما رأيت، ورأى إبراهيم ذلك ثلاث ليال متتابعات، وكان إسحاق قد صام وصلّى
قبل الذبح (ستجدني إن شاء الله من الصابرين) على الذبح.

(maka Kami beri dia kabar gembira dengan seorang anak), yaitu mengetahui. Yang dimaksudkan adalah Ishāq bin Sārah. (maka tatkala anak itu sampai bersamanya) bersama ayahnya (berjalan) melakukan perjalanan ke gunung (ia berkata: wahai anakku, sesungguhnya aku bermimpi) sebagai peringatan, maka bisa digunakan kalimat: “sesungguhnya saya diperintahkan dalam mimpi” (aku menyembelihmu, maka apa pendapatmu) maka Ishāq dengan segera menjawab (Ia menjawab: “Hai bapakku, kerjakanlah apa yang diperintahkan kepadamu) dan saya taat terhadap Tuhanmu, oleh karena itu, Ishāq tidak mengatakan kepada Ibrāhīm lakukanlah apa yang kamu lihat. Dan Ibrāhīm bermimpi tiga kali berturut-turut. Dan Ishāq melaksanakan puasa dan shalat sebelum penyembelihan (insya Allah kamu akan mendapatiku termasuk orang-orang yang sabar) atas sembelihan.³¹

Penafsiran Muqātil tersebut selaras dengan narasi di Alkitab, Kejadian 22: 1-6 sebagai berikut:

Some time later God tested Abraham. He said to him, “Abraham!” “Here I am,” he replied. Then God said, “Take your son, your only son, whom you love—Isaac—and go to the region of Moriah. Sacrifice him there as a burnt offering on a mountain I will show you.” Early the next morning Abraham got up and loaded his donkey. He took with him two of his servants and his son Isaac. When he had cut enough wood for the burnt offering, he set out for the place God had told him about. On the third day Abraham looked up and saw the place in the distance. He said to his servants, “Stay here with the donkey while I and the boy go over there. We will worship and then we will come back to you.” Abraham took the wood for the burnt offering and placed it on his son Isaac, and he himself carried the fire and the knife. As the two of them went on together...³²

Beberapa waktu kemudian Allah menguji kesetiaan Abraham. Allah memanggil, “Abraham!” Lalu Abraham menjawab, “Ya, Tuhan.” Kata Allah, “Pergilah ke tanah Moria dengan Ishak, anakmu yang tunggal, yang sangat kaukasih. Di situ, di sebuah gunung yang akan Kutunjukkan kepadamu, persembahkanlah anakmu sebagai kurban bakaran kepada-Ku.” Keesokan harinya pagi-pagi, Abraham membelah-belah kayu untuk kurban bakaran dan mengikat kayu itu di atas keledainya. Ia berangkat dengan Ishak dan dua orang hambanya ke tempat yang dikatakan Allah kepadanya. Pada hari yang ketiga tampaklah oleh Abraham tempat itu di kejauhan. Lalu ia berkata kepada kedua hambanya itu, “Tinggallah kamu di sini dengan keledai ini. Saya dan anak saya akan pergi ke sana untuk menyembah Tuhan, nanti kami kembali kepadamu.” Abraham meletakkan kayu untuk kurban bakaran itu pada pundak Ishak, sedang ia

³¹ Muqātil bin Sulaymān, *Tafsīr Muqātil bin Sulaymān*, Vol. 3 (Beirut: Muassasah al-Tarikh al-‘Arabi, 2002), hlm. 615.

³² Teks Inggris didapat dari <https://www.biblegateway.com/> dengan menggunakan New International Version (NIV) diakses pada tanggal 10 Maret 2019.

sendiri membawa pisau dan bara api untuk membakar kayu. Ketika mereka berjalan bersama-sama...³³

Selain itu, Muqātil juga konsisten membangun narasi bahwa Ishāq adalah sosok yang disembelih oleh Ibrāhīm. Misalnya dalam menafsirkan Q.S. Yūsuf (12): 35. Tatkala Yūsuf ditanya oleh penjaga penjara (*sāhib al-sijn*) mengenai identitasnya. Yūsuf menjawab,

أنا يوسف نبي الله و ابن يعقوب صفي الله, ابن إسحاق ذبيح الله, ابن إبراهيم خليل الله.³⁴

Saya Yūsuf, Nabi Allah dan putra Ya'qūb yang disembelih (atas perintah) Allah, putra Ibrāhīm kekasih Allah.

Contoh lain adalah kecermatan Muqātil dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an yang bernada polemis dan kritis terhadap agama lain. Misalnya kritik al-Qur'an kepada agama Kristen dalam Q.S. al-Mā'idah (5): 72-73, sebagai berikut:

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

Sesungguhnya telah kafirlah orang-orang yang berkata: “Sesungguhnya Allah ialah al-Masih putera Maryam”, padahal al-Masih (sendiri) berkata: “Hai Bani Isrā'il, sembahlah Allah Tuhanku dan Tuhanmu”. Sesungguhnya orang yang mempersekutukan (sesuatu dengan) Allah, maka pasti Allah mengharamkan kepadanya surga, dan tempatnya ialah neraka, tidaklah ada bagi orang-orang zalim itu seorang penolongpun. Sesungguhnya kafirlah orang-orang yang mengatakan: “Bahwasanya Allah salah seorang dari yang tiga”, padahal sekali-kali tidak ada Tuhan selain dari Tuhan Yang Esa. Jika mereka tidak berhenti dari apa yang mereka katakan itu, pasti orang-orang yang kafir diantara mereka akan ditimpa siksaan yang pedih.

Muqātil mengomentari ayat tersebut dengan menjelaskan melalui konteks historis ayat tersebut diturunkan. Ia menjelaskan bahwa ayat 72 dalam surat al-Mā'idah turun berkenaan dengan Kristen Najran aliran *al-Mār ya'qubiyīn* yang meyakini bahwa Allah adalah Isa bin Maryam.³⁵ Sedangkan ayat 73 merespon Kristen aliran *al-Malkaniyīn* yang menyatakan bahwa Allah, Isa al-Masih, dan Maryam adalah Allah.³⁶ Kejelian Muqātil dalam merespon ayat tersebut mengisyaratkan bahwa al-Qur'an tidak mengkritisi Agama Kristen

³³ Teks Indonesia didapat dari <https://alkitab.or.id/>, diakses pada tanggal 10 Maret 2019.

³⁴ Sulaymān, *Tafsīr Muqātil bin Sulaymān*, Vol. 2, hlm. 333.

³⁵ Ibid., hlm. 494.

³⁶ Ibid., hlm. 495.

secara umum, tetapi kritik tersebut hanya tertuju pada beberapa aliran agama Kristen yang berkembang pada masa Nabi Muḥammad. Penafsiran semacam ini juga dikuatkan oleh Jamāl al-Dīn al-Qasimī, seorang Ulama Shiria. Dalam konteks ini, Mun'im Sirry menggarisbawahi sebagai berikut,

From the modern inter-religious perspective, Qasimi's understanding of Qur'anic criticism as referring to Collyridians is significant for Christian-Muslim conversation in the sense that he acknowledges that the Qur'an does not criticize the belief of the mainstream Christians.³⁷

Dari perspektif antar-agama modern, pemahaman Qasimi tentang kritik Al-Quran yang mengacu pada Collyridians penting untuk membangun dialog Kristen-Muslim dalam arti bahwa ia mengakui bahwa Al-Quran tidak mengkritik kepercayaan umat Kristen arus utama.

Selain itu, Muqātil juga sering memberikan penjelasan secara rinci terhadap ayat-ayat al-Qur'an seperti dalam Q.S. Yūnus (10): 3,

إِنَّ رَبُّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ

Sesungguhnya Tuhan kamu ialah Allah Yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, kemudian Dia bersemayam di atas 'Arsy untuk mengatur segala urusan. Tiada seorangpun yang akan memberi syafa'at kecuali sesudah ada izin-Nya. (Dzat) yang demikian itulah Allah, Tuhan kamu, maka sembahlah Dia. Maka apakah kamu tidak mengambil pelajaran?³⁸

Dalam menafsirkan *sittah ayyām*, Muqātil berpendapat bahwa Allah menciptakan langit pada hari Ahad dan Senin, sedangkan bumi pada hari Selasa, Rabu, Kamis, dan Jumat.³⁹ Berdasarkan penafsiran-penafsiran tersebut, dapat dipahami salah satu karakteristik dari Tafsir Muqātil adalah *every detail, every vague references in the Quran, even such general references as to the musbrikān, nothing and nobody is left anonymous* (Setiap perincian, setiap rujukan yang tidak jelas dalam al-Qur'an, bahkan rujukan umum seperti kata *musyrikuna*, tidak ada yang dibiarkan anonim).⁴⁰ Dengan kata lain, Muqātil berusaha mengeksplor kalimat atau kata-kata yang dianggap *mubham* dalam al-Qur'an. Salah satu caranya adalah dengan merujuk dari sumber-sumber terdahulu, khususnya Yahudi dan Kristen. Dengan kata lain, Muqātil lebih

³⁷ Mun'im Sirry, "Reinterpreting the Qur'anic Criticism of Other Religions", dalam Angelika Neuwirth dan Michael A. Sells (ed.), *Qur'anic Studies Today* (New York: Routledge, 2016), hlm. 301.

³⁸ Al-Qur'an, 10: 3.

³⁹ Sulaymān, *Tafsīr Muqātil bin Sulaymān*, jilid 2, hlm. 225.

⁴⁰ Mun'im Sirry, "Muqatil b. Sulayman and Anthropomorphism" dalam *Studia Islamica* 107 (London: Brill, 2012), hlm. 46.

cenderung bebas dan tidak selektif dalam memilah dan memilih informasi *isrā'īlyāt* yang sejatinya *isrā'īlyāt* tidak ditolak sepenuhnya, tetapi juga tidak diterima seluruhnya. Ada beberapa catatan kritis yang disampaikan oleh ulama, di antaranya:

- a. Selaras dengan *kitāb Allah*.
- b. Tidak bertentangan dengan konsep *ma'sūm*.
- c. Sesuai dengan kaidah bahasa Arab.
- d. Mengikuti pendapat sahabat dan tabiin.
- e. Hal-hal yang mungkin terjadi, bukan sesuatu yang mustahil (irrasional).⁴¹

Berdasarkan uraian tersebut, sejak awal Muqātil memiliki semangat dalam memahami al-Qur'an dengan mengelaborasi antara teks dan konteks, khususnya konteks sejarah saat itu dan juga sumber-sumber Yahudi dan Kristen (*isrā'īlyāt*). Kajian Muqātil tersebut di era modern dapat dikatakan sebagai salah satu bentuk dari kajian hermeneutika intertekstualitas.

Hermeneutika Intertekstual Muqātil bin Sulaymān

Kajian sebelumnya telah membahas seputar riwayat *isrā'īlyāt* yang digunakan oleh Muqātil bin Sulaymān. Di era modern, semangat dalam penggunaan riwayat *isrā'īlyāt* selaras dengan kajian hermeneutika intertekstualitas. Julia Kristeva sebagaimana dikutip oleh Graham Allen menjelaskan maksud dari *intertextuality* sebagai berikut,

Text is a permutation of texts, an intertextuality in the space of a given text, in which several utterances, taken from other texts, intersect and neutralize one another. Texts are made up of what is at times styled the cultural (or social) text, all the different discourses, ways of speaking and saying, institutionally sanctioned structures and systems which make up what we call culture. In this sense, the text is not an individual, isolated object but, rather, a compilation of cultural textuality. Individual text and cultural text are made from the same textual material and cannot be separated from each other.⁴²

Teks adalah permutasi dari teks, suatu intertekstualitas dalam ruang teks yang diberikan, di mana beberapa ucapan, diambil dari teks lain, berpotongan dan menetralkan satu sama lain. Teks terdiri dari apa yang disebut teks budaya (atau sosial), semua wacana yang berbeda, cara berbicara dan mengatakan, struktur dan sistem yang disetujui secara kelembagaan yang membentuk apa yang kita sebut budaya. Dalam pengertian ini, teks bukan objek individual, terisolasi, melainkan kompilasi dari tekstualitas budaya. Teks individual dan teks budaya dibuat dari bahan tekstual yang sama dan tidak dapat dipisahkan satu sama lain.

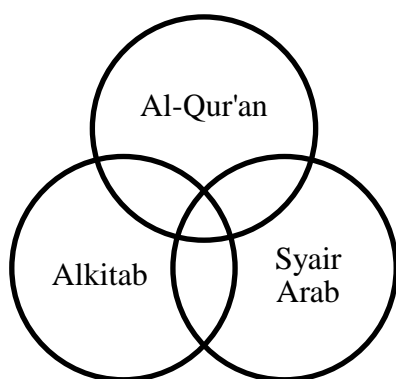
⁴¹ Musa'ad bin Sulaiman bin Nashir al-Thayyar, *Tafsir al-Qur'an bi al-Isrā'īlyāt...*, hlm. 39-40.

⁴² Graham Allen, *Intertextuality* (New York: Routledge, 2006), hlm. 35-36.

Berdasarkan penjelasan tersebut, dapat dipahami bahwa suatu teks tidaklah berdiri sendiri, melainkan berhubungan dengan teks-teks lainnya yang akan membentuk suatu kebudayaan (*a compilation of cultural textuality*). Dalam konteks ini, kehadiran Alkitab dan al-Qur'an dapat dilihat dalam kacamata intertekstualitas. Alkitab sebagai firman Allah yang turun sebelum al-Qur'an, dalam konteks tertentu memiliki keterikatan makna dan kandungan. Secara umum, relasi al-Qur'an dan Alkitab terdapat tiga tipologi, yaitu:

- a. Bernada positif apresiatif.
- b. Bernada kritis polemis.
- c. Bernada netral dan toleran.

Dengan demikian, merangkai al-Qur'an dan Alkitab dalam satu fragmen akan membantu menangkap potret historis yang lebih luas. Seharusnya, dengan memahami al-Qur'an sebagai suatu fenomena sejarah sekaligus merespon kebudayaan, maka kehadiran al-Qur'an tidak dapat dipisahkan dari teks-teks sezaman yang ada pada saat al-Qur'an diturunkan. Dalam kajian teks, setidaknya ada dua hal yang penting untuk dikaji dalam ranah intertekstualitas, yaitu, *pertama* teks-teks keagamaan, hukum, surat-menyurat, dan lainnya, *kedua*, teks-teks kebahasaan, syair, sastra, dan teks sejenisnya yang hadir di era tersebut. Secara ringkas dapat digambarkan sebagaimana diagram berikut.



al-Qur'an sebagai teks yang diturunkan tentu mempunyai konteks. Muqātil telah mengambil bagian untuk menelaah al-Qur'an dan berdialog dengan narasi Alkitab dan kisah *isrā'īlyāt*.

Setidaknya ada beberapa poin plus dan minus dalam konteks penggunaan metode intertekstualitas ala Muqātil bin Sulaymān. *Pertama*, pentingnya melihat al-Qur'an sebagai teks yang saling berkaitan dengan teks-teks lainnya. *Kedua*, kesadaran untuk menjelaskan hal-hal lain yang tidak dijelaskan dalam al-Quran. *Ketiga*, Muqātil merupakan pionir awal yang menggaungkan kajian *isrā'īlyāt* dalam tafsir klasik.

Meski demikian, apa yang dilakukan oleh Muqātil juga tidak lepas dari celah dan kritik. Salah satunya tidak adanya nalar kritis yang dibangun oleh Muqātil untuk menyeleksi sumber-sumber *isrāīlyāt*. Sebab, tidak semua sumber *isrāīlyāt* juga sejalan dengan narasi Alkitab. Akan tetapi, apa yang telah dilakukan Muqātil dalam rangka mendialogkan teks al-Qur'an dengan teks lainnya patut ditiru agar dapat memahami kitab suci secara komprehensif.

Kesimpulan

Muqātil merupakan salah satu ulama tafsir masa awal yang cukup unik. Di satu sisi, ia *ceonsern* dengan kajian konteks bahasa melalui kitab *al-Wujūb wa al-Naḡa'ir*. Di sisi lain, ia mengembangkan penafsiran al-Qur'an dengan konteks sejarah melalui analisis *asbāb al-nuzūl* dan *isrāīlyāt*.

Menarik untuk dicermati adalah kebiasaan ulama-ulama tafsir awal yang lebih terbuka dalam menerima riwayat *isrāīlyāt*. Hal ini mengindikasikan bahwa masa awal, interaksi Muslim dan umat agama lain lebih dinamis, tidak selalu konfrontatif tetapi juga ada upaya dialogis dan saling memahami antara narasi al-Qur'an dan Alkitab atau kisah-kisah dari Yahudi dan Kristen. Semangat dialogis al-Qur'an dan teks-teks lain menjadi salah satu solusi untuk memahami dan memotret al-Qur'an. al-Qur'an sebagai fenomena kebudayaan harus dipotret dengan semangat kebudayaan tersebut juga, sehingga al-Qur'an tidak hanya dipahami secara tekstual, tetapi juga kontekstual-*cum*-intertekstual.

Daftar Pustaka

- Adang, Camilla. *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*. Leiden: E.J. Brill, 1996.
- Allen, Graham. *Intertextuality*. New York: Routledge, 2006.
- Ashur, Muhammad bin. *al-Tafsīr wa Rijālu*. Kairo: Dār al-Salam, 2008.
- Bosworth, C.E. *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E.J. Brill, 1993.
- Dhahabī (al), Muḥammad Husayn. *al-Isrāīlyāt fī al-Tafsīr wa al-Ḥadīs*. Kairo: Maktabah Wahbah, t.th.
- Esack, Farid. *The Quran A User's Guide*. Oxford: Oneworld, 2007.

- Hajjaj, Jihad Ahmad. “Manhaj al-Imam Muqatil bin Sulaiman al-Balkhi fi Tafsirih”. Tesis-Islamic University of Gaza Palestina, 2010.
- Kamal, Muhammad Ali Mustafa. *Menelisek Keunikan Tafsir Klasik dan Modern*. Wonosobo: Pascasarjana Universitas Sains al-Qur’an, 2012.
- Khalikān, Aḥmad bin Muḥammad bin Abī Bakr bin. *Wifayāt al-A’yān wa Anbā’ Abnā’ al-Zamān*. Vol. 5. Beirut: Dār Ṣādir, 1968.
- Malpas, Jeff dan Hans-Helmuth Gander (ed.). *The Routledge Companion to Hermeneutics*. New York: Routledge, 2015.
- Na’na’a, Ramzi. *al-Isrā’īlyāt wa Atharub fī Kutub al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Qalam, 1970.
- Neuwirth, Angelika dan Michael A. Sells (ed.). *Qur’anic Studies Today*. New York: Routledge, 2016.
- Raof, Hussein Abdul. *Schools of Qur’anic Exegesis: Genesis and Development*. New York: Routledge, 2010.
- Reeves, John C. (ed.). *Bible and Qur’an: Essays in Scriptural Intertextuality*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.
- Sirry, Mun’im. “Muqatil b. Sulayman and Anthropomorphism” dalam *Studia Islamica* 107. London: Brill, 2012.
- _____. *Kontroversi Islam Awal: antara Mazhab Tradisionalis dan Revisionis*. Bandung: Mizan, 2015.
- Sulaymān, Muqatil bin. *al-Wujūb wa al-Naḥa’ir fī al-Qur’an al-‘Aẓīm*. Irak: al-Majid li al-Thaqafah wa al-Turath, 2006.
- _____. *Tafsīr Muqātil bin Sulaymān*. Beirut: Muassasah al-Tarikh al-‘Arabi, 2002.
- Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur’an: Edisi Revisi dan Perluasan*. Yogyakarta: Nawasea Press, 2017.
- Ṭayyār (al), Musa’ad bin Sulaiman bin Nāṣir. *Tafsīr al-Qur’an bi al-Isrā’īlyāt: Naḥḥ Taqwīmīyah*. Majalah Imam al-Syathibi, 2012.