

KREDIBILITAS MUQĀTIL BIN SULAYMĀN DALAM PERIWAYATAN *ISRĀ'ĪLIYYĀT*

Fawaidur Ramdhani

Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

bungsoe.ketujuh@gmail.com

Abstract

In the circle interpretation of the Quran, Muqātil Bin Sulaymān is not a unusual name. He was one of narrators of *Isrā'īliyyāt* from Tabi' al-Tabi'in. One of his works, *Tafsir al-Kabīr*, is constantly used as a representation of interpretations which are full of nuances of *Isrā'īliyyāt*. This tafsir is also famous as *Tafsir Muqātil bin Sulaymān*. During his life, many negative accusations were addressed to him. This accusation caused the passiveness of Muslim scholars to examine *Tafsir al-Kabīr*. Despite the many negative accusations he received, Muqātil's expertise in the field of Quranic study could not be doubted. Ahlu Hadith agree to dismiss every hadith narrated by Muqātil. However, in the case of narration in the story of *Isrā'īliyyāt*, it seems that it prevailed the dismissal. This can be proven by the many interpretations that quote the narration of Muqātil. This article will discuss how Muqātil's credibility in the narrative of the story of *Isrā'īliyyāt*. Will he be dismissed or vice versa.

Keywords: Muqātil Bin Sulaymān, *Isrā'īliyyāt*, tafsir

Abstrak

Dalam konteks penafsiran al-Qur'an Muqātil bin Sulayman bukanlah nama yang asing. Dia adalah seorang periwayat *Isrā'īliyyāt* dari kalangan Tabi'in. Salah satu karyanya, *Tafsir al-Kabīr* dipandang sebagai representasi tafsir yang bernuansa *Isrā'īliyyāt*. Tafsir ini juga dikenal dengan Tafsir Muqātil bin Sulayman. Selama hidupnya banyak tuduhan negatif dialamatkan kepadanya. Tuduhan ini pula yang melatarbelakangi sikap pasif para ulama untuk meneliti *Tafsir al-Kabīr*. Meskipun banyak tuduhan negatif yang diterima, kepakaran Muqātil dalam bidang tafsir tidak diragukan. Para ahli hadis setuju menolak setiap hadis yang diriwayatkan Muqātil. Meskipun demikian, dalam periwiyatan kisah *Isrā'īliyyāt* nampaknya lolos dari penolakan. Bisa dibuktikan dalam banyak tafsir yang merujuk kepada riwayat Muqātil. Artikel ini akan mendiskusikan kredibilitas riwayat kisah *Isrā'īliyyāt*nya apakah akan dilewatkan atau sebaliknya.

Kata kunci : Muqātil bin Sulayman, *Isrā'īliyyāt*, tafsir

A. Pendahuluan

Dalam dunia kesejarahan tafsir al-Qur'an, Muqātil Bin Sulaymān (w. 150 H/767 M) bukanlah sosok yang asing. Namanya cukup populer di tengah-tengah para tokoh lintas disiplin keilmuan Islam. Tidak hanya di antara kerumunan para pemerhati kajian al-

Qur'andan tafsir, ia juga dikenal oleh praktisi ilmu hadis dan kaum teolog. Tentu, sebagai bagian dari generasi terbaik ke tiga, setelah era Rasulullah-sahabat dan tabi'īn, kapasitas keilmuannya tidak bisa sembarang diremehkan.

Muqātil dianugerahi keterampilan dan kepiawaian dalam urusan bedah-membedah dan menilik kata. Tokoh sekaliber Imam Syafi'i (w. 204 H/819 M) sampai harus mengakuinya. Ia menyebut Muqātil sebagai panutan bagi siapapun yang ingin mengkaji dan mendalami al-Qur'an¹. Tidak mau kalah, Ibnu Taimiyah (w. 728 H/1328 M), figur yang menyandang gelar *Shaykh al-Islām* ini juga mengakui keahlian Muqātil². Iabahkan dikukuhkan sebagai peletak pertama kajian analisis gramatikalteks al-Qur'an dengan pendekatan stilistik-linguistik³. Kepakaran Muqātil dalam bidang kajian al-Qur'an ini juga dapat dibuktikan dari sekian karyanya yang lebih banyak menyoal '*ulūm al-Qur'ān*'.

Walau demikian, sebagian besar kalangan masih menaruh curiga terhadap Muqātil. Lebih-lebih, mereka yang memiliki otoritas di bidang keilmuan hadis. Dalam ranah periwayatan hadis, Muqātil dianggap "penyakit" sehingga hadis yang diriwayatkannya wajib ditolak. Para kritikus hadis sepakat untuk mencantumkan nama Muqātil dalam daftar "merah" perawi-perawi hadis. Resolusi ini sepertinya telah dianggap final. Itulah mengapa tidak banyak orang yang berani dan sanggup memberi pembelaan terhadap dirinya.

Beberapa dari kaum teolog bahkan meyakini Muqātil sebagai seorang *mujassimah*. Kendatipun tudingan ini sebenarnya masih simpang-siur karena baru diumumkan seratus tahun setelah Muqātil tutup usia, keyakinan mereka pada kenyataannya telah diamini oleh banyak orang. Selain itu, tidak adanya bukti yang cukup kuat menjadikan tuduhan ini mudah dipatahkan. Ibnu Taimiyah adalah salah satu yang menyangkalnya.

Aneh tapi nyata, sekalipun berlipat-lipat penilaian negatif bersarang di dalam diri Muqātil, namun masih banyak mufasir yang tidak memperlihatkan keseganannya untuk mengambil beberapa pendapatnya. Tidak sedikit dari periwayatannya yang berkenaan dengan narasi *isrā'īliyyāt* dan *asbāb al-nuzūl* dikutip. Sederet nama mufasir yang sempat mengutip keterangan dari tafsir Muqātil Bin Sulaymān—untuk sekedar menyebut beberapa tokoh—

¹Abdullāh Mahmūd Shahātah, *Tafsīr Muqātil bin Sulaymān*, Vol. 5 (Beirut: Mu'assasah al-Tārīkh al-'Arabī, 2002), hlm. 51.

²Muhammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-'Arsh*, Vol. 1 (Madinah: al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyyah, 2003), hlm. 143.

³Kees Versteegh, "Tafsir Qur'an Paling Awal: Tafsir Muqātil", jurnal ini berisikankumpulan makalah yang disampaikan dalam rangka kunjungan Menteri Agama RI, Munawwir Sjadzlike Belanda (31 Oktober-7 November 1988), hlm. 206-207.

antara lain adalah-Matūridī (w. 333 H/945 M), al-Tha‘labī(w. 427 H/1036 M), al-Māwardī(w. 450 H/1058 M), al-Wāḥidī (w. 468 H/1076 M), al-Baghawī(w. 516 H/1122 M),al-Zamahṣyarī (w. 538 H/1144 M), al-Jawzī(w. 597 H/1201 M), al-Rāzī (w. 606 H/1210 M), al-Qurṭubī(w. 671 H/1273 M), Abū Ḥayyān b. Muḥammad al-Andalusī (w. 744 H/1344 M), Ibn Kathīr (w. 773 H/1372 M) dan sebagainya.

Lalu, bagaimana dengan kisah *isrā’iliyyāt* riwayat Muqātil? Apakah ia selamat dari penolakan? Bahkan mungkin tudingan-tudingan miring? Inilah yang akan dilakukan dalam artikel ini; membahas bagaimana sebenarnya kredibilitas Muqātil dalam periwayatan *isrā’iliyyāt*. Pembuktian mengenai hal ini akan dilakukan melalui penelusuran kepustakaan terhadap jejak-rekam *isrā’iliyyāt* riwayat Muqātil di beberapa tafsir era setelahnya. Penilaian dari para tokoh terhadap Muqātil juga menjadi bagian dalam pembahasan ini.

B. Dihujat tapi Dikagumi

Mendengar nama Muqātil Bin Sulaymān, seolah apa yang terlintas dalam benak kebanyakan para pemikir muslim adalah “bapak” *isrā’iliyyāt* tafsir al-Qur’an, pendusta hadis dan seorang *mujassimah*. Di lain sisi, ada juga yang justru memberikan tepuk tangan mengapresiasi beberapa keberhasilan dan capaian-capaian Muqātil. Memang begitulah kenyataannya. Layaknya mata uang logam dengan dua sisi berbeda dalam satu entitas, seperti itulah kira-kira gambaran sosok Muqātil Bin Sulaymān. Ia dihujat tapi juga dikagumi—sekalipun mungkin kekaguman itu datang sedikit terlambat.

Tokoh kenamaan ini memiliki nama lengkap Muqātil Bin Sulaymān b. Bashīr al-Balkhī al-Marūzī al-Khurāsānī. Tidak ada literatur yang menyebutkan secara pasti kapan ia dilahirkan. Menurut sebagian sumber, ia lahir di Balkh pada kisaran tahun 80 H (700 M)⁴. Keterangan lain menyebutkan ia lahir kira-kira tahun 60-70 H (680-690 M)⁵.

Demi ingin mendapatkan kepuasan intelektualitasnya, Muqātil sanggup berkeliling melanglang buana menjajaki berbagai belahan bumi. Perjalanan keilmuannya dimulai dari

⁴Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, terj. Cecep Lukman Yasin & Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005), hlm. 354.

⁵Muqātil hidup di masa akhir pemerintahan dinasti Umayyah dibawah kepemimpinan Marwān b. Muḥammad dengan Gubernur Naṣr b. Sayyār. Pada masa mudanya, Muqātil disinyalir pernah berguru kepada seorang pemuka tabiīn, Mujāhid b. Zubayr (w. 103 H). Lihat: ‘Abdullāh Maḥmūd Shahātah, *Tafsīr Muqātil bin Sulaymān*, Vol. 5, hlm. 24. Bandingkan dengan: Afrohul Banat & Siti Amilatus Sholihah, “Pandangan Muqātil bin Sulaimān al-Balkhī (W. 150 H/767 M) tentang *Muḥkamāt* dan *Mutashābihāt*” dalam *AL-ITQAN*, Vol. 3, No. 1 (Januari-Juli 2017), hlm. 26.

perkelanaannya ke berbagai tempat. Dari kota kelahirannya Balkh, ia pindah ke Marw. Selesai dari Marw, perjalanannya dilanjutkan menuju Irak dan menetap di Baṣrah. Selanjutnya, Muqātil bertolak ke Baghdād dan pada akhirnya kembali lagi ke Baṣrah hingga menghembuskan nafas terakhir.⁶

Tidak ada catatan utuh dan lengkap mengenai bagaimana proses perjalanan karir keilmuan Muqātil. Mulai dari nol hingga namanya kini melejit dan dikenal bukan hanya oleh para pemikir Timur Tengah, tapi juga sarjanawan Barat. Menebak dari latar belakang dan realitas kehidupan serta kondisi wilayah yang sedang terjadi, kemungkinan Muqātil memanfaatkan kemajuan peradaban dan keilmuan Islam saat itu untuk memanen ilmu dari sejumlah tokoh di beberapa tempat⁷.

Dalam catatan hidupnya yang lain, konon Muqātil pernah terlibat aktif dalam perkiprahan dunia politik. Ia dikenal memiliki hubungan “mesra” dengan para elit pemerintahan dinasti Umayyah. Salah satunya adalah Salīm b. Ahwaz al-Māzinī, seorang komandan pasukan di Khurasan. Melalui relasi ini, Muqātil berhasil menyingkirkan saingannya di bidang teologi, Jahm b. Ṣafwān dari Balkh ke Tarmaz⁸.

Nama Muqātil semakin naik daun tatkala dirinya dijuluki *mujassimah* (*antropomorphism*) oleh kaum teolog—walau ini sebenarnya masih membutuhkan verifikasi lebih mendalam. “Hadiah” inilah yang kemudian menjadi salah satu alasan utama mengapa Tafsir *al-Kabīr* kurang digandrungi. Selama kurang lebih enam abad, status *mujassimah* ini melekat pada Muqātil setelah akhirnya Ibnu Taimiyah (w. 728 H/1328 M) menyatakan sikap keberatan.

⁶Iṣām al-Dīn ‘Abd al-Zuhd, “Manhāj al-Imām Muqātil bin Sulaymān al-Balkhī fī Tafsīrīh” Tesis (Ghaza : Universitas Islam Ghaza, 2010), hlm. 5-6. Menurut keterangan A. H. John, sebelum kembali ke Basrah, Muqātil pernah menjamah kota Makkah dan Madinah. Lihat juga: A.H John, “Muqātil bin Sulaimān” dalam *Oliver Leman* (ed), *The Quran: an Encyclopedia* (New York: Routledge, 2006), hlm. 428.

⁷Sebagaimana diketahui, pada abad 2-4 H, Khurasan merupakan suatu kawasan yang menjadi pusat perkembangan peradaban keilmuan Islam. Dari sanalah banyak lahir tokoh-tokoh dengan kepakarannya di bidang hadis, tafsir dan fiqh. Meminjam laporan Abū ‘Ubayd al-Bakrī—pemilik kitab *Mu‘jam ma Ista‘jam*—setengah dari para spesialis hadis di dunia Islam berasal dari daerah Khurasan. Beberapa cendekiawan muslim yang berdarah kelahiran Khurasan antara lain adalah Muhammad b. Ismail atau yang populer dengan sebutan al-Bukhārī, ‘Abdullāh b. al-Kairm yang dikenal dengan nama al-Rāzī, ‘Abdullāh b. ‘Abdurrahmān al-Samarqandī, Ḥasan b. Shujā‘ al-Balkhī dan lainnya. Lihat: ‘Abdullāh Maḥmūd Shahātah, *Tafsīr Muqātil bin Sulaymān*, Vol. 5, hlm. 29.

⁸Sebelumnya, terjadi perdebatan panjang antara Muqātil dan Jahm perihal sifat-sifat Tuhan. Selesai berdebat, keduanya sama-sama menulis sebuah buku yang berisikan kritikan terhadap satu sama lain. Keunggulan Muqātil dalam hal relasi politik menjadi penentu berakhirnya perdebatan itu dengan terusirnya Jahm dari kotanya. Lihat: Afrohul Banat dan Siti Amilatus Sholihah, “Pandangan Muqātil bin Sulaimān al-Balkhī (W. 150 H/767 M) tentang *Muḥkamāt* dan *Mutashābihāt*”, hlm. 27.

Ibnu Taimiyah adalah orang pertama yang membelanya. Ia menyangkal tuduhan *tajsīm* yang dialamatkan kepada Muqātil dengan mengajukan alasan; bahwa tuduhan itu tidak memiliki dasar argumentasi yang kuat. Sementara stemen Asy'ari (w. 324 H/936 M) tentang ke-*tajsīm*-an Muqātil adalah hasil kutipannya dari kitab-kitab Mu'tazilah. Besar kemungkinan, ada bebera gelintir orang sengaja membubuhi dan menyelewengkan berita-berita tak "sedap" dengan mengatasnamakan Muqātil⁹.

Pandangan serupa juga ditegaskan kembali oleh Mun'im Sirry. Muqātil seharusnya tidak dikategorikan sebagai seorang yang ekstrim dalam *tajsīm*. Sebab, argumen yang diajukan sebenarnya tidaklah cukup kuat untuk mengatannya sebagai seorang yang sangat men-*jism*-kan Allah SWT. Penilaian *tajsīm* yang diberikan kepada Muqātil baru diproklamasikan oleh Asy'ari satu abad setelah Muqātil dipindahkan ke liang lahat. Ini tentu menjadi sebuah dilema, bahwa Asy'ari tidak mengetahui secara langsung bagaimana kehidupan Muqātil yang sebenarnya¹⁰.

Selain itu, boleh jadi *judgment* ini bersangkut paut dengan stemen para ahli kalam yang tidak setuju dengan perspektif teologis yang diusung Muqātil. Alangkah lebih baik jika tuduhan ini menjadi bahan kajian kembali untuk dilacak kebenaran dan duduk perkaranya. Namun sayang, predikat *mujassimah* yang diterima oleh Muqātil sudah terlanjur menyebar luas dan mengakar kuat, hingga ia pun masyhur dengan sebutan itu. Sementara dirinya sudah tidak memiliki kesempatan untuk membela diri lantaran telah mengadap sang Ilahi.

Muqātil wafat pada tahun 150 H (767 M)¹¹. Semasa hidupnya, Muqātil pernah berguru kepada beberapa tokoh "papan atas". Di antara guru-gurunya adalah Thābit al-Banānī (w. 123 H/741 M), Zayd b. Aslam (w. 136 H/754 M), Sa'īd al-Maqburī (w. 123 H/741 M) dan masih banyak lagi¹². Muqātil juga sukses mencetak murid-murid yang berkelas. Mereka antara lain

⁹Ibid.

¹⁰Mun'im Sirry, "Muqatil b. Sulaiman and Antropomorphism", *Studia Islamica, Nouvelle Edition/New series*, No. 3 (2012), hlm. 75-76.

¹¹Itu artinya, Muqātil hidup di masa-masa awal pemerintahan Dinasti Bani Abbasiyah (132-656 H/750-1298 M) di bawah tampuk kepemimpinan Abu Abbas al-Saffah (132-136 H/750-754 M) dan Abu Ja'far al-Mansur (136-158 H/754-775 M). Dengan begitu, ada kemungkinan Muqātil juga mengalami akhir pemerintahan Bani Umayyah (42-132 H/662-750 M).

¹²Mereka antara lain adalah Shurahbīl b. Sa'ad (w. 123 H), al-Ḍahḥāk Ibn Muzāhim (w. 106 H), 'Ubaydillāh b. Abī Bakr b. Anas b. Mālik (w. 124 H), 'Atā' b. Abī Rabāḥ (w. 114 H), Muḥammad b. Muslim b. Shihāb al-Zuhrī (w. 124 H), Nāfi' Mawlā Ibn 'Umar (w. 117 H), 'Atīyyah b. Sa'ad al-'Awfī (w. 111 H), 'Amr b. Shu'ayb (w. 118 H), Mujāhid b. Jabir al-Makkī (w. 103 H), Muḥammad b. Sīrīn (w. 110 H), Abū Ishāq al-Sabī'ī (w. 128 H), dan 'Abdullāh b. Buraydah (w. 115 H). Lihat: Yūsuf al-Mizī, *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1994), hlm. 434-435.

adalah Baqiyah b. al-Walīd (w. 197 H/813 M), Haramī b. ‘Umārah b. Abū Ḥafṣah (w. 201 H/817 M), Hammād b. Qirād al-Naysābūrī dan masih banyak lagi.¹³

C. Pelopor Penulisan Tafsir

Siapa sangka bahwa dalam perjalanannya, Tafsir *al-Kabīr* sempat hilang di panggung para pegiat kajian tafsir al-Qur’an. Pada beberapa dekade, seolah keberadaannya lenyap ditelan zaman. Ini semua tidak lain adalah proklamasi sebagian mufasir, kaum teolog dan kritikus hadis yang menilai beberapa pemikiran Muqātil Bin Sulaymān sebagai sesuatu yang kurang elok dan ganjil. Akibatnya, mereka yang sudi—meski untuk sekedar membaca—apalagi sampai menyelami karya-karyanya sengatlah sedikit. Kalaupun ada, mungkin bisa dihitung jari.

Pada awal kemunculannya, kehadiran Tafsir *al-Kabīr* tak ubahnya gerimis hujan di tengah-tengah kegersangan penafsiran Al-Qur’an. Lewat tafsir ini, Muqātil mencoba menghidupkan dan mendobrak tradisi penafsiran Al-Qur’an saat itu yang bisa dikatakan stagnan dan pasif¹⁴. Ketika itu, paradigma umat Islam pada umumnya menganggap bahwa tafsir Al-Qur’an hanya boleh dilakukan pada ayat-ayat yang memang perlu dan butuh penjelasan.

Sementara Muqātil percaya bahwa, semua ayat-ayat Al-Qur’an sejatinya dapat dimengerti bahkan oleh orang awam sekalipun. Ini tentu dengan bantuan para mufasir, baik melalui sebuah karya atau penjelasan langsung (oral). Maka sudah menjadi tugas seorang mufasir, atau orang yang mumpuni di wilayah tafsir Al-Qur’an untuk memberi pemahaman kepada mereka yang awam mengenai pesan-pesan di balik untaian ayat-ayat Al-Qur’an¹⁵.

Tafsir *al-Kabīr* adalah satu dari sekian banyak karya Muqātil yang paling monumental dan berhasil menyeret para sarjanawan Muslim—bahkan Barat—ke dalam pusaran perdebatan. Ia juga populer dengan nama Tafsir *Muqātil bin Sulaymān*. Untuk kali pertama,

¹³Beberapa murid didikan Muqātil lainnya adalah Hammād b. Muḥammad al-Fazārī (w. 230 H), Hamzah b. Ziyād al-Tūsī, Abū Nusayr b. Sa’dān bin Sa’īd al-Balkhī, Sufyān b. ‘Uyaynah (w. 198 H), ‘Abd al-Razzāq b. Hammām (w. 211 H), ‘Abdullāh b. al-Mubārak (w. 181 H), al-Walīd b. Muslim (w. 195 H), dan masih banyak lagi yang lain. Lihat: Ibid., hlm. 435.

¹⁴Tafsir *al-Kabīr* atau yang lebih dikenal dengan Tafsir *Muqātil bin Sulaymān* adalah salah satu karyanya yang paling sering menarik perhatian banyak orang. Oleh kebanyakan akademisi, tafsir ini kerap dijadikan sebagai representasi dari tafsir yang sarat dengan nuansa *isrā’iliyyāt*. Sang pemilik tafsir sendiri masuk dalam daftar nama-nama perawi kisah *isrā’iliyyāt* mewakili generasi tabi’ tabiin.

¹⁵Beberapa sumber bahkan mengatakan bahwa tafsir karya Muqātil ini adalah tafsir pertama yang lengkap 30 juz.

tafsir ini disunting oleh ‘Abdullāh Maḥmūd Shahātah di tahun 1966, dan diterbitkan oleh percetakan Hai’at al-‘Ammā di Kairo dalam empat jilid pada tahun 1980-1987. Hingga sekarang, ada dua varian Tafsir *al-Kabīr*. Yang pertama di-*taḥqīq* oleh ‘Abdullāh Maḥmūd Shahātah dengan dihimpun menjadi lima jilid. Sedangkan yang satu lagi di-*taḥqīq* langsung oleh Muḥammad Farīd serta dibukukan dalam tiga jilid¹⁶.

Walau kesarjanaannya Mesir dan Barat amat berminat pada karya ini, namun karya ini belum diedarkan secara luas. Keberadaan kitab ini, masih banyak diperselisihkan oleh kalangan ulama otoritatif, utamanya dalam masalah teologis. Muqātil dianggap heterodoks, sehingga mendapat berlapis-lapis penentangan dari berbagai kalangan yang kala itu adalah mayoritas pengikut ideologi Mu’tazilah¹⁷.

Muqātil memiliki prinsip dasar, bahwa teks Al-Qur’an memiliki jenis dan maksud yang berbeda-beda. Seperti ‘*am* dan *khās* (bagi muslim dan musyrik), ‘*am* untuk semua manusia, *mutashābihāt*, *muḥkamāt*, *mufassar*, *mubham*, *mudmar*, *tam*, *ṣilah*, *nāsikh mansūkh*, *taqdīm*, *ta’khīr*, *wujūh wa nazā’ir*, jawaban untuk surah lain, perumpamaan yang dibuat untuk orang kafir dan berhala, perumpamaan untuk dunia, hari kebangkitan, akhirat, cerita umat terdahulu, cerita tentang surga dan neraka, khas khusus untuk umat musyrik tertentu, kewajiban-kewajiban, hukum-hukum, hal yang ada dalam hati orang muslim dan orang musyrik, *khuṣūmah* musyrik arab dan terakhir tafsir.¹⁸

Adanya pemetaan jenis dan varian teks sebagaimana yang dilakukan oleh Muqātil adalah sebuah inspirasi sekaligus terobosan yang cukup berani. Tidak heran jika ia kemudian dinobatkan sebagai orang pertama yang mengenalkan kajian analisis gramatikal teks Al-Qur’an memakai pendekatan stalistik-linguistik¹⁹. John Wansbough dan Gordon Nickel mengatakan, bahwa tafsir milik Muqātil merupakan sebuah contoh bentuk penafsiran *haggadic*. Muqātil mencoba untuk memadukan Al-Qur’an yang terpotong-potong menjadi satu kesatuan yang utuh. Dengan begitu, akan memberikan kesan kesinambungan dan penjelasan holistik terhadap varietas teks²⁰.

¹⁶Dalam artikel ini, penulis menggunakan tafsir yang di-*taḥqīq* oleh ‘Abdullāh Maḥmūd Shahātah. Tafsir ini memiliki 5 jilid. Jilid terakhir berisikan pengantar dan keterangan tambahan dari pen-*taḥqīq*.

¹⁷Kees Versteegh, “Tafsir Qur’an Paling Awal: Tafsir Muqatil”, hlm. 205.

¹⁸‘Abdullāh Maḥmūd Shahātah, *Tafsīr Muqātil bin Sulaymān*, Vol V, hlm. 27.

¹⁹Kees Versteegh, “Tafsir Qur’an paling Awal: Tafsir Muqatil”, hlm. 206-207.

²⁰Mun’im Sirry, “Muqatil b. Sulaiman and Antropomorphism”, hlm. 60.

Patut diakui, sumbangan yang amat bernilai dari seorang Muqātil adalah keberaniannya dalam menelisik perubahan makna suatu kata. Bila menyangkut soal perubahan dan maksud suatu kata, tidak jarang mufasir generasi berikutnya memilih bermaklum kepada Muqātil. Sebut saja Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Tha‘labī (w. 427 H/1036 M), atau yang lebih masyhur dengan nama kauniyah al-Tha‘labī memiliki banyak penafsiran yang merujuk kepada Muqātil. Misalnya ketika menafsirkan kata *iṣbirū* dalam QS. Ali Imran ayat 200. Al-Tha‘labī mengutip keterangan dari Muqātil, bahwa maksud dari frase *iṣbirū* adalah *Iṣbirū ‘alā Amrillāh ‘Azza wa Jalla*²¹.

Selanjutnya ada nama Al-Zamakhsharī (w. 538 H/1144 M). Salah satu tokoh yang fenomenal di bidang gramatikal bahasa ini pada beberapa bagian tafsirnya juga mengambil penafsiran dari Muqātil. Sebagai contoh misalnya penafsiran al-Zamakhsharī terhadap kata *al-Ardhalūn* pada QS. Al-Syu‘ara ayat 111 yang dimaknai salah satunya dengan *al-Suflah*²².

Di eranya, Tafsir Muqātil memang sempat terasingkan dan kurang dilirik. Mungkin disebabkan oleh *uniqenes* kitab ini. Namun, tafsir ini mulai muncul ke permukaan di era al-Matūridī (w. 333 H/945 M). Ia mulai merujuk kepada Muqātil Bin Sulaymān²³. Kemudian ada al-Tha‘labī yang juga banyak mengutip riwayat ataupun penafsiran Muqātil. Pada generasi berikutnya, banyak mufasir yang dalam beberapa hal merujuk pada tafsir milik Muqātil.

D. Lingkaran Perdebatan Panjang

Episode awal merambahnya kisah *isrā’iliyyāt* dalam kehidupan umat Islam secara umum, dan wilayah tafsir Al-Qur’an secara khusus, diawali dengan masuknya pengetahuan mengenai kisah *isrā’iliyyāt* ke dalam peradaban bangsa Arab pra-Islam. Pihak yang berperan penting dalam kaitan ini tentunya adalah para Ahli Kitab. Sebagian besar dari mereka merupakan kaum Yahudi yang bermigrasi secara massal menuju Jazirah Arabia pada kisaran tahun 70 M²⁴.

²¹Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Tha‘labī, *al-Kashf wa al-Bayān ‘an Tafsīr al-Qur’ān*, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2002), hlm. 338.

²²Abū al-Qāsim Maḥmūd b. Aḥmad al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf ‘an Haqā’iq Gawāmiḍ al-Tanzīl*, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, t.th.), hlm. 324.

²³Mehmet Akif Koc, “A Comparison of The References to Muqatil b. Sulaiman (150/767) In The Exegesis of al-Tha‘labi (427-1036) With Muqatil’s Own Exegesis”, *Jurnal of The Semitic Studies* LII/I Spring (2008), hlm. 70-71.

²⁴Sementara itu, orang-orang Arab pra-Islam sering melakukan perjalanan niaga ke Yaman ketika musim dingin, dan ke negeri Syam ketika musim panas. Di dua kawasan itu banyak bermukim Ahli Kitab yang mayoritas

Hingga Islam datang dan berkembang sampai Rasulullah hijrah ke Madinah, kontak semacam itu tetap berlangsung. Di Madinah pun banyak bermukim kelompok Yahudi²⁵. Mereka juga membentuk sebuah forum kajian bernama *Midras*. Di sana, para Ahli Kitab menggelar diskusi-diskusi seputar pengetahuan keagamaan yang mereka warisi secara turun-temurun, entah yang bersumber dari kitab dan atau dari para pendeta mereka. Bahkan diantara para sahabat ada yang gemar mendatangi majelis itu guna mendengarkan apa yang disajikan di sana²⁶.

Masuknya sejumlah tokoh Yahudi ke dalam Islam seperti ‘Abdullāh b. Salām, ‘Abdullāh b. Sūriyā, Ka‘ab al-Aḥbār, dan ‘Abdullāh b. Saba’ semakin memuluskan jalan periwayatan kisah *isrā’iliyyāt*. Mereka memiliki andil besar dalam penyebaran *isrā’iliyyāt* di kalangan kaum muslimin. Menurut keterangan Ibn al-Nadīm, ‘Abdullāh b. Salām pernah melakukan alih bahasa Kitab Taurat dari bahasa Ibrani ke bahasa Arab²⁷. Ini tentu juga menjadi salah satu faktor pendukung penyebaran kisah *isrā’iliyyāt* semakin meluas. Sebab, dengan hadirnya kitab Taurat versi bahasa Arab akan mempermudah orang Islam waktu itu dalam mengakses kisah-kisah *isrā’iliyyāt*.

Isrā’iliyyāt mulai masuk ke ranah tafsir Al-Qur’an di mulai sejak era sahabat. Tercatat beberapa nama yang dikenal dalam periwayatan *isrā’iliyyāt* di antaranya adalah Abū Hurayrah, Ibn ‘Abbās, Ibn Mas‘ūd, ‘Amr b. al-‘Āṣ, Tamīm al-Dārī, ‘Abdullāh b. Salām dan lain-lain. Tamīm al-Dārī sendiri adalah perawi yang berasal dari Nasrani. Ia memiliki banyak pengetahuan tentang ke-nasranian. Ia juga dianggap sebagai orang pertama yang mengisahkan cerita *Isrā’iliyyāt*. Ia meminta izin kepada Umar b. al-Khaṭṭāb dan Umar mengizinkannya. Sedangkan ‘Abdullāh b. Salām adalah anak Yūsuf b. Ya‘kūb dari golongan Bani Qainuqa’. Ia menyatakan ke-islamannya ketika Rasulullah tiba di kota Madinah²⁸.

Namun, apa yang mereka lakukan tak lebih dari sekedar meminta penjelasan para Ahli Kitab mengenai sebagian kisah Al-Qur’an yang masih global disertai sikap *tawaqquf*, dan

merupakan kalangan Yahudi. Dapat dipastikan bahwa selama proses perniagaan itu telah terjadi komunikasi yang cukup intens di antara mereka. Lihat: Amīn al-Khūlī, *Manāhij al-Tajdīd* (Kairo: Dār al-Ma‘rifah, 1961), hlm. 277.

²⁵ Aḥmad Khalīl, *Dirāsah fī al-Qur’ān* (Kairo: Dār al-Ma‘rifah, 1973), hlm. 113.

²⁶ Usman, “Memahami Israiliyyat dalam Penafsiran al-Qur’an” *Ulumuna*, Vol. XV, No. 2 (Desember 2011), hlm. 294.

²⁷ Khalīl, *Dirāsah fī al-Qur’ān*, hlm. 144.

²⁸ Lebih lanjut lihat: Muḥammad Husayn al-Dhahabī, *al-Isrā’iliyyāt fī al-Tafsīr wa al-Hadīth* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1990), hlm. 58.; Didin Hafidhuddin, *Israiliyyat dalam Tafsir dan Hadis* (Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 1998), hlm. 106.; Ali Abdul Qadir, *Al-Dakhīl* (Mesir: tp., 2006), hlm. 106.

sangat berhati-hatiterhadap hal-hal yang memiliki kemungkinan benar atau dusta²⁹. Pada masa tabi'īn dan generasi setelahnya, informasi dari kalangan Ahli Kitab banyak dikutip untuk dijadikan sebagai informasi tambahan bagi sejumlah ayat. Ditambah dengan proses seleksi yang longgar, cerita-cerita itu semakin bertebaran di mana-mana. Ini terjadi terus menerus hingga masa kodifikasi tafsir Al-Qur'an.

Untuk perawi *isrā'īliyyāt* dari kalangan tabi'īn, ada nama Ka'ab al-Aḥbār dan Wahab b. Munabbih. Kedunya sama-sama petinggi Yahudi yang telah masuk Islam. Ka'ab al-Aḥbār berasal dari Yaman. Ia masuk Islam pada masa pemerintahan 'Umar b. al-Khaṭṭāb. Riwayat-riwayatnya banyak diterima oleh Mu'āwiyah, Abū Hurayrah, Ibnu 'Abbās, Mālik b. Amir dan lainnya. Sementara Wahab b. Munabbih adalah tabi'in miskin yang mendapat kepercayaan dari para ulama. Sementara itu, selain Muqātil, perawi kisah *isrā'īliyyāt* dari kalangan tabi'īn adalah 'Abdullāh Mālik b. 'Abd. al-'Azīz b. Jurayj. Ia seorang bangsa Romawi yang beragama Nasrani lalu masuk Islam. Ia memiliki banyak pengetahuan tentang prinsip-prinsip ajaran Nasrani maupun cerita-cerita *isrā'īliyyāt*³⁰.

Dampak dari meluasnya kisah *isrā'īliyyāt* saat itu juga merambah ke wilayah ilmu kalam. Berdasarkan pengamatan yang dilakukan oleh Abū Manṣūr al-Baghdādī, orang-orang Saba'iyyah—salahsatu di antara sekte Syi'ah—memiliki keyakinan bahwa 'Alī b. Abī Ṭālib tidak terbunuh melainkan diangkat ke langit seperti halnya Nabi Isa as. Usut punya usut, ternyata berita ini diselundupkan oleh 'Abdullāh b. Saba' yang pernah menyusup ke dalam komunitas Syi'ah. Maka, mengasumsikan Syi'ah sebagai salah satu korban dari merembesnya pengaruh kisah *isrā'īliyyāt* adalah sesuatu yang masuk akal³¹.

Melihat kenyataan yang memprihatinkan ini—tak terbendungnya cerita *isrā'īliyyāt*—sebagian ahli tafsir mulai memutar otak untuk melalukan kritik dan koreksi. Sebagai tindakan preventif, mereka kemudian membuat klasifikasi dan persyaratan ketat. Di antara mufasir yang melakukannya adalah Ibn Jarīr al-Ṭabarī (w. 310 H/923 M). Pada periode selanjutnya, munculah Ibn 'Arabī (w. 543 H/1149 M) dengan kitabnya *Ahkām al-Qur'ān*³².

²⁹Muḥammad Husayn al-Dhabībī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1976), hlm. 169-170.

³⁰Didin Hafidhuddin, *Israiliyyat dalam Tafsir dan Hadis*, 122.; Tim Forum Karya Ilmiah RADEN, *al-Qur'an Kita: Studi Ilmu, Sejarah dan Tafsir Kalamullah* (Kediri: Lirboyo Press, 2011), hlm. 267.

³¹Abū Manṣūr al-Baghdādī, *Al-Farq bayn al-Firāq* (Beirut: Dār al-Afaq al-Jadīdah, 1973), hlm. 223.

³²Dalam kitab ini, ia menegaskan sikapnya dalam menanggapi dan mengoreksi kisah *isrā'īliyyāt*. Menurut pandangan Ibn 'Arabī, kisah-kisah dari Ahli Kitab yang boleh diriwayatkan hanyalah kisah-kisah yang menyangkut keadaan diri mereka. Ini dapat dimasukkan ke dalam kategori "*min bāb al-iqrār al-mar'i 'alā nafsih*

Gerakan kritik atau koreksi terhadap *isrā'iliyyāt* baru menjelma dalam bentuk karya yang lebih terarah dan cermat dengan tampilnya Ibn Taimiyah (w. 728 H/1328 M) kemudian disusul muridnya, Ibn Kathīr (w. 773 H/1372 M). Mereka berdua mengklasifikasikan kisah-kisah *isrā'iliyyāt* menjadi tiga bagian. *Pertama*, cerita *isrā'iliyyāt* yang sesuai dengan syariat Islam. Boleh dibenarkan dan boleh diriwayatkan. *Kedua*, cerita *isrā'iliyyāt* yang bertentangan dengan syariat. *Isrā'iliyyāt* model kedua ini harus disingkirkan. *Ketiga*, kisah *isrā'iliyyāt* yang bukan termasuk bagian pertama maupun kedua. Boleh diriwayatkan dengan catatan, hanya untuk *isti'nas* (sebatas diketahui) dan tidak harus dipegangi³³.

Berkenaan dengan kriteria penerimaan kisah *isrā'iliyyāt*, al-Dimashqī (w. 1367 H/1948 M) menetapkan dua kaidah pokok. *Pertama*, tidak boleh menggunakan *isrā'iliyyāt* ketika menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an yang global apabila terdapat keterangan Rasulullah yang menjelaskan keglobalannya. *Kedua*, jika tidak ada jalan lain dan *isrā'iliyyāt* tetap akan digunakan, hendaknya bertujuan sebagai pelengkap (*istishhād*) semata atas kebenaran Al-Qur'an³⁴. Standar pokok yang ditetapkan oleh al-Dimashqī ini erat kaitannya dengan rahasia dibalik ke-globalan kisah-kisah yang ada di dalam Al-Qur'an.

Pernyataan yang hampir senada juga dikemukakan oleh al-Dhahabī (w. 1397 H/1977 M). Menurutnya, dalam masalah *isrā'iliyyāt*, para mufasir setidaknya harus benar-benar memperhatikan tiga hal. *Pertama*, memiliki sikap kritis terhadap *isrā'iliyyāt* dengan mempergunakan ruh Al-Qur'an secara tepat dibarengi kejernihan akal. *Kedua*, tidak boleh menggunakan *isrā'iliyyāt* manakala Rasulullah telah menjelaskan keglobalan kisah-kisah tertentu. *Ketiga*, tidak boleh menggunakan *isrā'iliyyāt* kecuali dalam keadaan yang sangat mendesak, seperti untuk pembenaran terhadap Al-Qur'an. Walaupun memang terpaksa, boleh saja dikutip asalkan dijelaskan kualitas periwayatannya. Tetapi, sebisa mungkin lebih baik dihindari. Sebab, dikhawatirkan akan membawa kesia-siaan yang pada gilirannya justru keluar dari tujuan Al-Qur'an yang sebenarnya³⁵.

Menurut al-Shirbāsī (w. 1400 H/1980 M), cerita-cerita itu sejatinya dimaksudkan sebagai bahan pelajaran dan nasihat bagi manusia. Sehingga, tidak dibutuhkan penjelasan yang mendetail. Lebih lanjut ia mengatakan:

aw qawmih". Sedangkan untuk kisah-kisah yang menyangkut lainnya, membutuhkan penelitian lebih cermat dan verifikasi lebih lanjut. Lihat: Ibnu 'Arabī, *Ahkām al-Qur'ān*, Vol. 1 (Mesir: al-Bāb al-Halabī, 1977), hlm. 23.

³³Khalīl, *Dirāsah fī al-Qur'ān*, hlm. 150.

³⁴Muḥammad Munīr al-Dimashqī, *Irshād al-Rāghibīn fī al-Kashf 'an Āy al-Qur'ān al-Mubīn* (Damaskus: Idārah al-Ṭibā'ah al-Munīriyyah, t.th.), hlm. 35.

³⁵Muḥammad Husayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, hlm. 182-183.

Kisah-kisah dalam Al-Qur'an tidak dimaksudkan sebagai uraian sejarah lengkap tentang kehidupan bangsa-bangsa atau pribadi-pribadi tertentu. Melainkan dimaksudkan sebagai bahan pelajaran umat manusia. Sebab, di dalam kisah-kisah itu terdapat nasihat dan suriteladan bagi mereka yang mau berpikir³⁶.

Tidak sedikit juga para pemikir muslim yang memiliki perspektif sinis terhadap keberadaan *isrā'iliyyāt*. *Isrā'iliyyāt* dipandang sebagai sesuatu yang kental dengan nuansa *khurāfat* dan *taḥayyul*. Mereka dengan keras menolak *isrā'iliyyāt*. Muḥammad 'Abduh (w. 1323 H/1905 M) adalah termasuk orang yang paling gencar melontarkan kritikan. Ia menyangkan kebiasaan sebagian mufasir klasik yang banyak memanfaatkan *isrā'iliyyāt* ketika menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an. Bahkan, salah satu motivasi penulisan tafsirnya adalah untuk mengentas kebiasaan ulama masa lampau tentang itu.

'Abduh menolak mentah-mentah validitas ulama tafsir generasi awal yang menghubungkan Al-Qur'an dengan *isrā'iliyyāt*. Menurutnya, cara itu telah mendistorsi pemahaman terhadap ajaran Islam. Sikap keras serupa juga diperlihatkan oleh muridnya, Muḥammad Rashīd Riḍā (w. 1354 H/1935 M). Ia mengatakan bahwa riwayat *isrā'iliyyāt* yang secara ekstrim diriwayatkan oleh sebagian ulama sebetulnya tanpa sadar telah keluar dari konteks Al-Qur'an³⁷.

Begitu pula Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī (w. 1371 H/1952 M). Ia menilai bahwa sebagian kitab-kitab tafsir telah terkotori oleh *isrā'iliyyāt* yang tidak jelas kualitasnya. Bagi al-Marāghī, *isrā'iliyyāt* tidak lain adalah suatu cerita yang ditransfer oleh Ahli Kitab untuk mengelabui orang-orang Arab³⁸. Sikap kontra *isrā'iliyyāt* juga perlihatkan oleh Aḥmad Muḥammad Shākir (w. 1377 H/1958 M). Menurutnya, sekalipun ada materi *isrā'iliyyāt* yang sejalan dengan Islam itupun jumlahnya sedikit dan tidak dibutuhkan sebagai rujukan dalam penafsiran Al-Qur'an³⁹.

Tidak ketinggalan, Maḥmūd Shaltūt (w. 1383 H/1963 M) juga turut memberikan tanggapan. Shaltūt memandang bahwa *isrā'iliyyāt* adalah penghalang bagi umat Islam untuk memetik petunjuk Al-Qur'an. Kesibukan mempelajari dan mengumpulkan *isrā'iliyyāt*, tanpa disadari telah membawa mereka berpaling dari “intan dan mutiara” yang dikandung Al-

³⁶ Al-Shirbāṣī, *Qishshat al-Tafsīr* (Beirut: Dār al-Qalam, 1972), hlm. 55.

³⁷ Lihat: Muḥammad Abū Zahrah, “Taḥdīm”, dalam 'Abdullāh Maḥmūd Shahātah, *Manḥāj al-Imām Muḥammad 'Abduh fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Nashr al-Rasā'il al-Jamī'iyah, 1963), hlm. iii.; Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Hakīm*, Vol 1 (Beirut: Dār al-Hilāl, 1963), hlm. 10.

³⁸ Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Vol. 9 (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), hlm. 24.

³⁹ Aḥmad Muḥammad Shākir, *Umdat al-Tafsīr*, Vol. I (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1956), hlm. 15.

Qur'an⁴⁰. Kemudian ada al-Qāsimī (w. 1332 H/1914 M)—yang mengutip pendapat al-Biqā'ī—dengan membawa pandangan sedikit menakutkan. Ia mengatakan bahwa *isrā'iliyyāt* merupakan sesuatu yang paling munkar⁴¹.

Walaupun sudah sejak lama kalangan ahli tafsir memperingatkan dan mewanti-wanti agar kisah-kisah *isrā'iliyyāt* itu ditinggalkan, terutama *isrā'iliyyāt* yang bertentangan dengan Islam, tetapi dalam kenyataannya tidak semua mufasir mampu menghindarkan diri dari pengaruh kisah *isrā'iliyyāt* itu sendiri. Muḥammad 'Abduh adalah termasuk di antaranya. Bukti yang dapat ditunjukkan dalam masalah ini adalah ketika 'Abduh menafsirkan firman Allah QS. al-Naml ayat 40. Ia menyatakan, bahwa yang dimaksud dengan lafal: "*al-Ladhī 'Indahu 'Ilm min al-Kitāb*" (yang memiliki ilmu dari Ahli Kitab) adalah bernama Ashif.⁴² Pendapat 'Abduh ini memang tidak dikemukakan dalam suatu kitab tafsir. Akan tetapi, setidaknya ini memperlihatkan bahwa sikapnya kali ini kurang konsisten.

Apa yang terjadi pada 'Abduh juga dialami oleh murid kesayangannya, Muḥammad Rashīd Riḍā. Sekalipun ia dengan gigih menolak *isrā'iliyyāt*, khususnya dalam menafsirkan Al-Qur'an, juga ditemukan sekian banyak *isrā'iliyyāt* dalam tafsirnya. Hal ini dapat dijumpai antara lain dalam uraian penafsirannya terhadap QS. al-An'am ayat 157 dan QS. al-A'raf ayat 24⁴³.

Ibn Khaldūn (w. 809 H/1406 M) merespon informasi mengenai meluasnya periwayatan *isrā'iliyyāt* dengan mengembalikannya pada dua pertimbangan. *Pertama*, pertimbangan kemasyarakatan (*al-I'tibārāt al-Ijtimā'iyah*), karena kesederhanaan pemikiran orang-orang Arab pada umumnya ketika itu disamping kecenderungannya untuk mengetahui hal-hal yang menarik hati sebagai tuntutan jiwa kemanusiaan. *Kedua*, pertimbangan

⁴⁰Pandangan yang hampir sama disampaikan oleh Abū Zahrah, sebagaimana dikutip Hasbi al-Shiddieqi, seluruh *isrā'iliyyāt* itu harus dibuang karena tidak berguna dalam memahami makna al-Qur'an. Kemudian ada Abd al-Aziz Jawisyi, sebagaimana dikutip 'Abdurrahmān Sulaymān al-Rūmī, bahwa *isrā'iliyyāt* pada dasarnya telah menyesatkan akal dan menjauhkan umat Islam dari makna al-Qur'an. Lihat: Maḥmūd Shaltūt, *Fatwa-Fatwa*, ter. Bustami A. Gani (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), hlm. 95.; Hasbi al-Siddieqy, *Tafsir al-Bayan*, Vol. 1 (Bandung: Bulan Bintang, 1977), hlm. 95.; 'Abdurrahmān Sulaymān al-Rūmī, *Manhāj al-Madrasah al-'Aliyyah al-Hadīthah fī al-Tafsīr* (Mesir: Mu'assasah al-Risālah, 1981), hlm. 93.

⁴¹Muḥammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Maḥāsīn al-Ta'wīl*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1984), hlm. 45.

⁴²M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), hlm. 55. Lihat juga: Muḥammad 'Abduh, *Risālat al-Tawhīd* (Kairo: Dār al-Ḥilāl, 1963), hlm. 245.

⁴³Hanya saja bedanya dari yang lain—khususnya para mufasir sebelumnya—adalah, 1) *isrā'iliyyāt* yang ditampilkan bukan sebagai dasar penafsiran, tetapi sekedar tambahan penjelasan guna menguatkan penafsirannya. 2) kekhawatiran diamininya *isrā'iliyyāt* tersebut oleh umat Islam sangat kecil karena secara tegas dinyatakan dikutip dari kitab-kitab Perjanjian Baru dan Lama. Dengan begitu, pasti pembaca akan berhati-hati. Lain cerita bila riwayat itu dikutip tanpa menyebut sumbernya, seperti yang sering dilakukan oleh para mufasir sebelumnya. Lihat: Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Hakīm*, Vol. 7, hlm. 245-246; Vol. 8, hlm. 205, hlm. 513.

keagamaan (*al-I'tibārāt al-Dīniyyah*), karena cerita-cerita yang dinukilkan bukanlah masalah hukum yang membutuhkan penelitian untuk diuji status kebenarannya⁴⁴.

Bila mencermati pertimbangan yang diajukan oleh Ibn Khaldūn ini, maka keberadaan *isrā'iliyyāt* dalam beberapa tafsir semestinya tidak perlu terlalu dibenci atau sebaliknya. Pada dasarnya, ini bukanlah kenyataan pahit yang harus disesali. Melainkan ini semua adalah bagian dari rangkaian kesejarahan tafsir Al-Qur'an dalam upayanya mencari "relevansi" bagi masing-masing masa atau periode. Setidaknya, realitas ini juga dapat menjadi bukti bahwa kajian Al-Qur'an terus mengalami perkembangan dari waktu ke waktu.

"kesederhanaan pemikiran orang-orang Arab" dalam pandangan Ibn Khaldūn di atas, memberikan gambaran bagaimana kondisi waktu itu yang belum tersentuh ilmu pengetahuan. Ketika dihadapkan pada fenomena alam, mereka tidak memikirkan bagaimana prosesnya menurut standar ilmiah. Membayangkannya pun mungkin tidak pernah. Dalam kondisi seperti ini, satu-satunya pilihan adalah keterangan *isrā'iliyyāt*.

Sikap Ibn Khaldūn ini juga bisa menjadi solusi untuk menengahi perdebatan panjang perihal eksistensi *isrā'iliyyāt*. Di sinilah perlunya memahami secara cerdas dan dengan akal yang jernih tanpa rasa benci, bahwa kondisi peradaban Islam—termasuk di dalamnya ilmu pengetahuan—di era generasi awal jelas berbeda dengan kondisi saat ini. Di era modern ini, ayat-ayat *kawniyyah* dan fenomena alam sangat mungkin untuk dipahami dan didekati melalui kacamata ilmu pengetahuan. Sehingga, hasilnya pun akan ilmiah dan masuk akal.

E. Merekam Jejak-jejak Isrā'iliyyāt Riwayat Muqātil Bin Sulaymān

'Abdullāh Ibn Mubārak (w. 181 H/797 M), salah satu murid Muqātil yang terkenal sebagai seorang sufi dermawan menyebut tafsir milik gurunya itu sebagai tafsir yang amat berbobot andai disertai dengan sanad yang jelas.⁴⁵ Kepakaran Muqātil di bidang tafsir diakui sendiri oleh Imam Syafī'i (w. 204 H/819 M). Ia menyebut Muqātil sebagai panutan bagi siapa saja yang ingin dan hendak belajar tafsir Al-Qur'an. Tak pelak, Ibnu Taimiyah (w. 728 H/1328 M) pun turut memberikan komentar. Menurut *Shaykh al-Islām* ini, kapastitas Muqātil dalam urusan tafsir Al-Qur'an memang tidak perlu diragukan⁴⁶.

⁴⁴ Abdurrahmān b. Muḥammad b. Khaldūn, *Muqaddimah* (Mesir: Dar al-Bayan, t.t.), hlm. 439. Lihat juga: al-Khūlī, *Manāhij al-Tajdīd*, hlm. 227.

⁴⁵ Abdullāh Maḥmūd Shahātah, *Tafsīr Muqātil bin Sulaymān*, Vol. 5, hlm. 51.

⁴⁶ Muḥammad Husayn al-Dhahabī, *al-Arsy*, Vol. 1, hlm. 143.

Apresiasi positif yang diberikan kepada Muqātil tentu bukan dengan tanpa alasan. Yang memberi apresiasi pun bukan sembarang tokoh. Kepakarannya dalam bidang kajian Al-Qur'an juga dapat dibuktikan dengan karya-karyanya yang lebih banyak menyoal seputar Al-Qur'an dan *'ulūm al-Qur'ān*. Dari sepuluh karya, hanya satu yang bukan kajian tentang Al-Qur'an. Karya-karya itu antara lain *Tafsīr al-Kabīr*, *al-Ayāt al-Mutashābihāt*, *al-Aqsām wa al-Lughāt*, *Tafsīr al-Khamsumi 'ah Ayāt min al-Qur'ān*, *al-Taqdīm wa al-Ta'khīr*, *al-Jawābat fī al-Qur'ān*, *al-Qirā'āt*, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, dan *al-Wujūh wa al-Nazāir fī al-Qur'ān*.

Walau demikian, kredibilitas Muqātil dibidang periwayatan hadis masih disangsikan. Banyak penilaian negatif yang dialamatkan kepadanya. Mulai dari *matrūk al-hadīth* hingga pendusta. Imam Bukhari (w. 256 H/870 M) menyandangkan status *mungkar al-hadīth* untuk Muqātil. Sampai-sampai Ibrāhīm b. Ya'qūb al-Jawzajānī (w. 258 H/872 M) terang-terangan menyebutnya “dajjal yang lancang”.

Dari kalangan *Uṣūliyyīn* ada Imam Aḥmad b. Hanbal (w. 241 H/855 M) yang juga tidak berselera meriwayatkan apapun dari seorang Muqātil.⁴⁷ Ini artinya, pengadilan para praktisi dan kritikus hadis telah menvonis Muqātil Bin Sulaymān sebagai orang yang telah dianggap cacat sehingga hadisnya pun harus ditolak.

Sekalipun Muqātil diragukan kredibilitasnya dalam periwayatan hadis, namun perhatian dan kemapanan ilmunya dibidang kajian Al-Qur'an tidak diragukan lagi. Menurut Ibnu Taimiyah, kasus Muqātil ini sama seperti halnya Imam Abū Ḥanīfah (w. 148 H/767 M). Kalaupun banyak yang berbeda pendapat dengannya dalam banyak hal dan juga banyak yang mengingkarinya, perihal keilmuan Abū Ḥanīfah dibidang *fiqh* tidak ada seorang pun yang meragukannya⁴⁸.

Sebagai tafsir yang ditulis di era tabi' tabiin, masa ketika *isrā'īliyyāt* menemukan momentumnya dan tumbuh subur, maka bukankah sebuah kelaziman jika tafsir Muqātil banyak memuat kisah-kisah *isrā'īliyyāt*? Bagaimanapun juga tafsir adalah sebuah produk pemikiran dan cerminan peradaban yang sedikit banyak dipengaruhi oleh realitas kehidupan yang mengitari penulisnya.

Secara garis besar, periwayatan *isrā'īliyyāt* yang dikutip Muqātil di dalam tafsirnya tidak menyertakan sanad secara lengkap. Hal ini bisa ditemukan hampir di setiap

⁴⁷Muḥammad Husayn al-Dhahabi, *al-Isrā'īliyyāt fī al-Tafsīr wa al-Ḥadīth*, hlm. 89.

⁴⁸Muḥammad b. Khalīfah al-Tamīmī, *Muwāqif al-Tawā'if min Tauḥīd al-Asmā' wa al-Ṣifāt*, Vol. I (Riyad: al-Mamlakah al-'Arabiyyah, 2002), hlm. 135.

perwayatannya mengenai kisah *isrā'iliyyāt*. Ia juga termasuk katagori seorang mufasir yang menerima secara mutlak, tanpa kritik, kadang tanpa sanad dan tanpa penjelasan apakah riwayat *isrā'iliyyāt* yang dikutipnya sahih atau sebaliknya.

Sebelum merangkak lebih jauh, ada hal yang menarik dari keterangan Aḥmad Khalīl. Menurutny, yang pertama kali memobilisasi penyebaran kisah-kisah *isrā'iliyyāt* adalah rezim Bani Umayyah. Ini dilakukan agar umat Islam tidak lagi tertarik memikirkan masalah-masalah yang berkaitan dengan khalifah⁴⁹. Kala itu, para juru kisah yang diutus mampu menarik opini masyarakat dan dalam beberapa hal telah menggusur pengaruh ulama. Ironisnya, banyak ulama bahkan menjadi korban kemarahan massa karena keberanian mereka mengungkap kebohongan para juru kisah seperti yang dialami antara lain oleh 'Āmir al-Sha'bī, Yaḥyā Ibn Ma'īn, dan lain-lain⁵⁰.

Hasil pembacaan Aḥmad Khalīl ini bisa saja menjadi salah satu alasan dari titik awal masifnya penyebaran cerita *isrā'iliyyāt*. Di balik semua itu, kebijakan politik yang diusung penguasa Bani Umayyah secara tidak langsung memiliki andil besar dalam memobilisasi riwayat *isrā'iliyyāt*. Boleh jadi kebijakan ini berdampak kepada Muqātil. Sehingga mau tidak mau ia harus tunduk pada kebijakan pemerintah dan ia pun “terpaksa” menyertakan begitu banyak *isrā'iliyyāt* ke dalam tafsirnya. Ini mungkin saja terjadi dan benar adanya. Mengingat, Muqātil hidup di saat cucu-cucu Mu'āwiyah itu bertahta.

Kemungkin lainnya adalah, penyertaan cerita *isrā'iliyyāt* dalam tafsirnya merupakan salah satu upaya Muqātil untuk memberikan keterangan se-komprehensif mungkin bagi pembaca. Alasan ini cukup logis jika dikaitkan dengan prinsip dasar yang diusung oleh Muqātil, bahwa sudah menjadi tugas seorang mufasir untuk memberikan keterangan yang sesuai dengan kondisi dan latar belakang yang tepat, walaupun membutuhkan bantuan dari kisah-kisah *isrā'iliyyāt*. Dengan begitu, *common believers* dapat memahami maksud ayat sebagaimana yang dikehendaki oleh *Mutakallim*⁵¹.

Sulit kiranya memungkiri bahwasumber polemik dan titik kelemahan terbesar tafsir karya Muqātil ini adalah tidak adanya penyertaan sanad secara lengkap pada riwayat-riwayat yang dikutip. Tentu, bagi pengkaji tafsir Al-Qur'an, ini merupakan kesalahan yang fatal. Sebab, tidak adanya penyebutan perawi secara lengkap akan menyulitkan untuk mengetahui

⁴⁹Khalīl, *Dirāsāt fī al-Qur'ān*, hlm. 144.

⁵⁰Muḥammad Husayn al-Dhahabī, *al-Isrā'iliyyāt fī al-Tafsīr wa al-Ḥadīth*, hlm. 45-46.

⁵¹Mun'im Sirry, “Muqatīl b. Sulaymān and Antropomorphism”, hlm. 58-60. Lihat juga Kees Versteegh, “Tafsir Qur'an Paling Awal: Tafsir Muqatīl”, hlm. 206.

kualitas periwayatannya. Kondisi ini diperburuk oleh stigma negatif yang melekat pada diri Muqātil—tentu ini juga mengurangi daya tarik bagi generasi berikutnya untuk mengkaji dan mendalami tafsir ini.

Penting untuk dicatat, bahwa penyertaan sanad secara lengkap pun dalam periwayatan *isrā'iliyyāt* sebenarnya tidak menjamin kesahihan dan validitas apa yang diriwayatkan. Pada kenyataannya, cukup banyak tafsir yang mengutip riwayat *isrā'iliyyāt* dengan sanad yang lengkap tapi masih dipermasalahkan keotentikannya. Atau, tafsir-tafsir itu menetapkan kriteria dan persyaratan tertentu, tapi dilanggar.

Tafsir *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* karya Ibn Jarīr al-Ṭabarī (w. 310 H/923 M) misalnya. Tafsir yang oleh Imam Nawawi (w. 676 H/1277 M) disanjung tidak ada duanya⁵² ini pada kenyataannya memuat beberapa riwayat *isrā'iliyyāt* yang dianggap tidak sah. Riwayat itu banyak berasal dari Ka'ab al-Aḥbār, Wahab b. Munabbih, Ibn Jurayj, al-Sūdī dan lain-lain.⁵³ Menurut para *muḥaqqiq*-nya, seharusnya al-Ṭabarī tidak menukil riwayat-riwayat *isrā'iliyyāt* yang belum jelas dan masih abu-abu. Walau begitu, al-Ṭabarī selalu menulis dengan urutan sanad yang lengkap.

Begitu juga al-Baghawī (w. 516 H/1122 M). *Ma'ālim al-Tanzīl* adalah satu karyanya di bidang tafsir yang cukup melegenda. Di dalam tafsir ini, sekalipun al-Baghawī telah berusaha selektif mungkin, tapi di sebagian tempat terkadang ia menyertakan *isrā'iliyyāt* tanpa memberikan alasan, kritik dan komentar.⁵⁴ Bahkan ada beberapa yang tanpa menyebutkan sanad⁵⁵.

Kasus yang hampir sama terjadi pada Tafsir *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'āni al-Tanzīl* karya al-Khāzin (w. 741 H/1341 M). Ketika menukil cerita-cerita *isrā'iliyyāt*, seringkali al-Khāzin tidak menyebutkan dari mana sumbernya. Ia juga sering tidak menyisihkan komentar apapun, meski cerita-cerita itu kadang tidak rasional⁵⁶. Terkadang, al-Khāzin justru malah mengkritik sanad yang jelas-jelas sah dan dicari-cari celah kelemahannya, lalu mengingkari dan menolaknya⁵⁷.

⁵² Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *Mukhtaṣar Tafsīr Ibni Kathīr* (Beirut: Dār al-Qur'ān al-Karīm, t.th.), hlm. 190.

⁵³ Muḥammad Husayn al-Dhahabī, *al-Isrā'iliyyāt fī al-Tafsīr wa al-Ḥadīth*, hlm.97.

⁵⁴ Abū Muḥammad al-Husayn b. Mas'ūd, *Muqaddimah Tafsīr al-Baghawī*, Vol I (t.tp.: Dār Ṭayyibah, 1997), hlm. 10.

⁵⁵ Muḥammad b. Ṣālih al-Uṣāmayn, *Dasar-dasar Penafsiran al-Qur'an* (Semarang: Dina Utama, 1989), hlm. 78.

⁵⁶ Muḥammad Yusuf, dkk., *Studi Kitab Tafsir* (Yogyakarta: TERAS, 2004), hlm. 112.

⁵⁷ Muḥammad Husayn al-Dhahabī, *al-Isrā'iliyyāt fī al-Tafsīr wa al-Ḥadīth*, hlm. 131.

Yang menarik adalah sekalipun di dalam tafsir-tafsir itu ditemukan riwayat-riwayat *isrā'liyyāt* yang tidak sahih—baik dari segi matan atau sanadnya—semua itu tidak mengurangi daya tarik pelajar Muslim untuk mengkajinya. Keadaan ini berbanding terbalik dengan tafsir Muqātil yang sempat tenggelam di awal-awal. Kalaupun ada yang berminat, itupun jumlahnya dapat dihitung. Karya Muqātil ini justru “laku” di kalangan cendekiawan Barat. Ini sungguh ironi.

Konsensus yang dikeluarkan oleh para kritikus hadis sepakat “mengetuk palu” untuk menolak riwayat dari Muqātil. Lalu, bagaimana status periwayatan Muqātil yang berkaitan dengan kisah *isrā'liyyāt*? Apakah ia juga masih diragukan dan tertolak sebagaimana periwayatannya di bidang hadis. Jika hadis dan kisah *isrā'liyyāt* sama-sama diposisikan sebagai bagian dari sumber penafsiran Al-Qur'an, maka jelas eksistensi hadis jauh berada di atas kisah *isrā'liyyāt*.

Namun, bila melihat jejak-jejak *isrā'liyyāt* riwayat Muqātil di beberapa tafsir, reputasinya dalam periwayatan *isrā'liyyāt* sepertinya tidak seburuk yang dibayangkan—seperti reputasinya dalam hal periwayatan hadis. Di bidang periwayatan hadis, mungkin ia sudah masuk dalam daftar merah deretan perawi yang tertolak. Tetapi untuk urusan periwayatan *isrā'liyyāt* sepertinya tidak begitu.

Asumsi ini dapat dibuktikan dengan tidak sedikitnya tafsir-tafsir setelahnya yang mengutip riwayat *isrā'liyyāt* Muqātil. Sebut saja al Al-Samarqandī (w. 373 H/983 M). Ia mengambil riwayat kisah *isrā'liyyāt* dari Muqātil ketika menafsirkan QS. Al-Naml mengenai kisah Ratu Bilqis. Konon, Ratu Bilqis tidak sengaja mempermalukan dirinya dengan menyingkap roknya ketika hendak melewati kolam ikan yang dibangun Nabi Sulaiman untuk menerima kedatangannya. Ketika sadar dan tahu bahwa kolam itu dilapisi lantai kaca, Ratu Bilqis merasa malu dan mengakui kelalaiannya dengan menyembah matahari. Hatinya pun luruh, dan ia masuk dalam golongan orang yang beriman.⁵⁸

Al-Tha'labī (w. 427 H/1036 M) juga mengambil riwayat dari Muqātil. Misalnya mengenai kisah tentang kelahiran Nabi Isa. Disebutkan bahwa Maryam hamil sekali seumur hidup, menggoncang pohon kurma sekali dan melahirkan dalam sesaat yaitu ketika matahari

⁵⁸ Abū al-Layth al-Samarqandī, *Bahr al-'Ulūm*, Vol. II, T.t. hlm. 585. Lihat juga Muqātil bin Sulaymān, *Tafsīr Muqātil bin Sulaymān*, Vol. III (Beirut: Mu'assasah al-Tārīkh al-'Arabī, 2002), hlm. 309.

mulai terbenam. Pada saat itu Maryam adalah seorang gadis berumur 13 tahun dan hanya mengalami menstruasi dua kali dalam hidupnya sebelum mengandung Nabi Isa⁵⁹.

Informasi seputar kehamilan Maryam riwayat Muqātil ini juga dikutip oleh beberapa mufasir lain seperti Abū al-Qāsim Burhān al-Dīn (w. 505 H/1111 M) dalam tafsirnya *Gharā'ib al-Tafsīr wa 'Ajā'ib al-Ta'wīl*,⁶⁰ al-Baghawī(w. 516 H/1122 M) dalam tafsirnya *Ma'ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur'ān*,⁶¹ Ibn al-Jawzī(w. 597 H/1201 M) dalam *Zād al-Masīr fī 'Ilm al-Tafsīr*,⁶² dan al-Muzharī (w. 1225 H/1810 M) dalam tafsirnya *Tafsīr al-Muzharī*⁶³.

Al-Zamaksharī(w. 538 H/1144 M) pada beberapa kesempatan mengutip *isrā'iliyyāt* riwayat Muqātil. Salah satu contohnya adalah kisah diujinya Nabi Ayyub as dengan hilangnya semua kebahagiaan dunia yang sebelumnya dianugerahkan oleh Allah. Dikisahkan bahwa Nabi Ayyub dikaruniai tujuh anak laki-laki dan tujuh anak perempuan, limpahan harta ternak dan ratusan budak, kemudian Allah mencobanya dengan menghilangkan kenikmatan-kenikmatan tersebut selama tujuh tahun tujuh bulan⁶⁴.

Al-Qurtubī(w. 671 H/1273 M) juga mengutip *isrā'iliyyāt* riwayat Muqātil. Tepatnya ketika menjelaskan kronologi “perang” sihir antara Nabi Musa as. melawan Firaun. Menurut keterangan Muqātil, Kelompok sihir Firaun diketuai oleh seseorang bernama Sham'un⁶⁵.

Selain *isrā'iliyyāt*, periwayatan Muqātil dalam hal *asbāb al-nuzūl* juga sepertinya selamat dari kata “tertolak”. Ini bisa dilihat dari beberapa tafsir yang mengutip riwayat Muqātil. Al-Māwardī(w. 450 H/1058 M) misalnya. Ia mengutip riwayat *asbāb al-nuzūl* Muqātil dalam penafsiran QS. al-Zalzalah ayat 7. *Asbāb al-nuzūl* ayat ini di antaranya adalah merespon sikap sebagian golongan dari Madinah yang “enteng” terhadap dosa-dosa kecil seperti *ghibah* (gosip), melirik wanita yang bukan mahram dengan satu lirikan, atau

⁵⁹ Ahmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Tha'labī, *Al-Kashf wa al-Bayān 'an Tafsīr al-Qur'ān*, Vol. VI, hlm. 210. Lihat juga Muqātil bin Sulaymān, *Tafsīr Muqātil bin Sulaymān*, Vol. III, hlm. 308-309.

⁶⁰ Abū al-Qāsim Burhān al-Dīn, *Gharā'ib al-Tafsīr wa 'Ajā'ib al-Ta'wīl*, Vol. 2(Beirut: Mu'assasah 'Ulūm al-Qur'ān, t.th.), hlm. 692

⁶¹ Abū Muḥammad al-Husayn al-Baghawī, *Ma'ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur'ān*, Vol. 3 (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420 H), hlm. 229.

⁶² Ibn al-Jawzī, *Zād al-Masīr fī 'Ilm al-Tafsīr*, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1422 H), hlm. 125.

⁶³ Al-Muzharī, *Tafsīr al-Muzharī*, Vol. 6 (Bakistan: al-Maktabah al-Rushdiyyah, 1412 H), hlm. 89.

⁶⁴ Al-Zamaksharī, *al-Kashshāf 'an Haqā'iq Gawāmid al-Tanzīl*, Vol. III, hlm. 130. Lihat juga Muqātil Bin Sulaymān, *Tafsīr Muqātil bin Sulaymān*, Vol. III, hlm. 89.

⁶⁵ Abū 'Abdillāh Muḥammad b. Ahmad al-Qurtubī, *al-Jamī' li Ahkām al-Qur'ān*, Vol 7 (Mesir: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964), hlm. 258

menyentuhnya dengan sekali sentuhan. Sebaliknya, mereka beranggapan bahwa ancaman Allah hanya berlaku untuk pelaku dosa-dosa besar saja⁶⁶.

Yang kedua adalah Al-Jawzī. Ia mengutip riwayat Muqātil bahwa *asbāb al-nuzūl* QS. al-Baqarah ayat 236 adalah berkenaan dengan seorang laki-laki dari kalangan sahabat Ansar yang menikahi wanita Bani Hanifah. Laki-laki itu mentalak si wanita sebelum menunaikan mahar dan sebelum menggaulinya.⁶⁷

Secara umum, apa yang mereka kutip dari Muqātil adalah keterangan-keterangan yang berkaitan dengan makna suatu kata yang masih *mubham* (samar/tidak jelas) dan *mujmal* (global), penafsiran terhadap maksud dari suatu kalimat atau ayat. Sederet nama mufasir yang pernah mengutip keterangan dari Muqātil dalam tafsirnya adalah al-Tha‘labī (w. 427 H/1036 M), al-Māwardī (w. 450 H/1058 M), al-Wāhidī (w. 468 H/1076 M), al-Baghawī (w. 516 H/1122 M), al-Jawzī (w. 597 H/1201 M), al-Rāzī (w. 606 H/1210 M), al-Qurṭubī (w. 671 H/1273 M), Abū Ḥayyān b. Muḥammad al-Andalusī (w. 744 H/1344 M), Ibn Kathīr (w. 773 H/1372 M) dan yang lainnya.

Sekalipun banyak merujuk kepada keterangan, riwayat ataupun penafsiran dari Muqātil, namun mereka juga tidak segan-segan untuk menolak. Biasanya, penolakan itu diutarakan bila menyangkut riwayat hadis dari Muqātil. Sebut saja al-Baghawī yang menyebut Muqātil sebagai pembohong.⁶⁸ Pada kesempatan lain, ia menyebutnya sebagai *matrūk al-hadis*.⁶⁹ Kemudian ada Ibn Kathīr yang pada satu kesempatan menolak riwayat hadis Muqātil dengan alasan status hadisnya *gharīb*.⁷⁰

Semua ini menandakan, betapapun buruknya Muqātil Bin Sulaymān dalam penilaian para cendekiawan hadis, bukan berarti pemikiran dan riwayat isr darinya sepenuhnya ditolak. Kini, sejarah telah membuktikan bahwa pemikiran Muqātil—termasuk penafsiran dan riwayat *isrā’īliyyāt*-nya—menjadi warisan penting dalam mengisi kekosongan khazanah tafsir. Warisan ini tentu juga bernilai sebagai kontribusi Muqātil dalam membuka wawasan generasi setelahnya demi menjaga kelangsungan sejarah penafsiran Al-Qur’an.

⁶⁶ Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Muḥammad al-Māwardī, *Tafsīr al-Māwardī*, Vol. 6 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.), hlm. 321.

⁶⁷ Jamāl al-Dīn al-Jawzī, *Zād al-Masīr fī ‘Ilm al-Tafsīr*, Vol. 1, hlm. 211-212.

⁶⁸ Al-Baghawī, *Ma‘ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur’ān*, Vol. 2, hlm. 41

⁶⁹ Ibid, hlm. 240.

⁷⁰ Abū al-Fidā’ Ismā‘īl b. Umar b. Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Vol 3/6 (t.tp.: Dār Ṭayyibab li al-Nashr wa al-Tawzī’, 1999), hlm. 176/561.

F. Kesimpulan

Dari apa yang sudah dipaparkan dalam artikel ini, setidaknya dapat disimpulkan beberapa poin penting antara lain; kepakaran Muqātil dalam kajian Al-Qur'an adalah suatu hal yang tidak dapat dipungkiri. Kepedulian Muqātil dan perhatian besarnya terhadap perubahan makna kata merupakan kontribusi terbesarnya dalam mengembangkan khazanah penafsiran Al-Qur'an. Namun, untuk urusan periwayatan hadis, riwayat darinya tertolak menurut hampir semua kritikus hadis.

Namun, riwayat *isrā'iliyyāt* dari Muqātil tidak semuanya ditolak. Berkenaan dengan ini, riwayat yang ditolak adalah riwayat *isrā'iliyyāt* yang memuat konten yang tidak sesuai dengan syari'at Islam. Tentu, ini berlaku bukan hanya untuk Muqātil saja, tetapi juga untuk semua mufasir. Menyangkut soal kredibilitas Muqātil dalam ranah periwayatan *isrā'iliyyāt*, sepertinya tidak menjadi masalah. Maka tidak heran, jika mufasir generasi berikutnya banyak mengambil riwayat darinya.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abduh, Muḥammad. *Risālat al-Tawhīd*. Kairo: Dār al-Ḥilāl, 1963.
- ‘Arabī, Ibnu. *Ahkām al-Qur’ān*, vol. 1. Mesir: al-Bāb al-Halabī, 1977.
- Baghawī (al), Abū Muḥammad al-Husayn. *Ma’ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur’ān*, vol. 3. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1420 H.
- Baghdādī (al), Abū Manṣūr. *Al-Farq bayn al-Firāq*. Beirut: Dār al-Afaq al-Jadīdah, 1973.
- Banat, Afrohul dan Siti Amilatus Sholihah, “Pandangan Muqātil bin Sulaimān al-Balkhī (W. 150 H/767 M) tentang *Muḥkamāt* dan *Mutashābihāt*”, *AL-ITQAN Jurnal Studi al-Qur’an*. vol. 3, no. 1 (2017)
- Dhahabī (al), Muḥammad Ḥusayn. *al-‘Arsh*, vol. 1. Madinah: al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Su‘ūdiyyah, 2003.
- Dhahabī (al), Muḥammad Husayn. *al-Isrā’īliyyāt fī al-Tafsīr wa al-Ḥadīth*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1990.
- Dhahabī (al), Muḥammad Husayn. *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*. Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1976.
- Dimashqī (al), Muḥammad Munīr. *Irshād al-Rāghibīn fī al-Kashf ‘an Āy al-Qur’ān al-Mubīn*. Damaskus: Idārah al-Ṭibā‘ah al-Munīriyyah, t.th..
- Dīn (al), Abū al-Qāsim Burhān. *Gharā’ib al-Tafsīr wa ‘Ajā’ib al-Ta’wīl*, vol. 2. Beirut: Mu’assasah ‘Ulūm al-Qur’ān, t.th..
- Hafidhuddin, Didin. *Israiliyyat dalam Tafsir dan Hadis*. Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 1998.
- Hitti, Philip K. *History of The Arabs*, terj. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005.
- Ibnu Kathīr, Abū al-Fidā’ Ismā‘īl b. Umar. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*. Vol 3/6. t.tp.: Dār Ṭayyibab li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 1999.
- Ibnu Khaldūn, ‘Abdurrahmān b. Muḥammad b.. *Muqaddimah*. Mesir: Dar al-Bayan, t.th..
- Jawzī (al), Jamāl al-Dīn. *Zād al-Masīr fī ‘Ilm al-Tafsīr*, vol. 3. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1422 H.

- John, A.H. "Muqatil bin Sulaiman" dalam *Oliver Leman* (ed), *The Quran: an Encyclopedia*.
New York: Routledge, 2006.
- Khalīl, Aḥmad. *Dirāsāt fī al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Ma'rifah, 1973.
- Khūlī (al), Amīn. *Manāhij al-Tajdīd*. Kairo: Dār al-Ma'rifah, 1961.
- Koc, Mehmet Akif. "A Comparison of The References to Muqatil b. Sulaiman (150/767) In
The Exegesis of al-Tha'labi (427-1036) With Muqatil's Own Exegesis", *Jurnal of The
Semitic Studies* LII/I Spring (2008)
- Marāghī (al), Aḥmad Muṣṭafā. *Tafsīr al-Marāghī*. vol. 9. Beirut: Dār al-Fikr, t.th..
- Mas'ūd, Abū Muḥammad al-Husayn b.. *Muqaddimah Tafsīr al-Baghawī*, vol. I. t.tp.: Dār
Ṭayyibah, 1997.
- Māwardī (al), Abū al-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad. *Tafsīr al-Māwardī*, vol. 6. Beirut: Dār al-
Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- Mizī (al), Yūsuf. *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1994.
- Muḥzarī (al). *Tafsīr al-Muḥzarī*, vol. 6. Bakistan: al-Maktabah al-Rushdiyyah, 1412 H.
- Qādir (al), 'Alī 'Abd. *Al-Dakhīl*. Mesir: tp., 2006.
- Qāsimī (al), Muḥammad Jamāl al-Dīn. *Maḥāsīn al-Ta'wīl*, vol. 1. Beirut: Dār al-Fikr, 1984.
- Qurṭubī (al), Abū 'Abdillāh Muḥammad b. Aḥmad. *al-Jamī' li Aḥkām al-Qur'ān*, vol. 7.
Mesir: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964.
- Riḍā, Muḥammad Rashīd. *Tafsīr al-Qur'ān al-Hakīm*, vol. 1/7/8. Beirut: Dār al-Ḥilāl, 1963.
- Rūmī (al), 'Abdurrahmān Sulaymān. *Manhāj al-Madrasah al-'Aliyyah al-Ḥadīthah fī al-
Tafsīr*. Mesir: Mu'assasah al-Risālah, 1981.
- Ṣābūnī (al), Muḥammad 'Alī. *Mukhtaṣar Tafsīr Ibni Kathīr*. Beirut: Dār al-Qur'ān al-Karīm,
t.th..
- Shahātah, 'Abdullāh Maḥmūd. *Tafsīr Muqātil bin Sulaymān*, vol. 5. Beirut: Mu'assasah al-
Tārīkh al-'Arabī, 2002.
- Shākīr, Aḥmad Muḥammad. *'Umdat al-Tafsīr*, vol. I. Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1956.
- Shaltūt, Maḥmūd. *Fatwa-Fatwa*. ter. Bustami A. Gani. Jakarta: Bulan Bintang, 1977.

- Shihab, M. Quraish. *Studi Kritis Tafsir al-Manar*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1994.
- Shirbāshī (al). *Qishshat al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Qalam, 1972.
- Siddieqy (al), Hasbi. *Tafsir al-Bayan*, vol. 1. Bandung: Bulan Bintang, 1977.
- Sirry, Mun'im. "Muqātil b. Sulaiman and Antropomorphism" dalam *Studia Islamica, nouvelle edition/new series*, no. 3 (2012)
- Sulaymān, Muqātil bin. *Tafsīr Muqātil bin Sulaymān*. Vol. III. Beirut: Mu'assasah al-Tārīkh al-'Arabī, 2002.
- Tamīmī (al), Muḥammad b. Khalīfah. *Muwāqif al-Tawā'if min Tauḥīd al-Asmā' wa al-Ṣifāt*. Vol. I. Riyad: al-Mamlakah al-'Arabiyyah, 2002.
- Tha'labī (al), Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm. *al-Kashf wa al-Bayān 'an Tafsīr al-Qur'an*. Vol. 3. Beirut: Dār al-Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 2002.
- Tim Forum Karya Ilmiah RADEN. *al-Qur'an Kita: Studi Ilmu, Sejarah dan Tafsir Kalamullah*. Kediri: Lirboyo Press, 2011.
- Usāmayn (al), Muḥammad b. Ṣāliḥ. *Dasar-dasar Penafsiran al-Qur'an*. Semarang: Dina Utama, 1989.
- Usman, "Memahami Israiliyyat dalam Penafsiran al-Qur'an", *Ulumuna*. vol. XV, no. 2 (2011)
- Versteegh, Kees. "Tafsir Qur'an paling Awal: Tafsir Muqātil", makalah-makalah yang disampaikan dalam rangka kunjungan Menteri Agama RI, H. Munawwir Sjadzali, M.A. ke Negeri Belanda (31 Oktober-7 November 1988)
- Yusuf, Muhammad dkk. *Studi Kitab Tafsir*. Yogyakarta: TERAS, 2004.
- Zahrah, Muḥammad Abū. "Taqdīm", dalam 'Abdullāh Maḥmūd Shahātah, *Manḥāj al-Imām Muḥammad 'Abduh fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Nashr al-Rasā'il al-Jamī'iyah, 1963.
- Zamakhsyarī (al), Abū al-Qāsim Maḥmūd b. Aḥmad. *al-Kashshāf 'an Haqā'iq Gawāmiḍ al-Tanzīl*, vol. 3. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, t.th..
- Zuhd (al), 'Iṣām al-Dīn 'Abd. "Manḥāj al-Imām Muqātil bin Sulaymān al-Balkhī fī Tafsīriḥ" Tesis, Universitas Islam Ghaza, 2010.