

DHABĪḤULLĀH DAN POLITIK IDENTITAS MUSLIM AWAL (KAJIAN KRITIS ATAS TAFSĪR AL-KABĪR MUQĀTIL BIN SULAIMĀN)

Mohammad Husen dan Dluha Luthfillah

UIN Sunan Kalijaga

muhammad9husain@gmail.com , dluhaluhtfi@gmail.com

Abstract

This article talked about the differing opinions of commentators on dhabīḥullāh by giving more focus to Muqātil bin Sulaymān (d. 150/767). Unlike the general commentators who understood that Ishmael was slaughtered by Ibrahim, Muqātil mentioned the name Ishaq. This name is also mentioned by prominent commentators and historians, al-Ṭabarī, and also by the Old Testament. In addition to considering the narratives mentioned in other parts of the Qur'an, the basis of the opinion of this faction is the various narrations whose numbers actually compete with the narrations of Ishmael as dhabīḥullāh. However, what is interesting is the relationship between these two interpretations with the identity politics of the early Muslim community. By using the documentation method, the writer lists interpretations that appear in several books which for some reasons. The author considered to have represented each century. With this the author discovers a unique distribution of the opinions of dhabīḥ-Ismail. He appeared as an alternative in the early commentaries, and then it became the main narrative in the books that appeared after ibn Kathīr. The loss of this opinion in the commentary books turns out to coincide with the process of the formation of Islamic orthodoxy which could be only a consequence of certain hermeneutic principles or part of the differentiation agenda. This last alternative, if confirmed, can be considered to agree with the opinion of Western scholars about the gradualist of Islamic orthodoxy and furthermore the identity of Islam as a religion.

Keywords: *Muqātil; dhabīḥullāh; identity politics.*

Abstrak

Artikel ini berbicara tentang perbedaan pendapat para mufasir tentang *dhabīḥullāh* dengan memberi fokus lebih pada Muqātil bin Sulaymān (w. 150/767). Berbeda dengan umumnya mufasir yang memahami bahwa Ismail lah yang disembelih oleh Ibrahim, Muqātil menyebutkan nama Ishaq. Nama ini juga disebutkan oleh mufasir dan sejarawan terkemuka, al-Ṭabarī, dan juga oleh Perjanjian Lama. Selain mempertimbangkan narasi yang disebutkan dalam bagian al-Qur'an yang lain, dasar pendapat dari kubu ini adalah berbagai riwayat yang jumlahnya sebenarnya bersaing dengan riwayat tentang Ismail sebagai *dhabīḥullāh*. Namun demikian, yang menarik adalah hubungan dua penafsiran ini dengan politik identitas komunitas Muslim awal. Dengan menggunakan metode dokumentasi, penulis mendaftarkan tafsir-tafsir yang muncul dalam beberapa kitab -yang dengan beberapa alasan- penulis anggap telah mewakili tiap abad. Dengan ini penulis menemukan persebaran yang unik dari pendapat *dhabīḥ-Ismail*. Ia muncul sebagai alternatif di kitab-kitab tafsir awal, lalu menjadi narasi utama dalam kitab-kitab yang muncul pasca ibn Kathīr. Hilangnya pendapat ini dalam buku-buku tafsir ternyata beriringan dengan proses pembentukan ortodoksi Islam yang bisa jadi hanya merupakan konsekuensi dari prinsip hermeneutika tertentu atau bagian dari agenda diferensiasi. Alternatif terakhir ini, jika diafirmasi, bisa dianggap mengamini pendapat sarjana Barat tentang gradualitas ortodoksi Islam dan lebih jauh identitas Islam sebagai sebuah agama.

Kata Kunci: *Muqātil; dhabīḥullāh; politik identitas.*

PENDAHULUAN

Ibrahim dikenal luas sebagai bapak dari tiga agama samawi: Yahudi, Nasrani, dan Islam. Dari keturunannya lahirlah para nabi. Dari keturunan Ishaq lahir Nabi Musa dan Nabi Isa, dan dari keturunan Ismail lahir Nabi Muhammad. Karena itu, tidak heran jika kisah hidup Ibrahim terdapat dalam kitab suci tiga agama tersebut. Salah satu kisah hidup Ibrahim yang termuat dalam kitab-kitab suci adalah kisah penyembelihan putranya. Menarik untuk dicatat bahwa ada perbedaan pendapat tentang putra mana yang Ibrahim sembelih. Perbedaan ini bisa kita temukan terutama dalam Perjanjian Lama dan al-Qur'an. Perjanjian Lama menyebut secara eksplisit bahwa putra Ibrahim yang disembelih adalah Ishaq, sedangkan al-Qur'an hanya menyebutnya secara general (*ghulam* "bocah lelaki" dan *bunayya* "anak lelaki kesayanganku", Q 37:101-102).

Atas ambiguitas bahasa al-Qur'an ini, para mufasir memberikan pemahaman yang berbeda. Sebagian besar mufasir meyakini—dan ini menjadi pandangan ortodoks hingga sekarang—bahwa putra yang disembelih itu (*the intended sacrifice*,¹ kemudian disebut *dhabīhullāh*²) adalah Ismail. Namun, pendapat yang menyatakan bahwa Ishaq yang disembelih juga terlalu penting untuk dikesampingkan begitu saja. Umumnya para mufasir akan mengatakan bahwa, terlepas dari siapapun yang disembelih, pelajaran penting dari peristiwa ini adalah ujian Allah pada Ibrahim untuk menyembelih putra yang sangat dia kasihi. Mereka kemudian melanjutkan bahwa pada akhirnya memang tidak terjadi penyembelihan anak manusia, karena Allah menggantinya dengan *ghibās* (semacam domba). Ini karena kerelaan Ibrahim untuk menyembelih anaknya sudah cukup menjadi bukti keimanannya pada Allah.

Namun demikian, penulis melihat bahwa perbedaan pendapat tentang *dhabīhullāh* ini menarik untuk dikaji. Sebagaimana akan terlihat dalam penjelasan di bagian-bagian selanjutnya, gaya bahasa yang digunakan oleh para mufasir untuk menyebut Ishaq atau Ismail sebagai putra yang disembelih mengalami perkembangan yang mengarah pada eksklusi penafsiran *dhabīhullāh*-Ishaq. Sekilas, perkembangan yang berujung eksklusi ini bersesuaian dengan beberapa pandangan sarjana Barat yang mengajukan pendapat tentang gradualitas pemaparan ortodoksi Islam dan, lebih jauh, identitas Islam sebagai sebuah agama.³

Sejauh mana perbedaan tafsir *dhabīhullāh* ini berkaitan dengan Ismail-isasi, Hajar-isasi, dan lebih jauh Arabisasi identitas komunitas Muslim awal akan menjadi salah satu pembahasan artikel ini. Peneliti dalam hal ini akan melacaknya dalam kitab tafsir karya Muqātil. Sebelumnya, untuk

¹ Reuven Firestone, "Abraham's Son as the Intended Sacrifice (*al-Dhabīh*, Qur'an 37:99–113): Issues in Qur'anic Exegesis." *Journal of Semitic Studies*, vol. 34, no.1 (1989).

² Istilah ini berasal dari dua kata bahasa Arab *dhabīh* dan *allāh*. Kata pertama bermakna "(orang/hewan) yang disembelih". Frasa ini sering digunakan dalam kitab tafsir, baik klasik atau kontemporer, dalam diskusi tentang putra Ibrahim yang disembelih. Untuk itu, lihat *Tafsīr Mujāhid* karya Mujāhid b. Jābir (w. 104/721-2), *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān* atau *Tafsīr al-Kabīr* karya Muqātil bin Sulaimān, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Āy al-Qur'ān* karya Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī (w. 310/923), *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl* karya Abū al-Qāsim Maḥmūd bin 'Umar al-Zamakhsharī (w. 538/1144), *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* karya Abū 'Abdillāh al-Qurṭubī (w. 671/1273), *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* karya 'Imād al-Dīn Ismā'īl b. 'Umar, yang dikenal sebagai Ibn Kathīr (w. 774/1373), *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl* karya 'Alī ibn Muḥammad al-Khāzin (w. 741/1341), *Tafsīr al-Jalālayn* karya Jalāl al-Dīn al-Maḥallī (w. 864/459) dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (d. 911/1505), *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa as-Sab' al-Mathānī* karya Maḥmūd b. 'Abd Allāh al-Ḥusaynī al-Alūsī al-Baghdādī (w. 1270/1854), *Fī Zīlāl al-Qur'ān* karya Sayyid Quṭb (w. 1385/1966), dan *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj* serta *al-Tafsīr al-Wasīṭ* karya Wahbah al-Zuhāilī.

³ Lihat Frederick M. Donner, "From believers to Muslims: Confessional Self-identity in the Early Islamic Community," *al-Abhath*, vol. 50-51 (2002): 9-53. Bandingkan dengan Donner, *Muhammad and the Believers: at the Origins of Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 2010). Beberapa orientalis juga mengembangkan gagasan yang lebih radikal. Untuk memahami gagasan yang diusung mazhab ini, lihat misalnya Patricia Crone dan Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

memberi konteks diskursif yang lebih komprehensif, akan disajikan penjelasan singkat mengenai biografi Muqātil, kedudukannya dalam khazanah tafsir dan gambaran singkat kitab tafsirnya. Setelah itu, diskusi akan berlanjut dengan pertanyaan sederhana siapakah yang dimaksud *dhabiḥullāh* dalam *Tafsīr al-Kabīr* karya Muqātil bin Sulaimān, dan kedudukannya dalam politik identitas komunitas Islam awal.

SKETSA HISTORIS MUQĀTIL BIN SULAYMĀN

Muqātil bin Sulaymān adalah salah satu ulama ahli tafsir yang terkenal pada masanya, yakni pada masa generasi *atbā' al-tābi'in* (generasi ketiga kaum muslimin). Ia bernama lengkap; Muqātil bin Sulaimān bin Bashīr al-Balkhī al-Khurasānī al-Azdī, serta memiliki nama *kunyah* Abū al-Ḥasan.⁴ Tidak ada data yang jelas mengenai tahun kelahiran beliau. Akan tetapi, Abdullāh Maḥmūd Shahatah dalam pendahuluan kitab *al-Ashbāh wa al-Nazā'ir*, sebagaimana juga dikutip oleh Mun'im Sirry, memberikan wacana bahwa Muqātil (memiliki hubungan) dekat dengan Sālim bin Aḥwaz al-Mazīnī, utusan dari khalifah terakhir Bani Umayyah, Naṣr bin Sayyār (w. 131 H) di Khurasān. Ketika itu Muqātil berusia 40 tahun, sehingga kemungkinan beliau lahir pada kisaran tahun 80 H.⁵ Informasi lain dari 'Ubayd bin Sulaymān menyebutkan bahwa Muqātil sempat bertemu serta banyak mengambil rujukan dari al-Ḍaḥḥāk, terutama dalam ranah penafsirannya. Maka kemungkinan tahun lahir beliau adalah pada tahun 60-70 H. Apabila benar demikian maka al-Ḍaḥḥāk wafat ketika Muqātil berumur 40 tahun.

Beliau dilahirkan dan tumbuh di Balkh (salah satu daerah di wilayah Khurasān).⁶ Kemudian dalam mengarungi perjalanan hidup, beliau berpindah ke Irak. Kota pertama yang menjadi tujuan beliau adalah Baṣrah, kemudian beliau memasuki Baghdad dan banyak meriwayatkan hadis di kota ini. Pada masa berikutnya beliau kembali lagi ke Baṣrah sampai wafat pada tahun 150 H.⁷ Muqātil bin Sulaimān pernah mengambil periwayatan dari generasi sebelumnya, sebagaimana disebutkan dalam *muqaddimah* kitab *Tafsīr al-Kabīr* karya Muqātil.⁸

Di antara guru-guru beliau yakni: Thābit al-Banānī (w. 123 H), Sa'īd al-Maqbirī (w. 123 H), 'Aṭā' bin Abī Rabāḥ (w. 114 H), 'Aṭīyyah bin Sa'ad al-'Aufī (w. 111 H), 'Amr bin Shu'aib (w. 118 H), Ibn Shihāb al-Zuhrī (w. 124 H), Nāfi' (bekas budak dari 'Abdullāh bin Umar) (w. 117 H), Zayd bin Aslam (w. 136 H), untuk hanya menyebut sebagian kecil. Sedangkan generasi setelah Muqātil bin Sulaimān yang pernah mengambil sebuah periwayatan sekaligus menjadi murid dari beliau di antaranya adalah: Ḥarāmī bin 'Amārah bin Abi Ḥanīfah (w. 201 H), Ḥammād bin Muḥammad al-Nawārī (w. 230 H), Sufyān bin 'Uyaynah (w. 198 H), 'Abdurrahmān bin Muḥammad al-Ḥāribī, 'Abdurrazzāq bin Hammām (w. 211 H), al-Walīd bin Muslim (w. 195 H), dan masih banyak nama-nama lain dari yang menjadi murid beliau.

Muqātil bin Sulaimān termasuk mufasir yang cukup produktif dalam mengarang karya ilmiah. Beberapa karya beliau adalah *al-Tafsīr al-Kabīr*, atau biasa disebut Tafsīr Muqātil bin Sulaymān, *al-Wujūh wa al-Nazā'ir fī al-Qur'ān al-'Azīm*, *al-Āyāt al-Mutashābihāt* yang dalam redaksi lain

⁴ Ahmad Farid, *Muqaddimah Tafsir Muqātil bin Sulaimān*, I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 5.

⁵ Barokatun Nisa, "Epistemologi *Tafsīr al-Kabīr* Karya Muqātil bin Sulaimān", Skripsi UIN Sunan Kalijaga, 2015, 44. Lihat juga Mun'im Sirry, "Muqātil b. Sulaiman and Anthropomorphism" *Studia Islamica* 107, (2012): 53.

⁶ Farīd, *Muqaddimah Tafsir Muqātil ..*, I, 5.

⁷ Ḥātīm Ṣāliḥ Dāmin, *Muqaddimah al-Wujūh wa al-Nazā'ir fī al-Qur'ān al-'Azīm* (Irak: Markaz Jum'at al-Mājid li al-Thaqāfah wa al-Turāth, 2006), 6. Lihat juga Jihād Ahmad Hajjāj, "*Manhaj al-Imām Muqātil bin Sulaimān al-Balkhī fī Tafsīrih*," (al-Jāmi'ah al-Islamiyah di Gazah, tanpa tahun), 6.

⁸ Farīd, *Muqaddimah Tafsir Muqātil ..*, I, 5.

berjudul *Mutashābih al-Qur'ān, al-Aqsām wa al-Lughāt, Tafsīr al-Khamsa Miati Āyāt min al-Qur'ān*,⁹ dan masih banyak lagi.

POSISI MUQĀTIL DALAM KHAZANAH TAFSIR

Muqātil bin Sulaymān adalah seorang mufasir era *tābi' al-tābi'in* yang wafat pada tahun 150 H atau 767 M. Beliau disebut-sebut sebagai mufasir pertama yang menulis kitab tafsir sempurna 30 juz secara sistematis sesuai dengan urutan ayat dan surat. Tahun kelahiran beliau merupakan urutan sejarah yang masih simpang siur. Pendapat yang paling kuat adalah yang mengatakan bahwa beliau lahir pada kisaran tahun 60-70 H. Disebutkan pula bahwa beliau merupakan ulama yang masih satu zaman dengan Ibn Juraij (w. 150 H).

Jika melihat rentang waktu kehidupan Muqātil bin Sulaymān maka besar kemungkinan ia hidup pada era ketiga yang masuk pada golongan tiga terbaik umat Nabi Muhammad, *tābi'in*. Beliau juga merasakan perpindahan kekuasaan Bani Umayyah kepada Bani Abbasiyah yang dipimpin oleh 'Abdullāh bin Muḥammad dengan nama *kunyah* Abā al-'Abbās al-Saffāh (132 H). Jika melihat periodisasi perkembangan tafsir di atas, maka Muqātil akan berdiri pada era kodifikasi fase pertama, ketika tafsir masih belum dibukukan secara sistematis. Uniknya, Muqātil melewati batas-batas yang dirumuskan pada akademisi, yakni bahwa tafsir harus berdasar pada hadis dan berpegang pada riwayat.

Muqātil bin Sulaymān adalah seorang mufasir yang mempunyai gaya penafsiran sedikit berbeda dengan tradisi penafsiran sezamannya, seperti *Tafsīr Sufyān al-Thaurī* dan *Tafsīr ibn Juraij* yang masih menafsirkan secara tidak sempurna. Selain itu, beliau juga sudah lebih berani dalam pengambilan kisah-kisah *isrā'iliyyāt* dan berbagai interpretasi dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, khususnya ayat-ayat *tajsim* yang masih diperdebatkan kala itu.

Banyak ulama yang meragukan bahwa Muqātil adalah mufasir pertama yang menulis kitab secara sistematis dan utuh 30 juz. Hal ini dikarenakan pada saat itu kitab karya beliau ini belum sempat dibukukan dan dianggap keluar dari ajaran Islam. Tuduhan terakhir ini beralasan pada beberapa hal berikut; berani memotong jalur sanad dimana pada saat itu jalur periwayatan adalah hal yang mutlak bagi mufasir, merujuk pada kisah-kisah *isrā'iliyyāt* yang masih jarang dijadikan rujukan, dan berani menafsirkan ayat-ayat antropomorfisme dengan gaya bahasa beliau sendiri. Meskipun begitu banyak pula ulama yang memuji beliau dengan menyebutnya sebagai orang yang paling paham mengenai tafsir al-Qur'an di zamannya.¹⁰

Dalam paragraf terakhir dalam subbab ini penulis cantumkan komentar-komentar positif para ulama yang menganggap 'adl (adil) Muqātil dalam bidang ilmu tafsir, sehingga mengangkat derajat ke-*siqah*-an beliau: Imam al-Shāfi'ī (w. 204 H) berkata: "Barang siapa yang ingin mendalami tafsir al-Qur'an, hendaklah ia belajar pada Muqātil bin Sulaymān". Abdullāh bin al-Mubārak berpendapat ketika melihat tafsir Muqātil, "Ilmu yang luar biasa kalau saja memiliki sanad yang jelas". Baqiyah berkata: "Aku telah mendengar banyak dari Shu'bah (ketika bertanya tentang Muqātil bin Sulaymān), maka aku tidak mendengar sekalipun cerita tentang beliau kecuali kebaikan". 'Abbād bin Kathīr: "Tidak ada seorang pun yang melebihi pengetahuan Muqātil terhadap al-Qur'an".¹¹

⁹ Dāmin, *Muqaddimah al-Wujūh wa al-Nazā'ir* ..., 7. Lihat juga Farīd, *Muqaddimah Tafsir Muqātil*, 1, 11.

¹⁰ Nisa, "Epistemologi Tafsir al-Kabīr, 41.

¹¹ Farīd, *Muqaddimah Tafsir Muqātil*, 7.

SEKILAS TENTANG TAFSĪR AL-KABĪR

Tafsīr Muqātil bin Sulaymān pertama kali disunting oleh Dr. ‘Abdullāh Mahmud Shahatah pada tahun 1966 dan diterbitkan oleh Hai’at al-‘Āmma dalam empat jilid di Kairo pada tahun 1980-1987. Walaupun para sarjana Barat dan Mesir sangat berminat pada karya ini, namun karya ini belum diedarkan secara luas di pasaran karena isi kitab ini masih banyak diperdebatkan oleh para ulama, terutama dalam hal teologis. Ini karena penafsiran Muqātil dianggap menyimpang dari dogma keesaan Allah yang kala itu banyak dianut oleh pengikut paham Mu’tazilah.¹² Kitab *Tafsīr Muqātil* sampai pada era sekarang mempunyai dua varian kitab, yakni kitab yang di-*taḥqīq* oleh ‘Abdullah Mahmud Shahatah, dengan dihimpun menjadi lima jilid kitab, dan yang di-*taḥqīq* oleh Muhammad Farid dan dibukukan dalam tiga jilid buku.

Muqātil tidak menjelaskan secara gamblang maksud dari penulisan kitab ini. Hanya tersirat dalam *muqaddimah*-nya bahwa beliau ingin apa yang ia ketahui mengenai al-Qur’an bermanfaat baik bagi umat Islam secara luas maupun pribadinya sendiri. Sebagaimana yang diriwayatkan oleh ‘Ubaydillāh dari ayahnya dari Huzīl dari Muqātil dari Abdul Karīm al-Jawzī:

ما أجد أعظم أجرا يوم القيامة ممن علم القرآن وعلمه

“Tidaklah aku menemukan pahala yang lebih besar pada hari kiamat daripada orang yang belajar dan mengajarkan al-Qur’an.”¹³

Selain itu, nampaknya Muqātil ingin agar umat Islam tidak hanya membaca saja dalam berinteraksi dengan al-Qur’an, tetapi mereka juga harus memahami apa yang terkandung dalam al-Qur’an, sebagaimana perkataan beliau:

من قرأ القرآن فلم يعلم تأويله فهو فيه أعمى

“Barang siapa membaca al-Qur’an sedang ia tidak mengetahui takwilnya, maka ia dianggap sebagai orang yang *ummī* (karena kebodohnya).”¹⁴

Dalam penulisan kitab tafsir dikenal adanya beberapa sistematika: *pertama*, sistematika *muṣḥafī*, yaitu penyusunan kitab tafsir dengan berpedoman pada *tartīb* (susunan) ayat-ayat dan surat-surat dalam mushaf, dengan dimulai dari surah al-Fātiḥah sampai al-Nās. *Kedua*, sistematika *nuzūlī* yaitu berdasarkan kronologis turunnya surat-surat al-Qur’an. *Ketiga*, sistematika *mauḍū’ī*, yakni berdasarkan topik-topik tertentu dengan mengumpulkan ayat-ayat yang ada hubungannya dengan topik tertentu kemudian ditafsirkan.¹⁵ Dalam kitabnya ini Muqātil bin Sulaimān menggunakan *tartīb muṣḥafī* yaitu dengan menafsirkan seluruh ayat-ayat al-Qur’an sesuai urutan surat dalam al-Qur’an *rasm usmani*.

Penafsiran beliau ini dibagi menjadi lima jilid. Setiap jilid berisi seperempat al-Qur’an dan satu jilid berisi biografi.¹⁶ Penafsirannya diawali dari jilid 1 yang berisi surah al-Fātiḥah hingga al-An’ām. Jilid 2 berisi penafsiran surah al-A’rāf hingga surah Maryam. Jilid 3 berisi penafsiran surat Ṭāhā hingga surat al-Jāthiyah. Jilid 4 berisi penafsiran surat al-Aḥqāf hingga surat al-Nās. Dilihat dari segi kuantitas, setiap jilidnya memiliki jumlah halaman yang bervariasi. Jilid 1 memiliki jumlah 601 halaman, jilid 2 berisi 790 halaman, jilid 3 dengan 956 halaman dan jilid 4 berisi 1061

¹² Keer Versteegh, “Tafsir Qur’an Paling Awal: Tafsir Muqātil”, dalam jurnal ini berisi makalah-makalah yang disampaikan dalam rangka kunjungan Menteri Agama RI, H. Munawwir Shadzali, MA ke negeri Belanda (31 Oktober- & November 1988), 205.

¹³ Muqātil, *Tafsir al-Kabīr*, I, 27.

¹⁴ Muqātil, *Tafsir al-Kabīr*, I, 27.

¹⁵ Indal Abror, “*al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān karya al-Qurtubī*,” dalam Muhammad Yusuf dkk., *Studi Kitab Tafsir menyuarkan Teks Yang Bisu* (Yogyakarta: Teras, 2004), 68.

¹⁶ Nisa, “Epistemologi Tafsir al-Kabīr, 49-57.

halaman. Sedangkan jilid terakhir berisi biografi dan metode penafsiran Muqātil yang secara serius ditulis oleh ‘Abdullāh Maḥmūd Shahatah berisi 279 halaman. Adapun sistematika kitab tafsir ini secara sederhana dapat dipetakan sebagai berikut:

No	Jilid	Jumlah Halaman	Rincian
1	Jilid I	601	Muqadimah pentahqiq, ‘Abdullah Mahmud Shahatah, dan pembahasan mengenai naskah-naskah kuno yang terkait dengan <i>Tafsir Muqatil bin Sulaiman</i>
2	Jilid 2	790	Tafsir Q.S al-A’raf Tafsir Q.S Maryam.
3	Jilid 3	956	Tafsir Q.S Taha- Tafsir Q.S al-Jathiyah
4	Jilid 4	1061	Tafsir Q.S al-Ahqaf-tafsir Q.S al-Nas
5	Jilid 5	279	Penelitian pentahqiq kitab sebagai penutup dan penjelasan mengenai biografi beserta karakteristik <i>Tafsir Muqātil bin Sulayman</i> .

Al-Farmawī membagi empat bentuk tafsir berdasarkan metode-metode yang digunakan, yakni: *al-tafsir al-tahlīlī*, *al-tafsir al-ijmālī*, *al-tafsir al-muqāran* dan *al-tafsir al-mauḍū’i*. Jika kita melihat kembali definisi dari keempat model ini maka kitab *Tafsir al-Kabīr* karya Muqātil bin Sulaymān ini masuk dalam kategori model tafsir yang pertama, *al-tafsir al-tahlīlī*, yaitu metode tafsir yang bertujuan menjelaskan maksud ayat-ayat al-Qur’an ditinjau dari berbagai aspek seperti sisi kebahasaan, *munāsabah* dan *asbāb al-nuzūl*.¹⁷ Dikatakan demikian, karena dalam praktiknya beliau menafsirkan ayat dengan memperhatikan runtutan ayat secara *muṣḥafī*, mengemukakan *asbāb an-nuzūl*, menyebutkan *munāsabah* ayat serta menjelaskan aspek-aspek lain seperti penjelasan makna kata, menyebutkan riwayat dari Nabi, sahabat dan tābi’īn.

Sebagai kitab yang tertua, kitab tafsir ini masih menggunakan metode penelitian yang banyak digunakan saat itu yaitu dengan metode *mushāfahah* atau tranmisi oral. Secara global kitab ini menggunakan bentuk penafsiran *bi al-ma’tḥūr*, yaitu dengan merujuk pada ayat al-Qur’an, hadis Nabi, riwayat sahabat maupun tābi’īn, adapun secara rinci akan dibahas pada bab selanjutnya.

Dalam penafsirannya, Muqātil banyak menggunakan pendekatan historis. Hal ini terlihat pada tiap halamannya ketika beliau menukil kisah-kisah seputar *asbāb al-nuzūl* maupun kondisi masyarakat pra atau pasca turunnya ayat al-Qur’an. Seperti contoh Q.S al-Baqarah: 67.

(وإذ قال موسى لقومه) يا بني اسرائيل (إن الله يأمركم أن تذبجوا بقرة) بأرض مصر قبل الغرق وذلك أن
أحوين كانا في بني اسرائيل فقتلا ابن عم لهما لبلاب بمصر ليرثاه ثم حملاه فألقيا بين القرينتين... الخ (قالوا)
أتخذنا هزوا قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين

Penjelasan di atas menerangkan sebab musabab turunnya Q.S al-Baqarah: 67, yaitu ketika Nabi Musa dimintai untuk memberikan mukjizat sebagai bukti kenabiannya dalam menyelesaikan kisah kematian seorang laki-laki yang jenazahnya ditemukan di antara dua desa di Mesir.

Setiap sebelum menafsirkan ayat al-Qur’an, Muqātil memberikan informasi secara global mengenai surah tersebut, meliputi: jumlah ayat; tempat turun surah; dan lain sebagainya. Informasi ini beliau sajikan dalam bentuk artefak iluminati yang membingkai lembar awal surah. Misalnya, sebelum menafsirkan Q.S al-Fātiḥah, Muqātil terlebih dahulu menjelaskan bahwa surah ini diturunkan di Makkah dan terdiri dari 7 ayat serta diturunkan setelah surat al-Muddaththir. Beliau juga memberikan penjelasan mengenai perbedaan pendapat para ulama mengenai tempat turunnya sura ini karena surat ini kemungkinan diturunkan dua kali, di Makkah dan di Madinah.¹⁸

Sebagai sebuah bentuk produk penafsiran, kitab ini memiliki beberapa kelebihan sebagai berikut:

¹⁷ Abd al-Ḥayy al-Farmawī, *Metode Tafsir Maudu’i*, terj. Suryan A. Jamrah (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), 12.

¹⁸ Muqātil, *Tafsir al-Kabīr*, 1 (Beirut: Muassasah al-Tarikh al-Arabi, 2002), 27.

- i. Memperhatikan konteks keterkaitan antar ayat (*munāsabat al-āyāt*). Sering dijumpai bahwa beliau sering mengaitkan ayat al-Qur'an dilihat dari tema maupun antar ayat yang berdekatan dengan menggunakan kata sambung
- ii. Menyebutkan perbedaan *qirā'āt*. Ketika Muqātil menulis kitab ini, *qirā'āt sab'ah* masih belum masyhur. Namun, Muqātil sering kali ber-*istishād* enggan menggunakan *qirā'āt* lain seperti *qirā'āt* ibn Mas'ūd dan Ubay bin Ka'b. Seperti contoh Q.S al-Fātiḥah: 6. *Ihdinā* dalam *qirā'āt* Ibn Mas'ūd dibaca *arshidnā*. Contoh lainnya adalah Q.S al-Nisā': 79 *fa min nafsik* dibaca *fa bidhanbik wa ana katabtuhā 'alaika*.
- iii. Memperhatikan *siyāq al-kalām* yang dikandung dalam ayat. Oleh karenanya, tidak heran beliau banyak mengartikan beberapa kata dengan arti yang berbeda-beda. Seperti kata *hudā* mempunyai tujuh belas makna, di antaranya adalah dalam Q.S al-Baqarah: 5 diartikan 'penjelasan'. Q.S al-Ḥajj: 67 dimaknai sebagai agama Islam dan dalam Q.S al-Kahfi: 13 diartikan sebagai 'rasa iman'.
- iv. Menjelaskan aspek historisitas ayat (*asbāb al-nuzūl*) baik pra turunnya ayat, pasca turunnya atau beberapa kisah atau riwayat yang berkaitan dengan ayat.
- v. Bahasa yang mudah dipahami. Jika kita tidak melihat biografi beliau mungkin kita akan menyangka bahwa kitab ini lahir pada abad pertengahan atau bahan setelahnya dikarenakan bahasa yang beliau gunakan dalam menguraikan makna ayat.
- vi. Penjelasan mengenai *al-mubhamāt* seperti nama orang atau tempat yang masih samar. Seperti dalam Q.S al-Kahfi: 60 yang dimaksud dengan *fatā* adalah Yusa' bin Nūn, putra kakak perempuan Nabi Mūsā. Dalam Q.S al-Baqarah: 67, nama orang yang dibunuh adalah 'Āmil. Dalam Q.S Yūsuf:70 yang disebut sebagai muazin adalah Ba'rayim bin Barbarī.

Namun begitu, kitab ini juga tidak lepas dari beberapa kekurangan, antara lain: *pertama*, banyak memotong jalur sanad. *Kedua*, banyak mengadopsi kisah *isrā'iliyyāt* yang masih diperdebatkan. *Ketiga*, tidak ada penjelasan mengenai linguistik khususnya pada aspek nahwu dan sorof. Selain itu, beliau juga ragu-ragu dalam menafsiran ayat-ayat *tajsim*.¹⁹

PENAFSIRAN MUQĀTIL TENTANG AL-DHABĪH

Diskusi tentang penyembelihan anak Nabi Ibrahim dalam al-Qur'an didasarkan pada Q.S al-Ṣāffāt: 100-113 berikut:

رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ (٥٠١) فَبَشِّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ (١٠١) فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ (٢٠١) فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ (٣٠١) وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ (٤٠١) قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (٥٠١) إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ (٦٠١) وَقَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ (٧٠١) وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ (٨٠١) سَلَامٌ عَلَى إِبْرَاهِيمَ (٩٠١) كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (١٠١) إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ (١١١) وَبَشِّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ (٢١١) وَبَارَكْنَا عَلَيْهِ وَعَلَى إِسْحَاقَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِمَا مُحْسِنٌ وَظَالِمٌ لِنَفْسِهِ مُبِينٌ (٣١١)

Ya Tuhanku, anugerahkanlah kepadaku (seorang anak) yang termasuk orang yang saleh." Maka Kami beri kabar gembira kepadanya dengan (kelahiran) seorang anak yang sangat sabar (Ismail). Maka ketika anak itu sampai (pada umur) sanggup berusaha bersamanya, (Ibrahim) berkata, "Wahai anakku! Sesungguhnya aku bermimpi bahwa aku menyembelihmu. Maka pikirkanlah bagaimana pendapatmu!" Dia (Ismail) menjawab, "Wahai ayahku! Lakukanlah apa yang diperintahkan (Allah) kepadamu; insha Allah engkau akan mendapatiku termasuk orang yang sabar." Maka ketika keduanya telah berserah diri dan dia (Ibrahim) membaringkan anaknya atas pelipis(nya), (untuk melaksanakan perintah Allah).

¹⁹ Nisa, "Epistemologi Tafsir al-Kabīr", 49-57.

Lalu Kami panggil dia, "Wahai Ibrahim! sungguh, engkau telah membenarkan mimpi itu." Sungguh, demikianlah Kami memberi balasan kepada orang-orang yang berbuat baik. Sesungguhnya ini benar-benar suatu ujian yang nyata. Dan Kami tebus anak itu dengan seekor sembelihan yang besar. Dan Kami abadikan untuk Ibrahim (pujian) di kalangan orang-orang yang datang kemudian, "Selamat sejahtera bagi Ibrahim." Demikianlah Kami memberi balasan kepada orang-orang yang berbuat baik. Sungguh, dia termasuk hamba-hamba Kami yang beriman. Dan Kami beri dia kabar gembira dengan (kelahiran) Ishak seorang nabi yang termasuk orang-orang yang saleh. Dan Kami limpahkan keberkahan kepadanya dan kepada Ishak. Dan di antara keturunan keduanya ada yang berbuat baik dan ada (pula) yang terang-terangan berbuat zalim terhadap dirinya sendiri.

Yang akan menjadi pembahasan utama dari bagian ini adalah ayat 100, terutama frasa *ghulām ḥalīm* yang kemudian menjadi *dhabīh*, anak yang disembelih. Muqātil secara lugas menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *ghulām ḥalīm* dalam ayat tersebut adalah Ishaq putra Sarah.²⁰ Ia tidak menjelaskan adanya alternatif penafsiran lain sehingga pembaca akan mendapat kesan bahwa pendapat tersebut adalah satu-satunya tafsir yang ada. Penafsiran ini menjadi bermasalah terutama ketika dihadapkan pada keyakinan mayoritas Muslim hari ini yang mengatakan bahwa *dhabīh* adalah Ismail. Keyakinan ini terekam juga dalam beberapa kitab tafsir modern, sebagaimana akan dijelaskan dalam paragraf-paragraf selanjutnya. Pergeseran tafsir inilah yang oleh beberapa kalangan dianggap sebagai bukti adanya politik identitas Arab dalam tafsir. Sebelum masuk dalam pembahasan tentang gagasan tersebut, penulis akan terlebih dahulu merekam tafsir-tafsir yang muncul untuk menggambarkan lebih jelas pergeseran tafsir yang dimaksud.

Kita bisa memulai ringkasan ini dengan Mujāhid bin Jābir (w. 104/721-2). Dalam tafsirnya ia hanya menjelaskan dengan singkat adanya dua alternatif penafsiran yang berkembang di kalangan mufasir.²¹ Berbeda dengan Muqātil sebagaimana disampaikan di atas, ia tidak menyebutkan pandangan *dhabīh*-Ismail dalam tafsirnya. Ibn Jarīr al-Ṭabarī (w. 310/923) juga menunjukkan keberpihakan serupa, namun dengan cara yang lebih lunak (*soft*). Ia menyebutkan banyak nama dari kedua belah pihak. Ia juga menjelaskan, walaupun dengan singkat, dasar-dasar argumen keduanya. Setelah memberikan penjelasan yang cukup panjang barulah ia menyatakan keberpihakan.²²

Al-Zamakhsharī (w. 538/1144) yang dikenal sebagai tokoh Mu'tazilah juga memberikan kesan netral ketika menafsirkan ayat ini.²³ Ia tidak setegas al-Qurṭubī (w. 671/1273) yang mengatakan bahwa pendapat *dhabīh*-Ishaq adalah pendapat yang lebih benar.²⁴ Keberpihakan pada pendapat *dhabīh*-Ishaq ini tidak terlalu nampak, setidaknya sampai paruh pertama abad kedelapan, sebagaimana bisa kita lihat dalam kitab tafsir karya al-Khāzin (w. 741/1341).²⁵

Paruh kedua abad kedelapan, atau setidaknya perempat kedua abad ini, agaknya merupakan titik balik pergeseran tafsir ini. Ibn Kathīr (w. 774/1373) merupakan figur sentral dalam pergeseran ini. Awalnya ia mengutip *ahl al-kitāb (bi ittifāq al-muslimīn wa ahl al-kitāb)* untuk mengatakan bahwa Ismail lebih tua daripada Ishaq. Ia lalu melanjutkan bahwa *ahl al-kitāb* juga memiliki narasi Ibrahim yang menyembelih salah satu putranya. Hanya saja mereka menyampaikan kebohongan besar dalam poin ini dengan mengatakan bahwa putra yang dimaksud adalah Ishaq (*fa aqḥamū*

²⁰ Muqātil b. Sulaimān, *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān, Tafsīr al-Kabīr*, 3 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 2002), 614.

²¹ Mujāhid bin Jābir, *Tafsīr Mujāhid*, 1 (Mesir: Dār al-Fikr al-Islāmī al-Ḥadīthah, 1989), 569.

²² Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, 21 (Mesir: Mu'assasah al-Risālah, 2000), 79-86.

²³ Abū al-Qāsim Maḥmūd bin 'Umar al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*, 4 (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1987), 56-58.

²⁴ Abū 'Abdillāh al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, 15 (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1964), 99-100.

²⁵ 'Alī bin Muḥammad al-Khāzin, *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl*, 4 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), 22-23.

hāhunā kadhīban wa buhtānan “Ishāq”). Mereka, *ahl al-kitāb*, menyebutkan demikian karena kakek moyang mereka adalah Ishaq, bukan Ismail. Dengan identifikasi tersebut, sebut Ibn Kathīr, mereka berusaha menguatkan legitimasi mereka atas warisan tradisional dan spiritual Ibrahim.

Ibn Kathīr juga memberikan bantahan keras pada mereka yang mengatribusikan pendapat *dhabīh*-Ishaq pada beberapa tokoh salaf (tiga generasi Muslim pertama), termasuk para sahabat. Ia berkata tidak ada dasar *kitāb* (al-Qur’an) dan *sunnah* (hadis) yang mendukung atribusi tersebut (*laisa dhālik fī kitāb wa lā sunnah*). Selain itu, ia menuduh *ahl al-kitāb*, persisnya para pemuka agama mereka (*aḥbār ahl al-kitāb*) yang menjadi dasar pendapat dan atribusi tersebut.

Untuk memperkuat argumennya, Ibn Kathīr menyampaikan sebuah kronologi yang memiliki tahapan-tahapan sebagai berikut. Allah memberi Ibrahim kabar gembira dengan kelahiran seorang *ghulām ḥalīm*, dan yang terakhir ini kemudian hendak disembelih. Setelah drama penyembelihan itu selesai, barulah Ibrahim mendapat kabar gembira lain, yaitu kelahiran Ishaq. Kabar gembira kedua ini tidak lagi menggunakan *ḥalīm*. Alih-alih dalam kabar tersebut Ishaq dilabeli ‘*alīm*. Kabar gembira Ishaq ini juga memuat informasi *wa min warā’i Ishāq Ya’qūb*, yang memberi pengertian bahwa Ishaq akan hidup cukup lama sehingga dia memiliki keturunan. Dengan sendirinya pendapat Ibn Kathīr ini menjadi pembantah atas pandangan pendukung pendapat *dhabīh*-Ismail yang menjadikan atribusi *ḥalīm* sebagai salah satu alasan mereka.²⁶

Kalimat keras Ibn Kathīr ini bisa jadi tidak langsung masuk dalam narasi besar yang beredar di kalangan Muslim pada masa itu. Setidaknya kita masih melihat kekuatan argumen *dhabīh*-Ishaq pada masa hidup Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (d. 911/1505).²⁷ Yang bisa kita curigai adalah abad ketiga belas dimana al-Alūsī (w. 1270/1854) hidup. Ia tidak sama sekali dengan tegas menyebutkan identitas *dhabīh* yang dimaksud dalam ayat ini. Dalam keutuhan narasi yang ia bangun, ia terlihat menghindari spesifikasi identitas tokoh ini.²⁸ Dengan itu, kita bisa membangun kecurigaan bahwa penafsiran Ibn Kathīr telah berhasil menjadi ortodoksi bagi Muslim yang hidup pada abad modern. Dalam abad kontemporer ini ortodoksi tersebut semakin jelas terekam dalam kitab-kitab tafsir semacam karya Sayyid Quṭb (w. 1385/1966)²⁹ dan Wahbah al-Zuḥailī.³⁰

Dari penjelasan di atas, terlihat bahwa tafsir ayat ini mengalami pergeseran arah, yakni dari dua pendapat (*dhabīh* adalah Ishāq-Ismā’īl) ke satu pendapat (*dhabīh*-Ismā’īl). Lebih jauh, pada masa belakangan, mereka yang mendukung pendapat *dhabīh*-Ishaq dilabeli terpengaruh kebohongan besar *ahl al-kitāb*, bekerjasama dengan mereka, dan bahkan tidak dianggap ada sama sekali. Pergeseran ini memiliki satu titik mula, yakni masa hidup Ibn Kathīr, menantu dari Ibn Taimiyyah. Pertanyaan yang relevan untuk diajukan adalah mengapa pergeseran ini bisa terjadi? Salah satu yang paling berhak kita curigai adalah penggunaan perangkat hermeneutika yang berbeda. Kecurigaan ini ternyata juga dimiliki oleh seorang sarjana Barat, Younus Y. Mirza yang baru-baru ini menulis disertasi tentang Ibn Kathīr.³¹

²⁶ ‘Imād al-Dīn Ismā’īl bin ‘Umar Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, 7 (Beirut: Dār Ṭaybah li al-Nashr wa al-Tawzī’, 1999), 27.

²⁷ Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn*, 1 (Kairo: Dār al-Ḥadīth, tanpa tahun), 594. Lihat juga Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi al-Ma’tḥūr*, 7 (Beirut: Dār al-Fikr, tanpa tahun), 102-104.

²⁸ Maḥmūd bin ‘Abd Allāh al-Ḥusaynī al-Alūsī al-Baghdādī, *Rūḥ al-Ma’ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm wa as-Sab’ al-Mathānī*, 12 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1995), 121-125.

²⁹ Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur’ān*, 5 (Kairo, Beirut: Dār al-Shurūq, 1992), 2990.

³⁰ Wahbah al-Zuḥailī, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa al-Sharī’ah wa al-Manhaj*, 23 (Damaskus: Dār al-Fikr al-Mu’āshir, 1998), 114, dan *al-Tafsīr al-Wasīṭ* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2002).

³¹ Lihat Younus Y. Mirza, “Ibn Kathīr (d. 774/1373): His Intellectual Circle, Major Works and Qur’ānic Exegesis” (Georgetown University, 2012).

Jika dilihat dari beberapa hasil kerja tafsir Ibn Taimiyya dan Ibn Kathīr, kita bisa melihat bahwa keduanya memiliki beberapa prinsip hermeneutika khas yang karakter utamanya adalah terpusat pada hadis (*hadith-centered*) dan skeptis pada sumber-sumber biblikal.³² Berdasarkan hal itu, wajar jika narasi-narasi yang dikembangkan oleh kelompok sumber terakhir ini ditolak sejak semula. Penolakan itu semakin kuat jika, seperti dalam kasus ini, kubu Muslim memiliki narasi alternatif yang bisa dibenarkan dalam kerangka logika tradisional (memiliki dasar *naqlī*, misalnya). Selain itu, pendapat ini juga selaras dengan prinsip Ibn Taimiyyah sendiri untuk tidak melibatkan argumen-argumen biblikal pada isu-isu teologi (*i'tiqādī*).

Penulis bisa mengatakan, dengan demikian, bahwa yang paling bertanggung jawab atas berkembangnya pendapat *dhabīh*-Ismail sebagai bagian dari ortodoksi adalah Ibn Taimiyya dan Ibn Kathīr.³³ Pola perkembangan ini sejalan dengan konklusi beberapa sarjana *tafsir studies* semacam Walid Saleh (2010) yang mengatakan bahwa pola hermeneutika dan konten tafsirnya Ibn Taimiyyah dan Ibn Kathīr menjadi dominan di kalangan Muslim pada era modern.³⁴

Dengan pemahaman ini, kita tidak perlu terkejut ketika mendapati seorang sarjana yang berpendapat bahwa terdapat kepentingan politik identitas dalam isu *dhabīh*. Reuven Firestone, misalnya, berpendapat bahwa cerita tentang *dhabīh* ada di tradisi Yahudi, Kristen, dan Islam. Dalam tradisi dua agama pertama, ia memang digunakan untuk membangun paradigma eksklusif tentang siapa yang menjadi pewaris tradisi spiritual Ibrahim dan Allah. Sebagai tambahan, dalam Kristen, paradigma ini diperbarui sedemikian rupa sehingga Yesus muncul sebagai figur sentral sang pewaris, dan mereka yang mengikuti ajaran Yesus akan juga menjadi pewaris. Dengan ini, tidak heran jika dalam tradisi Islam kisah ini menjadi alat untuk membangun paradigma eksklusif terkait hubungan spiritual Tuhan dan bangsa Arab yang dianggap sebagai umat manusia terpilih.³⁵

Sarjana lain yang berpendapat senada adalah Mun'im Sirry. Ia menyebut tidak sulit untuk menelusuri adanya intrik politik Arab di balik pergeseran dari pro-Ishaq menjadi pro-Ismail. Sebagaimana umum diketahui, dalam agama Yahudi dan Kristen, Ishaq merupakan figur penting yang darinya lahir nabi-nabi dan ia diagungkan melebihi saudara-saudaranya. Sedangkan dalam tradisi Islam, Isma'il memiliki peran yang lebih menonjol dan penting melebihi figur Nabi Ishaq. Sirry berpendapat bahwa sebenarnya keberadaan Nabi Ismail dalam al-Qur'an tidak begitu signifikan, terkecuali bahwa ia digambarkan sebagai seorang anak yang membantu ayahnya (Nabi Ibrahim) dalam membangun fondasi Ka'bah (Q.S al-Baqarah: 127) dan bahwa keduanya mengajarkan ritual haji yang kelak menjadi bagian dari rukun Islam. Walaupun peran Isma'il

³² Norman Calder, "Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr: Problems in the Description of a Genre, Illustrated with Reference to the Story of Abraham," dalam *Approaches to the Qur'ān*, ed. G. R. Hawting dan A. A. Shareef, (London: Routledge, 1993), 120. Bandingkan dengan Jane Dammen McAuliffe, "Assessing the Isrā'īlyāt: An Exegetical Conundrum," dalam *Story-Telling in the Framework of Non-Fictional Arabic Literature*, ed. Stefan Leder, (Wiesbaden: Harrassowitz, 1998), 345–369. Perlu juga disebutkan bahwa mereka berdua juga mengatakan bahwa narasi biblikal bisa dijadikan dasar hanya setelah 'dievaluasi secara kritis'. Untuk ini, lihat Robert Tottoli, *Biblical Prophets in the Qur'ān and Muslim Literature*, (Richmond dan UK: Curzon, 2002), 172

³³ Kesimpulan ini juga didapat oleh Mirza. Lihat Younus Y. Mirza (2013) *Ishmael as Abraham's Sacrifice: Ibn Taymiyya and Ibn Kathīr on the Intended Victim*, *Islam and Christian-Muslim Relations* 24, no. 2 (2013), 277-298.

³⁴ Sebagaimana disebutkan pada paragraf belakangan, salah satu isu dimana pengaruh Ibn Taimiyyah dan Ibn Kathīr sangat terlihat adalah *isrā'īlyāt*. Selain beberapa bukti yang disebutkan oleh McAuliffe (1998), *isrā'īlyāt*, *Isrā'īlyāt wa-al-mawḍū'āt fī kutub al-tafsīr* (1987) karya Muḥammad bin Muḥammad Abū Shu'bah dan salah karya al-Dhahabī tentang isu ini juga bisa disebutkan sebagai bukti penguat. Lihat Muḥammad bin Muḥammad Abū Shuhba, *Isrā'īlyāt wa al-Mawḍū'āt fī Kutub al-Tafsīr* (Cairo: Maktabat al-Sunna, 1987) dan Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *Isrā'īlyāt fī al-Tafsīr wa al-Ḥadīth* (Cairo: Dār al-Naṣr, 1971).

³⁵ Firestone, "Abraham's Son as the Intended Sacrifice."

masih di bawah Ibrahim, sumber-sumber Muslim di luar al-Qur'an menekankan keutamaan garis genealogi Isma'il sehingga Nabi Muhammad pun diyakini sebagai keturunannya.³⁶

Lebih lanjut, Sirry mengatakan bahwa terdapat perkembangan identitas Isma'il dalam sumber-sumber Muslim, terutama posisinya sebagai bapak orang-orang Arab. Menurut ahli nasab, seluruh kaum Arab berasal dari keturunan satu di antara dari dua pendahulu mereka yakni; Qaṭān dan 'Adnān. Yang pertama dianggap sebagai arab asli, sebuah sebutan yang meliputi suku Jurhum. Dalam sistem nasab yang disusun oleh ibn al-Kalbī (w. 206/821) pada abad kesembilan yang kemudian menyebar dan diterima secara luas, Isma'il disebut sebagai kakek moyang suku-suku arab utara yang dikenal dengan Adnan. Isma'il menikah dengan wanita dari suku Jurhum, yang barafiliasi dengan Makkah. Perkawinannya dengan wanita Jurhum ini telah menjadikan Isma'il sebagai seorang arab karena Jurhum termasuk dari Qaṭān, Arab asli dari selatan.³⁷

Rentetan genealogi di atas hendak memperlihatkan bahwa dalam figur Isma'il bersatu suku-suku Arab kutub utara dan selatan, yang menjadi asal-muasal Quraish—suku Arab yang melahirkan Nabi Muhammad. Walaupun Isma'il dari suku Adnan, tapi proses Arabisasi Isma'il menjadi sempurna sebab pernikahannya dengan wanita suku Jurhum. Sistem nasab tersebut juga menggambarkan skema arabisasi figur bible Isma'il yang tak lain adalah putra patriakh Ibrahim yang berasal dari kota Ur di lembah Babilonia. Para ahli nasab Muslim Arab telah menggabungkan sistem genealogi Arab pra-Islam dan narasi Alkitab untuk meng-Arab-kan Isma'il dan menjadikannya kakek moyang Nabi Muhammad.

Dengan premis-premis ini, Sirry berkesimpulan bahwa gambaran tentang Isma'il yang bias Arab telah memasuki ranah tafsir terkait anak Ibrahim yang dikorbankan. Demikian ini menjadi contoh bagaimana penafsiran kitab suci juga menjadi arena kontestasi ideologi guna mendukung tujuan teologis bahkan politik. Identifikasi Isma'il sebagai anak Ibrahim yang dikorbankan jelas sarat muatan ideologis yang digunakan untuk meneguhkan superioritas Arab atas lainnya, yang dibungkus dengan argumen keagamaan.

Selain itu, pertanyaan lain yang berhak diutarakan berkaitan dengan kondisi sosial-politik, karena aspek inilah yang paling sering mewarnai dinamika kehidupan umat Muhammad. Untuk menjadikannya lebih jelas, kita bisa bertanya; kondisi sosial-politik apa yang terjadi pada titik mula tadi, yaitu abad kedelapan/keempat belas di Damaskus yang sekarang menjadi bagian dari Suriah. Pertanyaan historis tersebut juga harus dijawab dengan sudut pandang historis. Sirry juga, misalnya, berpendapat bahwa 'propaganda Arab' yang disebut di atas dibentuk ketika rivalitas antar agama, terutama Islam dengan Yahudi dan Kristen, semakin mengeras pada masa pertengahan, dan mencapai puncaknya pada masa Ibnu Taimiyah (w. 728/1328) dan Ibnu Kathīr (w. 774).

Sayangnya, dengan keterbatasan waktu dan literatur, penulis tidak bisa membawa perdebatan dalam poin ini lebih jauh. Bagaimanapun juga, dengan mempertimbangkan perkembangan kajian keislaman dewasa ini, terutama terbaginya para sarjana yang meramaikan perdebatan ini menjadi tiga; skeptis radikal, moderat, dan tradisionalis, penulis bisa mengembangkan sebuah hipotesis. Penulis menduga bahwa pembahasan lebih lanjut tentang isu ini akan mengarah pada kesimpulan bahwa beberapa sisi Islam ortodoks yang saat ini kita lihat baru terbentuk beberapa abad terakhir dan, lebih jauh lagi, Islam sebagai sebuah agama distingtif juga muncul bukan di abad pertama kelahirannya—sebuah pendapat yang lebih condong pada aliran revisionis moderat seperti Fred Donner.³⁸

³⁶ Mun'im Sirry, *Islam Revisionis Kontestasi Agama Zaman Radikal* (Yogyakarta: Suka Press, 2018),109-112.

³⁷ Sirry, *Islam Revisionis*,109-112.

³⁸ Lihat Donner, *Muhammad and the Believers*.

PENUTUP

Muqātil bin Sulaimān adalah salah satu ulama ahli tafsir generasi *atbā' al-tābi'in* yang terkenal pada masanya. Ia hidup pada awal abad kedua Hijriah (w. 150 H) dan dikenal sebagai mufasir pertama yang menulis kitab tafsir sempurna 30 juz dan menulisnya secara sistematis sesuai dengan urutan ayat dan surat. Ia dikenal sebagai sosok yang *'adl* (adil) dalam bidang ilmu tafsir. Namun demikian, ada ulama yang menganggap penafsiran Muqātil menyimpang dari dogma keesaan Allah yang kala itu banyak dianut oleh pengikut paham Mu'tazilah. Betapapun demikian, kitab ini adalah cerminan dari prinsipnya tentang keharusan seseorang memahami al-Qur'an secara utuh.

Penulisan kitab ini menggunakan metode *tahlīlī* dengan mengemukakan *asbāb al-nuzūl* dan, dengan itu, menggunakan pendekatan historis. Ia juga menyebutkan *munāsabah* ayat serta menjelaskan aspek-aspek lain seperti makna kata, riwayat Nabi, sahabat dan *tābi'in*. Selain itu, ia juga mengutip *isrā'iliyyāt* serta perbedaan *qirā'āt* sebagai pertimbangan dalam menafsirkan al-Qur'an. Dengan jumlah riwayat yang cukup besar ini—walaupun banyak juga sanad yang terpotong, kitab ini juga disebut *tafsīr bi al-ma'thūr*.

Sisi kontroversial kitab ini, selain isu *tajsīm*, adalah menyangkut *mubhamāt* (hal-hal yang tidak disebutkan secara jelas) dalam al-Qur'an, salah satunya adalah identitas *dhabīh* (Q.S al-Şāffā]: 100-113). Muqātil dalam tafsirnya dengan tegas berpendapat bahwasannya yang hendak disembelih oleh Nabi Ibrahim adalah Nabi Ishaq. Jika diletakkan dalam peta historis perkembangan tafsir, pendapat ini tidak berdiri sendiri, karena banyak tafsir, hingga abad modern, yang tidak langsung menjelaskan bahwa Ibrahim memotong putranya yang lain, Ismail.

Perkembangan tafsir menunjukkan bahwa peralihan dari dua pendapat (*dhabīh*-Ishaq dan *dhabīh*-Ismail) menjadi satu (*dhabīh*-Ismail) ini terjadi seiring dengan terbentuknya aspek-aspek baru dalam ortodoksi Islam. Proses pemapannya (*establishment*) menjadi bagian dari ortodoksi adalah berkat jasa dua ulama tradisionalis modern, ibn Taimiyyah dan ibn Kathīr. Hal utama yang membuat keduanya menafsirkan demikian adalah prinsip hermeneutik mereka yang khas. Selain itu, kondisi sosio-religio-politik yang melatari kehidupan keduanya juga berpengaruh, terutama memuncaknya ketegangan hubungan antar agama, terutama Islam, Yahudi, dan Kristen.

DAFTAR PUSTAKA

- Abror, Indal. "al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān karya al-Qurtubī" dalam Muhammad Yusuf, dkk., *Studi Kitab Tafsir Menyuarakan Teks Yang Bisu*. Yogyakarta: Teras. 2004.
- Alūsī, Maḥmūd bin 'Abd Allāh al-Ḥusaynī al-Baghdādī al-. *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa as-Sab' al-Mathānī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. 1995.
- Calder, Norman. "Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr: Problems in the Description of a Genre, Illustrated with Reference to the Story of Abraham", Dalam *Approaches to the Qur'ān*, ed. G. R. Hawting dan A. A. Shareef. London: Routledge. 1993.
- Crone, Patricia dan Michael Cook. *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press. 1977.
- Dāmin, Ḥātim Ṣalih. *Muqaddimah al-Wujūh wa al-Nazā'ir fī al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Irak: Markaz Jum'at al-Mājid li al-Thaqāfah wa al-Turāth. 2006.
- Dhabābī, Muḥammad Ḥusayn Al-. *Isrā'iliyyāt fī al-Tafsīr wa al-Ḥadīth*. Cairo: Dār al-Naṣr, 1971.

- Donner, Frederick M. "From Believers to Muslims: Confessional Self-identity in the Early Islamic Community", *al-Abhath* 50-51 (2002): 9-53.
- Farid, Ahmad. *Muqaddimah Tafsir Muqātil bin Sulaimān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. 2003.
- Farmawī, Abd al-Ḥayy al-. *Metode Tafsir Maudu'i*, terj. Suryan A. Jamrah. Jakarta: Raja Grafindo Persada. 1994.
- Firestone, Reuven. "Abraham's Son as the Intended Sacrifice (*al-Dhabīh*, Qur'ān 37:99-113): Issues in Qur'ānic Exegesis." *Journal of Semitic Studies* 34, no.1. 1989.
- Hajjāj, Jihād Ahmad. *Manhaj al-Imām Muqātil bin Sulaimān al-Balkhī fī Tafsīrih*. al-Jāmi'ah al-Islamiyah di Gazah. tt.
- Jābir, Mujāhid bin. *Tafsīr Mujāhid*. Mesir: Dār al-Fikr al-Islāmī al-Ḥadīthah. 1989.
- Kathīr, 'Imād al-Dīn Ismā'il bin 'Umar ibn. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Beirut: Dār Ṭaybah li al-Nashr wa al-Tawzī'. 1999.
- Khāzin, 'Alī bin Muḥammad Al-. *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. 1995.
- Maḥallī, Jalāl al-Dīn dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī Al-. *Tafsīr al-Jalālayn*. Kairo: Dār al-Ḥadīth. tt.
- McAuliffe, Jane Dammen. "Assessing the Isrā'īliyyāt: An Exegetical Conundrum." Dalam *Story-Telling in the Framework of Non-Fictional Arabic Literature*, Stefan Leder, Wiesbaden: Harrassowitz. 1998.
- Mirza, Younus Y. "Ibn Kathīr (d. 774/1373): His Intellectual Circle, Major Works and Qur'ānic Exegesis." Georgetown University. 2012.
- . "Ishmael as braham's Sacrifice: Ibn Taymiyya and Ibn Kathīr on the Intended Victim." *Islam and Christian-Muslim Relations* 24, no. 2 (2013): 277-298.
- Nisa, Barokatun. "Epistemologi *Tafsīr al-Kabīr* Karya Muqātil bin Sulaimān". Skripsi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam. 2015.
- Qurṭūbī, Abū 'Abdillāh Al-. *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya. 1964.
- Quṭb, Sayyid. *Fī Zilāl al-Qur'ān*. Kairo, Beirut: Dār al-Shurūq. 1992.
- Shuhba, Muḥammad bin Muḥammad Abū. *Isrā'īliyyāt wa al-Mawḍū'āt fī Kutub al-Tafsīr*. Cairo: Maktabat al-Sunna. 1987.
- Sirry, Mun'im. "Muqātil b. Sulaiman and Antropomorphism". *Studia Islamica* 107. 2012.
- . *Islam Revisionis Kontestasi Agama Zaman Radikal*. Yogyakarta: Suka Press. 2018.
- Sulayman, Muqātil bin. *Tafsīr al-Kabīr*. Beirut: Muassasah al-Tarikh al-Arabi. 2002.
- Suyūṭī, Jalāl al-Dīn Al-. *al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi al-Ma'thūr*. Beirut: Dār al-Fikr. tt.
- . *al-Tafsīr al-Wasīṭ*. Damaskus: Dār al-Fikr. 2002.
- Ṭabarī, Muḥammad bin Jarīr al-. *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Āy al-Qur'ān*. Mesir: Mu'assasah al-Risālah. 2000.
- Tottoli, Robert. *Biblical Prophets in the Qur'ān and Muslim Literature*. Richmond dan UK: Curzon. 2002.
- Zamakhsharī, Abū al-Qāsim Maḥmūd bin 'Umar Al-. *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. 1987.

Zuhailī, Wahbah. *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj*. Damaskus: Dār al-Fikr al-Mu'āşir. 1998.