

RE-INTERPRETASI

KISAH ISRAILIYYAT

DALAM HISTORIOGRAFI ISLAM AWAL

Penulis
Moh .Hotimussalam



RE-INTERPRETASI KISAH ISRAILIYYAT
DALAM HISTORIOGRAFI ISLAM AWAL

Penulis : Moh .Hotimussalam
Editor : Zahrul Athriah
Desain Sampul : Soraya
Layout : Numay

ISBN: 978-623-7331-13-1

Penerbit

Cinta Buku Media

Redaksi:

Alamat : Jl. Musyawarah, Komplek Pratama A1 No.8
Kp. Sawah, Ciputat, Tangerang Selatan
Hotline CBMedia 0858 1413 1928
e_mail: cintabuku_media@yahoo.com

Cetakan: Ke-1 Februari 2020

All rights reserved

Hak cipta dilindungi Undang-Undang

Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apapun tanpa ijin tertulis dari penerbit.

Kata Pengantar

Segala puji bagi Allah yang dengan rahmat dan riḍa-Nya, penulis dapat menyelesaikan tesis ini dan mempersembhkannya ke hadapan pembaca yang budiman. Tesis ini berkenaan dengan konsep strukturalisme Levi-Struss yang digunakan untuk membedah kisah *istā ʿlīyyāt* dalam kitab-kitab Tārīkh Islam awal. Pokok permasalahan yang diajukan dalam tesis ini adalah tentang bagaimana cara memahami kisah *istā ʿlīyyāt* dan mendudukannya secara proporsional dalam kitab-kitab Tārīkh Islam awal agar dapat menghasilkan pemahaman baru yang tidak perlu dihadap-hadapkan dengan metodologi Ilmu Sejarah modern.

Sesederhana apapun sebuah tesis, banyak pihak yang terlibat dan berjasa dalam penulisannya. Demikian halnya dengan tesis ini. Oleh karena itu, ucapan terima kasih penulis peruntukkan kepada mereka. *Pertama*, kepada Prof. Dr. Amany Burhanuddin Umar Lubis, M.A., selaku rektor UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Prof. Dr. Jamhari, M.A., selaku Direktur Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Dr. Hamka Hasan, Lc., MA selaku Wakil Direktur, Prof. Dr. Didin Saepuddin, MA., selaku Ketua Jurusan Program Doktor, Arif Zamhari, M,Ag., Ph.D selaku Ketua Jurusan Program Magister, seluruh staf, pustakawan-pustakawati dan seluruh civitas akademika Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Kedua, penulis bersyukur memiliki pembimbing Dr. Fuad Jabali, M.A. Secara pribadi penulis sangat kagum karena beliau selalu *welcome* dengan penulis meski baru kenal di sini. Keilmuan beliau dalam bidang Ilmu sosial dan kebudayaan masyarakat khususnya dalam konteks kajian kitab *turās* klasik dan teori-teori modern Barat sangat mumpuni. Sehingga hal ini sedikit banyaknya memacu

penulis untuk belajar tentang kajian *turats* klasik tanpa meninggalkan teori modern Barat. Di sisi lain, penulis juga sangat berterimakasih karena sejak awal penelitian, beliau selalu terbuka untuk diajak berdiskusi. Beliau juga selalu memberikan kebebasan dan pencerahan baru kepada penulis untuk mengembangkan dan membangun ide-ide yang ada di kepala penulis. Pesan dari beliau yang terus penulis ingat antara lain, “*dalam penelitian karya ilmiah, tidak ada istilah benar atau salah. yang paling penting adalah kamu dapat mempertahankan argumentasimu dengan data*”. Satu lagi yang masih sangat kuat dalam ingatan penulis, beliau pernah berkata, “*tulis saja semua yang ada dalam pikiranmu!. Setelah selesai lalu kamu koreksi ulang dan menemukan ada kesalahan, maka kesalahan itulah jejak-jejak pikiran yang pernah ada dalam dirimu. Dan jejak itu tidak bisa diulang kembali jika tidak ditulis*”.

Ketiga, penulis juga haturkan rasa terimakasih kepada Prof. Dr. Iik Arifin Mansurnoor, MA., dan Dr. JM. Muslimin, MA, meski beliau bukan pembimbing resmi penulis, akan tetapi selalu memberikan kesempatan penulis untuk mengutarakan ide-ide yang ada di kepala penulis. Gaya komunikasi beliau yang mudah dipahami, pengetahuannya yang luas, kritiknya yang membangun, serta dorongannya untuk terus menyelidiki ulang tesis ini yang membuat penulis terpompa semangatnya agar segera menyelesaikan penelitian ini dengan teliti. Satu hal yang penulis secara tidak langsung kagumi dari beliau adalah bahwa meski usia beliau sudah tidak dikatakan muda lagi, tetapi semangat beliau masih tinggi. Yaitu dibuktikan dengan ketelitiannya dalam mengkritisi setiap teori, kata-kata maupun kalimat yang salah atau kurang tepat dalam penelitian ini. Hal ini juga yang sering membuat penulis malu bila tidak merevisi masukan-masukan beliau dan membaca buku-buku rujukan beliau sarankan khususnya dalam kajian ilmu sosial dan kebudayaan.

Keempat, para dosen pengajar dan penguji Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta yang telah memberikan ilmu dari awal hingga akhir perkuliahan, diantaranya adalah Prof. Dr. Azyumardi Azra, MA., Prof. Dr. Suwito, MA., Prof. Dr. Atho Mudzhar, MSPD., Prof. Dr. Yunasril Ali, MA., Prof. Dr. Salman Harun, MA., Prof. Dr. Quraish Shihab, MA., Prof. Dr. Zainun Kamaluddin Faqih, MA., Prof. Dr. Huzaemah T. Yanggo, MA., Prof. Dr. Zaitunah Subhan, MA., Prof. Dr (HC). dr. MK. Tadjudin, Sp. And (alm), Prof. Dr. Drs. KH Muhammad Amin Suma, BA, SH, MA, MM., Prof. Dr. Oman Fathurrahman, M.Hum., Prof. Dr. Ahmad Rodoni, MA., Prof. Dr. Abdul Mujib, M.Ag., M. Si., Dr. Yusuf Rahman, MA., Dr. Usep Abdul Matin, MA. Ayang Utriza Yakin, DEA., Ph.D., Dr. Fuad Jabali, MA., Dr. Kusmana, MA., Dr. Asrorun Niam Sholeh, MA., Asep Saepudin Jahar, MA. Ph. D., serta para dosen dan tenaga pengajar lainnya yang tidak bisa disebutkan satu-persatu. *Jazākumullah ahsana al-jazā*. Amīn..

Kelima, kepada bapak tercinta yang telah mendahului kami, yaitu H. Amin bin H. Abdul Wahab (*allāhummaghfirlahumā. Amīn*). Kerja keras beliau selama masa hidupnya menjadi cerminan bagi kehidupan penulis. Beliau sangat ketat dan keras dalam mendidik tentang ajaran agama kepada penulis. Kepada ibu tercinta, Hj. Tarsumi, dan Hj. Maghfuroh yang setiap langkah dan senyuman ikhlasnya selalu menjadi panutan kepada semua anak-anaknya. Kasih sayang dan didikannya sangat terasa hingga akhirnya penulis bisa menyelesaikan jenjang belajar di bangku kuliah ini. Demikian pula ungkapan terimakasih yang terdalem penulis sampaikan kepada istri tercinta, Farih Zakiyatul Millah binti KH. A. Zakiyuddin Hady (*allāhummaghfirlahu*) yang telah rela berjuang menemani penulis selama berada di masa-masa kuliah ini. Terimakasih juga penulis sampaikan kepada kakak-kakak, terutama kak Asnawi yang telah mendahului (*allahummaghfirlahu. Amin*).

Berikutnya penulis ungkapkan rasa terimakasih yang mendalam kepada Ust. H. Endang Husna Hadiawan dan Ny. Hj. Arbiyah Mahfudz yang telah membimbing penulis selama berada di Pondok Pesantren al-Qur'an Nurmedina. Penulis banyak mempelajari tentang ilmu-ilmu kehidupan secara praksis yang sangat bermanfaat dari beliau. Demikian pula, Ibu Nyai yang selalu menyediakan waktunya untuk para santri dalam membimbing ilmu-ilmu al-Qur'an. Tidak lupa juga kepada *hadrat al-syaikh* KH. Ahsin Sakho Muhammad (*matta'allāhu umrahū fi tūli hayātihi*) yang telah menerima penulis sebagai murid dalam proses *tahfīz al-Qur'an*. Kekaguman yang sangat dalam setiap penulis berada dihadapan beliau, kekuatan hapalan al-Qur'annya beserta tujuh jenis bacaan al-Qur'an (*qirā'ah sab'ah*) memang tiada duanya.

Penulis juga ucapkan terimakasih kepada dosen-dosen yang telah membimbing penulis selama berada di jenjang pendidikan S-1 di IAIN Syekh Nurjati Cirebon; Ibu Dedeh Nurhamidah, Ibu Aah Syaah, Pak Didin Nurul Rosyidin, Pak Zenal, Pak Faqih, dll. Demikian pula penulis ucapkan terimakasih kepada pihak Diktis yang telah memberikan penulis beasiswa full Fresh Graduate 2017, sehingga penulis lebih mudah dan fokus dalam belajar di kampus yang dihuni orang-orang hebat ini. InsyaAllah apa yang diamanatkan telah penulis manfaatkan sebaik-baiknya.

Penulis juga mengucapkan terimakasih kepada lembaga-lembaga tempat penulis berdiskusi; teman-teman di Ponpes Nurmedina, Islam Nusantara Center (INC) dan di PSQ (Pusat Studi Qur'an). Tidak lupa pula penulis mengucapkan kepada teman-teman seperjuangan penulis, khususnya angkatan 2017. Agus Kusman, Zaim, kang Nizar, Sabil Mokodenseho, Labib el-Majdi, Musyafa' Abdul Munim, Rijalul Fikri, Syaroh YuliAsri, Mutia Asmikhazil, Patoni, Ali Fikri, Dede Multazam, MbK I'ah, Abdul Hakim Abidin, Saiful Ahyar, Halimi, Putri Halimah Sa'diyah, Nur Fadliyati, Isnawati, dll. Semoga kita selalu diberikan Allah keberkahan dan

kemudahan atas segala yang kita lakukan dan kita cita-citakan. Amin.

Terakhir, penulis amat menyadari bahwa penelitian ini sangat jauh dari apa yang dikatakan baik—apalagi sempurna. Oleh karena itu, dengan segala kerendahan hati, penulis sangat terbuka atas berbagai kritikan konstruktif, saran maupun masukan dari segenap pembaca agar penelitian ini bisa lebih baik lagi. Semoga Allah menjadikan apa yang penulis tulis ini menjadi amal pahala dan bermanfaat bagi orang banyak, khususnya pecinta kajian Islam. Amin. Selamat membaca...

Ciputat, 8 Januari 2020

Moh. Hotimussalam

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk menggali makna-makna baru kisah *isrā ʿliyyāt* dalam historiografi Islam awal (Abad 1-3 H) dengan menjadikan kitab *Tāīkh al-Umam wa al-Mulūk* (Imam al-Ṭabarī, w. 310 H) sebagai pintu utama dan menggunakan analisis strukturalis Levi-Strauss. Kesimpulan dari penelitian ini adalah bahwa kisah *isrā ʿliyyāt* yang tersebar dalam kitab-kitab *Tāīkh Islam* awal merupakan sebuah refleksi sosial-budaya masyarakat Arab pra-Islam di mana kisah tersebut pertama kali berkembang. Perkembangan pola pikir masyarakat saat itu terwadahkan dalam sebuah kisah *isrā ʿliyyāt* yang secara terus-menerus diriwayatkan hingga masa al-Ṭabarī. Dengan pengertian ini, kisah *isrā ʿliyyāt* dapat ditempatkan sebagai salah satu alat bantu sumber kajian Sejarah yang relevan. Di samping itu, dapat terbuka pemahaman baru mengenai kisah *isrā ʿliyyāt* dalam kajian Ilmu Sosial yang tidak hanya terikat pada persoalan fakta atau non-fakta.

Dalam penelitian ini penulis memanfaatkan teori strukturalisme Levi-Strauss karena memiliki instrumen yang mampu mengupas sebuah struktur bahasa dan pola pikir manusia hingga bagian terdalam. Teori ini menempatkan struktur pola pikir manusia sebagaimana susunan bahasa yang tidak dapat dipahami kecuali setelah terangkai. Rangkaian pola pikir yang mengalir itulah kemudian menjadi sistem kepercayaan dalam bentuk kisah *isrā ʿliyyāt*. Dengan menggunakan teori strukturalisme, tesis ini menghasilkan kesimpulan berbeda dengan penelitian sebelumnya terhadap kisah *isrā ʿliyyāt* yang masih dianggap sebagai tahayyul atau dongeng. Sebaliknya, kisah *isrā ʿliyyāt* dalam tesis ini dinilai sebagai bagian dari budaya pola pikir manusia yang tidak dapat

dipisahkan. Kelahiran *isrā ʿilīyyāt* sebagai ekspresi cara berpikir manusia saat itu dalam wujud kisah verbal.

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan menggunakan model kajian studi pustaka berupa kitab-kitab *Tāriḫ Islam* awal, seperti *al-Tijān fi Mulūk al-Himyar* (Wahab bin Munabbih, w. 110 H), *Sirah Ibnu Ishāq* (Ibnu Ishāq, w. 151 H), *al-Ṭabaqāt li Ibni Saʿad* (Ibnu Saʿad, w. 230 H), *Aḫbār al-Ṭiwāl li al-Dīnawarī* (al-Dīnawarī, w. 290 H), *Tāriḫ al-Yaʿqūbi* (al-Yaʿqūbi, w. 284 H), termasuk Kitab Perjanjian Lama. Semua kisah *isrā ʿilīyyāt* dalam kitab-kitab tersebut terhimpun dalam kitab *Tāriḫ al-Umam wa al-Mulūk* (w. 310 H) sehingga penulis menjadikannya sebagai *entry point* dalam penelitian ini, dan menempatkan kisah *isrā ʿilīyyāt* tersebut baik sebagai narasi maupun sebagai strukuturlis.

Kata Kunci : *Kisah Isrā ʿilīyyāt*, Strukturalisme, *Tāriḫ al-Umam wa al-Mulūk*.

Pedoman Transliterasi

Di dalam naskah tesis ini banyak dijumpai nama dan istilah teknis (*technical term*) yang berasal dari bahasa Arab ditulis dengan huruf Latin. Pedoman transliterasi yang digunakan untuk penulisan tersebut berpedoman pada Surat keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor : 158/1987 dan 0534b/U/1987, sebagaimana berikut:

Arab		Latin	
Kons.	Nama	Kons.	Nama
ا	Alif		Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Tsa	· s	Es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	Je
ح	Cha	ḥ	Ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	Kh	Ka dan ha
د	Dal	D	De
ذ	Dzal	Dh	De dan ha
ر	Ra	R	Er
ز	Za	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	Sh	Es dan ha
ص	Shad	s	Es (dengan titik di bawah)
ض	Dlat	ḍ	De (dengan titik di bawah)
ط	Tha	ṭ	Te (dengan titik di bawah)

ظ	Dha	z	Zet (dengan titik di bawah)
ع	‘Ain	‘	Koma terbalik di atas
غ	Ghain	Gh	Ge dan ha
ف	Fa	F	Ef
ق	Qaf	Q	Qi
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Wawu	W	We
هـ	Ha	H	Ha
ء	Hamzah	’	Apostrof
ي	Ya	Y	Ye

1. Vokal rangkap atau diftong bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dengan huruf, transliterasinya dalam tulisan Latin dilambangkan dengan gabungan huruf sebagai berikut:
 - a. Vokal rangkap (أَوْ) dilambangkan dengan gabungan huruf *aw*, misalnya: *al-yawm*.
 - b. Vokal rangkap (أَيُّ) dilambangkan dengan gabungan huruf *ay*, misalnya: *al-bayt*.
2. Vokal panjang atau maddah bahasa Arab yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya dalam tulisan Latin dilambangkan dengan huruf dan tanda *macron* (coretan horisontal) di atasnya, misalnya (الْفَاتِحَةُ = *al-fātihah*), (الْعُلُومُ = *al-‘ulūm*) dan (قِيمَةٌ = *qīmah*).
3. Syaddah atau tasydid yang dilambangkan dengan tanda syaddah atau tasydid, transliterasinya dalam tulisan Latin dilambangkan dengan huruf yang sama dengan huruf yang

bertanda syaddah itu, misalnya (حَدُّ = *ḥaddun*), (سَدُّ = *saddun*), (طَيِّبٌ = *ṭayyib*).

4. Kata sandang dalam bahasa Arab yang dilambangkan dengan huruf alif-lam, transliterasinya dalam tulisan Latin dilambangkan dengan huruf “al”, terpisah dari kata yang mengikuti dan diberi tanda hubung, misalnya (الْبَيْت = *al-bayt*), (السَّمَاء = *al-samā'*).
5. *Ta' marbūṭah* mati atau yang dibaca seperti ber-*harakat suḵun*, transliterasinya dalam tulisan Latin dilambangkan dengan huruf “h”, sedangkan *tā' marbūṭah* yang hidup dilambangkan dengan huruf “t”, misalnya (رُؤْيُهُ الْهِلَال = *ru'yah al-hiḷal* atau *ru'yatul hiḷal*).
6. Tanda apostrof (') sebagai transliterasi huruf hamzah hanya berlaku untuk yang terletak di tengah atau di akhir kata, misalnya (رُؤْيَةُ = *ru'yah*), (فُقُهَاءُ = *fuqahā'*).

Daftar Isi

Kata Pengantar.....	i
Abstrak.....	ix
Pedoman Transliterasi	xi
Daftar Isi	xv
Daftar Diagram Dan Tabel	xviii
BAB I : Pendahuluan	1
A. Latar Belakang Masalah	1
<i>Isra'iliyyat</i> Dalam Literatur Klasik	7
B. Identifikasi Masalah.....	14
C. Rumusan Masalah	15
D. Pembatasan Masalah.....	16
E. Tujuan Penelitian	18
F. Signifikansi dan Manfaat Penelitian.....	18
G. Penelitian Terdahulu yang Relevan	19
H. Metode Penelitian	25
I. Sistematika Pembahasan	28
BAB II : Strukturalisme dan Historiografi Arab & Islam	31
A. Strukturalisme Claude Levi-Strauss.....	32
1. Teori Strukturalisme	32
2. Kritik Terhadap Strukturalisme Levi-Strauss	39
B. Antara <i>Isra'iliyyat</i> dan Mitos	41
C. Strukturalisme sebagai Kerangka Analisis Historiografi .	47
D. Corak Historiografi Arab dan Islam	50
1. Pengertian Historiografi	50
2. Corak Historiografi Arab pra Islam.....	52
3. Corak Historiografi Islam Awal	54

a. Hubungan antara Teks Hadis dan Sejarah.....	54
b. Corak Historiografi Islam Awal (Abad 1 H).....	56
4. Corak Historiografi Islam Abad 2 H.....	60
5. Corak Historiografi Islam Abad 3 H.....	75
6. Corak Historiografi Islam Karya Imam al-Tabar	89

BAB III : Perkembangan Kisah Isra'iliyyat

Sejak Awal Hingga Masa Al-Tabari 99

A. Faktor Pendorong Masuknya <i>Isrā'īliyyāt</i> ke dalam Tradisi Arab.....	99
1. Migrasi Kaum Bani Israil ke Jazirah Arab.....	99
2. Keterbatasan Pengetahuan Bangsa Arab.....	106
3. Hegemoni Keilmuan Yahudi terhadap Bangsa Arab	107
4. Larangan Menulis Hadis Nabi Masa Khalifah 'Umar	109
5. Posisi Politik Perawi <i>Isrā'īliyyāt</i> yang Menguntungkan... 110	
B. Tokoh Perawi <i>Isrā'īliyyāt</i>	112
a. Generasi Sahabat.....	112
1. Abū Hurairah (w. 59/678).....	112
2. Abdullah Ibnu Abbās (w. 68 H).....	116
3. Abdullah bin 'Amr bin al-'Aṣ.....	118
4. Abdullah bin Sallām (w. 43 H), Ka'ab al-Ahbār (w. 32 H) 120	
5. Tamīm al-Dārī (w. 40 H)	123
b. <i>Isrā'īliyyāt</i> pada Masa Pembukuan Kitab.....	127
c. <i>Isrā'īliyyāt</i> dalam Kitab Tārīkh al-Ṭabarī.....	135
1. Perbedaan <i>Isrā'īliyyāt</i> dan Lainnya dalam Tārīkh al-Ṭabarī.	135
2. Materi <i>Isrā'īliyyāt</i> dalam Kitab Tārīkh al-Ṭabarī.....	138

BAB IV : Kajian *Isrā'īliyyāt* Daalam Kitab Tārīkh

Islam Awal Dengan Teori Struralisme 149

A. Kisah Nabi Adam dan Hawa.....	152
1. Ceriteme-ceriteme Kisah Adam dan Hawa	153

2.	Banyak Terdapat Perbedaan Riwayat.....	163
B.	Strategi Analisis Struktural Kisah Adam-Hawa	166
C.	Episode I : Adam Tercipta dari Tanah Liat	171
1.	Materi Kisah	171
2.	Jazirah Arab : Kondisi Alam dan Watak Masyarakatnya.	173
3.	Tafsir Episode I.....	186
D.	Episode II : Nabi Adam Diajar Tentang Bahasa.	195
1.	Materi Kisah	195
2.	Keunggulan Bangsa Arab : Ketajaman Intuisi, Kekuatan Hapalan dan Keindahan Bahasa.....	196
3.	Tafsir Episode II.....	201
E.	Episode III : Penciptaan Siti Hawa.....	202
1.	Materi Kisah	202
2.	Kedudukan Sosial Wanita dalam Masyarakat Arab.....	204
3.	Tafsir Episode III	210
F.	Periode IV : Tipu Daya Iblis Pada Adam dan Hawa.	212
1.	Materi Kisah	212
2.	Peperangan dalam Tradisi Bangsa Arab Kuno	214
3.	Tafsir Episode IV.....	220
G.	Episode V : Nabi Adam Diturunkan ke Bumi	222
1.	Materi Kisah	222
2.	Sistem Kepercayaan Bangsa-bangsa di Dunia.....	223
3.	Tafsir Episode V	232
BAB V : Penutup		239
A.	Kesimpulan	239
B.	Saran dan Rekomendasi.....	240
Daftar Pustaka.....		243
Glosarium		263
INDEKS		271
Riwayat Hidup		275

Daftar Diagram dan Tabel

Diagram 1 : Arbiter Episode I	173
Diagram 2 : Arbiter Episode II	196
Diagram 3 : Arbiter Episode III	204
Diagram 4 : Arbiter Episode IV	214
Diagram 5 : Arbiter Episode V	223
Tabel 1 : Tabel miteme-miteme yang menyusun kisah Adam dan Hawa	235

BAB I

Pendahuluan

A. Latar Belakang Masalah

Penyelidikan terhadap asal mula alam semesta dan kehidupan manusia sebagian besar didasari atas dugaan-dugaan para penelitiannya. Penelitian tersebut, baik yang dilakukan oleh sarjana Barat dengan metode riset yang serius sekalipun ataupun sarjana Muslim yang didasarkan atas wahyu *ilahi*⁷ belum pernah menemukan bukti-bukti yang sulit untuk dibantah. Dalam hal ini, antara metode Barat dan Muslim menyisakan ruang kosong untuk saling dikritisi dalam kajian akademis. Dalam tulisan ini bukan tempatnya untuk menguraikan mengenai dua perbedaan pandangan tersebut beserta kelebihan dan kekurangannya masing-masing.

Sejalan dengan perkembangan pengetahuan manusia sejak awal mula, rasa ingin tahu mereka terhadap fenomena alam bertambah besar seiring dengan usia kehidupan manusia di bumi. Beberapa penelitian tentang hal tersebut telah dilakukan oleh sarjan Barat antara lain oleh Auguste Comte yang dikenal dengan istilah teori postivisme.¹ Dalam penelitiannya tentang perkembangan pengetahuan manusia, ia membagi dalam tiga tahap berbeda; tahap teologis, tahap metafisik dan positif.²

¹ Positivisme sekurang-kurangnya mengacu pada dua hal berikut; teori pengetahuan dan teori akal budi manusia. Baca; August Comte, *The Positive Philosophy of August Comte, Translated by Harriet Martineau, vol I*, (London : Batoche Books, 2000), 27. John-Stuart Mill, *Auguste Comte and Positivism*, (tk, March d'Hooghe, 1865), 7.

² August Comte, *The Positive Philosophy of August Comte, Translated by Harriet Martineau, vol I*, (London : Batoche Books, 2000), 27. Pasichnykviktoria and Pet'ko Lyudmila, *Auguste Comte and Sociology*, (Ukraine : Kyiv, tth), 2-4.

Tahap pertama teologis. Periode ini merupakan tahap paling banyak memakan waktu dalam sejarah, karena awal mula perkembangan pemikiran manusia memakai gagasan religi dan belum ada pengetahuan terhadap makhluk lain.³ Tahapan kedua metafisik yang merupakan tahap peralihan dari teologi ke tahap berikutnya, yakni tahapan positif yang mana semua gejala sosial terdapat kekuatan yang dapat dijelaskan.⁴

Tahap ketiga adalah tahapan positif. Pada tahap ini gejala alam dijelaskan secara empiris namun tidak bersifat absolut atau mutlak. Akan tetapi pengetahuan mengalami perubahan proses perbaikan sejalan dengan proses berpikir manusia sehingga dapat diaplikasikan. Akal budaya manusia juga penting tapi harus atas dasar data empiris agar mendapatkan kesepakatan (hukum) baru.⁵

Pada tahapan pertama yaitu teologi atau fiktif gejala-gejala atau fenomena yang menarik selalu dikaitkan dengan konteksnya. Pada frase ini manusia selalu mempertanyakan hal-hal yang paling sukar.⁶ Menurut Comte, tahapan ini melalui beberapa fase, yaitu;⁷

Pertama, fetisisme (*fetishism*) adalah suatu bentuk kehidupan masyarakat yang beranggapan bahwa segala sesuatu yang berada di sekitar manusia memiliki suasana kehidupan sendiri yang sama dengan kehidupan manusia, bahkan segala sesuatu yang berada di sekitar manusia berpengaruh terhadap kehidupan manusia, sehingga

³ August Comte, *A General View of Positivism, Translated From the French by J. H. Bridges, M. B.* (London: George & Sons Limited, 1907), 9.

⁴ Wardi Bahtiar, *Sosiologi Klasik : Dari Comte Hingga Parsons*, (Bandung : PT Remaja Rosdakarya Offset, 2010), 59-60.

⁵ Abdurrahman Hamid, *Pengantar Ilmu Sejarah*, cet. 3, (Yogyakarta : Ombak, 2015), 124-125.

⁶ Koento Wibisono, *Arti Perkembangan Menurut Filsafat Positivism Auguste Comte*, (Yogyakarta : Gajah Mada University Press, 1983), 11.

⁷ Pasichnyk Viktoriya and Pet'ko Lyudmila, *Auguste Comte and Sociology*, (Ukraine : Kyiv, tth), 3.

manusia harus menyesuaikan diri dengan sesuatu tersebut. Sesuatu tersebut meliputi benda-benda alam seperti halnya, gunung, pohon, sungai, dan sesuatu yang dibuat sendiri oleh manusia. Bentuk pemikiran seperti ini dalam pandangan kepercayaan disebut juga sebagai animisme.⁸

Kedua, tahap politeisme (*polytheism*). Pemahaman ini lebih berkembang dari pada fetisisme. Yaitu bahwa segala sesuatu tidak lagi benda-benda di sekeliling manusia yang berkuasa, akan tetapi adanya kekuatan yang mengatur itu tidak kelihatan yang di sekeliling manusia. Hal tersebut mewajibkan segala tingkah laku atau perbuatan serta pikiran manusia harus mengikuti aturan dari kekuatan tersebut. Dalam hal inilah kepercayaan terbangun bahwa segala sesuatu ada dewa-nya. Sehingga manusia harus tunduk dan takluk pada dewa-dewa tersebut dan mengadakan upacara ritual untuk menghormatinya.⁹

Ketiga, monotheisme (*monotheism*) merupakan pemahaman masyarakat terhadap segala sesuatu tidak lagi diatur oleh dewa yang menguasai benda-benda atau gejala-gejala alam. Manusia mempercayai akan adanya pengatur segala benda dan fenomena yang terjadi. Kekuatan itu berasal dari suatu kekuatan adikodrati yang mutlak yaitu Tuhan Yang Maha Esa. Segala sesuatu yang terjadi di dunia ini ada sebabnya, sehingga tingkah laku manusia dan

⁸ Koento Wibisono, *Arti Perkembangan Menurut Filsafat Positivisme Auguste Comte*, (Yogyakarta : Gajah Mada University Press, 1983), 12. August Comte, *A General View of Positivism, Translated from the French by J. H. Bridges, M. B.*, (London: George & sons limited, 1907), 9-10. August Comte, *The Positive Philosophy of August Comte, Translated By Harriet Martineau, vol I*, (London : Batoche Books, 2000), 28.

⁹ Koento Wibisono, *Arti Perkembangan Menurut Filsafat Positivisme Auguste Comte*, (Yogyakarta : Gajah Mada University Press, 1983), 12.

segala fikirannya diorientasikan untuk Tuhan yang menjadi dogma-dogma ajaran agama untuk manusia.¹⁰

Teori positivisme yang ditawarkan oleh Comte tersebut jika dikaitkan dengan informasi sejarah tentang perjalanan hidup manusia sejak Nabi Adam dalam *kutub al-turās* memiliki relevansi yang cukup kuat. Saya katakan cukup kuat, karena dalam beberapa kitab tersebut banyak memberikan informasi tentang kondisi pengetahuan manusia yang bertahap sebagaimana tahapan yang telah ditawarkan oleh Comte. Misalnya, mengenai kisah penciptaan alam semesta, penciptaan Nabi Adam dan Hawa, kisah ular yang membujuk Nabi Adam untuk memakan buah yang terlarang saat di surga, dan banyak mengenai kisah-kisah para Nabi dari kaum Bani Israil yang menunjukkan bagaimana perkembangan pengetahuan mereka terhadap kehidupan dan alam sekitarnya.

Kisah-kisah yang berkaitan dengan informasi tersebut sebagian besar berasal dari sumber berita Yahudi ataupun kebudayaan mereka atau yang biasanya dikenal dengan istilah *isrāʾīliyyāt*. Yaitu kisah yang merujuk pada kitab atau kebudayaan Bani Israil yang beragama Yahudi. Meski demikian, dalam perkembangannya kisah tersebut selain bersumber dari Yahudi juga bisa dari kitab yang bersumber dari kitab Nasrani atau kebudayaannya. Bahkan dalam perkembangan paling terakhir, *isrāʾīliyyāt* merujuk pada semua hal yang tidak bersumber dari ajaran atau kitab Islam, baik berasal dari ajaran Yahudi, Nasrani, Majusi, dll.¹¹

Jika dicermati, sebagian besar kisah *isrāʾīliyyāt* tersebut menunjukkan tingkat pengetahuan manusia yang diyakini sebagai

¹⁰ Koento Wibisono, *Arti Perkembangan Menurut Filsafat Positivism Auguste Comte*, (Yogyakarta : Gajah Mada University Press, 1983), 12.

¹¹ Van Veloten, *al-Siyādah al-ʿArabīyyah wa al-Syīʿah wa al-Isrāʾīliyyat fi ʿAhdī Banī Umayyah*, diarahkan oleh Hasan Ibrahim Hasan Dan Muhammad Zaki Ibrahim, (Ttp : Sunnah Al-Muhammadiyah, Tt), 109.

sebuah kebenaran di zamannya. Sebagai contoh, bagaimana pengetahuan mereka tentang asal mula manusia yang berasal dari berbagai macam campuran tanah sehingga membentuk karakter manusia yang beragam.¹² Demikian pula tentang keberadaan ular yang menggoda Nabi Adam dan Hawa agar mereka mau memakan buah terlarang. Atau kisah tentang salah satu Nabi dari kaum Bani Israil yang memiliki kekuatan yang sangat besar sehingga tidak ada yang bisa mengalahkannya. Mereka meyakini kekuatan yang dimiliki sang Nabi berasal dari rambutnya yang belum pernah dipotong sejak kecil.¹³

Tentu kisah-kisah tersebut tidak muncul begitu saja sebagaimana karangan fiksi dalam novel atau drama, akan tetapi berasal dari proses yang panjang melewati berbagai peradaban dan kebudayaan umat manusia di masanya. Demikian pula dalam kajian antropologi, bahwa manusia pada dasarnya memiliki kemampuan dasar untuk mengurutkan (menstrukturkan) setiap kejadian yang nampak oleh mereka secara teratur tanpa mereka sadari (alam bawah sadar). Apa yang mereka bentuk dalam alam bawah sadar mereka merupakan kontradiksi-kontradiksi yang terjadi di alam atau segala keinginan mereka tidak terwujud dan tanpa mereka sadari. Fenomena seperti ini pada akhirnya membentuk sebuah mitos yang diyakini sebagai sebuah ‘kebenaran’ bagi mereka saat mitos ini diturunkan secara turun-temurun. Perlu dicatat, mitos dalam kajian ini tidak sama dengan mitos dalam kajian mitologi yang mengartikan mitos sebagai bentuk tahayyul yang dipertentangkan dengan persoalan fakta atau non-fakta. Sesungguhnya mitos di sini

¹² Abū Ja‘far Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk, Jilid I, Cet I*, (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1407), 89-90.

¹³ Abū Ja‘far Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk, Jilid II, Cet I*, (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1407), 22. Lihat juga Muṭahhar bin Thahir al-Qudṣī, *al-Bad’u wa al-Tārīkh, jilid I*, (Mesir : Maktabah al-Ṣāqofah al-Diniyyah, Tt), 166.

tidaklah berarti demikian. Mitos dalam kajian ini dianggap sebagai bagian dari sistem kebudayaan manusia yang tidak bisa dipisahkan keberadaannya. Ia tidak selalu berkaitan dengan persoalan nyata atau tidak nyata, akan tetapi dilihat sebagai gejala perkembangan pengetahuan manusia terhadap fenomena alam dan tentunya di dalam mitos tersebut menunjukkan alam pikiran sederhana mereka yang masih murni dari pengaruh budaya luar.¹⁴

Dalam kajian mitos ini, seorang antropolog berasal dari Perancis Claude Levi-Strauss telah melakukan penelitian serius terhadap banyak mitos yang tersebar secara ‘berserakan’ di daerah Amerika Selatan yang dimulai dengan meneliti mitos di suku Bororo, Brazil Tengah.¹⁵ Ia berkesimpulan bahwa mitos yang tersebar di beberapa wilayah di Amerika Selatan memiliki kesamaan antara mitos di daerah tertentu dengan mitos di daerah lainnya. Ini menunjukkan, menurut Levi, bahwa nalar manusia secara tanpa disadari mampu membetuk sebuah kerangka terstruktur yang menceritakan tentang kontradiksi-kontradiksi dalam kehidupan yang mereka alami. Keyakinan ini ditambah dengan keberadaan suku Bororo yang berada di tempat-tempat berbeda dan terpisah sedemikian jauh sehingga tidak mungkin mereka melakukan kontak budaya yang memungkinkan adanya ‘kesepakatan’ atau menyampaikan informasi mitos. Jadi, apa yang mereka pikirkan dan kemudian menjadi sebuah mitos adalah murni dari alam bawah sadar mereka.

Mengapa Levi menganggap hal tersebut sebagai nalar bawah sadar manusia yang masih asli atau orisinal? Karena ia menganggap bahwa manusia yang belum terpengaruh oleh budaya luar memiliki kemurnian pola berpikir, sehingga apa yang terbentuk dalam

¹⁴ Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Strukturalisme Levi-Strauss : Mitos dan Karya Sastra*, (Yogyakarta : Kepel Press, 2012), 77.

¹⁵ Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Strukturalisme Levi-Strauss : Mitos dan Karya Sastra*, (Yogyakarta : Kepel Press, 2012), 137.

nalarnya adalah sebuah refleksi dari gejala alam yang mereka alami sendiri. Analisis- analisis seperti ini diungkapkan dalam buku karyanya, *The Savage Mind* yang menceritakan tentang kondisi alam pikiran manusia primitive ketika merespon alam.¹⁶

Kembali pada pembahasan kisah *isrāʿīliyyāt*, bahwa konsep mitos yang telah dilakukan oleh Levi-Strauss memiliki kesamaan dengan kisah *isrāʿīliyyāt* tersebut. Dalam catatan sejarah, kaum Bani Israil merupakan salah satu kelompok manusia yang sudah ada sejak ratusan tahun sebelum Maschi.¹⁷ Sebagai keturunan Nabi Yaʿqub, mereka memiliki kebudayaan sendiri dan memiliki karakter alamiah yang berbeda dengan komunitas lainnya di dunia saat itu.¹⁸ Sehingga asumsi tentang keberadaan kaum Bani Israil sebagai kaum yang masih murni pemikirannya memiliki landasan yang cukup kuat. Sehingga peneliti memberanikan diri untuk mengkaji kisah *isrāʿīliyyāt* yang berasal dari Bani Israil tersebut dengan pendekatan antropologi strukturalisme sebagaimana yang telah dilakukan oleh Claude Levi-Strauss terhadap mitos yang berkembang di Amerika Selatan. Di samping itu, masyarakat Arab pra-Islam merupakan masyarakat yang memiliki pola pikir sangat sederhana (*Savage Mind*), di mana mereka cenderung menyukai dan mudah percaya kepada hal-hal yang mengandung keajaiban. Kita tahu, masyarakat Arab pra-Islam adalah tempat pertama menyebarnya kisah-kisah *isrāʿīliyyāt* ini, sehingga ada ikatan yang kuat antara kaum Bani Israil dengan Bangsa Arab pra-Islam. Mereka juga dikenal sebagai masyarakat yang banyak menggunakan simbol dalam kehidupan sehari-hari, sebagaimana konsep *animal*

¹⁶ Claude Levi-Strauss, *The Savage Mind*, terj. George Weidenfeld and Nicolson, (Perancis : Librairie Plon, 1962).

¹⁷ Fakultas Daʿwah Islāmiyyah, *Muzakkiroh fi ʿIlmi al-Adyan al-Sabāh li al-Islām*, (Tnp), 6-7.

¹⁸ Abdul Wahab Al-Masīri, *Mausuʿah al-Yahūdi wa al-Yahūdiyyah wa al-Sahūniyyah*, (Beirut : Dār al-Syurūq, 1968), 201.

symbolicum-nya Ernst Cassirer. Hal ini terlihat, misalnya dalam kondisi peperangan dan dalam transaksi sehari-hari. Beberapa karakter inilah yang menunjukkan adanya keterkaitan antara masyarakat Arab pra-Islam, Bani Israil, kisah *isrāʿīliyyāt* dan konsep mitos Levi-Strauss.

Kisah *isrāʿīliyyāt* yang dimaksud dalam penelitian ini adalah *isrāʿīliyyāt* yang tersebar dalam kitab-kitab Tārīkh awal seperti kitab *al-Ṭijān fi Mulūk al-Himyar* (Wahab bin Munabbih, w. 110 H), *Sīrah Ibnu Ishāq* (Ibnu Ishāq, w. 151 H), *al-Ṭabaqāt li Ibni Saʿad* (Ibni Saʿad, w. 230 H), *Akhbār al-Ṭiwāl li al-Dīnawarī* (al-Dīnawarī, w. 290 H), *Tārīkh al-Yaʿqūbī* (al-Yaʿqūbī, w. 284 H), termasuk Kitab Perjanjian Lama. Persebaran beberapa kisah *isrāʿīliyyāt* ini memang terbilang terpotong-potong pada kitab-kitab yang disebutkan di atas, sehingga kisah yang dijelaskan sebagian besar tidak utuh atau belum sempurna. Pada masa selanjutnya, lahirlah Kitab *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk* karya Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabarī (w. 310 H) yang menghimpun aneka ragam kisah *isrāʿīliyyāt* tersebut dari sumber sebelumnya. Dengan menjadikan Kitab *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk* ini sebagai pintu masuk penyelidikan terhadap kisah *isrāʿīliyyāt*, akan memudahkan bagi peneliti untuk menelusuri semua kisah *isrāʿīliyyāt* yang tersebar dalam seluruh kajian kitab-kitab Tārīkh Islam awal.

Di samping itu, kitab *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk* dianggap oleh ulama setelahnya sebagai kitab yang paling banyak menyelundupkan kisah *isrāʿīliyyāt* tanpa melalui penyelidikan yang matang. Sebut saja misalnya Ibnu Khaldūn dalam kitab *Muqaddimah* yang mengecam siapapun yang menyampaikan informasi sejarah tanpa mengkajinya dengan kondisi geografi dan sosiologis tentang wilayah sejarah yang sedang dikisahkan. Menurut Ibnu Khaldūn, hal ini berakibat munculnya banyak informasi sejarah

yang menyimpang karena tidak masuk akal.¹⁹ Ibnu Khaldūn misalnya, menulis dalam kitabnya *Muqaddimah Ibnu Khaldūn*;

“apa yang dilakukan oleh al-Ṭabarī dan muarrihūn sepertinya hanya mengumpulkan sumber sejarah tanpa mengoreksi dan menelitinya secara mendalam, sehingga mereka tidak memperhatikan banyak dalam kitabnya memuat data sejarah yang saling bertentangan”.²⁰

Namun demikian, kitab *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk* merupakan salah satu Kitab Tārīkh monumental yang banyak dirujuk oleh ulama dan sarjana setelah masa al-Ṭabarī. Bahkan secara tegas Ibn al-Āsīr dalam karyanya, *al-Kāmil fī al-Tārīkh* menyatakan karya al-Ṭabarī harus menjadi rujukan setiap ahli sejarah ketika terjadi perbedaan pandangan di antara mereka. Ibn al-Āsīr juga mengatakan bahwa dirinya mulai menulis kitab *al-Kāmil fī al-Tārīkh* karena mendapatkan inspirasi setelah membaca karya al-Ṭabarī tersebut.²¹

Demikian juga Imam al-Ḍahabi dalam karyanya *Tārīkh al-Islami*, Abu al-Hasan Ali bin Husain bin Ali al-Mas‘ūdī dalam *Murūj al-Ḍahab*, Ibn Syibh al-Nāmīrī dalam *Tārīkh Maḍīnah al-Nabawīyyah*. Mereka menjadikan *Tārīkh al-Ṭabarī* sebagai rujukan primernya.²² Hal ini menunjukkan pengakuan ulama-ulama masa

¹⁹ Abdurrahman bin Muhammad Ibnu Khaldūn, *Muqaddimah Ibnu Khaldūn, Jil. I* (Damaskus : Dār Ya‘rib, 2004), 91.

²⁰ Abdurrahman bin Muhammad Ibnu Khaldūn, *Muqaddimah Ibnu Khaldūn*, (Damaskus : Dār Ya‘rib, 2004), 81. Lihat juga Yusri Abdul Gani Abdullah, *Historiografi Islam : Dari Klasik Hingga Modern*, Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, 2004.

²¹ Alī bin Husein bin Alī al-Mas‘ūdī, *Murūj al-Ḍahab*, (Beirut : Dār al-Fikr, 1973), 4, dan Muḥammad bin Muḥammad bin Abdil Karīm bin Abdil Wahīd al-Syaibani Ibnu al-Āsīr, *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, (Libanon : Dār Kutub Al-‘Ilmiyah, 1987), 6.

²² Abu al-Hasan Ali bin Husain bin Ali al-Mas‘ūdī, *Murūj al-Ḍahab*, (Beirut : Dār al-Fikr, 1973), 4.

dan pasca al-Ṭabarī atas kredibilitas yang dimiliki al-Ṭabarī dalam keilmuan sejarah. Perlu juga diketahui, bahwa selain sebagai seorang sejarawan Islam klasik al-Ṭabarī juga seorang ahli tafsir klasik yang bercorak *bi al-ma'sūr*.²³

Sebetulnya ada persoalan penting yang perlu diperhatikan dari uraian di atas. *Pertama*, *isrā'īliyyāt* telah muncul dan tersebar ratusan tahun sebelum al-Ṭabarī. Kemunculannya dipahami sebagai sebuah kebenaran yang perlu disampaikan dari masa ke masa. Sehingga sangat wajar, sebelum al-Ṭabarī pun sudah banyak kitab-kitab Tārīkh Islam awal yang memuat kisah *isrā'īliyyāt*. Di sisi lain, kisah *isrā'īliyyāt* adalah satu-satunya sumber yang dapat diperoleh untuk menggali kisah umat manusia masa lalu. Tidak ada sumber lain yang mengisahkan tentang sejarah umat manusia masa lalu selain *isrā'īliyyāt*. Jadi, walau bagaimanapun, ia adalah satu-satunya sumber dalam kajian sejarah umat manusia masa lalu.

Kedua, Penilaian para kritikus *isrā'īliyyāt* baik kepada al-Ṭabarī maupun sejarawan sebelumnya demikian tajam. Banyak sarjana muslim yang menganggap bahwa kisah *isrā'īliyyāt* adalah kisah yang mengada-ada, *tahayyul* dan *khurafāt* yang merusak kemurnian tradisi Islam. Bukan tanpa alasan tuduhan-tuduhan itu muncul secara besar-besaran, karena pada dasarnya mereka beranggapan bahwa kisah *isrā'īliyyāt* berasal dari sumber kitab Yahudi atau Nasrani yang telah diselewengkan (*inhirāf*). Di sisi lain, sistem penyampaian yang dilakukan dalam transmisi kisah *isrā'īliyyāt* ini juga menyisakan banyak tanda tanya. Apalagi tradisi riwayat dalam Ilmu Hadis saat kisah *isrā'īliyyāt* berkembang demikian kuat. Padahal banyak sekali *rāwī* kisah *isrā'īliyyāt* yang tidak valid jika diselidiki dengan Ilmu Hadis. Ditambah lagi, sebagian materi yang terkandung dalam kisah *isrā'īliyyāt*

²³ *Bi al-ma'sūr* adalah salah satu metode tafsir yang menafsirkan al-Qur'an dengan menggunakan ayat-ayat al-Qur'an dan Hadis. Karyanya dalam bidang tafsir yaitu *Jamī' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān* atau *Tafsīr al-Ṭabarī*.

merupakan kisah yang sulit dipahami, bahkan sebagiannya berupa kisah yang tidak masuk akal. Hal inilah yang menyebabkan tuduhan *khurafāt* dan *tahayyul* pada kisah ini sedemikian besar.

Dari diskursus itulah penelitian ini akan diarahkan sebagai upaya untuk menemukan jalan tengah atau solusi dari *gap* yang ada. *Gap* yang berupa kontradiksi dua hal di atas akan ditemukan jalan keluarnya dengan cara memahamai kisah *isrāʿīliyyāt* dengan cara baru, yakni dengan pendekatan antropologi sebagaimana yang telah dilakukan oleh Levi-Strauss dengan teori strukturalis dalam mengkaji fenomena mitos di Amerika Selatan. Dengan penggunaan teori ini, akan ditemukan pemahaman baru mengenai kisah *isrāʿīliyyāt*, sehingga ia bukan hanya berkuat pada persoalan fakta atau non-fakta. Akan tetapi lebih mendalam lagi, bahwa *isrāʿīliyyāt* dinilai sebagai bagian dari struktur sosial-budaya pola pikir umat manusia saat itu yang tidak bisa dilepaskan dari konteksnya. Oleh karenanya peneliti menentukan judul dalam tesis ini, “*Re-Interpretasi Kisah Isrāʿīliyyāt dalam Historiografi Islam Awal*”.

Isrāʿīliyyāt Dalam Literatur Klasik

Lafad الاسرائيليات pada mulanya merupakan kisah yang bersumber dari orang-orang Yahudi, namun dalam perkembangannya para ulama Tafsir Hadis memakai terminologi tersebut untuk ungkapan yang lebih luas dari hanya sekedar kisah dari orang-orang Yahudi.²⁴ *Isrāʿīliyyāt* (الاسرائيليات) dalam istilah mereka adalah segala sesuatu yang masuk dalam Tafsir Hadis berupa dongeng-dongeng kuno yang sumber aslinya berasal dari

²⁴ Husein al-Žahabī, *al-Isrāʿīliyyāt fī al-Tafsīr wa al-Hadīs*, (Kairo: Maktabah Wahabah, Tth), 14.

orang-orang Yahudi, Nasrani atau selain dari mereka.²⁵ Bahkan sebagian besar Ulama Tafsir dan Hadis memperluas pengertian *isrā'īliyyāt*. Mereka menganggap segala sesuatu yang tidak memiliki dasar dari sumber terdahulu dan diselundupkan oleh musuh Islam ke dalam ajaran Islam adalah *isrā'īliyyāt*, baik oleh Yahudi, atau lainnya. Ceritera dan dongeng seperti ini dibuat oleh mereka semata-mata untuk menghancurkan aqidah Umat Islam.²⁶

Terkait tentang kisah *isrā'īliyyāt* ini, sudah banyak kajian yang mengangkat tema *isrā'īliyyāt* sebagai objek penelitian utamanya baik dari kalangan sarjana klasik maupun penelitian sarjana modern. Diskursus tersebut sebagian besar melihat *isrā'īliyyāt* sebagai sebuah riwayat yang harus dikaji dengan metode penelitian ilmu Hadis, berupa *al-Jarh wa al-Ta'dīl* sehingga kesimpulan yang dihasilkan lebih banyak didominasi oleh gugatan-gugatan atas keabsahan kisah tersebut baik sebagai metode penafsiran al-Qur'ān, sumber Hukum Islam maupun sebagai sumber Sejarah Islam.

Hal mendasar yang menjadikan kisah *isrā'īliyyāt* banyak dikomentari secara negatif oleh para sarjana ialah terhadap persoalan sumber awal dan *sanad* atau sistem penyampaian dan penerimaannya dari satu sumber ke sumber berikutnya. Muhammad Abdurrahman Rabi dalam kitab *al-Isrā'īliyyāt fī Tafsīr al-Ṭabarī : Dirāsatan fī Lugah wa al-Maṣādir al-Ibrāniyyah* menyebutkan beberapa sumber dari kisah *isrā'īliyyāt*. *Pertama*, Perjanjian Lama (*Old Testament*) atau dalam Islam dikenal dengan nama Kitab Taurat. Kitab ini merupakan sumber utama kisah *isrā'īliyyāt*,

²⁵ Husein al-Žahabī, *al-Isrā'īliyyāt fī al-Tafsīr wa al-Hadīs*, (Kairo: Maktabah Wahabah, Tth), 14-15.

²⁶ Husein al-Žahabī, *al-Isrā'īliyyāt fī al-Tafsīr wa al-Hadīs*, (Kairo: Maktabah Wahabah, Tth), 14.

termasuk juga *asfār Musa*²⁷ yang berisi *Kitab Kejadian, Keluaran, Imam, Bilangan dan Ulangan*.²⁸ Sumber *isrā'īliyyāt* selanjutnya adalah Talmud.²⁹ Yang perlu diperhatikan dalam hal ini, bahwa kitab Talmud yang masuk dalam kitab al-Ṭabarī sangatlah sedikit karena jika dibandingkan dengan keberadaan Yahudi di Madinah masih terhitung muda.³⁰

Yang menjadi persoalan adalah keberadaan dua kitab tersebut dinilai oleh banyak ulama dan sarjana telah diselewengkan. Dalam kitab *al-Tahrīf wa al-Tanāqud fī Taurat* disebutkan, di dalam Kitab Taurat terdapat banyak sekali *asfār* yang tidak diketahui sumber awalnya, siapa penulisnya dan bagaimana proses penyampainnya.³¹ Selain itu ditemukan pula banyak *asfār* yang bersifat murni sejarah dan ditulis oleh sejarawan. Hal ini sangat diyakini bukan merupakan wahyu Tuhan.³² Dan masih banyak lagi bukti-bukti yang disampaikan tentang penyelewengan Taurat dalam kitab tersebut.³³

²⁷ *Asfār* dalam bahasa yang lebih populer disebut *suhūf*, yakni kitab-kitab yang diturunkan kepada Nabi Musa. Ahmad Warson Munawir, *al-Munawwir : Kamus Arab Indonesia*, (Surabaya : Pustaka Progresif, 2007), 636.

²⁸ Muhammad Abdurrahman Rabi, *Al-Isrā'īliyyāt fī Tafsīr al-Ṭabarī : Dirāsatan fī Lugah wa al-Maṣādir al-Ibrāniyyah*, (Kairo : Irsyad Kāmil al-Kailani, 2002), 55-56, baca juga kitab al-Kitab (Injil)

²⁹ Talmud adalah kitab yang diturunkan kepada Nabi Musa yang mengandung dua ajaran pokok; Mishnah, yaitu diskusi yang dilakukan oleh para *rabi* Yahudi tentang ajaran, hukum, kebiasaan dan sejarah bangsa Yahudi. Kedua yaitu Gemara.

³⁰ Muhammad Abdurrahman Rabī', *Al-Isrā'īliyyāt fī Tafsīr al-Ṭabarī : Dirāsatan fī Lugah wa al-Maṣādir al-Ibrāniyyah*, (Kairo : Irsyad Kāmil al-Kailani, 2002), 99.

³¹ Sarah Bint Hamid Muhammad al-Ubbādi, *al-Tahrīf wa al-Tanāqud fī Taurat*, (Makkah : Dār Taybah Khadra, 2003), 274.

³² Sarah Bint Hamid Muhammad al-Ubbādi, *al-Tahrīf wa al-Tanāqud fī Taurat*, (Makkah : Dār Taybah Khadra, 2003), 274-275.

³³ Silakan baca juga buku; *al-Ṣāhīh Min Injīl al-Masīh*, terj. Ali Yahya, (Jakarta : Penerbit Citra, 2007). Ahmad Dedat, *Bible : Firman Tuhan atau Tulisan*

Sebagaimana Taurat, kitab Injil (*al-Kitab*) yang juga merupakan salah satu sumber *isrā'īliyyāt* yang dinilai banyak terdapat penyelewengan disebabkan oleh terputusnya sanad dan tidak adanya persyaratan *mutawātir* pada saat proses penulisan. Hal ini berbeda dengan al-Quran yang ditulis dengan metode dan persyaratan yang sangat ketat sehingga terjaga dari kekeliruan dan terputusnya sanad.³⁴ Demikian pula penyelewengan ini terdapat dalam kitab Talmud.³⁵

Anggapan-anggapan terhadap adanya penyelewengan dalam Kitab Taurat, Injil dan Talmud tersebut menjadikan kisah-kisah yang bersumber darinya bermasalah, baik dilihat dari sudut pandang agama maupun Metodologi Sejarah-nya. Hal inilah yang menjadikan kisah *isrā'īliyyāt* masih diperdebatkan sampai saat ini.³⁶

B. Identifikasi Masalah

1. Sosial-budaya yang berlaku pada masyarakat Arab pra-Islam.

Manusia, Terj : Suryani, (Jakarta : PT Perca, 2003). Maurice Bucaille, *Bible, Qur'ān dan Sains Modern, terj : H. M Rasjidi*, (Jakarta : PT Bulan Bintang, 2007).

³⁴ Sarah Bint Hamid Muhammad al-Ubbādi, *al-Tahrīf wa al-Tanāqud fī Taurat*, (Makkah : Dār Taybah Khadra, 2003), 68.

³⁵ Muhammad Abdurrahman Rabī', *Al-Isrā'īliyyāt fī Tafsīr al-Ṭabarī : Dirāsatan fī Lugāh wa al-Maṣādir al-Ibrāniyyah*, (Kairo : Irsyad Kāmil al-Kailani, 2002), 102.

³⁶ Secara umum para Sarjana Muslim mengklasifikasikan *isrā'īliyyāt* ke dalam tiga bagian; *Pertama*, yang tidak bertentangan dengan ajaran Islām, maka boleh meriwayatkan dan memercayainya. *Kedua*, yang bertentangan maka tidak boleh meriwayatkan dan memercayainya. *Ketiga*, yang tidak diterangkan oleh ajaran Islām, maka sesuai tuntunan Nabi Saw. kita sebaiknya mendiampkannya saja. Umumnya kisah seperti ini tidak berkaitan dengan Aqidah dan Syariat Islām. Akan tetapi dalam hal ini Muhammad Abduh dan muridnya, Rasyid Ridha menolak keras terhadap kisah *isrā'īliyyāt*. Baca Ramzi Na'na'ah, *al-Isrā'īliyyāt wa Aṣāruha fī Kutub al-Hadīṣ*, (Damaskus : Dār al-Qolam, 1970), 98-100, dan Muhammad Rasyīd Ridho bin Afī Riḍa, *Tafsīr al-Manār*, jil. 4, (Mesir : al-Haiāh al-Misriyyah al-'Ammah lil Kitāb, 1990), 219.

2. Persebaran riwayat *isrāʿīliyyāt* dalam kitab-kitab Tārīkh Islam awal (abad 1-3 H).
3. Dinamika Historiografi Islam masa awal yang erat kaitannya dengan Ilmu Hadis sehingga banyak karya-karya sejarah saat itu yang ditulis dengan sistematika Ilmu Hadis.
4. Relevansi riwayat *isrāʿīliyyāt* dengan konsep mitos dalam teori antropologi strukturalisme Levi-Strauss.
5. Episode-episode dan ceriteme-ceriteme serta struktur dalam beberapa kisah *isrāʿīliyyāt*.
6. Konsep *metahistori* (sejarah secara garis besar) yang ditawarkan oleh para sejarawan Islam awal dalam memandang sejarah sebagai ilmu pengetahuan sosial. Dalam arti bagaimana memahami kisah *isrāʿīliyyāt* agar tidak lagi dihadap-hadapkan dengan persoalan metodologi penelitian sejarah modern.

C. Rumusan Masalah

Dalam penelitian ini, peneliti membuat sebuah pertanyaan pokok, “Bagaimana cara memahami dan mendudukan kisah *isrāʿīliyyāt* dalam historiografi Islam awal dengan menggunakan pendekatan strukturalisme Levi-Strauss sehingga tidak berbenturan dengan konsep sejarah modern”.

Dari rumusan masalah pokok di atas terdapat turunan pertanyaan sebagai berikut:

1. Bagaimanakah kondisi sosial-budaya masyarakat Arab pra-Islam, historiografi Islam awal, dan dinamika *isrāʿīliyyāt* dalam literatur Islam awal?
2. Bagaimana cara memperoleh pemahaman baru terhadap kisah *isrāʿīliyyāt* dan cara memosisikannya dalam kajian Ilmu Sejarah modern dengan pendekatan antropologi strukturalis?

D. Pembatasan Masalah

Terdapat banyak sekali kisah *isrāʾīliyyāt* dalam kitab-kitab Tārīkh Islam awal seperti telah disebutkan di atas. Kitab-kitab sejarah awal tersebut dalam kapasitas yang berbeda memuat beberapa kisah *isrāʾīliyyāt*. Namun sayangnya sebagian besar di antara kisah *isrāʾīliyyāt* tersajikan dalam potongan-potongan yang tidak utuh dan runut. Maka *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk* kemudian hadir sebagai kitab yang menghimpin banyaknya kisah-kisah *isrāʾīliyyāt* tersebut yang ‘tercecer’.

Kisah *isrāʾīliyyāt* yang menjadi bahan penelitian adalah semua kisah *isrāʾīliyyāt* yang tersebar dalam kitab-kitab Tārīkh awal seperti *al-Tījān fi Mulūk al-Himyar*, *Sīrah Ibnu Ishāq*, *al-Ṭabaqāt li Ibni Saʿad*, *Akhbār al-Ṭiwāl li al-Dīnawarī*, *Tārīkh al-Yaʿqūbī*, termasuk Kitab Perjanjian Lama, dan terutama yang terdapat dalam kitab *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*. Kitab yang terakhir inilah yang dijadikan sebagai pintu masuk untuk menjelajahi aneka ragam kisah *isrāʾīliyyāt* yang tersebar dan mengakar sebelum masa al-Ṭabarī. Peneliti dalam hal ini melakukan kajian terhadap kisah *isrāʾīliyyāt* dalam kitab *Tārīkh al-Ṭabarī* kemudian melanjutkannya dengan menguji ulang kisah-kisah tersebut dalam kitab-kitab Tārīkh sebelumnya. Dalam pada itu, peneliti juga melakukan kajian etnografi (melalui kajian pustaka) terhadap kondisi sosial-budaya masyarakat Arab pra-Islam di mana kisah *isrāʾīliyyāt* tersebut pertama kali menyebar. Adapun kisah *isrāʾīliyyāt* yang terdapat kitab-kitab Tārīkh di atas, sebetulnya adalah bentuk dokumentasi dari kisah *isrāʾīliyyāt* yang sebelumnya sudah tersebar dalam masyarakat arab pra-Islam secara verbal. Dalam arti, kitab-kitab Tārīkh tersebut hanya berperan sebagai pengumpul kisah *isrāʾīliyyāt* yang sudah ada sebelumnya.

Secara spesifik, kisah *isrāʾīliyyāt* yang menjadi objek kajian dalam penelitian ini adalah yang berkaitan dengan awal mula penciptaan Adam dan Hawa beserta seluruh peristiwa yang terjadi

selama mereka berada di surga dan setelah diturunkan ke bumi. Demikian pula mengenai kisah pembangunan tempat ibadah pertama di bumi yang dilakukan oleh Adam, dan interaksi Adam dengan para malaikat setelah ia diturunkan ke bumi, dlsb. Kisah-kisah seperti ini tersebar secara terpisah-pisah dalam beberapa kitab yang berbeda, sehingga untuk merunutnya memerlukan ketelitian. Hal ini cukup terbantu dengan adanya usaha penghimpunan semua kisah *isrāʾīliyyāt* tersebut oleh al-Ṭabarī dalam kitabnya.

Pemilihan topik ini didasarkan atas perhatian peneliti terhadap isu-isu yang berkaitan dengan riwayat *isrāʾīliyyāt* yang selama ini diartikan sebagai *tahayul* dan ditolak oleh beberapa kalangan secara mutlak. Tentu tanpa mengesampingkan argumen-argumen para penolak riwayat *isrāʾīliyyāt* tersebut, peneliti terdorong untuk membawa kajian tentang riwayat *isrāʾīliyyāt* ke dalam teori antropologi-sosiologi yang merupakan salah satu cabang ilmu sosial dan tergolong baru muncul abad belakangan.

Perlu dicatat, mitos dalam teori yang akan peneliti gunakan ini tidak sama dengan istilah mitos dalam kajian mitologi.³⁷ Mitos disini yang dimaksudkan adalah bagian dari perangkat utama kebudayaan manusia. Eksistensi mitos dalam kehidupan manusia adalah untuk mengatasi dan memecahkan berbagai kontradiksi empiris yang tidak dipahami oleh nalar manusia. Sehingga mitos disini menjadi tirai nalar yang sadar atau tidak sadar menentukan cara manusia memandang, memahami dan menafsirkan kehidupan sehari-hari.³⁸

³⁷ Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Strukturalisme Levi-Strauss : Mitos dan Karya Sastra*, (Yogyakarta : Kepel Press, 2012), 77.

³⁸ Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Strukturalisme Levi-Strauss : Mitos dan Karya Sastra*, (Yogyakarta : Kepel Press, 2012), 268.

E. Tujuan Penelitian

Dari hasil rumusan masalah yang telah peneliti jelaskan di atas, maka peneliti dapat memetakan beberapa tujuan dari penelitian ini, diantaranya adalah;

1. Untuk memahami kondisi sosial-budaya masyarakat Arab pra-Islam hingga masa al-Ṭabarī sehingga mampu memperoleh pemahaman yang utuh tentang dinamika *isrāʿīliyyāt* dari masa yang berbeda-beda.
2. Untuk memperoleh pemahaman baru tentang kisah *isrāʿīliyyāt* dan dapat menempatkannya dalam kajian metodologi Ilmu Sejarah modern secara proporsional.

F. Signifikansi dan Manfaat Penelitian

Dalam penelitian ini peneliti menilai ruang diskusi tentang riwayat *isrāʿīliyyāt* lebih besar diisi dalam kajian-kajian disiplin Ilmu Hadis. Diskusi kisah *isrāʿīliyyāt* melalui sistematika Ilmu Hadis tentu akan menghasilkan kesimpulan yang mendudukkan *isrāʿīliyyāt* pada posisi tidak proporsional. Akibatnya ia akan dianggap sebagai objek yang ‘terdzalimi’. Oleh karena itu, peneliti melihat ruang-ruang kosong diskusi ini untuk membahas persoalan *isrāʿīliyyāt* dalam tataran ilmu sosiologi-linguistik.

Peneliti melihat terdapat nilai penting yang ada dalam penelitian riwayat *isrāʿīliyyāt* dengan menggunakan teori strukturalisme Claude Levi-Strauss ini. Nilai-nilai penting tersebut antara lain sbb;

1. Hasil penelitian ini diharapkan mengisi ruang kosong di mana diskusi tentang riwayat *isrāʿīliyyāt* yang selama ini banyak disentuh dengan metodologi Ilmu Hadis. Sehingga bisa membuka wacana baru dalam kajian *isrāʿīliyyāt* sebagaimana teori-teori sosiologi modern telah berhasil merekonstruksi ulang kebudayaan yang tersimpan dalam bingkai mitos, seperti yang dilakukan oleh Levi-Strauss ketika meneliti

mitos-mitos suku suku Indian di Amerika Selatan. Pada kelanjutannya, kajian tersebut diharapkan bisa membuka tabir gelap tentang budaya masa lalu dan menyingkap pesan-pesan moral yang ada di dalamnya.

2. Data sejarah dalam kajian Ilmu Sejarah yang berkembang selama ini selalu mengandalkan data berupa dokumen tertulis atau benda-benda sejarah, dan belum memanfaatkan secara maksimal keberadaan Ilmu Bahasa sebagai instrumen dalam penelitian Sejarah. Struktur bahasa masyarakat tertentu menunjukkan bagaimana budaya yang berlaku dalam struktur sosial masyarakat tersebut. Inilah yang telah dimanfaatkan Levi-Strauss dalam penelitian mitos yang akhirnya menghasilkan teori strukturalisme sebagai teori baru.

G. Penelitian Terdahulu yang Relevan

Penelitian adalah salah satu langkah untuk merespon atau menjawab sesuatu yang masih belum ditemukan jawabannya. Di samping hal itu, penelitian juga sebagai langkah pengembangan atau penguatan terhadap hasil penelitian yang sebelumnya sudah dilakukan. Diantara penelitian sebelumnya yang membahas tentang atau memanfaatkan teori strukturalisme Levi-Strauss dalam memecahkan mitos antara lain;

Buku yang ditulis oleh Heddy Shri Ahimsa-Putra. Dalam kajian strukturalisme Levi-Strauss bisa dikatakan buku ini adalah rujukan paling primer dan penulisnya adalah pelopor strukturalisme Levi-Strauss di Indonesia. Di samping itu, buku setebal 493 halaman ini dapat dikatakan merupakan karya monumental terkait Lévi-Strauss sebagai tokoh antropologi struktural yang pernah dituliskan dalam bahasa Indonesia, bagi publik Indonesia secara luas. Peneliti dinilai sangat berhasil menuliskan kembali ide-ide dan pemikiran strukturalisme Lévi-Strauss yang rumit, serta memberikan contoh aplikasinya dalam

beberapa analisis mitos dan karya sastra Indonesia, dengan narasi bahasa yang jernih, teliti, mengasyikkan dan relatif mudah dicerna.³⁹

Dalam buku ini dibahas tentang hubungan bahasa dan budaya, mitos dan nalar manusia, mitos dan bahasa, mitos dan musik. Setelah menjelaskan pokok pemikiran Levi, kemudian Ahimsa menjelaskan mitos-mitos yang berkembang di dunia barat, seperti kisah Oedipus, Kisah Si Asdiwal (Tsimshian), mitos Indian Amerika. Setelah itu ia menjelaskan tentang mitologi di Indonesia, seperti Dongeng Bajo (Pitoto Si Muahmma'). Ia juga menguraikan kisah Sri Sumarah, Bawuk dan Para Priyayi yang terdapat dalam novel Umar Kayam dimana Ahimsa dalam hal ini meletakkan novel tersebut sebagai mitos.⁴⁰ Perbedaannya dengan penelitian yang dilakukan oleh peneliti adalah Ahimsa tidak membahas kisah (mitos) yang berkembang di wilayah timur (Jazirah Arab) masa sebelum Masehi. Sebagaimana pula ia tidak menjelaskan bagaimana diskursus pembahasan antara mitos dengan riwayat *isrā'īliyyāt* jika dikaitkan dengan metodologi '*Ulūm al-Hadīs*'.

Sumber tinjauan kedua, laporan penelitian kompetitif dosen analisis struktural kisah Nabi Yusuf dalam al-Qur'an yang ditulis oleh M. Anwar Mas'adi, tahun 2014. Dalam penelitiannya, ia

³⁹ Kajian strukturalisme Levi-Strauss di Indonesia masih sangat sedikit, karena beberapa hal; antara lain paradigma strukturalisme Levi-Strauss banyak diilhami oleh linguistik, sebuah disiplin ilmu yang kurang populer di Indonesia. Kedua, paradigme struktur Levi yang merupakan sebuah epistemologi baru dalam ilmu sosial-budaya yang berbeda dengan epistemologi positivistic yang dianut oleh sebagian besar ilmuwan social-budaya di Indonesia. Terlebih lagi, strukturalisme Levi-Strauss menuntut seorang peneliti untuk menguasai kajian etnografi untuk mengkaji struktur social-budaya masyarakat yang akan ditelitinya. Beberapa faktor itulah yang menjadikan strukturalisme Levi-Strauss sepi peminat di Indonesia. Sedangkan kajian tentang etnologi sendiri di Indonesia belum memiliki kaidah yang mapan menjadikan semakin sulitnya meneliti mitos dengan teori ini. Suwardi Endraswara, *Etnologi Jawa*, (Yogyakarta : Center of Academic Publishing Service, 2015), 4.

⁴⁰ Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Strukturalisme Levi-Strauss : Mitos dan Karya Sastra*, (Yogyakarta : Kepel Press, 2012).

menguraikan bagaimana kisah Nabi Yusuf yang terdapat dalam al-Qur'ān tersebut dikaji dengan strukturalisme Levi-Strauss. Beberapa kali Mas'adi mengingatkan kepada pembaca, bahwa penempatan kisah Nabi Yusuf sebagai mitos bukan berarti ia beranggapan bahwa kisah tersebut bersifat tahayul sebagaimana dalam kajian mitologi. Mas'adi menekankan, mitos dalam kajian strukturalisme Levi-Strauss dimaksudkan sebagai bagian dari komponen utama kebudayaan manusia. Keberadaan mitos dalam kehidupan manusia bertujuan untuk mengatasi dan memecahkan berbagai macam kontradiksi yang tidak dipahami oleh nalar manusia.⁴¹

Mas'adi kemudian membuat episode-episode, ceriteme-ceriteme serta struktur pada kisah Nabi Yusuf agar memudahkan memahami pesan-pesan moral yang terdapat dalam setiap episodanya. Ia membuat lima episode dalam kisah Nabi Yusuf tersebut; Latar belakang tokoh Yusuf, Nabi Ya'kub dan saudara, Yusuf dan Rayuan Zulaikha, Yusuf dalam Penjara, Yusuf Bertemu dengan Saudaranya. Penelitian ini sangat berbeda dengan penelitian yang dilakukan oleh penulis. Perbedaan yang paling mencolok adalah kisah yang diangkat oleh Mas'adi berasal dari kisah al-Quran yang kedudukannya sangat berbeda dengan kisah *isrā'īliyyāt* yang peneliti (saya) angkat. Karena *isrā'īliyyāt*, disamping berasal dari sumber yang masih diperdebatkan keotentikannya, juga karena kisah Nabi Yusuf dalam al-Qur'ān diceritakan secara utuh dan tidak ada perbedaan pandangan mengenai sosok Nabi Yusuf. Sedangkan tesis mengambil tema tentang penciptaan Adam dan Hawa serta segala peristiwa yang terjadi saat mereka tinggal di surga lalu terusir dari sana.

⁴¹ M.Anwar Mas'adi, *Laporan Penelitian Kompetitif Dosen : Analisis Struktural Kisah Yusuf dalam al-Qur'an*, (Malang : Kementerian Agama Fakultas Humaniora Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, 2014).

Selanjutnya sebuah artikel yang ditulis Yoseph Yapi Taum berjudul *Strukturalisme Levi-Strauss Sebagai Paradigma Penyelesaian Konflik: Studi Kasus Dua Legenda Rakyat Nusantara*. Sebagai studi kasus, penelitian membahas dua kisah legenda rakyat Nusantara, yaitu legenda Wato Wele-Lia Nurat berupa cerita rakyat masyarakat Lamaholot Flores Timur dan legenda Suku Tengger yang berupa cerita rakyat Bromo, Jawa Timur.

Pada legenda Wato Wele-Lia Nurat, peneliti membuat lima episode; episode I Kedatangan Leluhur, mistis orang-orang Lamaholot ke Gunung Ile Mandiri. Episode II hadirnya tokoh mitis Wato Wele dan Lia Nurat. Episode III interaksi Wato Wele-Lia Nurat dengan penduduk sekitarnya. Episode IV Lia nurat mendapat istri orang paji. Episode ke-lima kematian Lia Nurat dan Pembagian Warisannya. Adapun untuk kisah legenda suku Tengger (Bromo, Jawa Timur), peneliti membaginya dalam empat episode; episode I menyingkirnya Raja Majapahit ke Gunung Bromo karena kalah melawan anaknya sendiri, episode II kelahiran Roro Anteng dan Joko Seger, episode III Roro Anteng dipinang Kyai Bimo, Episode IV perkawinan Roro Anteng dan Joko Seger serta Janji Joko Seger. Perbedaannya dengan penelitian ini adalah, ia mengangkat kisah-kisah mitos yang berkembang di Indonesia. Sedangkan penelitian tesis ini mengangkat kisah yang bersumber dari kaum Yahudi abad sebelum hijriyah.

Penelitian yang dilakukan oleh Doni Rachman, Yuni Pratiwi dan Roekhan dengan judul '*Kajian Mitos Masyarakat Terhadap Folklor Ki Ageng Gribig*'. Perbedaan yang sangat mencolok dengan penelitian yang sedang dilakukan, bahwa penelitian ini tidak menggunakan teori strukturalisme sedangkan penelitian tesis ini

memanfaatkan teori strukturalisme sebagai pisau bedah analisisnya.⁴²

Selanjutnya penelitian dengan judul ‘*Pengertian Struktural Keluarga Gerilya karya Pramoedya Ananta Toer Bab Satu sampai dengan Empat*’ yang ditulis Christopher Allen Woodrich. Dalam penelitian ini, peneliti menunjukkan dalam karya Pramoedya Ananta Toer “*Keluarga Gerilya*” (bab satu sampai empat) memiliki cerita yang sangat menarik dan mendalam. Meskipun alurnya terkadang membingungkan, semua tokoh meskipun kecil diberi latar belakang yang cukup menarik. Peperangan juga digambarkan dengan jelas dan cukup menarik; bukan hanya pengorbanan pejuang digambarkan, tetapi juga pengorbanan keluarga mereka yang ditinggal, baik secara lahir maupun batin. Oleh karena tema-temanya bersifat abadi, sampai kapanpun *Keluarga Gerilya* akan berpengaruh dalam pikiran pembacanya. Persamaannya dengan penelitian tesis ini yaitu dengan memanfaatkan teori strukturalime. Akan tetapi objek yang dikaji berbeda dengan tesis ini. penelitian tesis ini mengambil kisah *isrā’īliyyāt* (Adam dan Hawa) dalam kitab *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, sedangkan penelitian Allen mengangkat kisah penokohan *Keluarga Gerilya karya* dari novel Pramoedya Ananta Toer.

Penelitian oleh Yoseph Yapi Taum dengan judul ‘*Teori-Teori Analisis Sastra Lisan: Strukturalisme Levi-Strauss*. Dalam penelitian ini, ia membuat analisis struktural terhadap dongeng Ande Ande Lumut. Dongeng ini berasal dari dua buah kerajaan kembar di Jawa Timur, yaitu Kerajaan Jenggala dan Kerajaan Kediri. Episode pertama tentang awal berdirinya kerajaan, episode II: Kerajaan Jenggala diserang oleh kerajaan musuh. Episode III:

⁴² Salah satu tinjauan pustaka yang ditemukan berjudul ‘*Ronggeng Dukuh Paruh: Analisis Strukturalisme Levi-Strauss*’ ditulis Ahmad Subchan. Penelitian ini terdapat dalam kumpulan artikel dalam buku berjudul ‘*Mitologi Nusantara : Penerapan Teori*’. Akan tetapi peneliti belum menemukan buku tersebut sehingga tidak bisa menuliskan resensi isi buku tersebut. Namun secara sekilas penelitian tersebut memanfaatkan teori Strukturalisme Levi-Strauss.

Dewi Sekartaji menyamar sebagai Kleting Kunin. Episode IV: Pangeran Panji Asmarabangun mencari istrinya. Episode V: Kleting Abang, Kleting Ijo, dan Kleting Biru, dan Kleting Kuning mengikuti sayembara” Episode VI: Panji Asmarabangun dan Dewi Sekartaji kembali ke istana Jenggala.

Dari rangkaian episode-episode tersebut dapat disimpulkan bahwa dongeng Ande Aande Lumut pada prinsipnya merupakan proyeksi keinginan dari dua buah kerajaan kembar, Jenggala dan Kediri untuk hidup rukun dan damai sesuai dengan keinginan dan harapan Raja Airlangga. Logika di balik dongeng Ande Ande Lumut adalah proyeksi harapan Kerajaan Jenggala sebagai sebuah kerajaan yang unggul yang mampu memukul mundur pasukan musuh. Sementara itu, Pangeran Panji Asmarabangun adalah seorang raja yang perkasa dan mencintai istrinya Dewi Sekartaji yang berasal dari Kerajaan Kediri.

Yoseph Yapi Taum juga menulis artikel dengan judul ‘*Strukturalisme Levi-Strauss Sebagai Paradigma Penyelesaian Konflik: Studi Kasus Dua Legenda Rakyat Nusantara*’ sebagai studi kasus. Tulisan ini membahas dua buah legenda rakyat nusantara, yaitu legenda Wato Wele-Lia Nurat (sebuah cerita rakyat masyarakat Lamaholot Flores Timur) dan legenda Suku Tengger (cerita rakyat Bromo, Jawa Timur). Dari perspektif Levi-Strauss, tradisi lisan khususnya berbagai cerita naratif, merupakan alat logika yang digunakan oleh pemilik cerita tersebut untuk menjawab berbagai konflik dan persoalan hidup yang dihadapi. Masyarakat Flores Timur menghadapi persoalan yang berat karena heterogenitas asal-usul kesukuan. Dalam keterbatasan sumber daya alam, khususnya tanah pertanian sebagai sumber kehidupan, mereka harus berbagi. Sedangkan masyarakat Suku Tengger di sekitar Gunung Bromo, Jawa Timur, merupakan orang-orang keturunan Kerajaan Majapahit yang tetap menghidupi kebudayaan dan

kepercayaan dari Kerajaan Majapahit. Mereka adalah pengikut Raja Brāwījaya yang kalah berperang melawan anaknya sendiri.

Jadi, secara umum penelitian-penelitian terdahulu lebih banyak yang menjadikan mitos suku atau daerah di Nusantara sebagai objek kajiannya. Sebagaimana pula Ahimsa yang disebut sebagai pelopor aliran strukturalisme Levi di Indonesia meneliti tentang mitos yang berkembang di Nusantara. Hal ini tentu memberi peluang yang besar untuk melakukan kajian-kajian mendalam terhadap kisah (cerita) yang berkaitan dengan suku di Negara Timur Tengah sebagaimana banyak dijelaskan dalam kitab Tārīkh klasik seperti *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*.

H. Metode Penelitian

1. Metode dan sifat penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian *library research*, yaitu dengan metode kajian pustaka. Yakni penelitian yang lebih menekankan pada sumber yang berupa kalimat, baik berupa buku, artikel, jurnal, dll.⁴³ Penelitian ini juga dilakukan dengan meneliti sumber-sumber riwayat *isrāʾīliyyāt* yang terdapat dalam kitab-kitab Tārīkh Islam awal, seperti *al-Tījān fi Mulūk al-Himyar*, *Sīrah Ibnu Ishāq*, *al-Ṭabaqāt li Ibnī Saʿad*, *Akhbār al-Ṭiwāl li al-Dīnawarī*, *Tārīkh al-Yaʿqūbī* termasuk Kitab Perjanjian Lama. Semua kisah *isrāʾīliyyāt* dalam kitab-kitab tersebut terhimpun dalam kitab *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk* (al-Ṭabari, w. 310 H). Sedangkan data etnografi terkait dengan masyarakat Arab pra-Islam sebagai entitas awal penerima kisah *isrāʾīliyyāt* dalam tesis ini berasal dari sumber pustaka, meskipun seharusnya kajian etnografi harus dilakukan peneliti dengan berbaur langsung dengan kelompok masyarakat yang diteliti dalam kurun waktu tertentu. Namun karena

⁴³ Lexy J. Moloeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1997), 6.

keterbatasan kemampuan penulis, maka data etnografi yang bersifat sangat sederhana ini hanya dicukupkan dengan menggalinya dari kajian pustaka.

2. Sumber Data

Data yang ingin dijelaskan dalam studi kepustakaan ini merupakan data teoritis, fakta-fakta yang berhubungan dengan asumsi-asumsi, model, dan konsep-konsep yang digunakan dalam penelitian. Data teoritis ini biasanya tidak diperoleh dari lapangan, kecuali jika masalah penelitiannya berkaitan dengan kerangka teoritis itu sendiri. Data ini diperoleh dari berbagai kitab-kitab klasik, kitab suci agama Yahudi, penelitian ilmiah (skripsi, tesis, disertasi), artikel dan buku yang berisi uraian-uraian teoritis mengenai masalah yang diteliti. Dalam hal ini data juga diambil dari sumber-sumber yang berisi tentang paradigma-paradigma yang telah digunakan oleh para ahli dalam penelitian mengenai masalah yang sama. Oleh karena itu, data teoritis ini biasanya hanya dapat diperoleh lewat penelitian kepustakaan (*library research*).⁴⁴

Di antara referensi yang digunakan dalam penelitian ini antara lain; *al-Tījān fī Mulūk al-Himyar*, *Sīrah Ibnu Ishāq*, *al-Ṭabaqāt li Ibnī Sa'ad*, *Akhbār al-Ṭiwāl li al-Dīnawarī*, *Tārīkh al-Ya'qūbī*, *al-Bad'u wa al-Tārīkh* termasuk Kitab Perjanjian Lama, dan yang paling penting adalah kitab *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk* (al-Ṭabari, w. 310 H). Kitab-kitab ini di dalamnya memuat banyak kisah *isrā'īliyyāt* yang sebagian besar berkaitan dengan sejarah awal mula penciptaan alam semesta dan manusia. Selain itu, agar menjadikan penelitian ini lebih lengkap dan padat, maka peneliti mencantumkan sumber-sumber sekunder berupa perbandingan kajian riwayat *isrā'īliyyāt* (baik klasik maupun kontemporer)

⁴⁴ Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Strukturalisme Levi-Strauss : Mitos dan Karya Sastra*, (Yogyakarta : Kepel Press, 2012), 8.

sebagai sumber sekunder seperti halnya; *Murūj al-Ẓahab* (al-Mas‘udī, w. 346 H), *al-Bidayah wa al-Nihayah* (Ibnu Kaṣīr, w. 774 H), *Muqaddimah Ibnu Khaldūn* (w. 808 H), *Tafsir al-Manār* (M. Abduh, w. 1905 M), dlsb.

Dan yang paling penting dalam penelitian ini yaitu merujuk langsung pada sumber pertama riwayat *isrā’īliyyāt* yang berasal dari kitab suci dan tradisi Yahudi, dan kitab Talmud.

3. Pendekatan dan Analisis

a. Antropologi Struktural

Analisis dilakukan dengan menggunakan pendekatan antropologi struktural Levi-Strauss yang juga memperhatikan aspek penafsiran dalam analisisnya. Kisah *isrā’īliyyāt* tentang Adam dan Hawa dalam kitab-kitab Tārīkh Islam awal akan dianalisis, sehingga analisis atas kisah tersebut dapat mengungkapkan pesan-pesan yang ingin disampaikannya.

Pendekatan ini dipilih karena dengan analisis ini kisah *isrā’īliyyāt* tentang Adam dan Hawa akan dianalisis hingga ke unitnya yang paling kecil. Strategi analisis ini akan memungkinkan ditemukannya lebih banyak nilai-nilai sosial-budaya dalam kisah tersebut jika dibandingkan dengan pendekatan yang lain. Hal ini karena unit-unit yang ditemukan kemudian juga menjadi lebih banyak. Masing-masing unit ini dapat mencerminkan suatu nilai sosial-budaya tertentu. Unit-unit dalam analisis di sini bisa berupa miteme, yakni kalimat-kalimat yang memperlihatkan suatu relasi tertentu.⁴⁵ Dapat juga berupa ceriteme, yakni kumpulan kalimat atau alinea yang menunjukkan suatu gagasan atau ide tertentu.⁴⁶ Namun dalam kajian ini menggunakan ceriteme dengan demikian

⁴⁵ Claude Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, Translated from French by Claire Jacobson, (New York : Basic Book, 1963).

⁴⁶ Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Strukturalisme Levi-Strauss : Mitos dan Karya Sastra*, (Yogyakarta : Kepel Press, 2012).

ceriteme yang diperoleh kemudian ditafsir untuk diketahui pesan-pesan yang tersurat maupun yang tersirat di dalam kisah tersebut.

I. Sistematika Pembahasan

Peneliti akan membagi penelitian ini ke dalam lima bab. Bab I merupakan pendahuluan yang meliputi latar belakang masalah, kemudian identifikasi, rumusan masalah, dan pembatasan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, tinjauan pustaka, metodologi dan sistematika penulisan.

Bab II akan membahas tentang teori strukturalisme Levi-Strauss dan kritik terhadapnya serta pembahasan teori strukturalis sebagai kerangka analisis historiografi. Kemudian dibahas mengenai perkembangan historiografi Arab pra-Islam hingga masa kemajuan Islam. Yaitu dimulai dengan sumber-sumber sejarah *ayyām al-‘arab* dan *al-ansāb*. Kemudian dilanjutkan dengan masa periwāyatan *khabār* semenjak semangat Islam masuk ke dunia Arab. Perkembangan selanjutnya yaitu masa pembukuan hadis yang dipelopori oleh para khalifah Islam dan dilanjutkan dengan penyusunan kitab-kitab Tārīkh dunia dan umum. Pada abad ke-3 Hijriyyah inilah sistem penulisan sejarah Islam menemukan masa keemasan di tangan Imam al-Ṭabarī.

Pada bab III peneliti akan membahas tentang diskursus kisah *isrāʿīliyyāt* menurut berbagai aspek, merunut perkembangan dari masa ke masa sejak awal munculnya kisah *isrāʿīliyyāt*. Kemudian melihat perkembangan sosial-politik yang mempengaruhi keberadaan kisah *isrāʿīliyyāt* sehingga ia masih tetap disampaikan kendati Nabi saw. sering mewanti-wanti para sahabat agar berhati-hati pada kisah-kisah tersebut, sehingga kemudian kisah *isrāʿīliyyāt* itu tetap eksis hingga masa al-Ṭabarī hidup dan ia banyak memasukkan ke dalam kitab Tārīkh karyanya.

Pada bab IV peneliti akan membahas kisah *isrāʿīliyyāt* tentang sosok Adam dan Hawa dalam kitab-kitab Tārīkh Islam awal dengan analisis struktural Levi-Strauss. Mendeskripsikannya serta

membuat episode-episode dan ceriteme-ceriteme serta struktur kisah *isrāʾīliyyāt* dalam kisah tersebut.

Bab V merupakan kesimpulan, saran dan penutup.

BAB II

Strukturalisme dan Historiografi Arab & Islam

Untuk melangkah pada pembahasan selanjutnya tentang kisah *isrāʾīliyyāt* dalam kitab-kitab Tārīkh Islam awal melalui teori strukturalisme Levi-Strauss, perlu dijelaskan terlebih dahulu bagaimana teori ini dapat bekerja. Dan perlu mengetahui latar belakang sosial-budaya masyarakat Arab pra-Islam maupun pasca-Islam terkait dengan perkembangan historiografi saat itu. Karena pada hakekatnya, karya-karya Sejarah (*Tārīkh*) yang dihasilkan tidak bisa terlepas dari konteks sosial-budaya yang mengitarinya.

Hal ini sebagaimana dalam kajian strukturalisme Levi-Strauss yang telah mengkaji mitos sebagai unsur budaya, bahwa mitos yang berkembang dalam masyarakat adalah sebuah struktur budaya yang terbentuk sebagai gejala hasrat *nirsadar* masyarakat yang tidak tercapai sehingga menggejala atau membentuk konsep pemikiran tertentu pada alam bawah sadar mereka. Konsep itulah yang kemudian menjadi mitos dan diyakini oleh Claude Levi-Strauss sebagai bagian dari budaya manusia yang tidak dapat dipisahkan. Levi-Struss dalam memahami konsep mitos ini mengatakan, bahwa memahami mitos-mitos pada budaya yang berkembang harus dipahami secara menyeluruh dari mitos yang berkembang dalam seluruh wilayah yang diteliti. Oleh karena itu, ia menekankan jika memahami satu mitos saja tanpa melibatkan mitos lainnya, maka tidak akan menghasilkan hukum-hukum mitos yang berlaku secara universal.

Penelitian tentang kajian mitos dengan kerangka strukturalisme ini ia kerjakan untuk meneliti mitos-mitos yang berkembang di wilayah Amerika Utara pada suku Bororo, sehingga akhirnya ia menyimpulkan ‘hukum’ mitos seperti yang telah

dijelaskan di atas. Levi-Strauss juga menyamakan fenomena mitos ini dengan notasi-notasi dalam musik yang membentuk nada tertentu, sehingga jika notasi tersebut dibunyikan secara terpisah-pisah maka musik tidak bisa dinikmati, bahkan akan menghasilkan nada sumbang.

Sebagaimana juga mitos dalam kajian strukturalisme ini sangat erat kaitannya dengan struktur bahasa atau linguistik. Hal ini karena pengaruh Ferdinand de Saussure, seorang ahli bahasa Perancis terhadap pemikiran Levi-Strauss. Struktur bahasa mengandung unsur penanda dan tinanda sebagai komposisi yang saling berlawanan namun saling melengkapi (*biner*) dalam setiap unsur bahasa. Bahasa juga mengandung konsep *langue* dan *parole*, sinkronis dan diakronis, sintagmatik-paradigmatik, sehingga hal memungkinkan untuk dilakukan penelitian mitos atas dasar-dasar penelitian dalam struktur bahasa (linguistik).

A. Strukturalisme Claude Levi-Strauss

1. Teori Strukturalisme

Claude Levi-Strauss merupakan salah satu tokoh pembaharu dalam bidang antropologi, terutama antropologi yang berdasarkan atas penelitian bahasa atau linguistik. Di awal karirnya, ia merupakan seorang ahli filsafat berkebangsaan Perancis. Namun kemudian setelah ia pindah ke Amerika, membawanya kepada dunia baru ketika ia mengunjungi Amerika Selatan untuk meneliti suku Bororo, Nambikwara dan Mundurucu. Pada saat itulah ketertarikannya pada disiplin antropologi mulai muncul. Maka tidak heran jika karya yang dihasilkan Levi-Strauss memiliki nilai yang khas dan dekat dengan filsafat, sastra, dan bahasa.

Kajian antropologi yang dirintis oleh Levi-Strauss bukanlah merupakan hal yang baru, karena sebetulnya sudah ada yang mendahului mengenai kajian tersebut. Akan tetapi Levi mampu dengan cermat memanfaatkan teori linguistik Ferdinand de Saussure

dalam kajian antropologinya. Sehingga ia melihat bahwa ada banyak kesamaan yang terdapat dalam kajian bahasa dan budaya. Maka tidak heran banyak karya Levi-Strauss yang mengaitkan antara bahasa dan budaya. Salah satu kemampuannya yang sangat unik ialah, Levi-Strauss mampu menemukan titik kesamaan antara benda atau fenomena yang ada di sekitarnya dimana bagi orang lain merupakan hal yang sangat sulit. Hal ini terinspirasi oleh konsep fonem yang dikenalkan oleh Roman Jakobson.

Levi-Strauss berhasil menemukan beberapa kesamaan antara larangan inses¹ dan fonem dalam bahasa. Fonem merupakan unit terkecil dalam bahasa yang tidak memiliki makna akan tetapi keberadaannya bisa mempengaruhi makna. Seperti halnya fonem (t) dan (th) dalam bahasa Jawa. Antara kata ‘kutuk’ dan ‘kuthuk’ terdapat perbedaan semantic yang sangat besar. ‘kutuk’ dalam bahasa Jawa berarti sejenis ikan yang hidup di sungai,² sedangkan ‘kuthuk’ sendiri adalah anak ayam atau bisa disebut juga itik. Pada kasus ini, yang menjadikan maknanya berbeda adalah fonem (t) dan (th), akan tetapi fonem-fonem itu sendiri tidak memiliki makna jika berdiri sendiri. Fonem merupakan suatu yang bersifat alami karena sesungguhnya fonem selalu terdapat dalam semua bahasa di dunia, akan tetapi fonem juga berada pada tataran kultural karena ia juga sangat menentukan makna.³

Levi-Strauss melihat fenomena yang terjadi pada fonem tersebut juga ada pada larangan inses. Larangan inses ini terdapat dalam semua suku bangsa di dunia, oleh karenanya larangan inses merupakan sesuatu yang natural karena dia secara universal ada di semua kalangan masyarakat. Di sisi lain, larangan ini berbeda-beda

¹ Larangan menikah dengan saudara kandung/seseorang dalam satu kelompok.

² Semacam ikan gabus yang hidup di air tawar.

³ Octavio Paz, *Claude levi-Strauss : An Introduction*, terj. Landung Simatupang, (Yogyakarta : LKIS, 1997), xvii.

antara satu suku dengan suku lainnya, sehingga dia juga memiliki sifat kultural yang melekat. Atas dasar inilah, Levi-Strauss menilai bahwa metode analisis linguistic structural terhadap fonem juga dapat diterapkan pada fenomena larangan inses.⁴

Salah satu prinsip dalam analisis struktural adalah melihat sesuatu dalam konteks yang lebih luas, yaitu dalam konteks sintagmatis dan paradigmatic. Dalam analisis struktur pada fonem, ia tidak dilihat sebagai keberadaan yang berdiri sendiri, akan tetapi dilihat dalam konteks sebuah relasi. Fonem, misalnya, merupakan sebuah kumpulan dari ciri pembeda yang mana ia hanya mampu diketahui fungsinya ketika ia ditempatkan dalam sebuah konteks tertentu, dalam sebuah jaringan relasi atau dengan fonem-fonem tertentu. *Distingsi feature* yang terdapat dalam fonem (th), misalnya, tidak akan memiliki makna jika fonem tersebut dalam konteks bahasa Bali yang tidak terdapat ciri pembeda antara fonem (t) dan (th), karena dalam bahasa Bali tidak ada perbedaan antara fonem (t) dan (th). Di sinilah *distinctive feature* berfungsi sebagai pembeda antara satu fonem dengan fonem lainnya.

Apabila lebih dicermati lagi, larangan inses ini hanya bisa dipahami jika di tempatkan dalam konteks tertentu. Dengan memandang larangan inses tersebut sebagai fonem maka larangan tersebut dapat diartikan sebagai penanda, yakni tanda peralihan dari *nature* dan *culture*. Inilah nilai-nilai yang terkandung dalam kehidupan manusia. Dengan larangan inses inilah terbentuk suatu masyarakat, karena proses pembentukan kekerabatan melalui proses perkawinan dengan kelompok di luar kelompoknya membuka peluang untuk terbentuknya suatu masyarakat yang berbeda. Inilah yang menjadi kerangka dasar pemikiran strukturalisme Levi-Strauss.

⁴ Octavio Paz, *Claude levi-Strauss : An Introduction*, terj. Landung Simatupang, (Yogyakarta : LKIS, 1997), xviii.

Sedangkan mitos dalam pandangan Levi-Strauss merupakan bagian dari budaya manusia yang tidak dapat dipisahkan, seperti halnya dengan fenomena kebahasaan dalam arti sebagai sebuah kalimat atau teks. Ide Levi-Strauss ini bermula dari ketertarikannya terhadap kajian linguistik yang dilakukan oleh Ferdinand de Saussure, seorang ahli bahasa berkebangsaan Swiss. Sebagai seorang ahli bahasa, Saussure menginginkan untuk melakukan penyelidikan terhadap Sejarah agar bisa didekati melalui kajian Bahasa.⁵ Langkah itu kemudian ia lakukan dengan membuat sebuah perbedaan mendasar mengenai Langue (bahasa) dan Parole (ucapan).⁶ Menurut Saussure, langue merupakan aspek kemasyarakatan bahasa. Ia merupakan sistem yang dimiliki bersama yang tanpa disadari digunakan oleh para penutur bahasa tersebut. Sedangkan Parole adalah realisasi individual atas sistem dalam contoh-contoh bahasa yang nyata. Konsep dasar linguistik inilah yang kemudian dalam teori strukturalisme ini digunakan untuk menganalisa karya sastra.⁷

Teori dasar dari Saussure ini selanjutnya diterapkan oleh Claude Levi-Strauss untuk menganalisa karya sastra. Dalam pandangan Levi-Staruss, para ahli linguistik telah mampu merumuskan berbagai formula untuk memahami fenomena

⁵ Harimurti Kridalaksana, *Mongin-Ferdinand De Saussure (1857-1913) : Peletak Dasar Strukturalisme Dan Linguistic Modern*, (Jakarta : Yayasan Obor Indonesia, 2005), 14. Lihat juga, Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics Ferdinand de Saussure, Edited by Charles Bally and Albert Sechehaye in Collaboration with Albert Riedlinger Translated, with an Introduction and Notes by Wade Baskin*, (London : Hill Book Company, 1915), 4.

⁶ Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics Ferdinand de Saussure, Edited by Charles Bally and Albert Sechehaye in Collaboration with Albert Riedlinger Translated, with an Introduction and Notes by Wade Baskin*, (London : hill book company, 1915), 14-15).

⁷ Harimurti Kridalaksana, *Mongin-Ferdinand De Saussure (1857-1913) : Peletak Dasar Strukturalisme dan Linguistic Modern*, (Jakarta : Yayasan Obor Indonesia, 2005), 15-16.

kebahasaan yang demikian rumit. Levi-Staruss juga menilai mereka telah dapat memanfaatkan konsep permutasi⁸ dengan baik dalam analisis mereka. Ia melihat fenomena sosial-budaya yang berlaku dalam kehidupan manusia, seperti pakaian, mitos, ritual, dan lain sebagainya sama halnya dengan gejala kebahasaan (kalimat atau teks).⁹ Oleh karenanya tidak menutup kemungkinan ilmu pengetahuan dapat menemukan gejala-gejala kebudayaan dalam kehidupan sehari-hari dari sebuah teks.¹⁰

Petit sebagaimana yang dikutip dalam buku Heddy Shri Ahimsa-Putra, melihat bahwa di sekeliling kehidupan manusia ada macam-macam fenomena yang memiliki ciri-ciri seperti kalimat. *Pertama* fenomena seni sastra (*literary art*) yang bersifat naratif, dramatik dan sinematik. *Kedua*, fenomena seni bukan-sastra (*non-literary*), seperti musik, arsitektur dan lukisan. *Ketiga*, Fenomena seni adat (*customary arts*) seperti misalnya pakaian, masakan dan lainnya.¹¹

Fenomena seni sastra inilah yang banyak menjadi perhatian Levi-Strauss untuk menggunakan analisis struktural dalam memahami begitu banyak mitos di suku indian di Amerika Selatan, sebagaimana juga Heddy Shri Ahimsa yang merupakan tokoh utama di Indonesia yang telah memanfaatkan teori strukturalisme Levi-Strauss untuk menganalisis mitos-mitos di Indonesia, seperti

⁸ Perbuatan atau proses mengubah letak urutan benda; perubahan urutan (angka-angka, dsb), *Ling* proses perubahan deret unsur-unsur kalimat. Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta : Balai Pustaka, 1998).

⁹ Zeffry, Manusia, Mitos dan Mitologi, (Depok : Fakultas Sastra UI, 1998), 38. Baca juga Christopher R. Badcock, *Levi-Strauss : Strukturalisme dan Teori Sosiologi*, Terj: Robby Habiba Abror, (Depok : Insight Reference, 2006), 43.

¹⁰ Christopher R. Badcock, *Levi-Strauss : Strukturalisme dan Teori Sosiologi*, Terj: Robby Habiba Abror, (Depok : Insight Reference, 2006), 39-40.

¹¹ Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Strukturalisme Levi-Strauss : Mitos dan Karya Sastra*, (Yogyakarta : Kepel Press, 2012), 31.

dongeng orang Bajo dan lain-lain. Lebih dari itu, Heddy juga menggunakan analisis struktural Levi-Strauss dengan konsep mitosnya untuk menganalisa cerita-cerita dari Umar Kayyam yakni Sri Sumarah, Bawuk dan para Priyayi.¹²

Konsep mitos inilah yang menjadi perhatian dari analisis struktural Levi-Strauss. Levi-Strauss dalam menganalisis mitosnya menghubungkan antara mitos dan *human mind* atau nalar manusia dan mencoba memahami strukturnya. Pandangan ini menunjukkan bahwa pada dasarnya Levi-Strauss tertarik pada sifat bawah sadar dari fenomena sosial '*the unconcious nature of collective phenomena*'. Demikian pula *human mind* atau nalar manusia selalu tercermin dalam kehidupan sehari-hari dan dalam ucapan-ucapan manusia itu sendiri. Oleh karenanya, perwujudan nalar yang terwujud dalam kehidupan sehari-hari dan ucapan-ucapannya inilah yang dianalisis untuk mengetahui struktur tertentu.¹³

Levi-Strauss juga memandang adanya hubungan yang erat antara mitos dan bahasa. Menurutnya, antara bahasa dan mitos memiliki beberapa kesamaan. Bahasa merupakan sebuah media, alat atau sarana komunikasi untuk menyampaikan pesan-pesan dari penutur satu ke penutur lainnya. Demikian pula dengan mitos, dimana mitos juga disampaikan melalui bahasa dan mengandung pesan-pesan yang ingin ditransmisikan. Pesan penutur yang hendak disampaikan dalam sebuah mitos dapat diketahui melalui bahasa pengucapnya. Sehingga dengan adanya hubungan ini, Levi-Strauss memanfaatkan linguistik struktural sebagai alat analisis mitosnya.¹⁴

¹² Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Strukturalisme Levi-Strauss : Mitos dan Karya Sastra*, (Yogyakarta : Kepel Press, 2012), 253.

¹³ Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Strukturalisme Levi-Strauss : Mitos dan Karya Sastra*, (Yogyakarta : Kepel Press, 2012), 75.

¹⁴ Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Strukturalisme Levi-Strauss : Mitos dan Karya Sastra*, (Yogyakarta : Kepel Press, 2012), 80.

Analisis struktural Lévi-Strauss atau analisis antropologi struktural yang ditujukan untuk mengungkap struktur dalam gejala kebudayaan tertentu yang dinilai sebagai gejala yang telah dihasilkan oleh adanya struktur dalam kehidupan manusia. Struktur inilah yang dinamakan struktur pemikiran manusia (*human mind*). Dalam karya sastra atau dalam cerita mitos, struktur ini merupakan relasi-relasi di antara berbagai unit-unit yang terdapat dalam karya sastra atau mitos tersebut.¹⁵ Unit terkecil karya ini oleh Lévi-Strauss disebut dengan *mytheme*, sedang unit yang lebih besar lagi disebut *ceritème*. Mytheme (miteme) merupakan kalimat-kalimat dalam karya sastra yang memperlihatkan adanya relasi-relasi tertentu, sedang *ceritème* merupakan unit yang lebih besar daripada kalimat yang memperlihatkan suatu gagasan, ide, atau pemikiran mengenai suatu hal tertentu.¹⁶

Pada kisah Antigone, Eteokles dan Polyneikes misalnya, Lévi-Strauss menentukan beberapa miteme sebagai unit terkecil dan *ceritème* sebagai unit yang lebih besar. Unit miteme yang ia buat antara lain; Kadmos mencari Eropa (nama tokoh), Kadmos membunuh naga, dan orang-orang Spartoi muncul dari bumi. Miteme-miteme yang telah dibuat tersebut kemudian oleh Lévi-Strauss disusun secara sintagmatis dan paradigmatic. Sedangkan

¹⁵ Kenapa Lévi-Strauss dengan teori strukturalismenya lebih tertarik menggunakan mitos, walaupun jika diamati fenomena sistem kekerabatan dan perkawinan sebenarnya merupakan gejala struktural juga? Hal ini menurut Ahimsa, karena kajian mitos sama sekali tidak terpengaruh oleh apapun, seperti letak geografi ataupun ekologi. Sedangkan fenomena kekerabatan dan perkawinan bisa dipengaruhi oleh dua hal tersebut. Inilah yang memungkinkan mitos menyimpan nalar manusia primitif yang paling orisinal. Namun demikian, mitos-mitos yang tersebar di beberapa wilayah di Amerika (dalam penelitian Lévi), memiliki beberapa kesamaan, baik struktur, pola, maupun kandungannya. Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Strukturalisme Lévi-Strauss : Mitos dan Karya Sastra*, (Yogyakarta : Kepel Press, 2012), 78.

¹⁶ Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Strukturalisme Lévi-Strauss : Mitos dan Karya Sastra*, (Yogyakarta : Kepel Press, 2012), 263.

cireteme bisa diketahui setelah rangkaian kisah tersebut lengkap dan disusun secara structural sehingga menghasilkan ceriteme. (lebih jelas akan diterangkan pada bab selanjutnya).

Dalam penelitian analisis strukturalisme Levi-Strauss ini, yang perlu diperhatikan lagi adalah faktor pengetahuan peneliti terhadap kajian etnografi. Etnografi sangat berguna untuk mengetahui sudut pandang penduduk asli, hubungannya dengan kehidupan, serta untuk mendapatkan pandangannya mengenai dunia mereka.¹⁷ Metode etnografi juga digunakan untuk memperoleh pemahaman makna implisit maupun eksplisit dari data-data penelitian. Lebih jelasnya etnografi sosial bertujuan untuk mendeskripsikan dan menerangkan mengenai bagaimana keteraturan serta berbagai variasi tingkah laku sosial.¹⁸ Data-data etnografis yang dibutuhkan dalam penelitian ini sangat rinci, sehingga di sisi lain terkadang hal ini menjadi kendala berkembangnya studi strukturalisme Levi-Strauss di Indonesia.

2. Kritik Terhadap Strukturalisme Levi-Strauss

Meski banyak pujian yang ditujukan kepada teori ini, namun banyak juga kritik yang dilayangkan kepada teori ini. Secara umum kritik pada teori ini mengerucut kepada tiga hal pokok; *Pertama*, kritik terhadap cara penggunaan konsep-konsep analitis. Kritik ini dinyatakan oleh Mary Douglas, seorang ahli antropologi Inggris yang pernah meneliti suku Lele di Afrika. Menurutnya, Levi-Strauss terlalu mempermudah sistem oposisi biner yang terdapat dalam mitos, padahal tidak semua hal yang berbeda merupakan dua hal yang berlawanan seperti anggapan Levi-Strauss. Hal inilah yang pada akhirnya banyak peneliti menganggap Levi-Strauss terlalu

¹⁷ James P. Spradley, *Metode Etnografi*, terj. Misbah Zulfa Elizabeth, (Yogya : Tiara Wacana Yogya, 1997), 3-4.

¹⁸ James P. Spradley, *Metode Etnografi*, terj. Misbah Zulfa Elizabeth, (Yogya : Tiara Wacana Yogya, 1997), 12-13.

memaksakan teorinya agar bisa diterapkan dalam setiap mitos yang ia teliti. Lebih lanjut para pengkritik Levi mengatakan, sebenarnya yang dilakukan oleh Levi-Strauss hanyalah ‘memaksakan’ data-data yang ada untuk mendukung teori yang telah ia bangun sebelumnya, bukan memanfaatkan teori tersebut untuk mengkaji data-data yang ia dapatkan.¹⁹

Kedua kritik terhadap interpretasi data etnografi. Dua orang terkemuka dalam bidang antropologi, Alice Kassakof dan John W. Adams melayangkan kritik yang demikian tajam pada hasil penelitian mitos suku Asdiwal Levi-Strauss. Hasil penelitian etnografi Kassakof menilai rumusan kesimpulan penelitian mitos Levi-Strauss justru menutupi realitas sistem kekerabatan itu sendiri. Sementara Adam menilai Levi-Strauss hanyalah mengada-ada sesuatu yang sebenarnya tidak ada di kalangan suku Asdiwal, agar hasil analisisnya terhadap kisah Asdiwal terkesan masuk akal.

Bahkan kritik yang lebih tajam dilayangkan oleh Thomas, Kronenfeld dan Kronenfeld. Mereka menganggap tafsir Levi terhadap kisah Asdiwal penuh dengan penggenalisiran data etnografis yang sangat diragukan kebenarannya. Analisisnya mengandung ‘*misrepresentations of the story*’ di banyak sisi. Pernyataan dari Levi-Strauss sendiri sering berlawanan satu sama lain, sehingga perumusan masalah yang dibuat tidak jelas dan berakibat pada kesimpulan penelitian yang tidak jelas.²⁰

Ketiga kritik terhadap hasil analisis. Levi-Strauss menilai bahwa analisisnya ditujukan untuk menganalisis pola pikir masyarakat primitif atau sederhana. Namun apabila dikaji secara seksama maka akan timbul pertanyaan; apakah hasil analisis tersebut adalah benar-benar pola pikir manusia primitif yang

¹⁹ Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Strukturalisme Levi-Strauss : Mitos dan Karya Sastra*, (Yogyakarta : Kepel Press, 2012), 161-162.

²⁰ Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Strukturalisme Levi-Strauss : Mitos dan Karya Sastra*, (Yogyakarta : Kepel Press, 2012), 165-166.

dimaksud ataukah ia merupakan pola pikir tersebut merupakan ‘rekaan’ dari kajian analisis struktural?, dengan kata lain hasil analisis tersebut adalah imajinasi Levi-Strauss terhadap pola pikir manusia primitif dengan memakai teori struktural, bukan benar-benar merupakan pola pikir murni manusia primitif itu sendiri.

Namun dari beberapa kritik yang disampaikan, tentu teori ini memiliki banyak keunggulan, antara lain; menurut Douglas (salah satu pengkritik Levi) mengakui teori struktural ini telah mampu mengungkap acuan-acuan tertentu, makna-makna yang sangat dalam yang tak terduga dan sangat menarik dari serangkaian mitos-mitos tertentu. Sementara Nur Yalman menilai Levi-Strauss telah berhasil membangun kephahaman kepada pembaca mitos-mitos hasil analisis Levi-Strauss, bahwa mitos tidaklah terbentuk secara bervariasi dengan begitu saja, akan tetapi terdapat koherensi logis, keutuhan logis tertentu, bahwa elemen-elemen setiap mitos yang tidak dapat dijelaskan akan dapat diuraikan bersama mitos lainnya yang berlawanan yang berasal dari suku tetangga yang berdekatan. Sementara Thomas, Kronenfeld dan Kronenfeld yang mengkritik habis-habisan teori ini juga mengakui bahwa beberapa tulisan Levi-Strauss tentang mitos Asdiwal memang masuk akal dan seringkali menarik. Ini menunjukkan bahwa memang para antropolog yang mengkritik Levi sendiri memiliki sikap yang mendua, di satu sisi mengkritik, namun di sisi lain memuji.²¹

B. Antara *Isrāʿīliyyāt* dan Mitos

Dalam kaitannya dengan tesis ini, peneliti melihat konsep mitos yang ditawarkan oleh Levi-Strauss memiliki banyak kesamaan dengan kajian tentang *isrāʿīliyyāt* dalam kitab-kitab *Tārīkh Islam* awal. Perlu dijelaskan terlebih dahulu mengenai

²¹ Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Strukturalisme Levi-Strauss : Mitos dan Karya Sastra*, (Yogyakarta : Kepel Press, 2012), 170.

konsep mitos tersebut sehingga ia dianggap memiliki hubungan yang erat dengan studi antropologi dan dapat menghasilkan pengetahuan tentang kondisi atau pola pikir masyarakat masa lalu dari penyelidikan antropologi tersebut. Levi-Strauss pada dasarnya sangat tertarik terhadap sifat nirsadar dari fenomena sosial, atau yang disebut oleh Leach sebagai *unconscious nature of collective phenomena*.²² Dengan perangkat ini Levi-Strauss hendak memahami prinsip-prinsip dasar universal nalar manusia. Jika memang benar-benar ada, maka ia akan tercermin dan bekerja dalam cara manusia bernalar, baik cara manusia primitif menalar maupun manusia modern menalar.

Penyelidikan seperti ini hanya bisa dilakukan pada masyarakat dengan tingkat pengetahuan yang masih sangat sederhana (primitif). Karena jika dilakukan pada masyarakat modern maka akan terhalang oleh pola pikir masyarakat itu sendiri yang telah dipengaruhi oleh kemajuan peradaban, seperti pengaruh kemajuan teknologi atau pengaruh sistem pendidikan formal sehingga tidak lagi dianggap sebagaimana manusia yang berpikir natural (sederhana). Dalam kehidupan seperti ini, pola pikir manusia modern telah tertutup oleh logika yang memang diperlukan untuk bertahan hidup di tengah masyarakat yang bersifat artifisial, tiruan dan tidak alami. Sedangkan manusia primitif memiliki pola pikir, logika dasar yang masih murni dalam bentuknya dan belum terkontaminasi oleh masyarakat ‘tiruan’ dalam kehidupan masyarakat modern. Di mana masyarakat primitif seperti ini bisa

²² Chris Hart, *Doing Your Masters Dissertation : Realizing Your Potential as A Social Scientist*, (London : Sage Publications, 2005), 256. D. F. Pilario, *Back to Rough Grounds of Praxis, Exploring Theological Method with Pierre Bourdieu*, (Belgium : Leuven University Press, 2005), 111.

kita temukan pada masyarakat Arab pra-Islam atau yang biasa dikenal dengan istilah *A'rab* atau orang Arab Badui.²³

Beberapa alasan yang menjadikan mereka sebagai representasi dari masyarakat primitif adalah sbb; *Pertama*, Masyarakat Arab Kuno sebagai Manusia Simbol (*Animal Symbolicum*). Ernst Cassirer dalam buku *The Philosophy of Symbolic Forms : Mythical Thought* menunjukkan sebuah tesis yang menunjukkan bahwa nilai yang terdapat dalam bentuk simbol menunjukkan prinsip dasar pola pikir yang ada dalam alam bawah sadar manusia saat itu. Sehingga terhadap manusia kuno dapat kita gali informasi tentang pola pikir mereka berdasarkan dari penggunaan simbol yang mereka pakai dalam kehidupan sehari-hari. Menurutnya, penggunaan simbol ini pula yang menjadi salah satu ciri dari kehidupan manusia primitif. Beberapa suku Arab Kuno memakai simbol-simbol tertentu untuk berkomunikasi, misalnya untuk memberitahukan akan dimulainya peperangan mereka akan menyalakan api, atau ketika menyerah dari serangan musuh mereka akan melepaskan baju. Demikianlah sebagian kecil simbol-simbol yang mereka gunakan.²⁴ Hal ini mengukuhkan keberadaan mereka sebagai manusia 'simbol' sebagaimana teori yang ditawarkan oleh Ernst Cassirer.²⁵

Kedua, Bangsa Arab belum tersentuh oleh budaya luar : Jazirah Arab masa lalu merupakan dataran yang sangat luas, tandus dan gersang. Kondisi alam yang gersang ini menjadikan tanah di Jazirah Arab sangat sedikit memiliki sumber mata air, sedangkan kehidupan saat itu sangat bergantung pada air di antaranya sebagai

²³ Penjelasan lebih terperinci mengenai masyarakat Arab Kuno akan disajikan pada bab III.

²⁴ Said Abud Simar, *'Adat Al-Harb 'Inda al-Arab Qabla al-Islām*, Kulliah Tarbiyyah, Qismu al-Tārīkh, 177-178.

²⁵ Silakan baca Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms : Mythical Thought*, (London : Yale University Press, 1955).

irigasi untuk perkebunan dan juga peternakan, sebagaimana pula untuk kebutuhan sehari-hari kehidupan manusia. Ditambah lagi kondisi perbukitan Jazirah Arab yang menjadi benteng alam bagi wilayah mereka mengakibatkan penguasa lain enggan dan tak mampu untuk menembus ‘pertahanan alam’ ini. Akibatnya, masyarakat Arab menjadi masyarakat yang ‘terasing’ dari pengaruh kebudayaan luar yang saat itu sudah mengalami kemajuan, seperti kerajaan Romawi dan Persia. Sejarah mencatat usaha yang dilakukan oleh bangsa Romawi dalam penaklukan Jazirah Arab. Mereka pernah mengirim pasukan sejumlah 10.000 pasukan dari Mesir di bawah pimpinan Aelius Gallus pada 24 SM, jumlah ini pun masih ditambah dengan pasukan sekutu dari bangsa Nabasia, namun misi tersebut menemui kegagalan.²⁶ Keterasingan Bangsa Arab dari bangsa yang sudah maju ini bisa kita lihat antara lain dari sistem pemerintahan yang belum mengenal sistem kekuasaan yang tersentral dalam satu kepemimpinan. Bangsa Arab saat itu masih terpisah dalam kelompok masing-masing, sehingga fanatisme yang didasarkan atas sukuisme sangat kuat.²⁷ Berbeda dengan bangsa yang telah mengalami kemajuan, mereka disatukan oleh semangat kebangsaan sebagaimana halnya bangsa Romawi dan Persia saat itu.²⁸ Bangsa Romawi juga telah mengenal budaya tulis menulis sehingga memungkinkan mereka mencatat administrasi pemerintahan dan peristiwa sejarah yang mereka alami. Sedangkan bangsa Arab masa itu hanya sebagian kecil yang baru mengenal

²⁶ Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, terj. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, (Jakarta : Serambi Ilmu Semesta, 2006), 57. Muhammad Husein Haikal, *Hayatu Muhammad*, (Mesir : Dār al-Ma’ārif, Tt), 85

²⁷ Ahmad Amīn, *Fajr al-Islām*, (Beirut : Dar Kutub al-Arabi, 1969), 37.

²⁸ G. B. Niebhur, *The history of Rome*, Translated by Julius Charles Hare, MA. (Philadelphia : Thomas Wardle, Tt), 219.

tradisi tulis menulis. Bahkan jika ada orang Arab yang pandai menulis maka ia dianggap sebuah kekurangan.²⁹

Ketiga, Kecenderungan masyarakat Arab Kuno yang menggemari kisah-kisah suprarasional. Sebagaimana telah dijelaskan di bagian awal tesis ini, pengetahuan manusia mengalami beberapa perkembangan seperti usulan Auguste Comte, yang menurutnya, tahapan kedua dalam perkembangan manusia setelah tahap religious adalah metafisik. Tahap Metafisik merupakan lanjutan dari tahap teologis. Pada tahap metafisikal ini masyarakat mencari penjelasan terhadap fenomena yang dialami dengan konsep impersonal abstrak. Maksudnya adalah, mereka selalu mengaitkan segala sesuatu yang terjadi dengan selain kekuatan tuhan, yakni alam. Pada tahap ini masyarakat percaya bahwa kekuatan abstrak menentukan kejadian dalam kehidupan manusia. Tahap ini ditandai dengan suatu kepercayaan akan hukum-hukum alam yang asasi yang dapat ditemui dengan akal budi.³⁰ Kita dapat melihat bagaimana kondisi sosial-budaya bangsa Arab Kuno saat itu dari beberapa catatan sejarah. Bangsa Arab Kuno dikenal sangat tertarik ketika mendengar kisah-kisah aneh dan ajaib, sehingga mudah meyakini akan kebenaran kisah-kisah ajaib (suprarasional) yang disampaikan oleh para perawinya tersebut.³¹ Sebagian dari mereka menerima kisah-kisah tersebut tanpa melakukan klarifikasi terlebih dahulu. Bahkan ada yang dengan sengaja tidak menyebutkan *sanad* atau menghilangkannya. Mereka mencukupkan diri dengan sekedar

²⁹ Abdullah bin Muhammad bin al-Mu'taz al-Abbasy, *Ṭabaqat al-Syu'aro* (Mesir : Dār al-Ma'arif, 1976), 326.

³⁰ August Comte, *A General View of Positivism, Translated from the French by J. H. Bridges, M. B.* (London: George & Sons Limited, 1907), 9. Wardi Bahtiar, *Sosiologi Klasik : Dari Comte Hingga Parsons*, (Bandung : PT Remaja Rosdakarya Offset, 2010), 59-60.

³¹ Ahmad Amīn, *Fajr al-Islām : Yabhāsu an al-Hayāt al-Aqliyyah fī Ṣadari Islām ila Akhīri al-Daulah Umayyah*, (Beirut : Dār Kitāb al-Arabī, 1969) , 205.

menyebutkan isi *matan*-nya saja.³² Hal ini pula yang menjadi akar tumbuhnya kisah-kisah *isrāʿīliyyāt* dalam tradisi keislaman.³³

Dengan melihat, sekurang-kurangnya, tiga faktor inilah peneliti menilai kajian mitos yang dilakukan oleh Levi-Strauss terhadap mitos yang berkembang dalam manusia primitif di Amerika Selatan bisa diterapkan dalam kajian tesis ini yang menyoroti pola pikir masyarakat Arab Kuno berdasarkan kajian antropologi sebagai upaya untuk mendapatkan informasi baru mengenai kisah-kisah *isrāʿīliyyāt* yang berkembang saat itu.

Perlu dipahami terlebih dahulu, mitos dalam kajian ini tidak sama dengan mitos dalam kajian mitologi yang mengartikan mitos sebagai bentuk tahayyul yang dipertentangkan dengan sejarah dan kenyataan. Sesungguhnya mitos disini tidaklah berarti demikian. Mitos dalam kajian ini dianggap sebagai bagian dari sistem kebudayaan manusia yang tidak bisa dipisahkan keberadaannya. Ia tidak selalu berkaitan dengan persoalan nyata atau tidak nyata, akan tetapi dilihat sebagai gejala perkembangan pengetahuan manusia terhadap fenomena alam dan tentunya di dalam mitos tersebut menunjukkan alam pikiran sederhana mereka yang masih murni dari pengaruh budaya luar.³⁴ Dalam hal ini, budaya yang dimaksud adalah budaya tulis menulis sejarah (historiografi) yang berlangsung di Jazirah Arab, baik sebelum Islam maupun setelah masa Islam. Sehingga dengan mengetahui perkembangan historiografi di masa ini, kajian tentang *isrāʿīliyyāt* yang telah muncul dan tersebar ke dalam tradisi keislaman semakin meyakinkan kepada kita bahwa *isrāʿīliyyāt* merupakan bagian tak terpisahkan dari sistem

³² Muhammad Husein al-Ṭabaṭaʿī, *Qurʿān Dār al-Islām*, cet. 5 (Qum : Daftar Intisyār Islāmī, 1372), 55.

³³ Muhammad Jawwād Mugniyyah, *Isrāʿīliyyāt al-Qurʿān : Tafṣīr Isrāʿīliyyāt al-Qurʿān*, (Beirut : Dār al-Jawwād, 1984), 42-43.

³⁴ Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Strukturalisme Levi-Strauss : Mitos dan Karya Sastra*, (Yogyakarta : Kepel Press, 2012), 77.

kepercayaan bangsa Arab yang telah berlangsung sejak lama sebelum Imam al-Ṭabarī. Bahkan bisa dikatakan, di masa Imam al-Ṭabarī inilah kisah-kisah tersebut sudah menemukan kemapanannya dalam tradisi keilmuan Islam. Oleh karena itu menjadi suatu kewajaran bagi sejarawan muslim awal banyak merujuk pada sumber *isrāʾīliyyāt* ini. Meski dalam perkembangan selanjutnya, kisah *isrāʾīliyyāt* ini banyak dikritik oleh sarjana muslim karena dianggap banyak diselundupkan ke dalam tradisi keislaman.

C. **Strukturalisme sebagai Kerangka Analisis Historiografi Islam Awal**

Teori strukturalisme sebetulnya lahir sebagai kritik terhadap pendekatan narativisme yang dianggap terlalu ‘memanjakan’ aktor dalam penelitian Sejarah. Mazhab struktural menekankan bahwa aktor besar sejarah tidak lahir dan berkembang dalam ruang hampa, melainkan ia hadir dalam konteks struktur sosial tertentu. Mazhab struktural memaparkan bahwa struktur sosial dapat terbentuk karena pengaruh geografis. Singkatnya, seorang tokoh yang berperan dalam suatu peristiwa sejarah dipengaruhi secara dominan oleh determinan fisik. Contoh: seorang tokoh yang egaliter pada umumnya lahir di bentang alam pesisir dan seorang tokoh yang hierarkis pada umumnya lahir di bentang alam pedalaman atau pegunungan yang terisolasi. Demikian pula, sebuah struktur kisah yang berkembang dan dipercaya pada masyarakat tertentu merupakan hasil interaksi antar sosial-budaya serta pola pikir masyarakat yang berkembang saat itu. Ia tidak lahir dari ruang hampa.³⁵

Kesadaran akan hal ini pula dapat diterapkan dalam kajian historiografi Islam awal, di mana struktur penulisan sejarah yang

³⁵ Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah*, (Yogyakarta : PT. Tiara Wacana, 2003), 175.

berkembang saat itu sedikit banyaknya dipengaruhi oleh kekuasaan politik tertentu. Di sisi lain, materi yang terdapat dalam historiografi Islam awal dinilai banyak mencampur-adukkan antara peristiwa yang faktual dan *hayāl*, sehingga hal ini menimbulkan polemik yang berkepanjangan. Konsep strukturalis seperti ini dapat menjembatani antara materi sejarah Islam awal yang dinilai banyak memuat cerita *hayāl* dengan konsep metodologi penelitian Sejarah modern. Hal ini karena, teori strukturalis mampu mencari celah-celah paling dalam dalam struktur sebuah cerita, dan tidak hanya menilai dari struktur luarnya saja.³⁶

Jika dibandingkan antara konsep historiografi Islam awal dengan kajian Ilmu Sejarah modern memang ada celah yang cukup dalam. Historiografi Islam awal masih dalam bentuk yang sangat sederhana. Terkadang ia ditampilkan dalam ungkapan-ungkapan yang bersifat metaforis. Ungkapan metaforis seperti ini sebetulnya merupakan tradisi masyarakat Arab pra-Islam yang memang pada saat itu memiliki pola pikir yang sangat sederhana (*savage mind*), mereka juga sangat gemar memakai simbol-simbol (*animal symbolicum*) dan mereka cenderung mempercayai peristiwa-persitiwa yang mengandung unsur keajaiban. Ditambah lagi, data-data sejarah yang menjadi sumber primer pada masa itu berupa *riwāyat* atau *khabār* yang disampaikan secara verbal. Sangat jarang data sejarah tertulis pada saat itu. Sebaliknya, kajian historiografi modern menuntut kebalikan dari itu semua. Dalam historiografi modern, antara lain data sejarah primer merupakan saksi mata berupa benda peninggalan, tulisan dokumenter atau lainnya yang bersentuhan langsung dengan peristiwa sejarah. Demikian pula, kandungan materi yang terdapat dalam kajian historiografi modern dinilai dengan standar aliran positivisme Comte. Ia selalu diukur

³⁶ Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Strukturalisme Levi-Strauss : Mitos dan Karya Sastra*, (Yogyakarta : Kepel Press, 2012), 72.

dengan batasan-batasan logika, rasional dan fakta. Sementara karakter historiografi Islam awal tidaklah demikian.³⁷

Dalam kajian historiografi melalui teori strukturalisme ini yang ditekankan justru adalah struktur peristiwa yang terjadi, dan bukan tokoh-tokohnya. Struktur membutuhkan elemen (individual atau manusia), tetapi itu hanya sebagai bagian dari hukum atau aturan yang berlaku. Bagaimanapun, setiap struktur cerita pada hakekatnya dipengaruhi oleh struktur sosial-budaya yang berlaku di masyarakatnya. Manusia tidak bisa menjadi individu, kecuali dalam lingkungan sosialnya. Jadi sadar atau tidak, apa yang dilakukan manusia tidak bisa lepas dari struktur. Karenanya penjelasan teoritik dan analitik terhadap apa yang dilakukan harus diurai dalam konteks struktur. Untuk itulah seorang sejarawan hendaknya tidak hanya memahami persoalan fakta atau non-fakta dalam menelaah suatu peristiwa, melainkan juga harus memahami ilmu-ilmu bantu atau teori-teori sosial untuk membedah sebuah struktur peristiwa.³⁸

Klaim kerja strukturalisme, mengatakan bahwa realitas harus dimaknai sebagai misteri yang harus dicari, karena ia hanyalah fenomena atau tampakan. Dengan demikian sebuah realitas adalah suatu yang harus dilihat secara abstrak, dan dijelaskan sebagai sebuah fenomena. Levi Strauss, berpendapat bahwa struktur adalah konsep cara berfikir manusia yang elementer, dan karenanya bersifat universal. Untuk itu yang penting ialah bagaimana kita memahami cara berfikir simbolik pada manusia. Menurut Lloy, strukturalisme diperkenalkan dalam berbagai bidang pengetahuan oleh beberapa tokoh ternama, seperti: Ferdinand Saussure dalam bidang linguistik,

³⁷ Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms : Mythical Thought*, (London : Yale University Press, 1955), 5. Claude Levi-Strauss, *The Savage Mind*, terj George Weidenfeld and Nicolson, (Perancis : Libraire Plon, 1962), 82.

³⁸ Sartono Kartodirdjo, *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*. (Jakarta PT. Gramedia Pustaka Utama, 1992), 32.

Emile Durkheim dalam sosiologi, Karl Marx pada bidang ekonomi-politik dan sejarah serta Sigmund Freud dalam bidang psikologi.³⁹

D. Corak Historiografi Arab dan Islam

1. Pengertian Historiografi

Historiografi berasal dari dua akar kata, yakni *history* yang berarti sejarah dan *grafien* yang berarti penulisan. Jadi, secara sederhana historiografi berarti ilmu tentang sejarah penulisan sejarah. Luis Gottschalk mengartikan historiografi sebagai rekonstruksi imajinatif terhadap masa lampau berdasarkan data-data sejarah yang diperoleh disertai dengan analisis dan verifikasi data sebelumnya.⁴⁰ Sementara Badri Yatim mendefinisikan historiografi sebagai hasil dari penulisan sejarah yang sebelumnya telah didahului dengan beberapa tahapan sebagaimana yang berlaku dalam metode penelitian sejarah.⁴¹ Hal ini senada dengan apa yang diungkapkan oleh Ahmed Faruqi.⁴² Namun apakah proses verifikasi atau analisis itu juga termasuk kegiatan historiografi sendiri belum pasti, karena ada yang berpendapat historiografi merupakan prinsip-prinsip atau metodologi studi sejarah.⁴³ Bahkan Kerlinger mensejajarkan antara historiografi dengan metode sejarah.⁴⁴

³⁹ Christopher Lloyd, *Explanation in Social History*. (London: Blackwell, 1987), 54. Christopher Lloyd, *The Structures of History*, (London: Blackwell, 1993), 66.

⁴⁰ Luis Gottschalk, *Understanding History : A Primer of Historical Method*, (New York : Alferd A. Knopf, 1964), 48.

⁴¹ Badri Yatim, *Historiografi Islām*, (Jakarta Selatan : Logos Wacana Ilmu, 1997), 5.

⁴² Nisar Ahmed Faruqi, *Early Muslim Historiography*, (New Delhi, Jagowal Printing Press, 1979), 2.

⁴³ Morris et. al (ed), *The Heritage Illustrated Dictionary*, V. I, 625.

⁴⁴ Fred N. Kerlinger, *Foundations of Behavioral Research*. (New York: Holt, Rinehart and Winston) 1964, 1089. Lihat juga Luis Gottschalk,

Akan tetapi Franz Rosenthal dalam bagian pertama bukunya, mengatakan bahwa penulisan historiografi bertujuan untuk menunjukkan perkembangan konsep sejarah baik di dalam pemikiran maupun dalam pendekatan ilmiah yang dilakukan bersamaan dengan uraian mengenai pertumbuhan, perkembangan dan kemunduran bentuk-bentuk ekspresi yang dipergunakan dalam penyajian bahan-bahan sejarah. Hal senada diungkapkan oleh E. Sreedharan, ia menjelaskan historiografi sebagai suatu aktifitas menuliskan ‘Sejarah Penulisan Sejarah’ dalam arti menceritakan tentang perkembangan evolusi atau penulisan Sejarah dari waktu ke waktu.⁴⁵ Sementara itu, Gibb menyamakan pengertian historiografi Islam dengan ‘*ilmu al-Tārīkh*’ yang memuat bentuk kronologis maupun biografis.⁴⁶ Nampaknya antara Gibb dan Rosenthal ada perbedaan yang pada hakikatnya tidak perlu diperbesar, karena keduanya sepakat dengan pemakaian istilah historiografi Islam sebagai ‘*ilm al-Tārīkh*’.⁴⁷ Jadi, pada intinya historiografi Islam merupakan ‘*ilmu atau karya penulisan sejarah yang dihasilkan oleh orang Islam*’.

Lebih lanjut, dalam bukunya Rosenthal menggunakan istilah Historiografi Islam (*islamic historiography*) sebagai karya Sejarah Islam, atau ia menyebutnya dengan istilah Historiografi Muslim (*muslim historiograph*) untuk merujuk hal yang sama.⁴⁸ Sementara Duri dan Nisar Ahmed Faruqi lebih sering memakai istilah

Understanding History : A Primer of Historical Method, (New York : Alferd A. Knopf, 1964), 28.

⁴⁵ E. Sreedharan, *A Text Book of Historiography* (New Delhi: Orient Longman, 2004), 2.

⁴⁶ Hamilton A. R. Gibb, *Studies on The Civilization Of Islām* (Boston : Beacon Press, 1968), 108.

⁴⁷ Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leiden : E. J. Brill, 1968). 245.

⁴⁸ Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leiden : E. J. Brill, 1968). 3.

historiografi muslim daripada istilah historiografi Islam.⁴⁹ Ada beberapa juga yang memakai istilah historiografi Arab untuk menyebutkan karya penulisan sejarah Islam, seperti Duri, Merlet, Fariz, Rizzitano, dll.⁵⁰

Dari beberapa macam definisi historiografi yang telah disebutkan, pengertian historiografi sebagai sejarah tentang penulisan sejarah serta perkembangan konsepnya (Franz Rosenthal) adalah yang paling sesuai dengan konteks penelitian ini. Dalam perjalanannya, perkembangan historiografi mengalami perubahan-perubahan sesuai dengan kondisi sosial-politik dimana penulisan sejarah tersebut berlangsung. Misalnya saja historiografi masa Yunani Kuno dan romawi akan berbeda dengan historiografi masa Kristen pada abad-abad pertengahan atau masa Renaisans di Italia.⁵¹ Demikian pula terjadi pergeseran karakteristik historiografi di dunia Islam sejak masa awal hingga sekarang sebagaimana akan diuraikan berikut ini.

2. Corak Historiografi Arab pra-Islam

Persoalan paling mendasar yang pasti dihadapi oleh setiap peneliti sejarah Arab pra-Islam salah satunya ialah kelangkaan sumber tertulis, bahkan pada wilayah yang memiliki peradaban tinggi sekalipun, seperti Yaman, Hirah dan Ghasan, tidak ada satupun sumber sejarah tertulis yang dapat digali dari mereka. Oleh karenanya, sejarah tentang kehidupan mereka banyak diselimuti oleh *khurafāt* dan *tahayyul* sebagaimana yang tersebar melalui

⁴⁹ Nisar Ahmed Faruqi, *Early Muslim Historiography*, (New Delhi, Jagowal Printing Press, 1979), 1-77.

⁵⁰ Y. M. Chouciri, N. A. Fariz, dan U. Rizzitano, *Arabic Historiography*, dalam Singh Samiuddin, (ed), (Encyclopaedic Historiography: 1991), vol I, 92-105. Untuk memperkaya literatur sila baca juga Iise Lichtenstadter, *Arabic and Islāmic Historiography* (The Iranian Institute, New York, 1977), 126-127.

⁵¹ E. Sreedharan, *A Text Book of Historiography* (New Delhi: Orient Longman, 2004), 2.

(salah satunya) Wahab bin Munabbih.⁵² Jikapun ada beberapa bahan yang bisa digunakan untuk memperoleh informasi dari mereka, itu sulit untuk bisa dipertanggungjawabkan nilai validitas kesejarahannya, seperti *ayyām al-arab* dan *al-ansāb*. Keduanya disampaikan dalam bentuk *khabār* (berita, kejadian atau cerita), baik disertai *sanad* ataupun tidak yang merupakan bentuk historiografi paling awal bangsa Arab.⁵³

Ayyām al-arab yang banyak berkembang di wilayah Arab Utara adalah peristiwa-peristiwa penting (biasanya tentang peperangan) yang diingat oleh masyarakat Arab pra Islam dan disampaikan kepada generasi berikutnya melalui hapalan (tanpa catatan).⁵⁴ Jika hapalan sebelumnya lupa, maka mereka mengubah *syā'ir* baru. Kisah atau dongeng seperti ini biasanya diungkapkan sebagai rasa bangga terhadap kesukuan mereka, baik berupa *syā'ir* ataupun *nasār*. Dari *ayyām al-arab* ini pula kita dapat mengetahui kehidupan sosial-politik mereka dengan bangsa-bangsa sekitarnya, seperti Romawi dan Persia.⁵⁵

Sedangkan *al-ansāb* adalah salah satu instrumen masyarakat Arab pra-Islam untuk melestarikan rantai keturunan (*nasab*) mereka. *Al-ansāb* baik berupa *syair* ataupun *nasār* juga mereka gunakan untuk menunjukkan rasa bangga mereka terhadap nasabnya masing-masing. Sebagian dari *ansāb* ini hilang karena sebagian penghapal tidak melestarikan dan belum ada keperluan mereka untuk mencatat

⁵² Sayyid Husein Naṣr, *Nasyatu al-Tadwīn al-Tārīkhī 'Inda al-Arab*, (Kairo : Maktabah al-Nahḍah, 1980), 11. Wahab bin Munabbih, *al-Tījān fī Mulūk al-Himyar*, (Sana'a : Markaz al-Dirāsāt wa al-Abḥās al-Yamaniyyah, 1347 H), 5-6.

⁵³ Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leiden : E. J. Brill, 1968), 69-70.

⁵⁴ Nisar Ahmed Faruqi, *Early Muslim Historiography*, (New Delhi, Jagowal Printing Press, 1979), 37. Abdul Aziz al-Dūrī, *Nasy'atu 'Ilmi Tārīkh 'Inda al-Arab*, (Markaz Zayid Turas Tārīkhī:Tk, 2000).

⁵⁵ Nisar Ahmed Faruqi, *Early Muslim Historiography*, (New Delhi, Jagowal Printing Press, 1979), 39.

ansāb ini.⁵⁶ Dari dua hal ini, *ayyām al-arab* dan *al-ansāb*, menurut Ahmad Tarhini, meskipun mengandung informasi sejarah akan tetapi tidak menunjukkan akan kesadaran sejarah mereka, karena kisah-kisah tersebut tidak kronologis dan mereka sendiri menghapalkan keduanya terutama untuk membanggakan suku mereka masing-masing, bukan untuk dokumentasi sejarah.⁵⁷

3. Corak Historiografi Islam Awal

a. Hubungan antara Teks Hadis dan Sejarah

Sejak awal mula, generasi Muslim telah melakukan pembedaan antara hadis yang berkaitan dengan hukum dan hadis yang murni terkait dengan materi sejarah (*magāzī* atau *sīrah*).⁵⁸ Disebutkan dalam kitab *al-Ṭabaqat* pada abad ke-3 Hijriyyah, Ibnu Sa'ad mencatat ada sebagian sahabat Nabi yang sangat baik pengetahuannya terhadap hadis hukum (fikih), sementara sahabat yang lain menguasai hadis tentang *magāzī* dan *sīrah* (sejarah). Para sahabat memberikan perhatian yang lebih serius kepada hadis hukum daripada hadis yang berkaitan dengan sejarah.⁵⁹ Yang perlu dicatat dalam hal ini bahwa meskipun belum secara tegas pemisahan antara hadis hukum dan *magāzī*, akan tetapi para sahabat sudah membedakan (perlakuan) antara keduanya.

⁵⁶ Muhammad Ahmad Tarhinī, *Al-Muarrihūn wa al-Tārīkh 'Inda al-Arab*, (Libanon : Dār Kutub Ilmiyyah, 1991),13.

⁵⁷ Muhammad Ahmad Tarhinī, *Al-Muarrihūn wa al-Tārīkh 'Inda al-Arab*, (Libanon : Dār Kutub Ilmiyyah, 1991), 12-13. Baca juga Nisar Ahmed Faruqi, *Early Muslim Historiography*, (New Delhi, Jagowal Printing Press, 1979), 40.

⁵⁸ Muhammad Zubayr Shiddiqi, *Hadith Literature: Its Origin, Development & Special Features: Its Origin, Development and Special Features (Islāmic Texts Society)*, 1993, 8. Baca juga karya Muhammad Zubayr Shiddiqi, *Hadith : A Subject Of Keen Interest*, (Kuala Lumpur : Islāmic Book Trust, 1996), 13.

⁵⁹ Muhammad Zubayr Shiddiqi, *Hadith Literature: Its Origin, Development & Special Features: Its Origin, Development and Special Features (Islāmic Texts Society)*, 1993), 9.

Jika ditelusuri lebih jauh, banyak fakta bahwa sebagian besar sahabat yang dikenal sebagai ahli *sīrah* Nabi juga mereka sekaligus ahli hadis hukum. Sebut saja misalnya Ibnu Abbās (w. 68 H), selain ia sebagai sahabat yang banyak meriwāyatkan hadis *magāzī*, ia juga banyak meriwāyatkan tentang hadis hukum. Demikian pula Abbān bin Usmān bin Affān, al-Zuhrī, Musā bin ‘Uqbah dimana mereka dikenal sebagai seorang sahabat yang banyak mengumpulkan hadis (*magāzī*) dan sekaligus ahli dalam bidang fikih (hadis hukum).⁶⁰ Bahkan di masa awal Islam, keberadaan hadis *magāzī* bercampur dengan kisah-kisah *ayyam* yang dimasukkan oleh sebagian orang agar terkesan peristiwa perang (*magāzī*) yang terjadi semakin ‘suci’ dan populer.⁶¹

Setelah periode paling awal ini berlangsung, baru ada pemisahan yang cukup tegas antara beberapa ragam hadis tersebut.⁶² Menurut Joseph Schacht, Imam Syafi’i (w. 204 H) adalah orang pertama yang berusaha memisahkan secara tegas antara hadis *sīrah* atau *magāzī* dengan hadis hukum. Pada bagian-bagian tertentu, memang sebelumnya al-Au’zāi (w. 157 H) telah melakukan ‘tradisi kesejarahan’ dengan memisahkan hadis-hadis tersebut, akan tetapi masuknya tradisi kesejarahan dalam penulisan hadis hukum masih berlangsung antara periode al-Au’zāi dan al-Syāfi’ī. Barulah pada masa al-Syāfi’ī hadis-hadis tersebut benar-benar dipisahkan satu sama lain.⁶³

⁶⁰ Saefuddin, *Arus Tradisi Tadwīn Hadis Dan Historiografi Islām*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 201), 66.

⁶¹ Nisar Ahmed Faruqi, *Early Muslim Historiography*, New Delhi, Jagowal Printing Press, 1979), 215.

⁶² Nisar Ahmed Faruqi, *Early Muslim Historiography*, New Delhi, Jagowal Printing Press, 1979), 216.

⁶³ Joseph Schacht, *The Origin of Muhammadan Jurisprudence* (Inggris : University Press, Oxford, 1950), 139.

b. Corak Historiografi Islam Awal (Abad 1 H)

Ada anggapan bahwa masyarakat Arab masa awal Islam tidak mengenal budaya tulis-menulis dan tidak ada penulisan dan pengumpulan karya sejarah hingga masa Khalifah Mansur al-Abbās (143 H). Tentu anggapan ini salah besar, karena beberapa data yang cukup meyakinkan menunjukkan kebalikan daripada dugaan tersebut. Bahkan sejatinya budaya tulis-menulis sudah dikenal masyarakat Arab jauh sebelum Islam datang.⁶⁴

Semangat menulis sejarah telah muncul sejak masa awal Islam. Nama-nama seperti Ziyad bin Abihi (w. 53 H), Daghfal al-Nasabah al-Bakri (w. 60 H), Abdullah bin Abbās (w. 78 H) dan Ubaid bin Syariyah Al-Jurhumi (w. 70 H) telah memberi warna pada era historiografi Islam paling awal. Ziyad bin Abihi terdorong untuk menulis kitab *Masālib al-Arab* (kerugian-kerugian orang Arab)⁶⁵ untuk membalas ejekan-ejekan orang Arab terhadap nasabnya.⁶⁶ Kitab yang memuat informasi tentang nasab-nasab ini ia tulis setelah sering bergaul dengan Muawiyah. Sayangnya, kitab ini sudah hilang dan tidak tersisa sedikitpun darinya. Dapat diduga kitab-kitab yang memuat tentang kesukuan dan tentang *nasab* pada generasi berikutnya banyak mengambil rujukan dari kitab ini.⁶⁷ Barangkali kegiatan tulis-menulis mengalami kemajuan karena menurut sebagian informasi, pada masa Bani Umayyah sudah mulai

⁶⁴ Gregor Schoeler, *The Genesis of Literature in Islām from the Aural to the Read*, (Prancis : Presses Universitaires De France, 2002), 16. Baca juga Syibli al-Nu'māni, *Dāiroh Ma'ārif fī Širōti al-Nabī*, jiz I, (Tnp, Tt), 42. Sayyid Husein Nasr, *Nasy'atu Ilmi al-Tārīkh 'Inda al-Arab* (Tk : Markaz Zayid Turas wa al-Tārīkh , 2000), 17.

⁶⁵ Abi Usman Amrin bin Bahr al-Jahid, *al-Bayān wa al-Tibyān*, Juz 2, Cet 7, (Mesir : Maktabah al-Khonji, 1998), 5. Hisyam al-Kalbi, *Kitab Masālib al-Arab*, (Beirut : Dār al-Huda, 1998), 1 dan 12.

⁶⁶ Muhammad bin Ishāq al-Nadīm, *al-Fihris*, (Tk, Tt), 101.

⁶⁷ Sayyid Husein Nasr, *Nasy'atu Ilmi al-Tārīkh 'Inda al-Arab* (Tk : Markaz Zayid Turas wa al-Tārīkh , 2000), 22.

dibuat kertas yang berasal dari Khurasan, padahal sebelumnya kegiatan tulis-menulis dilakukan di atas pelepah kurma, tulang unta atau kain.⁶⁸

Daghfal bin Khandzolah al-Nasabah al-Bakri (w. 60 H) menulis kitab berjudul '*al-Taẓāfur wa al-Tanāsūr*'. Penulisan kitab ini dilakukan di istana Khalifah Muawiyah bin Abi Sufyan, karena Khalifah sendiri menggemari kisah-kisah orang masa lalu dan suka berdiskusi (*ngobrol*) di malam hari.⁶⁹ Namun demikian, Ibnu Nadīm (w. 995 M) membantah pernyataan ini, menurutnya Daghfal al-Nasabah al-Bakri belum pernah menulis kitab apapun.⁷⁰

Sedangkan Abdullah Ibnu Abbās (w. 78 H), meskipun ia sendiri belum pernah memberi nama tertentu dan menulis sendiri terhadap kitab sejarahnya, akan tetapi banyak diantara murid-murid dan *mawālī* yang mencatatkan sehingga banyak sejarawan berikutnya mengambil rujukan dari kitab-kitab sejarah tersebut. Ibnu Abbās sendiri merupakan salah satu sahabat yang ahli dalam bidang fikih, berita-berita masa lalu, *nasab*, syi'ir, bahasa, Tafsir al-Qur'ān, ilmu hitungan dan *faroid*, sehingga ia dijuluki *al-bahr* (lautan ilmu).⁷¹ Bahkan al-Ṭabarī dalam kitab *Tārīkh al-Ṭabarī*

⁶⁸ Lihat Jonathan M. Bloom, *Paper before Print : The History and Impact of Paper in the Islāmic World*, (London : Yale University, 2001), 17. Muhammad bin Ishāq al-Nadīm, *al-Fihris*, (Tk, Tt), 22-23. Muin Umar mengatakan, pengenalan terhadap produksi kertas baru dilakukan pada masa Abbasiyyah Khalifah Harun al-Rasyid yang pabriknya berada di Baghdad. Muin Umar, *Pengantar Historiografi Islām*, (Jakarta : Bulan Bintang, Tt), 17.

⁶⁹ Sayyid Husein Nasr, *Nasy'atu Ilmi al-Tārīkh 'Inda al-Arab* (Tk : Markaz Zayid Turās wa al-Tārīkh , 2000), 2.

⁷⁰ Muhammad bin Ishāq al-Nadīm, *al-Fihris*, (Tk, Tt), 101. Baca juga Sayyid Husein Nasr, *Nasy'atu Ilmi al-Tārīkh 'Inda al-Arab* (Tk : Markaz Zayid Turās wa al-Tārīkh , 2000), 22-23. Syauqi Ḍāif, *Tārīkh al-Adāb al-Arabi : al-'Asr al-Islāmi*, (Mesir : Dār Ma'ārif, Tth), 451-2.

⁷¹ Muhammad Ahmad Tarhinī, *Al-Muarrihūn wa al-Tārīkh 'Inda al-Arab*, (Libanon : Dār Kutub Ilmiyyah, 1991), 41-42. Baca juga Sayyid Husein Nasr,

banyak sekali merujuk pendapat Ibnu Abbās terkait dengan bangsa Arab Kuno, *isrā'īliyyāt*, *magāzī*, dll. Setelah ia wafat, Ibnu Abbās meninggalkan *suhuf* (lembaran berisi catatan) bagi keluarganya yang kemudian suhuf tersebut dikenal dengan nama ' *al-Uṣūl*'.⁷²

Sama halnya dengan Ibnu Abbās, Sa'ad ibn Musayyab (w. 94 H) merupakan salah satu sahabat Nabi yang banyak meriwāyatkan banyak hadis *sīrah* yang berkaitan dengan kehidupan Nabi. Sa'ad ibn Musayyab dinilai oleh al-Zuhrī sebagai sahabat yang memiliki pengetahuan yang luas. Meskipun saat ini kitab-kitabnya sudah hilang, akan tetapi kutipan-kutipannya banyak terdapat dalam kitab al-Ṭabarī. Sa'ad ibn Musayyab menulis beberapa judul yang berbeda-beda tentang kehidupan dan peristiwa-peristiwa *futūh* (pembebasan).⁷³

Selain itu, Ubaid bin Syariyah Al-Jurhumi (w. 70 H)⁷⁴ termasuk salah satu *muarrih* era awal Islam yang menulis kitab ' *Amtsal*' berisi tentang berita-berita bangsa Arab pra Islam yang terdiri dari 50 lembar,⁷⁵ dan ' *al-Mulūk wa Aḥbār al-Maḍīn*'.⁷⁶ Kitabnya yang pertama tidak sampai kepada kita, sedangkan kitab yang kedua telah dicetak di Haidar Abad pada tahun 1347 H dengan

Nasy'atu Ilmi al-Tārīkh 'Inda al-Arab (Tk : Markaz Zayid Turās wa al-Tārīkh , 2000), 24.

⁷² Muhammad Ahmad Tarhīnī, *Al-Muarrihūn wa al-Tārīkh 'Inda al-Arab*, (Libanon : Dār Kutub Ilmiyyah, 1991), 42.

⁷³ Muhammad Ahmad Tarhīnī, *Al-Muarrihūn wa al-Tārīkh 'Inda al-Arab*, (Libanon : Dār Kutub Ilmiyyah, 1991), 43.

⁷⁴ Jawwād Afī, *al-Mufassal fī Tārīkhī al-'Arab Qabla al-Islām*, (Baghdad : Universitas Baghdad, 1993), 83.

⁷⁵ Syākir Muṣṭafā, *Al-Tārīkh al-Arabi wa al-Muarrihūn : Dirāsatan fī Ṭaṭawwuri 'Ilmi al-Tārīkh wa Ma'rifati Rijālīhi fil Islām*, (Beirut : Dār 'Ilmi Malāyīn, 1983), 126.

⁷⁶ Syākir Muṣṭafā, *Al-Tārīkh al-Arabi wa al-Muarrihūn : Dirāsatan fī Ṭaṭawwuri 'Ilmi al-Tārīkh wa Ma'rifati Rijālīhi fil Islām*, (Beirut : Dār 'Ilmi Malāyīn, 1983), 126. Sayyidah Ismāīl Kasyīf, *Maṣādir al-Tārīkh al-Islāmi Wamanhāju al-Bahsu Fihī*, (Libanon : Dār Zaid al-Arabī, 1983), 19.

nama ‘*Aḥbār ‘Abid bin Sariyyah al-Jurhūmi fī Aḥbār Yaman wa Asy’ariha wa Ansābiha*’.⁷⁷ Kitab ini ditulis atas permintaan Muawiyah dan kemudian ditulis oleh sekretaris-sekertaris Muawiyah, sementara ‘Ubaid sendiri sekedar membacaknya.⁷⁸

Sejaman dengan ‘Ubaid bin Sariyyah al-Jurhumy yaitu ‘Urwah bin Zubair (w. 94 H), seorang ahli hadis dan fikih. Sebagian risalah-risalahnya sampai kepada kita melalui kitab *Tārīkh* Ibnu Ishāq, al-Wāqidi dan al-Ṭabari.⁷⁹ Ia dipandang sebagai pelopor di bidang kajian *sīrah* dan *magāzī*.⁸⁰ Riwayat-riwayat yang berasal dari ‘Urwah bin Zubair merupakan informasi sejarah tentang *sīrah* Nabi paling tua yang yang bisa kita dapatkan,⁸¹ baik berupa kehidupan Nabi, pencapaian Nabi dalam da’wah dan permula’an wahyu (*bad’ul wahy*), maupun tentang perjalanan ekspedisi yang dilakukan oleh Nabi dan sahabat⁸² ‘Urwah sendiri tidak begitu banyak meriwayatkan tentang *magāzī*,⁸³ ia lebih banyak meriwayatkan *sīrah*

⁷⁷ Syākir Muṣṭafā, *Al-Tārīkh al-Arabi wa al-Muarrihūn : Dirāsatan fi Ṭaṭawwuri ‘Ilmi al-Tārīkh wa Ma’rifati Rijālihi fil Islām*, (Beirut : Dār ‘Ilmi Malāyīn, 1983), 126. Syaūqī Ḍaīf, *Tārīkh al-Adāb al-Arabi : al-‘Asr al-Islāmi*, (Mesir : Dār Ma’ārif, Tth), 454.

⁷⁸ Syākir Muṣṭafā, *Al-Tārīkh al-Arabi wa al-Muarrihūn : Dirāsatan fi Ṭaṭawwuri ‘Ilmi al-Tārīkh wa Ma’rifati Rijālihi fil Islām*, (Beirut : Dār ‘Ilmi Malāyīn, 1983), 126. Sayyid Husein Nasr, *Nasy’atu Ilmi al-Tārīkh ‘Inda al-Arab* (Tk : Markaz Zayid Turas wa al-Tārīkh , 2000), 24-25.

⁷⁹ Sayyidah Ismāīl Kasyīf, *Maṣādir al-Tārīkh al-Islāmi Wamanhāju al-Bahsu Fihī*, (Libanon : Dār Zaid al-Arabī, 1983), 35. Muhammad bin Ṣamil al-Silmī, *Manhaj Kitābat Tārīkh al-Islām*, (Kairo : Dar Ibnu Jauzi, 1429 H), 297.

⁸⁰ Muhammad Ahmad Tarhinī, *Al-Muarrihūn wa al-Tārīkh ‘Inda al-Arab*, (Libanon : Dār Kutub Ilmiyyah, 1991), 44.

⁸¹ Joseph Horovitz, al-Magāzī al-Ula wa Muallafūha, terj. Husein Nasr, (Mesir : Maktabah al-Khonji, 2001), 38.

⁸² Nisar Ahmed Faruqi, *Early Muslim Historiography*, (New Delhi, Jagowal Printing Press, 1979), 225.

⁸³ Abdul Aziz al-Dūrī, *Nasy’atu ‘Ilmi Tārīkh ‘Inda al-‘Arab*, (Markaz Zayid Turas Tārīkhī:Tk, 2000), 24-25.

seperti yang telah disebutkan, sementara riwayat lainnya ia sampaikan sebagai jawaban dari pertanyaan yang sering diajukan oleh penguasa Bani Muawiyah.⁸⁴ ‘Urwah bin Zubeir dalam menyampaikan riwayatnya tidak lepas dari pemakaian *sanad* kecuali ketika ia menyampaikan kisah-kisah.⁸⁵

4. Corak Historiografi Islam Abad 2 H

Pada periode ini perkembangan historiografi mengalami kemajuan yang cukup baik sebagaimana ilmu-ilmu lainnya, dalam arti sedang mengalami proses pengklasifikasian beberapa ragamnya dalam bentuk tulisan.⁸⁶ Hal ini salah satunya ditandai dengan munculnya penulisan *al-magāzī* atau *sīrah* yang dilakukan oleh Abbān bin Usmān bin Affān (w. 105 H). Penulisan *magāzī* ini dinilai sebagai masa peralihan dari penulisan hadis secara umum menjadi penulisan *magāzī*.⁸⁷

Abbān bin Usmān merupakan gubernur Madinah (selama 7 tahun) sekaligus sebagai *amīrul hāj* di masa khalifah Abdul Malik bin Marwan (65-86 H).⁸⁸ Tulisan-tulisannya yang disalin oleh

⁸⁴ Abdul Aziz al-Dūrī, *Nasy’atu ‘Ilmi Tārīkh ‘Inda al-‘Arab*, (Markaz Zayid Turās Tārīkhī:Tk, 2000), 24-25. Nisar Ahmed Faruqi, *Early Muslim Historiography*, (New Delhi, Jagowal Printing Press, 1979), 225.

⁸⁵ Abdul Aziz al-Dūrī, *Nasy’atu ‘Ilmi Tārīkh ‘Inda al-‘Arab*, (Markaz Zayid Turās Tārīkhī:Tk, 2000), 25. Ketika meriwayatkan dari *rawi* yang sudah dikenal *tsiqot* secara luas Urwah tidak menyertakan *sanad*, seperti riwayat Aisyah, keluarga Zubeir dan Usamah. Lihat; Muhammad Ahmad Tarhīnī, *Al-Muarrīhūn wa al-Tārīkh ‘Inda al-Arab*, (Libanon : Dār Kutub Ilmiyyah, 1991), 44.

⁸⁶ Chase F. Robinson, *Islāmic Historiography*, (New York : Cambridge University Press, 2003), 24.

⁸⁷ Sayyidah Ismaīl Kasyīf, *Maṣādir al-Tārīkh al-Islāmi Wamanhāju al-Bahsu Fīhī*, (Libanon : Dār Zaid al-Arabī, 1983), 35. Muhammad Ahmad, *Al-Muarrīhūn wa al-Tārīkh ‘Inda Arab*, Libanon : Dār Kutub Ilmiyyah, 1991), 43

⁸⁸ Abbān bin Usman dikenal sebagai orang yang suka bercanda dan berkelakar. Lihat Joseph Horowitz, *al-Magāzī al-Ula wa Muallafūha*, terj. Husein Nasr, (Mesir : Maktabah al-Khonji, 2001), 20.

Mugiro bin Abdu Rahman tidak sampai pada kita saat ini, sehingga tidak bisa diketahui bagaimana metode dan gaya penulisan Abbān saat itu. Meski demikian, kenyataan bahwa Abbān memiliki otoritas tinggi dalam bidang hadis dan *sīrah* Nabi tidak terbantahkan, bahkan Abbān dianggap sebagai pendiri madzhab Madinah dalam bidang *sīrah* Nabi. Namun tidak ada sejarawan setelahnya seperti Ibnu Ishāq, Wāqidī dan Ibn Sa'ad (pada bagian tertentu dalam kitabnya) yang mengutip riwayat dari Abbān bin Usmān kecuali al-Ya'qūbi, padahal nama Abbān bin Usmān banyak disebut dalam literatur hadis hukum.⁸⁹

Sedangkan keluarga Abbān bin Usmān, sebagaimana riwayat dari Ibnu Sa'ad menyebutkan, mereka memiliki andil dalam menyebarkan riwayat *al-magāzī* dan kisah-kisah ringan dari Abbān, bahkan sesudah Abbān meninggal. Sementara putra Abbān, Abdur Rahman banyak menyampaikan riwayat yang berasal dari Abbān.⁹⁰

Shurahbil bin Sa'ad (w. 123 H) yang semasa dengan Abbān bin Usmān juga memberikan kontribusi besar terhadap kelahiran penulisan *magāzī*.⁹¹ Ia banyak mengisahkan tentang sahabat-sahabat Nabi yang ikut dalam perang Badr, Uhud dan lainnya.⁹² Sementara para sahabat yang ikut hijrah ke Etiopia dan atau ke Madinah banyak dikutip oleh peneliti setelahnya melalui riwayat Shurahbil,

⁸⁹ Joseph Horovitz, *al-Magāzī al-Ula wa Muallafūha*, terj. Husein Nasr, (Mesir : Maktabah al-Khonji, 2001), 21. Husein Nasr, *Nasy'atu Tadwīn 'Indal Arab*, (Beirut : Mansyuro Iqro, 1980), 40. Nisar Ahmed Faruqi, *Early Muslim Historiography*, (New Delhi, Jagowal Printing Press, 1979), 220-224.

⁹⁰ Nisar Ahmed Faruqi, *Early Muslim Historiography*, (New Delhi, Jagowal Printing Press, 1979), 221.

⁹¹ Shurahbil bin Sa'ad merupakan *mawali* (kelompok non-Arab yang baru masuk Islām) yang hidup pada masa Bani Umayyah.

⁹² Muhammad bin Šamil al-Silmī, *Manhaj Kitābat Tārīkh al-Islām*, (Kairo : Dar Ibnu Jauzi, 1429 H), 298.

meskipun ia sendiri tidak menyertakan *sanad* dalam riwayat pada bagian tema hijrah ke Etiopia.⁹³

Sebagian besar riwayat yang disampaikan Shurahbil bin Sa'ad berasal dari Zaid bin Tsabit, Abu Sa'id al-Khudri dan Abu Hurairah. Ia dikenal memiliki daftar para sahabat yang ikut hijrah ke madinah dan ikut perang Badr dan Uhud. Menurut Sufyan bin Uyaynah tidak ada orang yang lebih mengerti tentang *magāzī* melebihi Shurahbil bin Sa'ad. Hanya saja ia tidak lebih diandalkan riwayatnya dibandingkan dengan 'Urwah dan Abbān. Di masa tua menjelang wafatnya, Shurahbil bin Sa'ad menderita penyakit disebabkan oleh faktor usia dan kondisi ekonomi.⁹⁴

Riwayat yang berasal darinya dianggap tidak otentik dan argumentatif.⁹⁵ Bahkan para pengkritiknya mencatat, Shurahbil bin Sa'ad ketika mendatangi seseorang untuk keperluan sesuatu lalu orang itu tidak memenuhi apa yang diinginkannya, lantas Shurahbil bin Sa'ad berkata; “*ayahmu tidak ikut dalam perang Badr*”. Karena inilah Ibnu Ishāq dan al-Wāqidī tidak menerima riwayat darinya.⁹⁶ Penulisan *sīrah* dan *magāzī* yang sejaman atau periode berikutnya dilanjutkan oleh tiga historiografer besar Abdullah bin Abu Bakr bin Hazm (w. 130 H), Ashim bin Umar bin Qotadah (w. 120) dan Ibnu Shihab al-Zuhri. Akan tetapi yang sampai kepada kita dari mereka

⁹³ Nisar Ahmed Faruqi, *Early Muslim Historiography*, (New Delhi, Jagowal Printing Press, 1979), 234.

⁹⁴ Nisar Ahmed Faruqi, *Early Muslim Historiography*, (New Delhi, Jagowal Printing Press, 1979), 235.

⁹⁵ Muhammad Ibnu Sa'ad al-Zuhri, *Kitab al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, vol V, (Kairo : Maktabah al-Khonji, 2001) 10.

⁹⁶ Nisar Ahmed Faruqi, *Early Muslim Historiography*, (New Delhi, Jagowal Printing Press, 1979), 235.

tentang *magāzī* hanyalah kutipan-kutipan yang terdapat dalam kitab Ibnu Ishāq dan al-Wāqidī.⁹⁷

Pada periode ini pula lahir seorang ahli sejarawan besar Muhammad bin Muslim bin Shihab al-Zuhrī, dikenal dengan nama al-Zuhrī (w. 124 H). Ia termasuk tokoh terkemuka dalam dalam pembangunan konstruksi sejarah madzhab Madinah selama periode Bani Umayyah.⁹⁸ Al-Zuhrī dianggap sebagai inisiator penyelidikan riwayat dengan metode baru yang belum pernah ada sebelumnya, yaitu dengan cara menggabungkan antara riwayat yang hilang rantai *sanad*-nya dipadukan dengan riwayat yang menyebutkan sanadnya secara lengkap. Hal ini berkontribusi terhadap karya penulisan sejarah setelahnya, seperti Ibnu Ishāq, al-Wāqidī, Ibnu Sa'ad dan al-Ṭabarī.⁹⁹ Kitab-kitab yang ditulisnya tidak sampai kepada kita, akan tetapi beberapa riwayatnya terdapat dalam kitab *al-Dzurriyyāt* dan dalam beberapa kitab sejarah yang mengutip riwayat darinya.¹⁰⁰

Kitab *sīrah* karyanya terdiri dari sejarah pra-Islam yang memuat tentang latar belakang sosial-politik, agama-budaya Nabi Muhammad sebelum diangkat menjadi Nabi. Kemudian *sīrah* Nabi saat dakwah di Makkah dan Madinah, demikian seterusnya hingga berakhir pada saat Nabi sakit dan wafat. Secara umum apa yang

⁹⁷ Abdul Aziz al-Dūrī, *Nasy'atu 'Ilmi Tārīkh 'Inda al-'Arab*, (Markaz Zayid Turas Tārīkhī:Tk, 2000), 26.

⁹⁸ Pada masa ini, khalifah Umar bin Abdul Aziz sangat mendorong terhadap perkembangan awal studi *magāzī* dan *sīrah*. Khalifah meminta Umar bin Qotadah untuk mengisi kajian tentang studi ini di masjid *jami'* Damaskus. Syibly al-Nu'mani, *Dairoh Ma'ārif fī Sirātin Nabī*, Tk : Tnp, Tt, 47. Muhammad Ahmad Tarhīnī, *Al-Muarrihūn wa al-Tārīkh 'Inda al-'Arab*, (Libanon : Dār Kutub Ilmiyyah, 1991), 47. Abdul Aziz al-Dūrī, *Nasy'atu 'Ilmi Tārīkh 'Inda al-'Arab*, (Markaz Zayid Turas Tārīkhī:Tk, 2000), 27. Nisar Ahmed Faruqi, *Early Muslim Historiography*, (New Delhi, Jagowal Printing Press, 1979), 236.

⁹⁹ Nisar Ahmed Faruqi, *Early Muslim Historiography*, (New Delhi, Jagowal Printing Press, 1979), 238.

¹⁰⁰ Badri Yatim, *Historiografi Islām*, (Jakarta Selatan : Logos Wacana Ilmu, 1997), 43.

disajikan oleh al-Zuhrī adalah sejarah yang bersifat kronologi (urutan peristiwa) dan sesekali ia menyertakan waktu dan tanggal pada peristiwa-peristiwa yang dinilai penting. Ia juga selalu menyertakan *sanad* yang bersumber dari ahli Hadis otoritatif dalam setiap riwayatnya. Bahkan keberadaan *sanad* dalam riwayat-riwayat al-Zuhrī terlihat demikian ketat, termasuk yang berkaitan dengan kisah Nabi-nabi sebelum Nabi Muhammad (*qisās al-anbiyā*).

Di dalam karyanya ia juga mengumpulkan kitab yang berisi tentang nasab (*ansāb*) kabilah Quraisy. Kitab ini kemudian banyak dirujuk oleh peneliti setelahnya, Mus'ab al-Zubairi dalam '*Kitāb Nasab Qurais*'.¹⁰¹ Seperti penyair lainnya, al-Zuhrī juga banyak memakai syair dalam kisah-kisah yang diriwayatkan darinya sebagaimana dapat dilihat pada beberapa riwayat al-Zuhrī dari perawī setelahnya.¹⁰²

Al-Zuhrī memberikan kontribusi besar terhadap lahirnya penulisan sejarah masa awal Islam berdasarkan analisis pribadinya dengan cara yang sistematis. Meskipun karyanya tidak sampai kepada kita, akan tetapi karya-karya tersebut (di masanya) tersimpan dalam perpustakaan istana Bani Umayyah dan menjadi bahan pokok penulisan *sīrah* generasi berikutnya yang diprakarsai oleh tiga *muarrih*. Namun saat ini yang masih bisa ditemukan hanya karya Muhammad bin Ishaq bin Yasar (w. 150 H).¹⁰³ Menurut pengakuan al-Zuhrī, ia ditekan oleh penguasa saat itu untuk

¹⁰¹ Abdul Aziz al-Dūrī, *Nasy'atu 'Ilmi Tārīkh 'Inda al-'Arab*, (Markaz Zayid Turās Tārīkhī:Tk, 2000), 28. Nisar Ahmed Faruqi, *Early Muslim Historiography*, (New Delhi, Jagowal Printing Press, 1979), 238.

¹⁰² Abdul Aziz al-Dūrī, *Nasy'atu 'Ilmi Tārīkh 'Inda al-'Arab*, (Markaz Zayid Turās Tārīkhī:Tk, 2000), 27. Nisar Ahmed Faruqi, *Early Muslim Historiography*, (New Delhi, Jagowal Printing Press, 1979), 237.

¹⁰³ Muin Umar, *Pengantar Historiografi Islām*, (Jakarta : Bulan Bintang, Tt), 13.

menuliskan sejarah Islam untuk rakyat biasa.¹⁰⁴ Kajian yang dilakukan oleh al-Zuhrī dan ‘Urwah memberikan angin segar terhadap kegiatan penulisan sejarah di Madinah.

Salah satu karakteristik yang dimiliki oleh al-Zuhrī dan ‘Urwah dalam menulis sejarah ialah caranya yang sederhana dan tidak berlebihan dalam mengungkapkan kisah, dimana pada saat itu (masa Bani Umayyah) sebagian besar *rāwī* cenderung terpengaruh oleh paham *jabbāriyyah*. Dari karya keduanya pula kita dapat memastikan bahwa historiografi masa awal Islam (abad I sampai II H) tidak diisi oleh para ‘pengkisah’ seperti Wahab bin Munabbih, akan tetapi diisi oleh *rāwī* menggunakan tradisi hadis dengan menyertakan *sanad* yang memenuhi standar ilmu hadis.¹⁰⁵ Adapun tradisi penyebaran kisah-kisah (*isrā’īliyyāt*) seperti yang dilakukan oleh Wahab bin Munabbih mulai berkembang pasca al-Zuhrī.¹⁰⁶

Setelah menjelaskan para *muarrih* madzhab Madinah, berikutnya akan diuraikan *muarrih* Yaman bernama Wahab bin Munabbih (w. 110/114 H), seorang historiografer *al-magāzī* dan sejarah kuno yang berpaham *Qodariyyah*.¹⁰⁷ Ia berasal keluarga Persia di kota Dzimar (100 KM dari arah selatan Sana’a)¹⁰⁸ dan pindah ke Yaman sejak sebelum Islam di bawah penguasa

¹⁰⁴ Berdasarkan penelitian yang dilakukan setelah periode al-Zuhri, tidak ada bukti yang menunjukkan bahwa dia dipaksa dalam menulis kitab sejarahnya. Abdul Aziz al-Dūrī, *Nasy’atu ‘Ilmi Tārīkh ‘Inda al-‘Arab*, (Markaz Zayid Turas Tārīkhī:Tk, 2000), 28. Lihat juga Nisar Ahmed Faruqi, *Early Muslim Historiography*, (New Delhi, Jagowal Printing Press, 1979), 238.

¹⁰⁵ Muhammad Ahmad Tarhinī, *Al-Muarrihūn wa al-Tārīkh ‘Inda al-Arab*, (Libanon : Dār Kutub Ilmiyyah, 1991), 48. Abdul Aziz al-Dūrī, *Nasy’atu ‘Ilmi Tārīkh ‘Inda al-‘Arab*, (Markaz Zayid Turas Tārīkhī:Tk, 2000), 28.

¹⁰⁶ Abdul Aziz al-Dūrī, *Nasy’atu ‘Ilmi Tārīkh ‘Inda al-‘Arab*, (Markaz Zayid Turas Tārīkhī:Tk, 2000), 29.

¹⁰⁷ Joseph Horovitz, *Al-Magāzī al-Ula wa Muallafūha*, terj. Husein Nasr, (Mesir : Maktabah al-Khonji, 2001), 45.

¹⁰⁸ Jawwād Afī, *al-Mufassal fī Tārīkhī al-‘Arab Qabla al-Islām*, (Baghdad ; Universitas Baghdad, 1993), 84.

Anusyarwan. Kemampuannya untuk membaca kitab Yahudi dan Nasrani yang berbahasa Ibrani dan Suryani serta pemahamannya terhadap filsafat Yunani sangat membantunya untuk mengetahui sejarah-sejarah kuno.¹⁰⁹ Beberapa karyanya yaitu kitab *al-Mubtadā* dan kitab *al-Mulūk al-Mutawajjah min Himyār wa Akhbāruhum wa Goiru Żalik*, di samping ia juga menulis *al-magāzī*.¹¹⁰ Menurut Khaji Khalifah, Wahab bin Munabbih juga menulis *Kitab al-Isrāʾīliyyāt*. Akan tetapi menurut Rosenthal, kitab yang terakhir ini sebenarnya adalah kitab *al-Mubtadā* itu sendiri.¹¹¹

Ibnu Khalikan menyebutkan, Wahab bin Munabbih memiliki pengetahuan yang cukup tentang khabār orang terdahulu, penciptaan alam semesta, sejarah para Nabi dan raja-raja.¹¹² Sebagaimana komentar yang disampaikan Ibnu Kasīr bahwa Wahab bin Munabbih adalah orang yang banyak menukil dari kitab-kitab kuno yang dikenal dengan *isrāʾīliyyāt*.¹¹³

Berbeda dengan para ahli hadis saat itu, materi yang terdapat dalam kitab karya Wahab bin Munabbih, sebagaimana diungkapkan dalam kitab *Hilyatul Awliyā*, banyak memuat kisah hayāl dan

¹⁰⁹ Jamaluddin Abi al-Hajjāj Yusuf al-Mizi, *Tahqīb al-Kamāl fi Asmāʾ al-Rijāl*, Jil. 30, (Beirut : Muassasah al-Risālah, 1992), 300. Syākir Muṣṭafā, *Al-Tārīkh al-Arabi wa al-Muarrihūn : Dirāsatan fi Ṭaṭawwuri ʿIlmi al-Tārīkh wa Maʾrifati Rijālihi fil Islām*, (Beirut : Dār ʿIlmi Malāyīn, 1983), 138.

¹¹⁰ Ahmad Amīn, *Fajr al-Islām : Yabhāsu an al-Hayāt al-Aqliyyah fi Ṣadari Islām ila Akhīri al-Daulah Umayyah*, (Beirut : Dār Kitāb al-Arabī, 1969), 194.

¹¹¹ Abdul Aziz al-Dūrī, *Nasyʾatu ʿIlmi Tārīkh ʿInda al-ʿArab*, (Markaz Zayid Turās Tārīkhī: Tk, 2000), 114.

¹¹² Ahmad bin Muhammad bin Abi Bakr Ibnu Ḥalikan, *Wafayāt al-Aʿyān wa Anbaʾu Abnāʾ al-Zamān*, Jil. 5, (Beirut : Dār Ṣadir, 1972), 88-89.

¹¹³ Al-ḥāfiẓ Ibnu Kasīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, Jil. 9, (Beirut : Maktabah al-Maʾārif, 1993), 276. Yaḥyāqut Hamwī al-Rumī, *Muʾjam Udabāʾ : Irsyādul Arib ila Maʾrifatil Arib*, Juz. 7, (Libanon : Dar Gorb al-Islāmy, 1993), 232.

dongeng serta tidak memakai *isnād*.¹¹⁴ Ia banyak mengisahkan tentang awal mula penciptaan alam semesta, penciptaan Nabi Adam dan Nabi-nabi pra Rasulullah, dan orang-orang soleh seperti kisah Lukman.¹¹⁵ Selain itu, Wahab bin Munabbih juga menyusun *magāzī*, salah satu potongan kisahnya ditemukan oleh Ustadz Bikar bin Rasyid, namun kisah tersebut tidak bisa menunjukkan kejelasan informasi tentang *sīrah* Nabi.¹¹⁶

Wahab bin Munabbih dikenal sebagai orang yang punya perhatian besar terhadap kisah *isrā'īliyyāt* yang dicampur dengan kisah *syi'bi*, bahkan ia telah menghimpunnya dan ia sebarkan kepada orang-orang Islam. Riwayat-riwayat tersebut antara lain berasal dari Ka'ab al-Ahbār (w. 32-34 H) dan Abdullah bin Sallām (w. Sekitar 40 H), keduanya *rāwī isrā'īliyyāt* yang sangat dikenal dengan keluasan ilmunya.¹¹⁷ Sehingga orang-orang berkata, Abdullah bin Sallām adalah orang paling 'alim di masanya, dan Ka'ab al-Ahbār juga orang paling 'alim di masanya. Lalu bagaimana jika dua orang tersebut terkumpul menjadi satu (maksudnya dalam diri Wahab bin Munabbih).¹¹⁸ Adapun kisah Yaman yang berasal dari Wahab bin Munabbih semata-mata mitos, anekdot dan kesukuan untuk mengunggulkan sukunya sendiri (Yaman, Arab

¹¹⁴ Abdul Aziz al-Dūrī, *Nasy'atu 'Ilmi Tārīkh 'Inda al-'Arab*, (Markaz Zayid Turas Tārīkhī:Tk, 2000), 30. Lihat juga Wahab bin Munabbih, *Kitāb al-T'ijān fī Mulūk al-Himyar*, (Sana'a : Markaz al-Dirāsāt wal Abhās al-Yamāniyyah, 1347 H), 5-6.

¹¹⁵ Chase F. Robinson, *Islāmic Historiography*, (New York : Cambridge University Press, 2003), 135. Abdul Aziz al-Dūrī, *Nasy'atu 'Ilmi Tārīkh 'Inda al-'Arab*, (Markaz Zayid Turas Tārīkhī:Tk, 2000), 30.

¹¹⁶ Joseph Horovitz, *al-Magāzī al-Ula wa Muallafūha*, terj. Husein Nasr, (Mesir : Maktabah al-Khonji, 2001), 46. Abdul Aziz al-Dūrī, *Nasy'atu 'Ilmi Tārīkh 'Inda al-'Arab*, (Markaz Zayid Turas Tārīkhī:Tk, 2000), 30.

¹¹⁷ Abdul Aziz al-Dūrī, *Nasy'atu 'Ilmi Tārīkh 'Inda al-'Arab*, (Markaz Zayid Turas Tārīkhī:Tk, 2000), 30.

¹¹⁸ Muhammad bin Ahmad bin Usman al-Žahabī, *Tadzkirāt al-Huffādz*, Juz. 1, (Tk : Dairoh Ma'arif Usmaniyyah, 1374 H), 101.

selatan) dari Arab Utara. Semua riwayat (kitab) Wahab bin Munabbih berasal dari sumber-sumber Yahudi dan Nasrani, bahkan Wahab sendiri mengaku bahwa ia sudah membaca hampir 20 atau 73 atau 93 kitab suci tempo dulu, meskipun sebagian ulama meragukan ucapan tersebut.¹¹⁹ Karena banyaknya unsur dongeng dalam kitabnya ini, banyak sejarawan setelahnya, antara lain Al-Ṣakhāwī, yang tidak menganggap Wahab bin Munabbih sebagai ahli sejarah, hanya sebagai ahli penyusun sastra.

Musa bin ‘Uqba w. 141 H) yang merupakan murid al-Zuhrī memiliki reputasi tinggi dalam bidang *magāzī*. Dalam meriwayatkan ia tidak berlebihan, sehingga karyanya termasuk kumpulan tema yang ringkas. Riwayat dari Musa bin ‘Uqbah ini disampaikan oleh keponkannya, Isma’il bin Ibrahim bin Uqba (w. 158).¹²⁰ Karyanya yang asli tidak sampai kepada kita, akan tetapi beberapa kutipannya terdapat dalam kitab karya Yāqūt dan Diyār al-Bakrī.¹²¹ Ia memiliki daftar nama-nama sahabat yang ikut pada perang Badr dan Uhud dan yang ikut hijrah ke Habsyah (Etiopia), meskipun pada beberapa nama ada perbedaan pandangan, seperti ketika Muhammad Ibnu Ishāq, Abu Ma’shar, dan al-Wāqidī menyebutkan al-Saib bin Usman bin Affān adalah termasuk sahabat yang hadir dalam perang Badr, namun namanya tidak terdapat dalam catatan Musa bin ‘Uqbah.¹²² Demikian pula nama Abu Sabra bin Abi Ruhm, dalam catatan Ibnu Ishāq dan al-Wāqidī ia termasuk orang yang ikut hijrah ke Habsyah, tetapi namanya tidak ada dalam catatan Abu Ma’syar dan Musa bin

¹¹⁹ Sayyid Husein Nasr, *Nasy’atu al-Tadwīn al-Tārīkh i ‘Inda al-Arab*, (Kairo : Maktabah Al-Nahḍah, 1980), 51.

¹²⁰ Muhammad Ibnu Sa’ad al-Zuhrī, *Kitāb Ṭabaqāt al-Kabīr*, (Tk: Tnp), J.3.

¹²¹ Nisar Ahmed Faruqi, *Early Muslim Historiography*, (New Delhi, Jagowal Printing Press, 1979), 262.

¹²² Muhammad Ibnu Sa’ad al-Zuhrī, *Kitāb Ṭabaqāt al-Kabīr*, (Tk :Tnp), J.3.

‘Uqbah.¹²³ Dan masih banyak lagi perbedaan-perbedaan versi tersebut.

Riwayāt Musa bin ‘Uqbah berisi tentang laporan saat Nabi Shalih hendak memasuki kota Tsamud hingga informasi peristiwa-peristiwa masa awal khalifah Abu Bakar serta tentang pengiriman pasukan Usama bin Zaid.¹²⁴ Dari tiga hal ini, dapat diketahui riwayat dari Musā bin ‘Uqbah tidak hanya terbatas pada *magāzī* saja, akan tetapi meliputi sejarah pra-Islam dan masa ke-khalifahan. Ia juga memanfaatkan dokumen berupa surat yang dari Abu Bakar untuk al-Muhajir.¹²⁵ Informasi sejarah kekhalifahan yang didapatkan oleh Musa bin ‘Uqbah tidak lepas dari kondisinya sebagai *maula* (budak yang dibebaskan) oleh Zubair bin Awam, sehingga ia memiliki kedekatan dengan keluarga Nabi, disamping ia juga aktif dalam beberapa peristiwa penting.¹²⁶

Al-Ṣakhāwī menyebutkan, Musa adalah sejarawan pertama yang menulis kitab dengan judul ‘*Magāzī*’.¹²⁷ Karyanya bukan hanya *magāzī*, ia juga menulis *Tārīkh* tentang hijrah Nabi ke Madinah. Meskipun al-Wāqidi dan Ibnu Hisham tidak mendapat informasi

¹²³ Nisar Ahmed Faruqi, *Early Muslim Historiography*, (New Delhi, Jagowal Printing Press, 1979), 263. Muhammad Ibnu Sa’ad al-Zuhri, *Kitāb Ṭabaqāt al-Kabīr*, (Tk : Tnp), J. 3, 402

¹²⁴ Muhammad Ibnu Jarir al-Ṭabarī (*bi-Taḥqīq*) Muhammad Abu Fadl Ibrahim, *Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk*, (Mesir : Dār al-Ma’ārif, 1967).

¹²⁵ Nisar Ahmed Faruqi, *Early Muslim Historiography*, (New Delhi, Jagowal Printing Press, 1979), 264. Muhammad Ibnu Jarir al-Ṭabarī (*bi-Taḥqīq*) Muhammad Abu Fadl Ibrahim, *Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk*, (Mesir : Dār al-Ma’ārif, 1967).

¹²⁶ Nisar Ahmed Faruqi, *Early Muslim Historiography*, (New Delhi, Jagowal Printing Press, 1979), 226.

¹²⁷ Joseph Horowitz, *al-Magāzī al-Ula wa Muallafūha*, terj. Husein Nasr, (Mesir : Maktabah al-Khonji, 2001), 86. Muhammad bin Abdurrahman bin Muhammad Syamsuddin al-Ṣakhawī, *al-I’lān bi Taubīkh Liman Ḍamma Ahla Tārīkh*, (Beirut : Muassasah Risālah, 1986), 88. Muhammad Ibnu Sa’ad al-Zuhri, *Kitāb Ṭabaqāt al-Kabīr*, (Tk : Tnp), J. 3, 405.

yang detail tentang *magāzī*, akan tetapi Ibnu Sa'ad, murid dan sekertaris al-Wāqidī, menulis secara detail riwayat dari Musa tentang hijrah dan orang-orang yang ikut dalam perang masa Nabi.¹²⁸

Musa bin 'Uqbah dikenal sebagai orang yang meriwāyatkan sejarah dengan *sanad* yang lengkap. Semua *rāwī* yang ia jadikan sumber memiliki kredibilitas yang tinggi seperti terlihat dalam kitab kumpulan karyanya. Ia juga memiliki dokumen-dokumen penting seperti surat Nabi kepada al-Mundzir bin Sawa.¹²⁹ Namun pada kesempatan yang lain ia memakai susunan puitis dalam meriwāyatkan.¹³⁰

Setelah periode Madinah, kemudian penulisan sejarah berkembang ke kota Basrah. Salah satu pelopornya dalam ialah Sulaiman bin Torhon (w. 143 H). Meskipun namanya sering disebutkan dalam *Tārīkh al-Ṭabarī*, namun belum ditemukan tentang karyanya. Akan tetapi Von Kremer menemukan naskah yang termuat dalam kitab *magāzī* al-Wāqidī dimana pada bagian akhir terdapat satu juz *magāzī* karya Sulaiman bin Torhon yang dinamainya '*al-Sīrah al-Shahīhah*'.¹³¹ Penulisan *magāzī* ini sederhana, padat, ringkas dan sistematis. Sulaiman sendiri tidak menggunakan sanad sebagaimana umumnya penulisan *Tārīkh* di Madinah, sebagaimana pula ia menggunakan satu riwayat. Akan tetapi ia menggunakan riwayat *ghorib* saat mengisahkan beberapa

¹²⁸ Muhammad Ahmad Tarhini, *Al-Muarrīhūn wa al-Tārīkh 'Inda al-Arab*, (Libanon : Dār Kutub Ilmiyyah, 1991), 40. Nisar Ahmed Faruqi, *Early Muslim Historiography*, (New Delhi, Jagowal Printing Press, 1979), 270.

¹²⁹ Joseph Horovitz, *al-Magāzī al-Ula wa Muallafūha*, terj. Husein Nasr, (Mesir : Maktabah al-Khonji, 2001), 89. Abi Hasan Ahmd bin Yahya bin Jabir, *Futūh al-Buldān*, (Beirut : Dar Kutub Ilmiah, 1971), 8.

¹³⁰ Nisar Ahmed Faruqi, *Early Muslim Historiography*, (New Delhi, Jagowal Printing Press, 1979), 270.

¹³¹ Sayyid Husein Nasr, *Nasyatu al-Tadwīn al-Tārīkhī 'Inda Arab*, (Kairo : Maktabah Al-Nahdah, 1980), 69.

peristiwa peperangan yang berbeda dengan *muarrih* pada umumnya.¹³²

Kitab *magāzī* ini berperan penting terhadap perkembangan historiografi Islam awal, karena merupakan *magāzī* pertama yang memuat *sīrah* Nabi dan masih ada hingga sekarang dalam keadaan yang hampir sama dengan pertama kali ia ditulis kecuali satu juz yang ditemukan oleh orientalis bernama Bikar tentang *magāzī* Wahab bin Munabbih.¹³³ Selain Sulaiman, Ma'mar bin Rasyid (w. 154 H) adalah salah satu *muarrih* dan murid dari al-Zuhri yang berasal dari Bashra. Kemudian pada awal abad kedua ia berangkat menuju Sana'a, Yaman untuk melakukan *rihlah ilmiah*.¹³⁴ Meskipun disiplin ilmunya hadis, namun ia dianggap sebagai *muarrih* yang mumpuni dan memberi kontribusi terhadap perkembangan *magāzī*.¹³⁵ Karyanya '*Kitab al-Magāzī*' saat ini sudah hilang, akan tetapi riwayatnya disampaikan kepada kita melalui al-Wāqidī, Ibnu Sa'ad, al-Baladzuri, al-Ṭabarī dan muridnya, Abdul Razaq.¹³⁶

Setelah kekuasaan Bani Umayyah berakhir tahun 132 H, dunia Islam selanjutnya berada di bawah pemerintahan Bani 'Abbāsiyyah.¹³⁷ Di masa inilah muncul seorang *muarrih* besar bernama Muhammad Ibnu Ishāq al-Madani (w. 151 H). Karyanya

¹³² Sayyid Husein Nasr, *Nasy'atu al-Tadwīn al-Tārīkh i 'Inda al-Arab*, (Kairo : Maktabah Al-Nahḍah, 1980), 70.

¹³³ Sayyid Husein Nasr, *Nasy'atu al-Tadwīn al-Tārīkh i 'Inda al-Arab*, (Kairo : Maktabah Al-Nahḍah, 1980), 71. Muhammad bin Ṣamil al-Silmī, *Manhaj Kitābat Tārīkh al-Islām*, (Kairo : Dar Ibnu Jauzi, 1429 H), 299.

¹³⁴ Joseph Horowitz, *al-Magāzī al-Ula wa Muallafūha*, terj. Husein Nasr, (Mesir : Maktabah al-Khonji, 2001), 90.

¹³⁵ Nisar Ahmed Faruqi, *Early Muslim Historiography*, (New Delhi, Jagowal Printing Press, 1979), 271.

¹³⁶ Joseph Horowitz, *al-Magāzī al-Ula wa Muallafūha*, terj. Husein Nasr, (Mesir : Maktabah al-Khonji, 2001), 91, 271.

¹³⁷ Muhammad Suheil Thoqus, *Tarikh Daulah Abbasiyyah* (Beirut : Dar Nafais, 2009), 17.

meliputi semua materi penulisan sejarah sebelumnya, sementara hampir semua generasi pasca Ibnu Ishāq merujuk materi sejarah darinya. Karyanya merupakan satu-satunya karya sejarah masa awal Islam yang sampai kepada kita dalam bentuk aslinya (tidak dalam bentuk potongan atau kutipan)¹³⁸ dan telah di-*tahqīq* oleh Ibnu Hisyam (w. 218 H). Penulisan kitab Ibnu Ishāq atas permintaan khalifah Abu Ja'far al-Mansur (137-159 H) saat ia berkunjung ke istananya.¹³⁹ Materinya meliputi penciptaan Nabi Adam hingga masa Ibnu Ishāq hidup. Sedangkan menurut Johann Fuck, kitab ini tidak ditulis atas permintaan khalifah dan bukan di Baghdad atau Hirah, akan tetapi saat Ibnu Ishāq masih di Madinah sebelum ia berkumpul dengan Bani Abbāsiyyah. Salah satu materi dalam kitabnya mengenai keikutsertaan Abbās di pihak pasukan kafir dalam perang Badar serta penangkapan mereka oleh tentara muslim. Informasi ini kemudian dibuang oleh Ibnu Hisyam dalam kitab *Tārīkh* karena takut terhadap penguasa Bani Abbāsiyyah saat itu. Terkadang pula Ibnu Ishāq merubah materi awal tentang peran Abbās terhadap Islam, sehingga seolah ia memiliki jasa untuk Islam atau tentang ke-islamannya yang disembunyikan.¹⁴⁰

Ibnu Hisyam sangat teliti ketika men-*tahqīq* karya Ibnu Ishāq, baik berupa penambahan maupun pengurangan dan pembuangan terhadap sya'ir yang *mauḍū'*. Untuk selain itu, Ibnu Hisyam menuliskan sebagaimana tulisan aslinya. Usahanya ini ia lakukan agar penulisan karya Ibnu Ishāq ini mendekati metodologi yang

¹³⁸ Joseph Horovit, *al-Magāzī Ula wa Muallafuha*, terj. Husein Nasr, (Mesir : Maktabah al-Khonji, 2001), 92.

¹³⁹ Muhammad Ahmad Tarhīnī, *Al-Muarrīhūn wa al-Tārīkh 'Inda al-Arab*, (Libanon : Dār Kutub Ilmiyyah, 1991), 50.

¹⁴⁰ Sayyid Husein Nasr, *Nasy'atu al-Tadwīn al-Tārīkh i 'Inda al-Arab*, (Kairo : Maktabah Al-Nahḍah, 1980), 77.

dilakukan para *muhaddisīn*.¹⁴¹ Dalam kitab ini memuat tiga bab pokok; *al-Mubtada*, *al-Mab'ats* dan *al-Magāzī*.¹⁴²

Dalam bab *al-Mubtada* ini, Ibnu Ishāq banyak merujuk pendapatnya kepada Wahab bin Munabbih, Ibnu Abbās, *ahli kitab* dan bahkan kepada Kitab Taurat dan al-Qur'an. Pada sebagian besar bab awal ini, Ibnu Ishāq menyertakannya dengan *sanad*, sedangkan pada bab lima tentang kakek-buyut Nabi Muhammad, Ibnu Ishāq jarang menggunakan *sanad*. Sejak awal penulisannya, kitab ini banyak mendapatkan perhatian serius, termasuk diantaranya oleh limabelas murid Ibnu Ishāq sendiri, seperti Ibnu Hisyam melalui riwāyat al-Bukai, al-Ṭabarī melalui riwāyat Salmah bin Fadl (w. 191 H), Ibnu Atsir dalam *Asad al-Gabah* dan Ibnu Hajar dalam *Iṣābah* keduanya melalui riwāyat Yunus bin Bakir (w 199 H). Adapun saat ini, sebagian besar orang merujuk kepada Ibnu Hisyam untuk memperoleh riwāyat dari Ibnu Ishāq.¹⁴³

Di samping meriwāyatkan dengan disertai *sanad* (corak Madinah), Ibnu Ishāq juga beberapa kali mengambil riwāyat dari bangsa Yahudi, Nasrani dan Persia yang baru masuk Islam (corak Yaman).¹⁴⁴ Oleh karenanya, Ibnu Ishāq sering mengatakan dalam meriwāyatkan, '*ba'du ahli 'ilmi min kitāb al-awwāl*' atau '*man yasūqu al-ahādīs 'arā al-a'ājim*', sedangkan corak periwāyatan seperti ini tidak diterima dalam tradisi Madinah, sehingga masa

¹⁴¹ Azyumardi Azra, *Historiografi Islām Kontemporer : Wacana, Aktualisasi, dan Aktor Sejarah* (Jakarta : PT Gramedia Pustaka Utama, 2002),37.

¹⁴² Abdul Aziz al-Dūrī, *Nasy'atu 'Ilmi Tārīkh 'Inda al-'Arab*, (Markaz Zayid Turās Tārīkhī:Tk, 2000), 32-34. Sayyid Husein Nasr, *Nasy'atu al-Tadwīn al-Tārīkh i 'Inda al-Arab*, (Kairo : Maktabah Al-Nahḍah, 1980),79.

¹⁴³ Sayyid Husein Nasr, *Nasy'atu al-Tadwīn al-Tārīkh i 'Inda al-Arab*, (Kairo : Maktabah al-Nahḍah, 1980),81.

¹⁴⁴ Yatim, Badri, *Historiografi Islām*, Jakarta Selatan : Logos Wacana Ilmu, 1997), 84. Dalam satu keterangan bahkan, Ibnu Ishāq mengambil riwayat dari Yahudi, Nasrani dari non-muslim. Sayyid Husein Nasr, *Nasy'atu al-Tadwīn al-Tārīkh i 'Inda al-Arab*, (Kairo : Maktabah al-Nahḍah, 1980), 81.

Ibnu Ishāq ini dianggap sebagai proses peralihan dari corak Madinah (hadis) ke corak Yaman (*qasas*). Salah satu kelebihan yang dimiliki Ibnu Ishāq ialah beberapa rujukannya memakai dokumen tertulis dan penyampaian *sanad*.¹⁴⁵ Meskipun demikian, ada sebagian *rāwī* yang ditolak karena terlalu banyaknya *rāwī* dan rancunya sebagian rangkain *sanad* yang disebutkan.¹⁴⁶

Ibnu Ishāq juga banyak sekali memanfaatkan sya'ir sebagai rujukannya, meskipun saat itu *muarrihūn* lainnya enggan menggunakan sya'ir (karena dianggap tidak valid) sebagai bahan rujukan. Namun demikian, Ibnu Ishāq menurut banyak ulama tidak menjadikan syair sebagai sumber primer, hanya sebatas pelengkap.¹⁴⁷ Salah satu ciri pokok kitab ini ialah adanya corak *qasas al-syi'bi* dan *al-mubālgah*.¹⁴⁸ Ringkasnya, Ibnu Ishāq telah mengumpulkan data sejarah dari berbagai sumber; riwayat, sya'ir, *isrā'īliyyāt*, *qisas al-syu'ūbiyyah* atau dalam istilah lainnya Ibnu Ishāq adalah hasil pertemuan antara tiga aliran penulisan sejarah Islam awal; corak Yaman, Madinah dan Irak.¹⁴⁹

Karyanya yang lain adalah *Kitab Tārīkh al-Khulafā* yang menyajikan sejarah berdasarkan urutan kekuasaan penguasa (*dynastic historiography*). Bentuk penulisan seperti ini tidak bisa

¹⁴⁵ Abdul Aziz al-Dūrī, *Nasy'atu 'Ilmi Tārīkh 'Inda al-'Arab*, (Markaz Zayid Turas Tārīkhī:Tk, 2000), 34.

¹⁴⁶ Sayyid Husein Nasr, *Nasy'atu al-Tadwīn al-Tārīkh i 'Inda al-Arab*, (Kairo : Maktabah Al-Nahḍah, 1980), 82.

¹⁴⁷ Sayyid Husein Nasr, *Nasy'atu al-Tadwīn al-Tārīkh i 'Inda al-Arab*, (Kairo : Maktabah Al-Nahḍah, 1980), 82.

¹⁴⁸ Muhammad Ahmad Tarhīnī, *Al-Muarrihūn wa al-Tārīkh 'Inda al-Arab*, (Libanon : Dār Kutub Ilmiyyah, 1991), 50.

¹⁴⁹ Syākīr Mustafā, *Al-Tārīkh al-Arabi wa al-Muarrihūn : Dirāsatan fī Ṭaṭawwuri 'Ilmi al-Tārīkh wa Ma'rifati Rijālīhi fil Islām*, (Beirut : Dār 'Ilmi Malāyīn, 1983), 160. Badri Yatim, *Historiografi Islām*, (Jakarta Selatan : Logos Wacana Ilmu, 1997), 82. Abdul Aziz al-Dūrī, *Nasy'atu 'Ilmi Tārīkh 'Inda al-'Arab*, (Markaz Zayid Turas Tārīkhī:Tk, 2000), 32.

lepas dari bentuk penulisan sejarah analistik, sebagaimana juga dilakukan oleh al-Ya'qūbi (*Tārīkh al-Ya'qūbī*), al-Dīnawarī (*Akhbār al-Tiwāl*), al-Baladzuri (*Ansāb al-Ashrāf*).¹⁵⁰

Jika dalam *sīrah* Nabi ada riwayat yang berbeda-beda, maka yang menjadi rujukan pertama adalah kitab *Sīrah Ibnu Ishāq*, selain juga karena ia merupakan kitab *sīrah* terawal yang sampai kepada kita. Ibnu Ishāq juga menulis kitab '*Kitab al-Khulafā'* (berita-berita tentang para khalifah) akan tetapi yang sampai kepada kita hanya beberapa penggal paragraf saja yang terdapat dalam *Tārīkh al-Ṭabarī*.¹⁵¹

5. Corak Historiografi Islam Abad 3 H

Memasuki akhir abad ke-2 dan awal abad ke-3 hijriah, penulisan sejarah Islam memasuki masa kematangan dengan munculnya *muarrikh* yang menulis sejarah dunia seperti al-Wāqidī (130-207 H),¹⁵² terutama yang berkaitan dengan *al-magāzī*. Reputasinya sudah dikenal baik dalam bidang fikih, hadis maupun *Tārīkh*, terutama setelah kedatangannya ke Baghdad, ibu kota pemerintahan Bani Abbāsiyyah pada tahun 170 H.¹⁵³

Gaya penulisannya seperti yang telah dilakukan oleh pendahulunya, Ibnu Ishāq, baik dalam corak periwayatan maupun sistematika penulisan.¹⁵⁴ Hanya saja dalam hal *isnad*, kepastian data

¹⁵⁰ Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leiden : E. J. Brill, 1968), 87.

¹⁵¹ Abdul Aziz al-Dūrī, *Nasy'atu 'Ilmi Tārīkh 'Inda al-'Arab*, (Markaz Zayid Turās Tārīkhī:Tk, 2000), 35. Sayyid Husein Nasr, *Nasy'atu al-Tadwīn al-Tārīkh i 'Inda al-Arab*, (Kairo : Maktabah al-Nahḍah, 1980), 84.

¹⁵² Jawwād Afī, *Mawārid Tārīkh Ṭabarī*, (Riyadh : al-Majallah al-Arabiyyah, 2012), 158.

¹⁵³ Muhammad Ahmad Tarhīnī, *Al-Muarrihūn wa al-Tārīkh 'Inda al-Arab*, (Libanon : Dār Kutub Ilmiyyah, 1991), 54.

¹⁵⁴ Syākīr Muṣṭafā, *Al-Tārīkh al-Arabi wa al-Muarrihūn : Dirāsatan fi Ṭaṭawwuri 'Ilmi al-Tārīkh wa Ma'rifati Rijālīhi fil Islām*, (Beirut : Dār 'Ilmi

sejarah dan sya'ir-syair, al-Wāqidī masih lebih teliti jika dibandingkan dengan Ibnu Ishāq. Dalam meriwayatkan al-Wāqidī menggunakan metode *isnād jam'i* agar bisa menyajikan materi sejarah yang mendasar dalam setiap kisah *al-magāzī*, kemudian diikuti dengan riwayat individu (bukan *isnād jam'i*) agar penjelasan lebih detail.¹⁵⁵ Karyanya berupa '*al-Magāzī*' mendapat tanggapan positif bahkan oleh para orientalis, sehingga mereka mengatakan, 'al-Wāqidī menulis bukan hanya *al-Magāzī*, tetapi juga peristiwa-peristiwa penting lainnya yang mencakup seluruh peristiwa sejarah hingga masa khalifah Harun al-Rasyid.¹⁵⁶

Selain melalui penyampaian *sanad* atau dokumen seperti pada umumnya, al-Wāqidī juga mengunjungi tempat-tempat dimana peristiwa sejarah itu berlangsung untuk mendapatkan data geografis secara akurat. Sebagaimana pula al-Wāqidī menggunakan informasi sejarah yang berasal dari ayat-ayat al-Qur'ān sebagai pendukung argumennya, seperti berita tentang perang Badar dan Khandaq.¹⁵⁷ Al-Wāqidī sedikit sekali merujuk pada kisah-kisah kedaerahan dan syair-syair.¹⁵⁸ Dengan perangkat dan data-data yang telah dimilikinya, pola riwayat yang disajikan oleh al-Wāqidī dalam kajian sejarah sangat runut (*tasalsul*).

Beberapa tema sejarah yang ditulis oleh al-Wāqidī antara lain perang *al-Riddah*, tentang terbunuhnya Usman bin Affān, perang

Malāyīn, 1983), 165. Muarrihun, 54. Abdul Aziz al-Dūrī, *Nasy'atu 'Ilmi Tārīkh 'Inda al-'Arab*, (Markaz Zayid Turās Tārīkhī:Tk, 2000), 35.

¹⁵⁵ Muhammad Ahmad Tarhini, *Al-Muarrihun wa al-Tārīkh 'Inda Arab*, (Libanon : Dar Kutub Ilmiyyah, 1991), 56.

¹⁵⁶ Muin Umar, *Pengantar Historiografi Islām*, (Jakarta : Bulan Bintang, Tt), 14. Muhammad Ahmad Tarhinī, *Al-Muarrihūn wa al-Tārīkh 'Inda al-Arab*, (Libanon : Dār Kutub Ilmiyyah, 1991), 55.

¹⁵⁷ Abdul Aziz al-Dūrī, *Nasy'atu 'Ilmi Tārīkh 'Inda al-'Arab*, (Markaz Zayid Turās Tārīkhī:Tk, 2000), 36.

¹⁵⁸ Muhammad Ahmad Tarhinī, *Al-Muarrihūn wa al-Tārīkh 'Inda al-Arab*, (Libanon : Dār Kutub Ilmiyyah, 1991), 55.

Shiffin, perang Jamal, dll. Karyanya yang cukup terkenal ‘*al-Tārīkh al-Kabir*’ yang bisa kita dapatkan sebagaimana tulisan awalnya. Kemudian *Tārīkh al-Khulafa* yang ditulis hingga tahun 179 H, kitab *al-Ṭabaqat* atau *Tārīkh Ṭabaqat al-Muhaddisīn* di Kuffah dan Basrah, di mana corak penulisannya seperti gaya penulisan hadis.¹⁵⁹ Yang disebutkan terakhir ini sangat penting karena terdapat unsur-unsur hadis dalam hal *sanad*. Data-data itulah yang akhirnya digunakan oleh Ibnu Sa’ad untuk menjelaskan tentang al-Wāqidī dalam kitabnya. Dari periwayatannya tersebut, tidak semua ahli hadis menerimanya. Sedangkan *muarrih* menilai al-Wāqidī sebagai *rāwī* yang *siqat*. Adapun orientalis menilai al-Wāqidī sebagai kelompok sejarawan masa awal Islam karena ia telah melakukan penulisan sejarah dengan ketelitian waktu, penggunaan dokumen dan penelitian geografi.¹⁶⁰ Beberapa kutipan kitabnya tersebar ke dalam beberapa kitab setelah masanya. Al-Ṭabarī dalam kitab *Tārīkh al-Ṭabarī* misalnya banyak mengutip dari al-Wāqidī.

Pada masa berikutnya, penulisan sejarah dilakukan oleh Ibnu Sa’ad (168-230 H) yang lahir di Bashrah. Ia melakukan perjalanan ke Madinah dan menetap di sana (189 H), dan ke Baghdad untuk belajar kepada al-Wāqidī. Ia juga sering menuliskan untuk gurunya tersebut hingga ia dijuluki ‘*katib al-Wāqidī*’ (juru tulis al-Wāqidī).¹⁶¹ Ibnu Sa’ad dianggap sebagai orang terakhir yang mengumpulkan riwayat *al-magāzī* atau *sīrah* dengan sumber primer, dan orang kedua setelah Ibnu Ishāq yang menuliskan riwayat hidup

¹⁵⁹ Abdul Aziz al-Dūrī, *Nasy’atu ‘Ilmi Tārīkh ‘Inda al-‘Arab*, (Markaz Zayid Turas Tārīkhī:Tk, 2000), 37. Muhammad bin Ishāq Ibnu al-Nadīm, *al-Fihris*, (Tk, Tt).

¹⁶⁰ Muhammad Ahmad Tarhīnī, *Al-Muarrihūn wa al-Tārīkh ‘Inda al-Arab*, (Libanon : Dār Kutub Ilmiyyah, 1991), 57.

¹⁶¹ Muin Umar, *Pengantar Historiografi Islām*, (Jakarta : Bulan Bintang, Tt), 15.

Nabi saw secara lengkap yang masih ada saat ini.¹⁶² Setelah masanya tidak ada lagi peneliti kitab *sīrah* dengan sumber primer.¹⁶³ Ibnu Nadīm menyebutkan dalam kitabnya, Ibnu Sa’ad termasuk murid setia al-Wāqidī dan banyak menulis kitab yang berasal dari karangan al-Wāqidī. Meskipun Ibnu Sa’ad memiliki banyak guru selain al-Wāqidī, namun kedekatannya dengan al-Wāqidī tidak sama dengan lainnya. Bahkan, disebutkan ia menyertai al-Wāqidī hingga wafatnya.¹⁶⁴ Hal ini menjadikan penulisan karya Ibnu Sa’ad banyak terpengaruh oleh al-Wāqidī, seperti perhatiannya kepada posisi geografis kota-kota dan kritiknya sudah lebih maju dari pendahulunya.¹⁶⁵ Namun di saat yang lain seperti ketika menjelaskan tentang sejarah bangsa Yahudi dan Nasrani, Ibnu Sa’ad mengambil materi sejarah dari selain al-Wāqidī, sebagaimana juga ia mengambil materi dari kitab *Sīrah Ibnu Ishāq* dan dari kitab ‘*Nasab al-ansāb*’ Abdullah bin Muhammad bin ‘Imaroh. Ibnu Sa’ad mengambil riwayat ilmu hadis fikih dan Tārīkh antara lain dari; Sufyan bin ‘Uyaynah, Abu Walid al-Taylasi.¹⁶⁶ Ibnu Sa’ad adalah *rāwī* yang *ṣiqat* dan memiliki pengetahuan tentang para sahabat dan tabi’in.

Di antara karyanya kitab *al-Ṭabaqāt al-Kabīr* (8 jilid) dan *al-Ṭabaqāt al-Ṣagīr* ditulis dengan ketelitian sumber yang akurat,

¹⁶² Joseph Horovit, *al-Magāzī Ula wa Muallafūha*, terj. Husein Nasr, (Mesir : Maktabah al-Khonji, 2001), 144.

¹⁶³ Syākīr Muṣṭafā, *Al-Tārīkh al-Arabī wa al-Muarrīhūn : Dirāsatan fī Ṭaṭawwuri ‘Ilmi al-Tārīkh wa Ma’rifati Rijālīhi fil Islām*, (Beirut : Dār ‘Ilmi Malāyīn, 1983), 167.

¹⁶⁴ Syākīr Mustafa, *Al-Tārīkh al-Arabī wa al-Muarrīkhūn : Dirāsatan fī Ṭaṭawwuri ‘Ilmi Tārīkh wa Ma’rifati Rijālīhi fil Islām*, (Beirut : Dar ‘Ilmi Malayin, 1983), 166.

¹⁶⁵ Badri Yatim, *Historiografi Islām*, (Jakarta Selatan : Logos Wacana Ilmu, 1997), 90.

¹⁶⁶ Muhammad Ahmad Tarhinī, *Al-Muarrīhūn wa al-Tārīkh ‘Inda al-Arab*, (Libanon : Dār Kutub Ilmiyyah, 1991), 57.

karena berasal dari dokumen-dokumen asli secara menyeluruh. Murid-muridnya yang meriwāyatkan *Kitab al-Ṭabaqat* antara lain; al-Haris bin Abi Utsamah dan Husein bin Fahmi (kitab ini diriwāyatkan sebagaimana pertama kali dituliskan oleh Ibnu Sa'ad).¹⁶⁷ Kitab ini merupakan karya besar Ibnu Sa'ad karena memuat materi *al-Sunnah* dan *al-hadis* sejak masa Nabi hingga masa Ibnu Sa'ad sebanyak 15 jilid. Riwāyat tentang *sīrah* dan *tarojim* yang terdapat dalam kitab *al-Ṭabaqat* berasal dari kitab al-Wāqidi, sedangkan riwāyat *magāzī* berasal dari Musa bin 'Uqbah, Ibnu Ishāq dan Abi Ma'sar. Ia juga banyak meriwāyatkan dari *rāwī* Madinah sehingga ia merupakan kelanjutan dari penulisan *Tārīkh* madzhab Madinah.¹⁶⁸

Ibnu Sa'ad sangat memperhatikan biografi (*ṭabaqat*) sahabat senior Nabi dan para *tabi'in* senior. Karyanya tersebut memiliki ketelitian ilmiah yang tinggi sehingga menjadikannya banyak menjadi rujukan kitab-kitab yang ditulis setelahnya. Kitab ini juga dianggap sebagai susunan atau model terawal terhadap penulisan '*al-Rijal*' (tokoh-tokoh berpengaruh). Oleh karena itu, karya setelahnya seperti al-Baladzuri dalam kitab *Futūh al-Buldān* dan *Ansāb al-Asyrāf* mengikuti model penulisan kitab Ibnu Sa'ad, sebagaimana Abu Na'im al-Asfihani dalam kitab *Hilyatul Awliyā* yang terpengaruh oleh sistem *sanad* yang terdapat dalam kitab Ibnu Sa'ad, dlsb. Penerbitan kitab *al-Ṭabaqat* Ibnu Sa'ad sejak 60 tahun yang lalu (terhitung dari tahun percetakan kitab Syakir, 1983) sebanyak sembilan jilid dengan hasil suntingan seorang orientalis,

¹⁶⁷ Syākir Muṣṭafā, *Al-Tārīkh al-Arabi wa al-Muarrīhūn : Dirāsatan fi Ṭaṭawwuri 'Ilmi al-Tārīkh wa Ma'rifati Rijālihi fil Islām*, (Beirut : Dār 'Ilmi Malāyīn, 1983), 167. Joseph Horovit, *al-Magāzī Ula wa Muallafūha*, terj. Husein Nasr, (Mesir : Maktabah al-Khonji, 2001), 143.

¹⁶⁸ Muhammad Ahmad Tarhinī, *Al-Muarrīhūn wa al-Tārīkh 'Inda al-Arab*, (Libanon : Dār Kutub Ilmiyyah, 1991), 58.

Edward Sakho di Berlin yang dibantu oleh orientalis lainnya dan telah dilakukan pencetakan di Leiden (Brill, 1917).¹⁶⁹

Menjelang akhir abad ke-3 Hijriyyah, dunia keilmuan (termasuk Tārīkh) semakin matang dengan banyaknya para pengembara ilmu. Para pengembara ilmu bisa melakukan ‘barter’ ilmu pengetahuan dan pengalaman, memahami letak geografi suatu bangsa, memahami budaya masyarakat, dll. Pada masa ini mulai muncul model penulisan sejarah umum karena terpengaruh oleh kitab-kitab sejarah Persia yang diterjemahkan oleh Ibnu Muqoffa (w. 140) berjudul *Siyar Mulūk wa al-‘Ajam* (sejarah biografi raja-raja Persia). Ia seorang berkebangsaan Persia, penganut agama Majusi dan hidup di masa Bani Umayyah dan Bani Abbāsiyyah.¹⁷⁰

Salah satu yang menulis sejarah umum adalah Ibnu Qotadah al-Dīnawārī, sumber lain menyebutkan dengan nama Ibnu Qutaibah al-Dīnawārī al-Kūfy (213-270/276 H). Kitab karyanya mencapai sekitar 46 buah meliputi bidang Tafsir Qur’an, Hadis, Sejarah, Bahasa dan Sya’ir.¹⁷¹ Karya sejarahnya yang masih bisa kita temukan saat ini, seperti *Kitab Ṭabaqat al-Syu’ara* (bukan sejarah umum, dicetak dengan nama ‘*al-Syi’ru wa al-Syu’ara*), kitab *al-Anwa’* (sudah dicetak), dan dua kitabnya yang paling populer, ‘*Uyun al-Akhbar* (berisi sejarah umum) dan *al-Ma’arif*. Dalam kitab *al-Ma’arif* Ibnu Qutaibah banyak mengambil riwāyat baik dari kitab (tertulis) sebelumnya ataupun melalui lisan yang berasal dari Ibnu Ishāq, al-Wāqidī dan al-Kalbi. Sedangkan sumber sejarah terkait tentang penciptaan alam semesta dan Nabi-nabi secara utuh ia

¹⁶⁹ Syākīr Muṣṭafā, *Al-Tārīkh al-Arabi wa al-Muarrihūn : Dirāsatan fi Ṭaṭawwuri ‘Ilmi al-Tārīkh wa Ma’rifati Rijālihi fil Islām*, (Beirut : Dār ‘Ilmi Malāyīn, 1983), 168.

¹⁷⁰ Badri Yatim, *Historiografi Islām*, (Jakarta Selatan : Logos Wacana Ilmu, 1997), 92.

¹⁷¹ Syākīr Muṣṭafā, *Al-Tārīkh al-Arabi wa al-Muarrihūn : Dirāsatan fi Ṭaṭawwuri ‘Ilmi al-Tārīkh wa Ma’rifati Rijālihi fil Islām*, (Beirut : Dār ‘Ilmi Malāyīn, 1983), 239.

merujuk pada Kitab Perjanjian Lama. Bisa dikatakan Ibnu Qutaibah adalah orang pertama yang mengambil riwayat langsung dari Perjanjian Lama.¹⁷²

Di sisi lain, Ibnu Qutaibah dalam kitab yang lain merujuk pada sumber sejarah yang sesuai dengan standar penelitian, sistematika, kritik sejarah dan metode penulisan yang baik, sehingga ia dianggap sebagai perintis awal penelitian sejarah dan kebudayaan dunia secara sistematis yang sebelumnya belum pernah dikenal. Meskipun ia dianggap sebagai sejarawan yang diakui di lingkungan Ilmu Sejarah, namun para ahli hadis menilai Ibnu Qutaibah sebagai *rāwī* yang *dhoif* dengan standar penilaian ilmu hadis.¹⁷³

Ahmad bin Yahya bin Jabir al-Baladzuri (w. 279 H) termasuk ‘sejarawan istana’ Bani Abbāsiyyah sejak masa khalifah Mutawakkil ‘alla Allah, Musta’in Billah dan Mu’taz, hingga ia menjadi guru privat putra khalifah, Abdullah.¹⁷⁴ Al-Baladzuri merupakan salah satu sejarawan yang mengalih-bahasakan kitab berbahasa Persia ke Bahasa Arab.¹⁷⁵ Guru-gurunya yang paling berpengaruh antara lain; Ibnu Sa’ad, Ibnu Abi Syaibah, Qosim bin Salam, dan al-Madaini. Pengetahuan yang diperoleh al-Baladzuri

¹⁷² Abdul Aziz al-Dūrī, Nasy’atu ‘Ilmi Tārīkh ‘Inda al-‘Arab, (Markaz Zayid Turās Tārīkhī:Tk, 2000), 62. Syakir Mustafa, *al-Tārīkh al-Arabī wa al-Muarrikhūn : Dirāsatan fī Taṭawwuri ‘Ilmi Tārīkh wa Ma’rifati Rijālihi fil Islām*, (Beirut : Dar ‘Ilmi Malayin, 1983), 240.

¹⁷³ Syākir Muṣṭafā, *Al-Tārīkh al-Arabi wa al-Muarrihūn : Dirāsatan fī Taṭawwuri ‘Ilmi al-Tārīkh wa Ma’rifati Rijālihi fil Islām*, (Beirut : Dār ‘Ilmi Malāyīn, 1983), 242-243.

¹⁷⁴ Al-Baladzuri berasal dari keluarga Persia. Yusri Abdul Ghoni Abdullah, *Mu’jam Muarrihin al-Muslimin hatta al-Qorni al-Tsani ‘Asaro* (Libanon : Dar Kutub Ilmiyyah, 1991), 56. Muhammad Ahmad Tarhinī, *Al-Muarrihūn wa al-Tārīkh ‘Inda al-Arab*, (Libanon : Dār Kutub Ilmiyyah, 1991), 75.

¹⁷⁵ Yaqut Hamwi al-Rumī, *Mu’jam Udabā : Irsyādul Arib ila Ma’rifatil Arib* (Libanon : Dar Gorb al-Islāmy, 1993), Juz 5, 89. Muhammad Ahmad Tarhinī, *Al-Muarrihūn wa al-Tārīkh ‘Inda al-Arab*, (Libanon : Dār Kutub Ilmiyyah, 1991), 75.

bukan hanya berasal dari materi *riwayah*, akan tetapi sebagian besar dari pengembaraannya ke sejumlah tempat, seperti Syam (sekarang Libanon, Palestina, Suriah), wilayah Hijaz (Makkah, Madinah dan Jiddah) dan Iran sehingga kajian dalam karyanya (*Futūh al-Buldān*) meliputi peradaban, sosial-budaya dan politik masyarakat Arab saat itu secara lengkap.¹⁷⁶

Karyanya antara lain kitab *al-Buldān al-Ṣāghir* dan *al-Buldān al-Kabir* yang tidak ia sempurnakan. Akan tetapi kitabnya yang paling dikenal dan monumental adalah *Futūh al-Buldān* dan *Ansāb al-Asyrāf*. Kitab *Futūh al-Buldān* memuat tentang penaklukan-penaklukan (pembebasan) yang dilakukan oleh Nabi dan perluasan wilayah Islam yang sumbernya langsung berasal dari penduduk dan catatan-catatan (kitab) setempat serta kajian geografis.¹⁷⁷ Kitab ini juga memuat tentang peran lembaga pelayanan penduduk (*dīwān*), perseteruan dengan Bizantium, aturan pajak, pengguna'an stempel, mata uang, dll. Meskipun ia menggunakan kitab karya al-Wāqidī melalui riwāyat Ibnu Sa'ad, akan tetapi al-Baladzuri terkadang tidak memakai beberapa riwāyat yang didasarkan atas dugaan semata karena disampaikan melalui tradisi lisan sehingga membuka peluang besar terjadinya kesalahan kronologi sejarah. Al-Baladzuri memiliki kemampuan untuk menyeleksi sumber-sumber sejarah hingga ia bisa menyusunnya dengan lengkap.¹⁷⁸ Sistematika penulisan dalam kitab

¹⁷⁶ Yusri Abdul Ghoni Abdullah, *Mu'jam Muarrihin al-Muslimin hatta al-Qorni al-Tsani 'Asaro* (Libanon : Dar Kutub Ilmiyyah, 1991), 56. Muhammad Ahmad Tarhini, *Al-Muarrihūn wa al-Tārīkh 'Inda al-Arab*, (Libanon : Dār Kutub Ilmiyyah, 1991), 75.

¹⁷⁷ Badri Yatim, *Historiografi Islām*, (Jakarta Selatan : Logos Wacana Ilmu, 1997), 96. Yusri Abdul Ghoni Abdullah, *Mu'jam Muarrihin al-Muslimin hatta al-Qorni al-Tsani 'Asaro* (Libanon : Dar Kutub Ilmiyyah, 1991), 56.

¹⁷⁸ Syakir Mustafa, *Al-Tārīkh al-Arabī wa al-Muarrihūn : Dirāsatan fī Taṭawwuri 'Ilmi Tārīkh wa Ma'rifati Rijālihi fil Islām*, (Beirut : Dar 'Ilmi Malayin, 1983), 243.

ini tidak lagi memakai sistem kronologis (sesuai urutan tahun), akan tetapi dengan memakai tema-tema tertentu.¹⁷⁹

Dalam kitab ini terdapat bagaimana cara menyampaikan berita (sejarah) biografi tokoh melalui *ansāb* (garis keturunan ke atas). Kitab ini memuat berita tentang Bani Umayyah di masa Abdul Malik dan Walid, dan berita tentang peristiwa-peristiwa di masa Mus'ab bin Zubeir dan Abdullah serta berita tentang sekte Khawarij.¹⁸⁰ Demikian pula ia menggunakan *riwāyat munfasilah* dan *khabār mufrod* digabungkan dengan *riwāyat muttasilah* dan *khabār muṭṭarid*.¹⁸¹

Al-Baladzuri dalam kitab *Ansāb al-Asyrāf* merujuk kepada karya-karya sebelumnya dan tradisi lisan (*riwāyah syafawīyyah*). Meskipun ia menggunakan dua sumber tersebut sekaligus, namun secara umum metodologi yang digunakannya adalah *al-Riwāyah* yang disertai dengan *sanad*.¹⁸² Kitab *Ansāb al-Asyrāf* ini menunjukkan keberlangsungan budaya aristokrasi dalam masyarakat Arab yang dibangun dengan penyatuan antara nasab-nasab mereka yang saling terhubung satu sama-lain.¹⁸³ Sementara kitab *Futūh al-Buldān* berusaha untuk menjadikan pengalaman umat Islam sebagai umat besar dan pernah melakukan perluasan wilayah (perluasan

¹⁷⁹ Badri Yatim, *Historiografi Islām*, (Jakarta Selatan : Logos Wacana Ilmu, 1997), 96.

¹⁸⁰ Muhammad Ahmad Tarhinī, *Al-Muarrihūn wa al-Tārīkh 'Inda al-Arab*, (Libanon : Dār Kutub Ilmiyyah, 1991), 75.

¹⁸¹ Syākir Muṣṭafā, *Al-Tārīkh al-Arabi wa al-Muarrihūn : Dirāsatan fi Ṭaṭawwuri 'Ilmi al-Tārīkh wa Ma'rifati Rijālihi fil Islām*, (Beirut : Dār 'Ilmi Malāyīn, 1983), 244.

¹⁸² Penjelasan tentang sumber riwayat kitab *Futūh al-Buldān* dan *Ansāb al-Asyrāf* terdapat dalam kitab Syākir Muṣṭafā, *Al-Tārīkh al-Arabi wa al-Muarrihūn : Dirāsatan fi Ṭaṭawwuri 'Ilmi al-Tārīkh wa Ma'rifati Rijālihi fil Islām*, (Beirut : Dār 'Ilmi Malāyīn, 1983), 244.

¹⁸³ Muhammad Ahmad Tarhinī, *Al-Muarrihūn wa al-Tārīkh 'Inda al-Arab*, (Libanon : Dār Kutub Ilmiyyah, 1991), 76.

agama dan politik) secara besar-besaran, melakukan berbagai kesepakatan dan berhasil membangun peradaban baru sehingga bisa menjadikan hal tersebut sebagai aturan baku dalam sistem administrasi, *tasyri'* dan interaksi antar masyarakat.¹⁸⁴

Menjelang akhir abad ke-3, muncul Abu Hanifah al-Dīnawārī (w. 282/290 H) seorang yang berasal dari Persia dan banyak melakukan pengembaraan ilmiah ke beberapa wilayah, seperti Irak, Hijaz dan Khalij dan ia menetap di Asfihan selama beberapa waktu.¹⁸⁵ Al-Dīnawārī memiliki hubungan yang dekat dengan keluarga khalifah Bani Abbāsiyyah, terutama Muwafiq saudara dari Mu'tamad.¹⁸⁶ Pengetahuannya sangat luas karena kajiannya terhadap beraneka ragam peradaban dan budaya di wilayah yang dikunjunginya. Ia mempelajari Nahwu kepada ulama Basrah dan Kufah, pengetahuan alam dan falak ia pelajari dari ulama Asfihan. Ia juga mempelajari ilmu hitung, ilmu tumbuhan, kedokteran, dan geografi.¹⁸⁷

Beberapa kitabnya berisi tentang materi tumbuhan dalam al-Qur'ān, geografi dan sejarah mencapai sekitar 20 kitab. Kitab-kitab tersebut antara lain *al-Buldān* yang berisi tentang geografi sejarah. Kitab ini kurang dikenal dan tidak bisa kita lihat saat ini. Selain itu

¹⁸⁴ Syākir Muṣṭafā, *Al-Tārīkh al-Arabi wa al-Muarrihūn : Dirāsatan fi Ṭaṭawwuri 'Ilmi al-Tārīkh wa Ma'rifati Rijālihi fil Islām*, (Beirut : Dār 'Ilmi Malāyīn, 1983), 245. Muhammad Ahmad Tarhinī, *Al-Muarrihūn wa al-Tārīkh 'Inda al-Arab*, (Libanon : Dār Kutub Ilmiyyah, 1991), 76.

¹⁸⁵ Muhammad Ahmad Tarhinī, *Al-Muarrihūn wa al-Tārīkh 'Inda al-Arab*, (Libanon : Dār Kutub Ilmiyyah, 1991), 76.

¹⁸⁶ Syākir Muṣṭafā, *Al-Tārīkh al-Arabi wa al-Muarrihūn : Dirāsatan fi Ṭaṭawwuri 'Ilmi al-Tārīkh wa Ma'rifati Rijālihi fil Islām*, (Beirut : Dār 'Ilmi Malāyīn, 1983), 247.

¹⁸⁷ Muhammad Ahmad Tarhinī, *Al-Muarrihūn wa al-Tārīkh 'Inda al-Arab*, (Libanon : Dār Kutub Ilmiyyah, 1991), 76. Syākir Muṣṭafā, *Al-Tārīkh al-Arabi wa al-Muarrihūn : Dirāsatan fi Ṭaṭawwuri 'Ilmi al-Tārīkh wa Ma'rifati Rijālihi fil Islām*, (Beirut : Dār 'Ilmi Malāyīn, 1983), 247.

kitab *Akhbār al-Ṭiwāl*,¹⁸⁸ kitab yang berisi tentang kisah Nabi Adam dan seluruh para Nabi, dilanjutkan dengan sejarah kerajaan Persia Sasanid dan kerajaan Romawi, dan beberapa sejarah penaklukan-penaklukan lainnya serta ringkasan sejarah Bani Abbāsiyyah hingga masa khalifah Mu'tasim Billah (227 H).¹⁸⁹ Sumber-sumber rujukannya sebagian besar tidak bisa ditemukan saat ini, seperti kitab *al-ansāb* karya Ibnu Kays al-Namiry, kitab *Akhbār Mulūk* wa *Akhbār al-Maḍīn* karya 'Ubaid bin Sariyyah, kitab *Dawawin Assyu'ara* karya Haitam bin 'Ady.¹⁹⁰ Al-Dīnawarī dalam kitab ini tidak menggunakan *sanad* yang panjang, akan tetapi lebih mengutamakan narasi penceritaan yang sambung-menyambung. Sebagian besar kitabnya berisi sya'ir, bahkan beberapa kisah dalam bentuk *risalah* (makalah) terkadang tertukar dengan syair. Dalam kitabnya, al-Dīnawarī terlihat cenderung kepada ke-khalifahan Bani Abbāsiyyah, akan tetapi sebenarnya ia hanya menyesuaikan dengan peradaban yang berkembang saat itu, yaitu dengan mendahulukan sejarah yang memiliki corak sejarah Islam daripada sejarah Persia dan Irak, baik sebelum ataupun pasca Islam.¹⁹¹

Al-Ya'qūbi (284/298 H), nama lengkapnya Ahmad bin Abi Ya'qub Ibnu Ja'far Ibnu Wahab Ibnu Wadih al-Ya'qūbi al-Abbāsy. Dia merupakan seorang yang ahli dalam bidang sejarah, geografi

¹⁸⁸ Abdul Aziz al-Dūrī, *Nasy'atu 'Ilmi Tārīkh 'Inda al-'Arab*, (Markaz Zayid Turās Tārīkhī:Tk, 2000), 62.

¹⁸⁹ Lihat juga Badri Yatim, *Historiografi Islām*, (Jakarta Selatan : Logos Wacana Ilmu, 1997), 97-98.

¹⁹⁰ Badri Yatim, *Historiografi Islām*, (Jakarta Selatan : Logos Wacana Ilmu, 1997), 98.

¹⁹¹ Syākir Muṣṭafā, *Al-Tārīkh al-Arabi wa al-Muarrīhūn : Dirāsatan fi Ṭaṭawwuri 'Ilmi al-Tārīkh wa Ma'rifati Rijālihi fil Islām*, (Beirut : Dār 'Ilmi Malāyīn, 1983), 249

dan ilmu falak yang banyak melakukan perjalanan.¹⁹² Beberapa karyanya antara lain kitab *Tārīkh al-Ya'qūbī* dan kitab *al-Buldān*. Ia menjelajahi Persia (Iran) dan menetap dalam waktu yang lama, kemudian ke Asia Kecil, Balkan, Bahra Qozwain (260 H), lalu ke Jazirah Hindia, Jazirah Arab yang meliputi Palestina, Yordania, Suriah, Libanon, dll.¹⁹³ Di setiap wilayah yang ia kunjungi, al-Ya'qūbī selalu mencari data wilayah tersebut langsung dari penduduk setempat mengenai kebiasaan, adat, budaya, agama, kepercayaan, makanan, peradilan/hukum, dan mengenai jarak antara satu daerah dengan daerah lain yang terdekat. Dari pengembaraan ke berbagai wilayah inilah, pengetahuan geografi yang dimiliki al-Ya'qūbī sangat luas dan ia gunakan sebagai sumber referensi di dalam kitabnya.¹⁹⁴

Kitab *al-Buldān* dianggap sebagai kitab geografi paling awal dan paling dapat dipercaya. Sedangkan kitab *Tārīkh al-Ya'qūbī* merupakan kitab sejarah singkat yang mencakup sejarah dunia sejak masa penciptaan alam semesta hingga tahun 259 H.¹⁹⁵ Syakir Mustafa mengatakan, pengetahuan al-Ya'qūbī meliputi sejarah para Nabi, sejarah kerajaan Persia, masa Jahiliyyah, dll. Kitab ini merupakan sejarah dunia, meskipun banyak terdapat dongeng-dongeng karena keterbatasan sumber dan banyaknya *khurafāt*.¹⁹⁶ Lebih lanjut, Syakir mengatakan kitab *Tārīkh al-Ya'qūbī* ini lebih

¹⁹² Abdul Aziz al-Dūrī, *Nasy'atu 'Ilmi Tārīkh 'Inda al-'Arab*, (Markaz Zayid Turās Tārīkhī: Tk, 2000), 58.

¹⁹³ Ahmad Ramadhan Ahmad, *Rihlah wa al-Rahalāh al-Muslimūn*, (Jeddah : Dar al-Bayan al-Arabi, Tt), 71. Yusri Abdul Ghoni Abdullah, *Mu'jam Muarrihīn al-Muslimīn hattā al-Qorni al-Šani 'Asara* (Libanon : Dar Kutub Ilmiyyah, 1991), 190.

¹⁹⁴ Yusri Abdul Ghoni Abdullah, *Mu'jam Muarrihīn al-Muslimīn hattā al-Qorni al-Šani 'Asara* (Libanon : Dar Kutub Ilmiyyah, 1991), 190.

¹⁹⁵ R. Stephen Humprey, *Islāmic History : A Framework for Inquiry* (London : I. B. Touris & Ltd, 1995), 75.

¹⁹⁶ Abdul Aziz al-Dūrī, *Nasy'atu 'Ilmi Tārīkh 'Inda al-'Arab*, (Markaz Zayid Turās Tārīkhī: Tk, 2000), 59.

banyak membahas tentang budaya dan peradaban daripada pembahasan tentang politik sebagaimana terlihat dalam sumbernya yang sarat dengan percampuran budaya pada masa itu.¹⁹⁷

Sumber-sumber yang dipakai sebagai rujukan menunjukkan pengetahuannya tentang metodologi dan pengetahuan sejarah demikian kuat. Seperti ketika menjelaskan mengenai sejarah masa lalu, al-Ya'qūbi merujuk kepada kitab-kitab agama *samāwī* sebelum Islam (Yahudi dan Nasrani). Dan ketika membahas mengenai sejarah Persia, ia mengingatkan pembaca bahwa sumber rujukannya adalah dongeng yang sulit dijadikan pedoman sejarah. Dan ketika membahas tentang sejarah Yunani, ia mengutip beberapa kitab Yunani yang telah diterjemahkan. Akan tetapi ketika menjelaskan tentang sejarah Islam awal, ia meneliti banyak riwayat kemudian ia menjelaskan, “sumbernya berasal dari ulama atau *rāwī* terdahulu dan banyak perbedaan riwayat baik usia maupun tahun”. Maka kemudian al-Ya'qūbi mengambil riwayat yang paling banyak disepakati.¹⁹⁸ Namun demikian, ada dugaan bahwa al-Ya'qūbi memiliki kecenderungan terhadap kelompok *Alawīy* saat menjelaskan tentang sejarah Khulafa Rasidun dan Bani Umayyah. Secara panjang lebar al-Ya'qūbi menkritik mereka dengan menukil *qoul* yang disampaikan oleh Imam-imam *Alawīy*. Sedangkan saat menjelaskan Bani Abbāsiyyah (yang merupakan kelompok *Alawīy*), al-Ya'qūbi bersikap lembut dan selalu memuji.¹⁹⁹

¹⁹⁷ Muhammad Ahmad Tarhinī, *Al-Muarrīhūn wa al-Tārīkh 'Inda al-Arab*, (Libanon : Dār Kutub Ilmiyyah, 1991), 77. Syākir Muṣṭafā, *Al-Tārīkh al-Arabi wa al-Muarrīhūn : Dirāsatan fi Ṭaṭawwuri 'Ilmi al-Tārīkh wa Ma'rifati Rijālihi fil Islām*, (Beirut : Dār 'Ilmi Malāyīn, 1983), 250.

¹⁹⁸ Abdul Aziz al-Dūrī, *Nasy'atu 'Ilmi Tārīkh 'Inda al-'Arab*, (Markaz Zayid Turās Tārīkhī: Tk, 2000), 60.

¹⁹⁹ Syākir Muṣṭafā, *Al-Tārīkh al-Arabi wa al-Muarrīhūn : Dirāsatan fi Ṭaṭawwuri 'Ilmi al-Tārīkh wa Ma'rifati Rijālihi fil Islām*, (Beirut : Dār 'Ilmi Malāyīn, 1983), 252. Abdul Aziz al-Dūrī, *Nasy'atu 'Ilmi Tārīkh 'Inda al-'Arab*, (Markaz Zayid Turās Tārīkhī: Tk, 2000), 60.

Dalam kitabnya al-Ya'qūbi tidak memakai *sanad*, ia lebih sering menunjuk sumber primernya (asli) di saat membahas tema tertentu.²⁰⁰ Dengan kata lain, validasi yang dilakukan oleh al-Ya'qūbi langsung kepada kritik keaslian sumber, terutama yang berkaitan dengan sejarah masa pra-Islam. Akan tetapi ketika membahas peristiwa yang terjadi di masanya, ia menjelaskannya dengan ringkas meskipun banyak sekali sumber di hadapannya karena perkembangan manusia dan untuk memenuhi tuntutan peradaban.²⁰¹ Dalam bab sejarah tentang para khalifah, al-Ya'qūbi banyak menggunakan dokumen, catatan politik, surat-surat, dll.²⁰²

Menjelang akhir abad 3 dan awal abad 4 hijriyah, ke-ilmuan Islam menuju kemapanan dan kesempurnaan. Dalam arti, dasar-dasar ilmu fikih yang kokoh telah dibangun oleh para pendirinya, banyak kitab-kitab *ṣahīh* Hadis, kitab-kitab sejarah juga sudah banyak ditulis. Perkembangan ilmu pengetahuan pun tidak hanya berkembang di kota-kota besar sebagai pusat pemerintahan Bani Abbāsiyyah saat itu, seperti Basrah dan Kufah, akan tetapi sudah menyebar hingga Persia, Kurasan, Ray hingga ke Andalusia, Spanyol. Kebiasaan mengembara dari satu tempat ke tempat lainnya untuk mencari ilmu semakin kuat.²⁰³ Di sisi lain perkembangan penulisan sejarah mulai menapaki masa keemasan di tangan dua tokoh besar sejarawan muslim, al-Ṭabarī dan al-Baladzuri. Keduanya melakukan kompilasi karya sejarah yang demikian besar

²⁰⁰ Abdul Aziz al-Dūrī, *Nasy'atu 'Ilmi Tārīkh 'Inda al-'Arab*, (Markaz Zayid Turās Tārīkhī:Tk, 2000), 59.

²⁰¹ Abdul Aziz al-Dūrī, *Nasy'atu 'Ilmi Tārīkh 'Inda al-'Arab*, (Markaz Zayid Turās Tārīkhī:Tk, 2000), 61.

²⁰² Syakir Mustafa, *Al-Tārīkh al-'Arabī wa al-Muarrikhūn : Dirāsatan fī Taṭawwuri 'Ilmi Tārīkh wa Ma'rifati Rijālihi fil Islām*, (Beirut : Dar 'Ilmi Malayin, 1983), 252.

²⁰³ Muhammad Ibnu Jarir al-Ṭabarī (*bi-Tahqiq*) Muhammad Abu Fadl Ibrahim, *Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk*, (Mesir : Dār al-Ma'ārif, 1967), 5.

dan merupakan karya penulisan sejarah terawal dengan muatan materi paling luas. Karya mereka juga mewakili tradisi penulisan sejarah masa awal Islam.²⁰⁴

6. Corak Historiografi Islam Karya Imam al-Ṭabarī

Imam al-Ṭabarī nama lengkapnya Abu Ja'far Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabarī (225/224-310 H) merupakan seorang *muarrih*, *mufassir*, *fakih*, *muqri*, *muhaddis* besar.²⁰⁵ Al-Ṭabarī lahir di Amul, Tabaristan yang terletak di pantai selatan laut Tabaristan (Laut Qazwayn), Iran. Perjalanannya dalam menuntut ilmu sudah dimulai sejak masih sangat muda. Hal ini ditunjang dengan kondisi keuangan keluarganya yang cukup berada, sehingga ia bisa menuntut ilmu ke beberapa wilayah.²⁰⁶ Wilayah yang ia datangi pertama Ray kemudian berguru kepada *muarrih* besar waktu itu, Muhammad bin Humaid al-Razi. Lalu ke Baghdad, kemudian ke Bashrah, kemudian Kufah, dan setelah itu ia kembali lagi ke Baghdad dan menetap di sana selama beberapa waktu yang lama.²⁰⁷ Selanjutnya ia berangkat ke Fustat, Mesir akan tetapi sebelumnya ia singgah terlebih dahulu di Syiria dan belajar Hadis di sana. Al-Ṭabarī berada di Fustat selama satu tahun (871-872 M). Setelah pengembaraannya yang demikian panjang, akhirnya ia menjadi pemimpin (*al-ri'asah*) dalam bidang kajian fikih, tafsir dan sejarah

²⁰⁴ Stephen Humprey, *Islāmic History : A Framework for Inquiry* (London : I. B. Touris & Ltd, 1995), 73.

²⁰⁵ Franz Rosenthal bahkan lebih cenderung menganggap al-Ṭabarī sebagai seorang teolog daripada seorang sejarawan. Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leiden : E. J. Brill, 1968), 54.

²⁰⁶ Badri Yatim, *Historiografi Islām*, (Jakarta Selatan : Logos Wacana Ilmu, 1997), 113.

²⁰⁷ Syākir Muṣṭafā, *Al-Tārīkh al-Arabi wa al-Muarrihūn : Dirāsatan fi Ṭaṭawwuri 'Ilmi al-Tārīkh wa Ma'rifati Rijālihi fil Islām*, (Beirut : Dār 'Ilmi Malāyīn, 19830), 253. Abdul Aziz al-Dūrī, *Nasy'atu 'Ilmi Tārīkh 'Inda al-'Arab*, (Markaz Zayid Turas Tārīkhī:Tk, 2000), 63.

dan ia kembali lagi ke Baghdad, tinggal di sana hingga ia wafat (310 H).

Dua karyanya yang paling fenomenal adalah tafsir *Jāmi' al-Bayān* (tafsir) dan *Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk* (sejarah).²⁰⁸ Al-Ṭabarī mendiktekan (*imla'*) kitab tafsir selama tujuh tahun (283-290 H), kemudian setelah selesai ia melanjutkan mendiktekan (*imla'*) kitab *Tārīkh* dan menyelesaikannya pada hari Rabu, tiga hari menjelang akhir bulan *Rabi'ul Akhir* tahun 303 H (13 tahun). Bahkan tulisan yang dikerjakannya tersebut hampir mencapai 30.000 lembar kertas setiap satu kitab. Ia juga menulis kitab tentang ilmu Qiro'at sejumlah 18 jilid, akan tetapi saat ini sudah tidak ditemukan lagi.²⁰⁹

Kitab *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk* dinilai sebagai puncak penulisan kitab sejarah analistik di masa awal masa perkembangannya. Kedudukannya sebagai peneliti kitab sejarah menempati posisi *riwayah al-Tārīkhiyyah* dan *riwayah al-fikhiyyah*, sehingga kapasitasnya tidak perlu dipertanyakan. Metode penulisan yang dilakukan oleh al-Ṭabarī dalam kitabnya terpengaruh oleh *riwāyat* pendidikan dan sosial-budaya di masanya sebagaimana juga seorang *muhaddis* dan *fakih*, sehingga semua *riwāyat* yang terdapat dalam kitabnya ini disertai dengan *sanad* yang berasal dari *muarrih* sebelumnya yang terpercaya. Konsep dasar yang terdapat dalam kitabnya ini mengacu pada dua hal pokok; *Pertama*, kesatuan ajaran

²⁰⁸ Syākir Muṣṭafā, *Al-Tārīkh al-Arabi wa al-Muarrihūn : Dirāsatan fi Ṭaṭawwuri 'Ilmi al-Tārīkh wa Ma'rifati Rijālihi fil Islām*, (Beirut : Dār 'Ilmi Malāyīn, 1983), 253.

²⁰⁹ Syākir Muṣṭafā, *Al-Tārīkh al-Arabi wa al-Muarrihūn : Dirāsatan fi Ṭaṭawwuri 'Ilmi al-Tārīkh wa Ma'rifati Rijālihi fil Islām*, (Beirut : Dār 'Ilmi Malāyīn, 1983), 253.

kerasulan. *Kedua*, urgensi peristiwa/pengalaman hidup umat manusia sebagai pelajaran/*i'tibar* dan relevansinya dengan waktu.²¹⁰

Al-Ṭabarī memiliki standar sanad yang cukup tinggi, sehingga menurutnya semakin dekat sumber sanad terhadap peristiwa yang dikabarkan maka semakin kuat nilai kebenarannya. Sedangkan sistem periwayatan sendiri sangat dipengaruhi oleh banyak faktor, seperti kuatnya hapalan *rāwī* dan kecenderungan dalam bermadzhab. Bahkan satu riwayat tidak akan pernah dipastikan kebenarannya meskipun sudah dilakukan pengujian dan pengawasan. Hal inilah yang menjadikan ‘nalar’ atau penelitian pribadi seseorang tidak mudah untuk dipercaya karena terkadang membingungkan. Oleh karena itu, dalam sistem periwayatan dicukupkan dengan *rāwī* (*muarrih*) yang dipercaya. Dan pada titik inilah sarjana Barat menyerang metode penulisan al-Ṭabarī.²¹¹

Model periwayatan al-Ṭabarī dalam kitab *Tārīkh* ini tidak mengambil penilaian atau memihak terhadap riwayat tertentu. Dalam arti, al-Ṭabarī hanya menyajikan riwayat-riwayat yang ia dapatkan tanpa melakukan penilaian atau *tarjih* antara satu riwayat dengan riwayat lainnya selama riwayat yang disampaikan *maqbul* (bisa diterima dengan metode penelitian sanad dalam Ilmu Hadis). Model penulisan yang dilakukan oleh al-Ṭabarī ini sebagian besar dipengaruhi oleh sistem riwayat di mana ia hendak menyampaikan berbagai macam riwayat yang berbeda-beda sehingga tidak menyajikan materi sejarah secara runtut. Terlihat al-Ṭabarī dalam kitabnya ingin menuliskan kitab (*riwāyat*) sejarah bangsa Arab secara lengkap (sebagaimana dilakukan oleh para *muhaddis* menulis hadis berdasarkan riwayat), dan ini menunjukkan begitu

²¹⁰ Abdul Aziz al-Dūrī, *Nasy'atu 'Ilmi Tārīkh 'Inda al-'Arab*, (Markaz Zayid Turās Tārīkhī:Tk, 2000), 63.

²¹¹ Abdul Aziz al-Dūrī, *Nasy'atu 'Ilmi Tārīkh 'Inda al-'Arab*, (Markaz Zayid Turās Tārīkhī:Tk, 2000), 64. Stephen Humprey, *Islāmic History : A Framework for Inquiry* (London : I. B. Touris & Ltd, 1995), 73.

berlimpahnya riwayat yang diperoleh al-Ṭabarī. Inilah salah satu kontribusi besar Imam al-Ṭabarī terhadap peradaban penulisan sejarah dan menandai berakhirnya era pertama di bidang tersebut, karena setelah al-Ṭabarī sudah tidak ada lagi peneliti yang melakukan pengujian ulang terhadap sumber-sumber sejarah yang terdapat dalam kitab al-Ṭabarī ini.²¹²

Adapun sumber rujukan yang digunakan oleh al-Ṭabarī dalam kitab *Tārīkh al-Rusul wa al-Muluk* meliputi,²¹³ kitab tafsir dan *Sīrah* Ibnu Ishāq, kitab *al-Mubtada* Wahab bin Munabbih, tarjamah Ibnu Muqofa', Hisyam al-Kalbi, kitab Nasrani Syiria berbahasa Arab, Kitab Taurat, 'Abid bin Sariyyah, Muhammad ibnu Ka'ab, Abbān bin Usmān, 'Urwah bin Zubeir, Sarahbil bin Sa'ad, Musa bin 'Uqbah, 'Ashim bin Umar, Ibnu Shihab, al-Zuhrī, Saif bin Amrin al-Asady dan al-Madaini, Abu Mihnaf, al-Madaini, 'Awanah bin bin Hakam, al-Wāqidī, Amrin bin Sibh, Ahmad bin Abi Husaimah, Ahmad bin Zuheir, Umar bin Rasyid, Haisam bin Ady dan Ibnu Toifur.²¹⁴

Yang perlu menjadi catatan, sumber rujukan yang digunakan oleh al-Ṭabarī merupakan sumber yang terpercaya, karena al-Ṭabarī memilih dan menyeleksi sumber tersebut dengan sangat hati-hati dan menyampaikannya sebagaimana *rāwī* awal menyampaikannya, sebagaimana para *muhaddis* yang cermat dalam meriwayatkan hadis. Saat menjelaskan persoalan yang menyangkut sosial-budaya masyarakat saat itu (terkadang) tidak lepas dari dinamika politik

²¹² Abdul Aziz al-Dūrī, *Nasy'atu 'Ilmi Tārīkh 'Inda al-'Arab*, (Markaz Zayid Turas Tārīkhī:Tk, 2000), 64.

²¹³ Syākīr Mustafā, *Al-Tārīkh al-Arabi wa al-Muarrihūn : Dirāsatan fi Ṭaṭawwuri 'Ilmi al-Tārīkh wa Ma'rifati Rijālihi fil Islām*, (Beirut : Dār 'Ilmi Malāyīn, 1983), 255.

²¹⁴ Muhammad Ahmad Tarhinī, *Al-Muarrihūn wa al-Tārīkh 'Inda al-Arab*, (Libanon : Dār Kutub Ilmiyyah, 1991), 81.

yang terjadi, sehingga al-Ṭabarī menuliskannya dalam kerangka sejarah politik murni dan tidak menyebutkan hal lainnya.²¹⁵

Al-Ṭabarī juga banyak menyampaikan fakta tentang sejarah bangsa Persia yang tidak ditemukan di kitab-kitab lainnya. Ketelitian al-Ṭabarī saat menjelaskan tentang sejarah bangsa Romawi menimbulkan decak kagum bagi sebagian pembaca, padahal sumber tentang sejarah bangsa Romawi sangat sedikit.²¹⁶ Al-Ṭabarī tidak memiliki kecenderungan ego (subjektivitas) ketika menulis kitab *Tārīkh* ini, sehingga ia bersikap netral, baik secara politik maupun secara ideologi. Tulisannya benar-benar objektif serta dengan ketajaman ilmiah yang tinggi.²¹⁷ Kitab ini juga menghimpun seluruh materi kitab *Tārīkh* sebelumnya, sehingga ia dianggap kitab babon paling lengkap.²¹⁸ Di sisi lain, ia juga mengabaikan berbagai peristiwa yang terjadi di jaman ia hidup, padahal al-Ṭabarī banyak melakukan perjalanan ilmiah ke berbagai wilayah. Oleh karenanya, bisa dikatakan al-Ṭabarī adalah saksi hidup tentang sejarah Islam masa itu. Namun demikian, ia sangat enggan untuk menyampaikan kesaksian sejarah di masa tersebut.

Adapun metode dasar yang digunakan oleh al-Ṭabarī dalam menulis kita ini bisa disimpulkan dalam dua hal pokok;

²¹⁵ Syākir Muṣṭafā, *Al-Tārīkh al-Arabi wa al-Muarrihūn : Dirāsatan fī Ṭaṭawwuri 'Ilmi al-Tārīkh wa Ma'rifati Rijālihi fil Islām*, (Beirut : Dār 'Ilmi Malāyīn, 1983), 256.

²¹⁶ Syākir Muṣṭafā, *Al-Tārīkh al-Arabi wa al-Muarrihūn : Dirāsatan fī Ṭaṭawwuri 'Ilmi al-Tārīkh wa Ma'rifati Rijālihi fil Islām*, (Beirut : Dār 'Ilmi Malāyīn, 1983), 256.

²¹⁷ Syākir Mustafa, *Al-Tārīkh al-Arabi wa al-Muarrihūn : Dirāsatan fī Ṭaṭawwuri 'Ilmi Tārīkh wa Ma'rifati Rijālihi fil Islām*, (Beirut : Dar 'Ilmi Malayin, 1983), 256.

²¹⁸ Syākir Muṣṭafā, *Al-Tārīkh al-Arabi wa al-Muarrihūn : Dirāsatan fī Ṭaṭawwuri 'Ilmi al-Tārīkh wa Ma'rifati Rijālihi fil Islām*, (Beirut : Dār 'Ilmi Malāyīn, 1983), 258

1. Bersandar pada *riwāyat*, seperti bisa dilihat dalam kalimat pembuka kitab *Tārīkh* tersebut, “*Dan perlu diketahui bagi setiap pembaca kitab ini, bahwa semua (sejarah) yang dituliskan dalam kitab ini hanya berpedoman kepada riwāyat yang saya sandarkan kepada rāwī. Jika ada keterangan dalam kitab ini tentang berita orang-orang terdahulu yang dibantah oleh pembaca, seperti karena dianggap aneh atau tidak masuk akal, maka ketahuilah bahwa kami (al-Ṭabarī) tidak menyampaikan itu dari dirinya sendiri, akan tetapi ia hanya menyampaikan sesuatu (sama seperti) yang rāwī sampaikan kepada kami*”²¹⁹.
2. Menjaga *sanad* yang merupakan hasil dari poin pertama di atas. Namun al-Ṭabarī di bagian akhir kitab (terutama jilid 9-11) sedikit longgar dalam menyampaikan *sanad*. Bahkan penulisan *sanad* jarang terlihat dalam beberapa lembar secara berurutan.²²⁰

Perhatian al-Ṭabarī terhadap *riwāyat* demikian besar, bahkan melebihi terhadap pengetahuan yang didasarkan atas penglihatannya sendiri. Meskipun al-Ṭabarī menyelidiki untuk memilih *rāwī* yang *ṣiqat* dan *sanad* yang dianggap kokoh di masanya, namun ia menggunakan cara yang sempurna dalam kitab tersebut. Hal inilah yang menjadikan al-Ṭabarī banyak mengutip dari sumber terawal (yang dekat dengan peristiwa sejarah terkait) dan yang se-masa

²¹⁹ Stephen Humprey, *Islāmic History : A Framework for Inquiry* (London : I. B. Touris & Ltd, 1995), 74.

²²⁰ Syākir Muṣṭafā, *Al-Tārīkh al-Arabī wa al-Muarrihūn : Dirāsatan fi Ṭaṭawwuri ‘Ilmi al-Tārīkh wa Ma’rifati Rijālihi fil Islām*, (Beirut : Dār ‘Ilmi Malāyīn, 1983), 257.

dengan al-Ṭabarī pada peristiwa-peristiwa tertentu.²²¹ Setiap kali ada riwayat yang *rāwī* dan pengarangnya hilang, maka sudah pasti riwayat tersebut tidak bisa diketemukan kecuali dalam kitab al-Ṭabarī ini.²²²

Selain memperhatikan dua hal di atas, al-Ṭabarī juga banyak mencantumkan teks-teks sastra, baik teks ceramah, risalah (buku kecil), percakapan, maupun sya'ir yang sesuai dengan materi sejarah terkait. Al-Ṭabarī ketika berada di setiap akhir bab tentang khalifah, ia menjelaskan sejarah secara umum tanpa terikat pada metode *hauliyat* (kronologi berdasarkan tahun). Secara umum al-Ṭabarī menggunakan dua metode sekaligus, *hauliyat* dan *maudlu'iyat* (berdasarkan tema), walaupun ia lebih dikenal sebagai peneliti sejarah dengan metode *hauliyat*.²²³

Dalam penulisan kitab *Tārīkh* ini, al-Ṭabarī tidak melakukan kritik (*al-jarh wa al-Ta'dil*) terhadap riwayat yang disampaikan. Penjelasannya murni didasarkan kepada riwayat yang didapatkan dari *rāwī* sebelumnya tanpa melibatkan pemikiran (pendapat) pribadi al-Ṭabarī sendiri, dan ini menjadi salah satu 'pekerjaan rumah' bagi peneliti Hadis. Ibnu al-Atsir beberapa kali mengutip riwayat yang tidak masuk akal dari kitab al-Ṭabarī tanpa melakukan penyelidikan *sanad* dan *matn*. Padahal Ibnu al-Atsir sendiri menulis dalam kitabnya, "*riwāyat tersebut tidak masuk akal.....dan*

²²¹ Syākir Muṣṭafā, *Al-Tārīkh al-Arabi wa al-Muarrīhūn : Dirāsatan fi Ṭaṭawwuri 'Ilmi al-Tārīkh wa Ma'rifati Rijālīhi fil Islām*, (Beirut : Dār 'Ilmi Malāyīn, 1983), 258.

²²² Syākir Muṣṭafā, *Al-Tārīkh al-Arabi wa al-Muarrīhūn : Dirāsatan fi Ṭaṭawwuri 'Ilmi al-Tārīkh wa Ma'rifati Rijālīhi fil Islām*, (Beirut : Dār 'Ilmi Malāyīn, 1983), 258. Muhammad Ahmad Tarhīnī, *Al-Muarrīhūn wa al-Tārīkh 'Inda al-Arab*, (Libanon : Dār Kutub Ilmiyyah, 1991), 84.

²²³ Syākir Muṣṭafā, *Al-Tārīkh al-Arabi wa al-Muarrīhūn : Dirāsatan fi Ṭaṭawwuri 'Ilmi al-Tārīkh wa Ma'rifati Rijālīhi fil Islām*, (Beirut : Dār 'Ilmi Malāyīn, 1983), 258-259. Muhammad Ahmad Tarhīnī, *Al-Muarrīhūn wa al-Tārīkh 'Inda al-Arab*, (Libanon : Dār Kutub Ilmiyyah, 1991), 85.

seharusnya tidak ditulis dalam kitab-kitab".²²⁴ Al-Ṭabarī juga meriwayatkan sebagian riwayat yang jelas-jelas dusta, akan tetapi ia tidak memberikan petunjuk tentang hal tersebut. Sehingga Ibnu Khaldūn meriwayatkan dari kitab ini tentang bencana yang terjadi di Baromikah, atas dasar bahwa al-Ṭabarī dalam kesempatan tertentu mengungkapkan "*wa al-Ṣahih 'indana*" (*menurut kami yang sah/benar adalahdst*) sebagai bentuk penyelidikan *sanad*.

Al-Ṭabarī tidak pernah menyebutkan nama kitab secara jelas di mana ia merujuk satu riwayat,²²⁵ padahal *muarrīh* (*rāwī*) yang menjadi rujukan al-Ṭabarī sebagian besar menulis lebih dari puluhan kitab, seperti al-Madaini yang menulis 240 kitab, Saif bin Amrin dan Hisyam bin Kalbi yang menulis lebih dari 240 kitab. Andaikata al-Ṭabarī menulis nama kitab secara pasti, niscaya kita akan mendapatkan pengetahuan yang kokoh dan luas dan mencakup seluruh perdaban sejarah di masa tersebut.²²⁶ Al-Ṭabarī menjelaskan beberapa peristiwa sejarah yang berbeda dengan berbagai riwayat dan tahun-tahun yang sama dan membiarkan satu peristiwa tertentu diberitakan dengan berita yang berentangan dengan berita aslinya, sehingga hal ini mengharuskan pembaca untuk memahami kesatuan kisah dan hubungan-hubungan dari rangkaian kisah (sejarah) tersebut. Sebagaimana juga terjadi benturan antar satu riwayat dengan riwayat lainnya tanpa melalui standar dan aturan yang jelas.

²²⁴ Fuad Saizkin, *Tarikh al-Turats al-Araby : al-Tadwīn al-Tārīkh y*, (Riyadh : Idaroh al-Ṣaqafah wa al-Nasr Bijami'ah, 1991), J. 1, 521.

²²⁵ Jawwād Aḥī, *Mawārid Tārīkh Ṭabarī*, (Riyadh : al-Majallah al-Arabiyyah, 2012), 166.

²²⁶ Syākir Muṣṭafā, *Al-Tārīkh al-Arabi wa al-Muarrīhūn : Dirāsatan fi Ṭaṭawwuri 'Ilmi al-Tārīkh wa Ma'rifati Rijālihi fil Islām*, (Beirut : Dār 'Ilmi Malāyīn, 1983), 260. Muhammad Ahmad Tarhīnī, *Al-Muarrīhūn wa al-Tārīkh 'Inda al-Arab*, (Libanon : Dār Kutub Ilmiyyah, 1991), 86.

Maka tidak bisa ‘satu peristiwa’ diyakini melalui ‘anekaragam peristiwa berbeda-beda’ secara hakiki sebagai peristiwa sejarah.²²⁷

Adapun beberapa kekurangan yang terdapat dalam kitab *Tārīkh* ini antara lain; *Pertama*, tidak seimbang ketika menjelaskan antara sejarah masa pra Islam dan pasca Islam. *Kedua*, berlebihan dalam menerima dan menyampaikan kisah *isrā’iliyyāt*, dongeng, *khurafāt*, mitos yang berkaitan dengan asal mula penciptaan dan nabi-nabi sebelum Nabi Muhammad tanpa melalui penyelidikan. *Kecempat*, Pengetahuan al-Ṭabarī tentang sejarah dunia tidak lebih luas dari sejarawan-sejarawan sebelumnya.²²⁸ Kelima, hasil karya sejarahnya tergolong ke dalam sejarah dinasti, yaitu yang kental dengan politik dan kekuasaan. Al-Ṭabarī tidak memberi perhatian besar terhadap sejarah sosial-budaya masyarakat pada umumnya. Demikian pula pemahamannya terhadap konsep sejarah lebih banyak dipengaruhi oleh faktor keagamaan daripada faktor ia sebagai seorang peneliti, sehingga arah gerak sejarah dalam pandangannya adalah ketentuan *ilāhi* yang kemudian terwujud dalam pengalaman luhur umat Islam dan menjelaskan kesatuan umat dan misi *risālah* Islam dalam bingkai penelitian sejarah.

²²⁷ Syakir Mustafa, *Al-Tārīkh al-Arabī wa al-Muarrīkhūn : Dirāsatan fī Ṭaṭawwuri ‘Ilmi Tārīkh wa Ma’rifati Rijālihi fil Islām*, (Beirut : Dar ‘Ilmi Malayin, 1983), 260. Muhammad Ahmad Tarhinī, *Al-Muarrīhūn wa al-Tārīkh ‘Inda al-Arab*, (Libanon : Dār Kutub Ilmiyyah, 1991), 84.

²²⁸ Syākīr Muṣṭafā, *Al-Tārīkh al-Arabī wa al-Muarrīhūn : Dirāsatan fī Ṭaṭawwuri ‘Ilmi al-Tārīkh wa Ma’rifati Rijālihi fil Islām*, (Beirut : Dār ‘Ilmi Malāyīn, 1983), 261.

BAB III

Perkembangan Kisah *Isrā'īliyyāt* Sejak Awal Hingga Masa al-Ṭabarī

Sebagai upaya untuk memperjelas bagaimana perkembangan historiografi Islam awal (dalam Bab 2) peneliti merasa perlu untuk menjelaskan bagaimana kisah *isrā'īliyyāt* sejak awal mula terbentuknya hingga masuk ke dalam tradisi keislaman, lalu tersebar dan akhirnya menjadi bagian dari literatur Islam itu sendiri. Hal ini bisa dilihat dari berbagai kitab-kitab Tārīkh Islam awal yang dipenuhi dengan riwayat *isrā'īliyyāt* baik sebagai informasi pelengkap, sebagai *mauizoh* maupun lainnya.

Bab ini perlu peneliti cantumkan sebagai upaya untuk menghantarkan setiap pembaca agar lebih mudah memahamai kajian *isrā'īliyyāt* dalam kitab-kitab Tārīkh Islam awal, terutama pembahasan mengenai bagaimana kisah *isrā'īliyyāt* itu masuk ke dalam Jazirah Arab dan ajaran Islam sebagaimana berikut.

A. Faktor Pendorong Masuknya *Isrā'īliyyāt* ke dalam Tradisi Arab

1. Migrasi Bani Israil ke Jazirah Arab.

Sejarah mencatat, sebelum Islam datang sebagian wilayah jazirah Arab sudah banyak ditempati oleh orang-orang Yahudi yang berasal dari Palestina. Mereka yang menempati Jazirah Arab ini disebabkan oleh banyak faktor, antara lain; jumlah populasi orang-orang Yahudi di Palestina semakin banyak (4 juta penduduk saat itu) sehingga memaksa mereka untuk mencari daerah lain untuk dijadikan sebagai tempat tinggal baru di sekitar mereka seperti Mesir, Irak dan Jazirah Arab. Di samping itu, penguasa Romawi (sekitar satu abad sebelum Maschi) melakukan penyerangan

terhadap bangsa Palestina dan merusak tatanan pemerintahan bangsa Yahudi serta menindas dengan sikap otoriter. Jikapun ada sebagian orang Yahudi Palestina yang hendak melawan maka mereka tidak segan-segan untuk melakukan tindakan keras sehingga hal ini mengakibatkan banyak penduduk setempat yang pindah ke jazirah Arab.¹

Setelah peperangan antara Yahudi dan Romawi berakhir pada tahun 70 M, kondisi wilayah Palestina dan masjid Baitul Muqoddas (masjid al-Aqsa) rusak parah sehingga tidak bisa dipakai lagi. Oleh karena itu, mereka berhamburan pergi menuju daerah-daerah sekitar termasuk Arab karena wilayah ini banyak memiliki keistimewaan seperti melimpahnya air dan kesuburan tanah. Wilayah yang mereka tempati pertama adalah kota Taima (تيماء), yaitu bagian utara Jazirah Arab. Mereka kemudian menempati daerah Hijaz (Yasrib atau Madinah). Sejak masa itu, mereka menempati wilayah tersebut dan *Wadi al-Qurā* dan beberapa tempat lain hingga datangnya Islam.²

Orang-orang Yahudi juga berangkat menuju Arab bagian timur, kemudian berangkat dari Irak menuju pesisir teluk Arab dan melakukan transaksi jual-beli dengan beberapa penduduk setempat serta orang pedalaman. Mereka orang-orang Yahudi dibantu pemerintah masuk ke wilayah tersebut. Hal ini sebagaimana catatan-catatan yang terdapat dalam kitab Taurat.³

¹ Israel Wolfensohn, *Tārīkh al-Yahūdī fī Bilādī al-Arab fī al-Jāhiliyyah wa Ṣadari al-Islām*, (Mesir : al-Markaz al-Akadimi lil Abhas, 1914), 9. Lihat juga Muhammad Husein al-Zahabī, *al-Isrā'īliyyāt fī Tafīr wa al-Hadīf*, (Mesir : Maktabah Wahabah, Tt), 15.

² Jawwād Afī, *al-Mufassal fī Tārīkhi al-'Arab Qabla al-Islām*, Juz 6, (Baghdad ; Universitas Baghdad, 1993), 513.

³ Jawwād Afī, *al-Mufassal fī Tārīkhi al-'Arab Qabla al-Islām*, Juz 6, (Baghdad ; Universitas Baghdad, 1993), 513.

Seorang *muarrih* Yahudi, Iosephos Flavius mencatat adanya hubungan yang terjalin antara orang Yahudi dengan penduduk Arab, dan sebagian raja-raja kerajaan Adiabence telah memasuki wilayah Arab. Sementara itu, *muarrih* Souzemenos berpendapat orang Yahudi melihat orang-orang Arab yang tinggal di Arab bagian timur adalah keturunan dari Ismail dan Ibrahim. Oleh karenanya, orang Yahudi menganggap mereka sebagai kerabat dan hubungan dekat dan mereka berharap kepada penduduk Arab agar masuk agama Yahudi (agama Nabi Ibrahim, kakek-buyut bangsa Yahudi dan Arab) salah satunya dengan melakukan gerakan yahudisasi.⁴

Dalam kitab Talmud disebutkan, beberapa penduduk Arab telah memeluk agama Yahudi, mereka mendatangi para *rabi* Yahudi dan bersaksi (masuk agama Yahudi) di hadapan mereka. Dalam beberapa riwayat (Kitab Talmud), terdapat data yang menguatkan tentang keberadaan agama Yahudi sudah banyak dianut oleh Hamir, Bani Kinanah, Bani Harits bin Ka'ab, Kindah,⁵ dan Ghassan.⁶ Menurut al-Ya'qūbi, di antara penduduk Arab yang memeluk Yahudi ialah Yaman secara keseluruhan. Mereka adalah para pengikut orang-orang yang membawa berita dari kalangan Yahudi ke Yaman, merobohkan berhala-berhala dan me-Yahudikan orang-orang Yaman. Demikian pula, suku Aus dan Khazraj berbondong-bondong masuk agama Yahudi setelah mereka keluar dari Yaman, karena mereka berdekatan dengan Yahudi Khaibar, Quraidloh dan Nadhir. Dan beberapa anggota dari marga di Arab yang masuk

⁴ Jawwād Aḥī, *al-Mufaṣṣal fī Tārīkhi al-'Arab Qabla al-Islām*, Juz 6, (Baghdad ; Universitas Baghdad, 1993), 514.

⁵ Ibnu Qutaibah, *al-Ma'arif*, (Mesir : Dār al-Ma'ārif, Tt), 621. Lihat juga Abu Ali Ahmad bin Umar, *al-A'laq al-Nafisah*, (Belanda : Brill, 1892), 217.

⁶ Al-Mutohir bin Muthohir al-Maqdisi, *al-Bad'u wa al-Tārīkh*, (Tk : al-Haiat al-'Ammah lil Kitab, Tt), 31.

agama Yahudi seperti Bani Haris bin Ka'ab, suku Ghasaan dan kaum Judzam.⁷

Sementara itu, sebagian sejarawan Yahudi menganggap orang Yahudi yang berada di Arab dalam keadaan terisolasi dari komunitas mereka. Mereka tidak lagi dianggap sebagai penganut Yahudi, karena mereka tidak lagi melaksanakan syari'at Nabi Musa dan kitab Talmud.⁸ Oleh karena itu, karya sejarah yang ditulis oleh sejarawan Ibrany tidak memasukkan mereka ke dalam bukunya tersebut. Akan tetapi menurut Jawwad Ali, ketiadaan sejarah orang Yahudi dalam karya sejarah mereka tidak menandakan keterasingan mereka dari komunitas Yahudi, karena sejarawan lain pun tidak menulis tentang orang Yahudi dalam karya mereka. Saat itu karya tulis dan gairah berfikir sebagian besar sejarawan Ibrani terfokus pada penduduk tetap Yahudi di Irak, Palestina dan Tiberias.⁹

Wilayah Palestina sejak awal berdekatan dengan Hijaz dan secara geografis masih merupakan bagian dari Hijaz. Keberadaan palestina menjadi tempat berlabuh bagi para pedagang Hijaz, bahkan Guzzah menjadi tempat untuk menjajakan barang dagangan bagi pedagang Hijaz, sementara hubungan antara Hijaz dan Palestina ini terus berlanjut. terkadang juga pedagang Yahudi yang tinggal di Hijaz melakukan transaksi dagang dengan penduduk Syam atau Siria (termasuk di dalamnya Palestina).¹⁰

Adapun dalam persoalan agama dan kepercayaan, antara *ahbār* Yahudi yang tinggal di Palestina dan *ahbār* Yahudi yang

⁷ Ahmad bin Abi Ya'qūb bin Ja'far bin Wahab Al-Ya'qūbi, *Tārīkh al-Ya'qūbi*, Juz. 1, (Tp, Tt), 226.

⁸ Israel Wolfensohn, *Tārīkh al-Yahūdi fī Bilādi al-Arab fī al-Jāhiliyyah wa Ṣadari al-Islām*, (Mesir : al-Markaz al-Akadimi li al-Abhas, 1914), 13.

⁹ Jawwad Ali, *al-Mufaṣṣal fī Tārīkhī al-Arab Qabla al-Islām*, Juz 6, (Baghdad ; Universitas Baghdad, 1993), 516.

¹⁰ Muhammad Jawwād Mugniyyah, *Isrā'īliyyāt al-Qur'ān : Tafsīr Isrā'īliyyāt al-Qur'ān*, (Beirut : Dar al-Jawwad, 1984), 41-41.

tinggal di Irak atau mereka yang tinggal di wilayah Hijaz. Hal ini dipengaruhi oleh adanya interaksi intensif yang berlangsung antara Yahudi Arab dan Palestina, sehingga Yahudi Palestina terpaksa sedikit melonggarkan sikap mereka terhadap ketentuan (syariat) agama Yahudi. Orang-orang yang berasal dari Arab kemudian memeluk agama Yahudi didorong oleh berbagai macam faktor. Oleh karena itu mereka tidak bisa melakukan syariat agama Yahudi sebagaimana aslinya.

Selama berada di jazirah Arab, orang Yahudi berpencar ke berbagai pelosok yang subur dan mengalirkan sumber air, seperti Wadi al-Quro, Taima, Khaibar dan Yasrib (sekarang Madinah). Mereka membangun benteng-benteng untuk menjaga keamanan, wilayah dan kebun mereka dari serangan orang Badui. Di samping itu, mereka juga membuat perjanjian keamanan dengan kepala kabilah di sekitar mereka dengan imbalan berupa hadiah. Di antara watak orang Yahudi yaitu membedakan antara kepala kabilah satu dengan lainnya, mereka juga selalu menghasut agar terjadi perselisihan antar kabilah Arab sehingga keberadaan mereka di wilayah tersebut tidak terancam dengan persatuan kabilah-kabilah.¹¹

Namun demikian, tidak ditemukan komunitas besar Yahudi yang menempati selatan Madinah hingga Yaman, karena tidak ada satupun data sejarah yang menjelaskan tentang hal itu. Meskipun hal ini tidak menutup kemungkinan adanya aktivitas perdagangan di daerah Makkah, ‘Adn dan kota-kota lain, seperti juga di sekitar Laut Merah dan pantai Arab Selatan. Sehingga keberadaan mereka di jazirah Arab tidak berpengaruh apa-apa selain dari aktifitas jual beli.¹² Mereka yang tinggal di Hijaz melakukan aktivitas perkebunan dan pekerjaan-pekerjaan yang tidak digemari oleh orang

¹¹ Jawwad Ali, *al-Mufasssal fī Tārīkhi al-Arab Qabla al-Islām*, Juz 6, (Baghdad ; Universitas Baghdad, 1993), 518-520.

¹² Jawwad Ali, *al-Mufasssal fī Tārīkhi al-Arab Qabla al-Islām*, Juz 6, (Baghdad ; Universitas Baghdad, 1993), 530.

Arab. Sebagaimana orang Yahudi juga tidak gemar perang dan pertempuran (yang sangat digemari bangsa Arab) kecuali dalam keadaan terdesak.

Orang Yahudi yang tinggal di Arab tidak mempertahankan identitas mereka sebagai umat Yahudi sehingga banyak pengaruh budaya Arab yang diserap oleh mereka, seperti nama orang, lantunan syair dan pemikiran Arab. Demikian pula dalam kehidupan sosial, mereka tidak berbeda jauh dengan sosial-budaya masyarakat Arab kecuali dalam persoalan agama saja. Mereka juga berpakaian seperti layaknya orang Arab dan saling menikahkan antar satu sama lain.¹³ Pada saat Nabi datang ke Madinah, keadaan Yahudi di Khaibar, Taima dan sebagian di Wadi al-Quro sudah melakukan aktifitas dagang, bercocok tanam dan memberikan hutang dengan bunga yang besar kepada penduduk pedalaman atau badui (*a'rab*). Mereka juga mengerjakan beberapa profesi lain seperti tukang emas-perak dan penjual di pasar.

Walaupun demikian, mereka tidak memiliki kedaulatan sendiri untuk menentukan hukum dan keamanan. Oleh karenanya mereka meminta kepada kepala klan di Arab untuk memberi suaka dengan jaminan keamanan dan perlakuan hukum yang sama. Dengan hal ini mereka setiap tahun harus membayar pajak kepada kepala klan tersebut, sehingga orang Yahudi wajib tunduk kepada aturan politik dan sosial-budaya mereka.¹⁴

Tempat kedua yang disinggahi orang-orang Yahudi sebagai tempat pelarian adalah Yaman. di tempat baru ini agama Yahudi mendapatkan tempat yang cukup istimewa sehingga ia dijadikan sebagai agama resmi dan pelaksanaan syariat demikian nampak (tidak seperti saat di Yasrib). Menurut satu riwayat, agama ini

¹³ Jawwād Alī, *al-Mufasssal fī Tārīkhi al-'Arab Qabla al-Islām*, Juz 6, (Baghdad ; Universitas Baghdad, 1993), 532.

¹⁴ Jawwād Alī, *al-Mufasssal fī Tārīkhi al-'Arab Qabla al-Islām*, Juz 6, (Baghdad ; Universitas Baghdad, 1993), 532.

datang ke Yaman melalui TAbbān As'ad Abi Kurob.¹⁵ Ia tertarik pada agama ini saat kembali dari wilayah Utara Arab dan Iran melewati Yasrib, ia dipenaruhi oleh beberapa *ahbār* Yahūdi. Dan sejak saat itu agama Yahudi menjadi agama resmi di Yaman. Dengan masuknya agama Yahudi ke Yaman ini, maka ajaran Perjanjian Lama (*al-'Ahd al-Qodīm*) mulai masuk pada mereka melalui interaksi perdagangan yang dilakukan baik darat atau laut di wilayah Syam.¹⁶ Kedatangan mereka ke Yaman melalui Hijaz ini didorong oleh banyak faktor, antara lain perdagangan dan pelarian mereka dari penguasa Romawi.

Sejarawan Nasrani, Philostorgius menyebutkan sekitar tahun 425 M penduduk Saba' melakukan penyembahan terhadap matahari, rembulan dan lainnya. Sebagian dari mereka sudah memeluk agama Yahudi dan tradisi perayaan hari *sabat* (tradisi Nabi Ibrahim). Sementara itu, *ahbār* Yahudi Palestina (Tiberias) banyak yang mendatangi teman-teman Yahudi mereka di Yaman dan tinggal bersama mereka. Hal ini menunjukkan adanya interaksi antara Yahudi Yaman dan Palestina, sebagaimana juga adanya interaksi antara Yahud Hijaz dengan Palestina. Orang-orang Yahudi juga terdapat di Arab bagian timur, Najd dan Arab bagian Selatan, termasuk juga di Bahrain.

Dari paparan singkat tentang perpindahan penduduk Yahudi Palestina ke Hijaz dan Yaman di atas, dapat diketahui bahwa telah terjadi interaksi sosial-budaya dan politik antara bangsa Arab (khususnya Yatsrib dan Yaman) dengan agama Yahudi. Interaksi inilah yang akhirnya menjadi jalan masuknya kisah-kisah *isrā'īliyyāt* dari orang Yahudi ke orang-orang Arab.

¹⁵ Jawwād Alī, *al-Mufaṣṣal fī Tārīkhi al-'Arab Qabla al-Islām*, Juz 6, (Baghdad ; Universitas Baghdad, 1993), 537.

¹⁶ A'mal Muhammad Abdurrahman Rabi', *al-Isrā'īliyyāt fī Tafsir al-Ṭabarī : Dirosatan fī al-Lughot wa al-Mashadir al-Ibraniyyah*, (Mesir : Tnp, 2001), 27.

2. Keterbatasan Pengetahuan Bangsa Arab

Selain dari faktor tersebut, kondisi masyarakat Arab saat Islam masuk dalam keadaan *ummy*, tidak mengetahui perihal sejarah masa lampau secara detail. Sementara al-Qur'an menyajikan sejarah manusia masa lalu dengan gambaran umum saja, sehingga mereka sangat tertarik untuk mendengarkan kisah-kisah tersebut secara detail melalui *Ahli Kitab* (pemeluk agama *samāwī* yang telah diberikan kitab oleh Allah, yakni Yahudi dan Nasrani).

Demikian pula, orang Arab cenderung tertarik ketika mendengar kisah-kisah aneh dan ajaib, sehingga mudah meyakini akan kebenaran kisah-kisah *isrā'īliyyāt* yang disampaikan oleh para perawinya.¹⁷ Sebagian dari mereka menerima kisah-kisah tersebut tanpa melakukan klarifikasi terlebih dahulu. Bahkan ada yang dengan sengaja tidak menyebutkan *sanad* atau menghilangkannya. Mereka mencukupkan diri dengan sekedar menyebutkan isi *matn*-nya saja.¹⁸ Hal inilah yang memudahkan kisah *isrā'īliyyāt* masuk demikian masif ke dalam tradisi pemikiran umat Islam saat itu.¹⁹ Di sisi lain sebagian besar sahabat Nabi jarang yang memiliki pengetahuan tentang kisah kehidupan masa lalu. Maka satu-satunya tempat bertanya adalah pemeluk agama sebelum Islam (*Ahlu Kitab*). Sementara banyak di antara pembesar agama Yahudi yang masuk Islam saat Nabi saw. hijrah ke Madinah, seperti Abdullah bin Sallām, Ka'ab al-Ahbār, Abdullah bin Suroya, dll. Mereka sering

¹⁷ Ahmad Amīn, *Fajr al-Islām : Yabḥāsu an al-Hayāt al-Aqliyyah fi Ṣadari Islām ila Akhīri al-Daulah Umayyah*, (Beirut : Dār Kitāb al-Arabī, 1969), 205.

¹⁸ Muhammad Husein al-Tabata'i, *Qur'an Dar al-Islām*, cet. 5 (Qum : Daftar Intisyar Islāmy, 1372), 55.

¹⁹ Muhammad Jawwād Mugniyyah, *Isrā'īliyyāt al-Qur'an : Tafsīr Isrā'īliyyāt al-Qur'an*, (Beirut : Dar al-Jawwad, 1984), 42-43. Mahmud Aburoyah, *Aḍwa'u 'alā Sunnati Muhammadiyyah aw Dafa' anil Hadīs*, (Mesir : Dār al-Ma'ārif, Tt), 145. Mustafa Husein, *Isrā'īliyyāt fi al-Turās al-Islāmy : Dirōsatan Dhīmni A'mali Sīroh al-Nabawī*, (Tripoli : Jam'iyyah al-Da'wah Islāmiyyah, 1986), 96-98.

menghadiri majlis-majlis ilmu di Madinah yang dihadiri oleh para sahabat Nabi, sehingga terjadi interaksi dan ikatan kuat antara dua kebudayaan dan keilmuan yang berbeda, Yahudi dan Islam. Sebagaimana interaksi budaya dan ilmu ini juga terjadi di Yaman di mana banyak penduduknya yang memeluk agama Yahudi.

3. Hegemoni Keilmuan Yahudi terhadap Bangsa Arab.

Faktor berikutnya yang mendorong masuknya kisah *isrāʾīliyyāt* secara massif ke dalam Islam adalah hegemoni keilmuan Yahudi terhadap bangsa Arab. Banyak orang Arab menganggap kebudayaan dan keilmuan Yahudi lebih tinggi dari mereka, karena orang Yahudi dianggap mengetahui perihal kisah masa lalu. Di samping juga karena budaya tulis-menulis di Arab saat itu masih tergolong langka, bahkan dianggap sebagai sebuah kekurangan. Mahmud Aburoyah dalam kitabnya mengatakan, '*orang-orang Yahudi adalah gurunya masyarakat Arab dalam hal sejarah agama-agama masa lalu*'.²⁰ Dalam beberapa kesempatan, banyak orang Arab yang kemudian mencatat dan membukukan apa yang mereka dengar dari orang Yahudi, sampai-sampai Nabi Muhammad bersabda, '*sungguh manusia yang paling bodoh adalah mereka yang benci terhadap Nabi yang diutus kepada mereka, dan lebih cenderung kepada Nabi-nabi yang diutus kepada umat lain*'.²¹

Adanya keyakinan atas kebenaran apa yang disampaikan oleh Ahlu Kitab kepada para sahabat antara lain, karena adanya kesamaan antara materi yang terkandung dalam al-Qurʾān dengan keterangan dari mereka, seperti halnya kisah para Nabi dan umat terdahulu, terutama kisah yang terkait dengan Nabi Isa as. Hanya saja al-Quran menyajikan kisah tersebut dengan ringkas dan umum,

²⁰ Mahmud Aburoyah, *Aḍwaʾu ʿalā Sunnati Muhammadiyah aw Dafāʾ anil Hadīs*, (Mesir : Dār al-Maʿārif, Tt) 147.

²¹ Jalaluddin Abdurrahman bin Abu Bakar al-Suyuti, *Tafsir al-Suyuti : al-Dar al-Mansur fi Tafsir bil Maʿtsur*, Jil. 5, (Beirut : Dar Kutub Ilmiah, 1971), 284.

sedangkan Taurat dan Injil menerangkannya dengan rinci sehingga memuat berita yang al-Qur'ān tidak menceritakannya. Orientalis Ignaz Goldziher melihat fakta ini sebagai sebab munculnya kecenderungan muslim Arab untuk mempercayai kisah-kisah tahayyul dan khurafāt yang disampaikan oleh *Ahlu Kitab*.²² Hal ini juga senada dengan apa yang telah al-Tabata'i jelaskan dalam kitab tafsirnya, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'ān*.²³

Ibnu Khaldūn ketika menjelaskan tentang kelemahan yang terdapat dalam metode *tafsir bi al-Naqli (al-ma'tsur)* mengatakan, sebagian besar kisah *isrā'īliyyāt* masuk ke dalam materi Tafsir karena mereka tidak menghiraukan persoalan *sanad* yang biasanya digunakan untuk mengecek validitas hadis-hadis hukum, karena mereka menganggap kisah *isrā'īliyyāt* tidak berkaitan dengan hukum syar'i. Hal ini kemudian diperjelas lagi oleh Husein al-Dzahabi, menurutnya pendapat Ibnu Khaldūn mengenai masuknya *isrā'īliyyāt* ke dalam tradisi Islam didorong oleh dua faktor penting; persoalan sosial-budaya dan persoalan agama. Persoalan sosial-budaya dalam arti keadaan masyarakat Arab saat itu masih terbelakang pengetahuannya jika dibandingkan dengan pendatang Yahudi, sementara mereka ingin mengetahui perihal alam semesta dan awal mula penciptaan. Sedangkan persoalan agama yang dimaksud adalah mereka mudah menerima kisah *isrā'īliyyāt* yang disampaikan tanpa melalui penyelidikan, karena beranggapan hal itu tidak terkait dengan hukum syar'i.²⁴

²² Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir al-Islāmi*, (Mesir : Maktabah Khonji, 1955), 75.

²³ Muhammad Husein al-Tabata'i, *al-Mīzān fi tafsīr al-Qur'ān*, Jil. 13, (Beirut : Muassasah al-A'lami, 1997).

²⁴ Muhammad Husain al-Žahabī, *al-Isrā'īliyyāt fī al-Tafsīr wa al-Hadīs*, (Kairo: Maktabah Wahabah, Tth), 33. Muhammad Husain al-Žahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (Kairo : Maktabah Wahabah, Tt), 107. Lihat juga Muhammad Husein al-Tabata'i, *al-Mizan fi tafsīr al-Qur'an*, Jil. 19, (Beirut : Muassasah al-A'lami, 1997), 133-134.

4. Larangan Menulis Hadis Masa Khalifah Umar

Ditambah lagi dengan adanya larangan untuk menulis hadis Nabi yang menambah daftar panjang pendorong masuknya riwayat *isrā'īliyyāt* ke dalam kajian Islam awal, terutama pada masa khalifah Umar bin Khattab. Seiring berjalannya waktu, keberadaan riwayat *isrā'īliyyāt* dalam kajian Islam awal sulit dipisahkan dengan Hadis Nabi. Hal inilah yang akhirnya menjadikan riwayat *isrā'īliyyāt* terus berkembang dan bercokol dalam kajian Islam klasik. Ahlu Kitab seperti Tamīm al-Dari al-Nasrani dan Ka'ab al-Ahbār al-Yahudi memiliki tempat di sisi para khalifah yang berkuasa untuk memasukan kisah *isrā'īliyyāt* di masa khalifah tersebut.²⁵

Persoalan ini ditanggapi keras oleh ulama Syiah, Ja'far al-Sabhani, ia menjelaskan larangan penulisan hadis masa khalifah Umar adalah bencana yang amat besar, karena kondisi kosongnya tradisi pencatatan tersebut akhirnya dipenuhi dengan catatan kitab Perjanjian Lama, Perjanjian Baru dan kisah *isrā'īliyyāt*. Akibatnya pemikiran muslim saat itu dipenuhi dengan *khurafāt*, *tahayyul* yang tidak terkait dengan tradisi Islam dan tidak sesuai dengan nalar.²⁶

²⁵ Murtadlo Askari, *Ma'ālim al-Madrasatāin*, Cet. 6, Jil. 2, (Kum : Kulliyatu Uşul al-Dīn wa al-Majma' al-Ilmi, 1416 H), 57.

²⁶ Banyak sekali riwayat yang menjelaskan tentang larangan sahabat Umar saat menjadi khalifah terhadap penulisan hadis, antara lain; riwayat yang berasal dari Urwah bin Zubeir bin Awwam. Lihat Ja'far al-Subhani, *Buhūs fī Milāl wa al-Nihal*, (Iran : Muassasah al-Imam al-Shodiq, Tt), 65. Ahmad bin Ali bin Tsabit al-Khotib al-Baghdadi, *Taqyid al-Ilmi*, (Mesir : Dar al-Istiqomah, 2008), 50-54. Mustofa Husein, *Isrā'īliyyāt fī al-Turās al-Islāmī : Dirāsatan Dīmi A'mali Sirah al-Nabawī*, (Tripoli : Jam'iyyah al-Da'wah Islāmiyyah, 1986), 22.

Sementara itu terkait larangan penulisan Hadis masa itu, menurut sebagian penelitian menyebutkan, larangan itu muncul karena faktor politik, di mana tujuannya untuk menghilangkan hadis-hadis Nabi saw yang berkenaan dengan keutamaan dan keburukan seseorang. Hal ini terbukti dengan masih banyaknya penukilan hadis yang mengandung hukum. Sebagaimana yang diriwayatkan oleh Ibn Kasir dalam kitabnya yang mengutip Dāri 'Umar bin Khattāb;

Ditambah lagi, Khalifah memberikan ijin kepada para *ahbār* Yahudi dan Nasrani untuk menyampaikan riwayat *isrāʾīliyyāt* sehingga banyak masuk kisah khayāl dan khurafāt dalam tradisi Islam.²⁷

5. Posisi Politik Perawī *Isrāʾīliyyāt* yang Menguntungkan

Dan hal pokok yang menyebabkan masifnya riwayat *isrāʾīliyyāt* ke dalam Islam ialah peran penguasa (Khalifah) dan para periwayatnya. Perlu diketahui, pada masa kekhalifahan Bani Umayyah, para periwayat *isrāʾīliyyāt* menempati kedudukan yang cukup penting, sehingga mereka dengan leluasa menyebarkan kisah tersebut di masa penulisan hadis tersebut dilarang khalifah. Pelarangan pencatatan hadis Nabi yang bermula saat khalifah Umar bin Khattab ini semakin masif dimanfaatkan oleh penguasa berikutnya, yakni penguasa Bani Umayyah yang berniat untuk melanggengkan kekuasaan mereka.²⁸ Menurut satu riwayat kisah *isrāʾīliyyāt* belum muncul secara masif pada masa Nabi dan khalifah Abu Bakar. Kisah tersebut baru muncul pada masa khalifah Umar bin Khattab setelah ia mengizinkan Tamīm al-Dari untuk menceritakannya.²⁹

Peristiwa ini terus berjalan perlahan-lahan hingga pada akhirnya para periwayat *isrāʾīliyyāt* menjadikan kisah tersebut sebagai komoditas ekonomi dan untuk memenuhi kehendak

أقلو الرواية عن رسول الله (ص) إلا فيما يعمل به

“Sedikitkanlah oleh kalian untuk meriwayatkan dari Nabi saw kecuali apa yang Nabi lakukan”. Lihat Ibn Kaṣir, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, Jil. 4 (Beirut: Maktabat al-Maʿarif, 1414 H/1990 M), 110. Hasyim Maʿruf al-Husaini, *Dirāsāt fī al-Hadis wa al-Muhaddisīn* (Beirut: Dār al-Maʿarif, Tt), 2.

²⁷ Rosul Jaʿfarian, *Fahmu al-Fikri al-Dini fī al-Sadis wa al-Sabiʾ al-Miladi*, (Kum : Tp, 1371).

²⁸ Murtadlo Askari, *Maʿalim al-Madrosatain*, Cet. 6, Jil. 2, (Kum : Kulliyatu Ushul al-Din wa al-Majmaʿ al-Ilmi, 1416 H), 58.

²⁹ Abu al-Faraj Abdurrahman bin Ali Ibnu al-Jauzi, *Kitab al-Qasas wa al-Maʿzurīn*, (Beirut : al-Maktab al-Islāmi, 1983), 175.

khalifah.³⁰ Orang-orang yang termasuk periwayāt awal kisah ini antara lain; Ubaid bin Amir dan yang paling populer Tamīm al-Dari.³¹ Bahkan khalifah Umar bin Khattab mengizinkan para *khātib* untuk menceritakan kisah *isrāʾīliyyāt* sebelum solat Jumʿat berlangsung, sebagaimana Usman bin Affān juga mengizinkan mereka untuk menceritakan kisah tiga kali setiap satu pekan.³²

Banyak sumber menyebutkan para hakim (*quḍat*) bertugas atas perintah khalifah untuk menceritakan kisah kepada penduduk Arab (selain menjadi hakim), seperti Sulaiman bin ʿItr al-Tajibi (38 H). Ia diangkat oleh Khalifah Muawiyah sebagai hakim dan pengkisah (*muhaddis bi al-qasas*). Namun akhirnya ia dipecat dari jabatan hakim dan hanya menjabat sebagai ‘pengkisah’. Dari hal ini, tampak jelas peran penguasa sebagai pendorong tersebarnya kisah-kisah tersebut sebagai rencana yang sudah diatur, tujuannya untuk melegitimasi kekuasaan Bani Umayyah dan agar masyarakat Arab terpicat dengan kisah tersebut sehingga tidak peduli lagi dengan urusan politik.³³

Dapat disebutkan khalifah pertama yang memakai jasa para penyampai kisah untuk tujuan politis adalah Muawiyah bin Abi Sufyan.³⁴ Khalifah menyuruh seseorang untuk menyebutkan kisah-kisah dengan memuji Nabi saw, mendoakan khalifah beserta keluarga besar jajaran pemerintahan, mendoakan tentara, perangkat dan

³⁰ Mereka dibayar dengan harga tertentu untuk menceritakan kisah *isrāʾīliyyāt*. Mahmud Aburoyah, *Aḍwaʿu ʿalā Sunnati Muhammadiyah aw Dafāʿ anil Hadīs*, (Mesir : Dār al-Maʿārif, Tt), 185-189.

³¹ Abu al-Faraj Abdurrahman bin Ali Ibnu al-Jauzi, *Kitab al-Qasas wa al-Madzkurin*, (Beirut : al-Maktab al-Islāmi, 1983), 175-176.

³² Abdu Rozzaq, *al-Musannaf*, Jil. 3, (Afrika Selatan : al-Majlis al-ʿIlmi, 1970), 219.

³³ Mahmud Aburayah, *Aḍwaʿu ʿalā Sunnati Muhammadiyah aw Dafāʿ anil Hadīs*, (Mesir : Dār al-Maʿārif, Tt), 152.

³⁴ Mahmud Aburoyah, *Aḍwaʿu ʿalā Sunnati Muhammadiyah aw Dafāʿ anil Hadīs*, (Mesir : Dār al-Maʿārif, Tt), 189.

melaknat orang-orang yang memusuhi penguasa pada setiap hari setelah solat Subuh.³⁵ Mereka yang berperan penting dalam penyebaran kisah-kisah tersebut antara lain; Abdullah bin Sallām, Ka'ab al-Ahbār dan Wahab bin Munabbih. Ibnu Kasīr menyebutkan dalam kitab tafsirnya berkenaan dengan Ka'ab al-Ahbār, ketika Ka'ab al-Ahbār memeluk Islam di masa khalifah Umar, ia menceritakan kisah nabi-nabi masa lalu dan Umar mendengarkannya dengan antusias serta mengizinkan orang-orang mendengarkan penuturan kisah tersebut.³⁶

B. Tokoh Perawī Isrā'īliyyāt

a. Generasi Sahabat

Tidak dapat dipungkiri, bahwa para sahabat adalah orang yang nilai kepatuhannya kepada Nabi saw. paling tinggi di antara generasi lainnya, terutama dalam persoalan yang terkait dengan agama. Dalam kaitan kisah *isrā'īliyyāt* ini para sahabat dalam menerima dan menyampaikan kisah tersebut sesuai dengan arahan yang disampaikan oleh Nabi, meskipun sebagian dari mereka ada yang meriwāyatkan dalam jumlah yang sangat besar. Tidak semua kisah *isrā'īliyyāt* yang diterima oleh para sahabat diterima begitu saja, sama halnya mereka juga tidak secara total menolak kisah *isrā'īliyyāt*. Di antara para sahabat yang banyak meriwāyatkan kisah *isrā'īliyyāt*, antara lain;

1. Abu Hurairah (w. 59/678)

Setelah Abu Hurairah masuk Islam, ia selalu menyertai Nabi Muhammad setiap saat hingga Nabi wafat. Dalam kitab *al-Iṣābah fī Tamyīz al-Sahabah* Ibnu Hajar al-Asqalani disebutkan, Abu Hurairah adalah seorang yang sangat miskin. Kehidupannya selalu

³⁵ Abdu Rozzaq, *al-Musannaḥ*, Jil. 3, (Afrika Selatan : al-Majlis al-'Ilmi, 1970), 219.

³⁶ Ismail bin Amr bin Kasīr, *Tafsīr al-Qur'an al-Azīm li Ibnī Kasīr*, Jil. 1, (Riyād : Dar Toibah, 1999), 74.

menyertai Nabi saw. agar ia bisa memenuhi kebutuhan hidupnya sehari-hari. Oleh karenanya, wajar jika banyak sekali hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah, bahkan ia termasuk sahabat yang paling banyak meriwayatkan hadis Nabi.³⁷ Abu Hurairah sendiri pernah berkata, “*kalian menduga saya memperbanyak hadis Nabi saw. Demi Allah yang maha memenuhi janji, saya tidak lain adalah seorang yang miskin, dan menyertai Nabi agar kebutuhanku tercukupi*”³⁸.

Pertemuannya dengan Ka’ab al-Ahbār bermula setelah Abu Hurairah pulang dari Bahrain (dalam rangka menjalankan tugas pemerintahan) ke Madinah. Ka’ab al-Ahbār adalah seorang *rabi* (pemuka agama) Yahudi yang memiliki pengetahuan luas tentang agamanya, termasuk tentang kisah-kisah *isrā’īliyyāt* yang terdapat dalam ajaran agama Yahudi. Abu Hurairah banyak mendapatkan riwayat dari Ka’ab al-Ahbār dan belajar darinya. Terlebih lagi setelah Umar bin Khattab wafat karena keduanya bisa saling tukar menukar riwayat secara lebih luas.

Abu Hurairah termasuk sahabat pertama dan yang paling percaya terhadap keterangan yang disampaikan oleh Ka’ab al-Ahbār, sehingga ia banyak meriwayatkan kisah *isrā’īliyyāt* tersebut.³⁹ Demikian pula sebagian besar para sahabat banyak yang meriwayatkan kisah *isrā’īliyyāt* dari Ka’ab al-Ahbār karena mereka percaya dengan keislaman Ka’ab al-Ahbār. Ka’ab al-Ahbār memanfaatkan kesederhanaan Abu Hurairah agar Ka’ab bisa

³⁷ Ahmad bin Ali bin Hajar al-Asqalani, *al-Isōbah fi Tamyīz al-Sohābah*, Jil. 7, (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995), 354.

³⁸ *Kitab al-Sunan al-Kubro*, (Beirut : Mussasah al-Risalah, 2001), 373. Ibnu ‘Imad al-Hanbali, *Syudzurāt al-Žahab fi Tārīkhi Man Žahab*, Jil. 1, (Beirut : Dar Ibnu Kašir, 1986), 64. Ramzi Na’na’ah, *al-Isrā’īliyyāt wa Asāruha fi Kutub al-Hadīs*, (Damaskus : Dar al-Qolam, 1970), 132.

³⁹ Mahmud Aburoyah, *Aḍwa’u ‘alā Sunnati Muhammadiyah aw Dafā’ anil Hadīs*, (Mesir : Dār al-Ma’ārif, Tt), 125-126.

memperdaya dan mengajarkan segala yang ia kehendaki kepada Abu Hurairah tentang *khurafāt* dan mitos ke dalam Islam.⁴⁰

Abu Hurairah cukup dekat dengan Usman bin Affān saat ia menjabat sebagai khalifah, sehingga pada saat Usman mengganti seluruh mushaf al-Qurʾān dengan *Mushaf Usmany*, Abu Hurairah berkata kepada Usman, *‘anda benar dan saya sepakat, sesungguhnya saya pernah mendengar Nabi berkata : manusia yang paling saya cintai adalah mereka yang beriman kepadaku meskipun tidak pernah melihatku, dan yang membenarkan mushaf itu (mushaf usmany)’*. Lantas Usman memberikan hadiah 10.000 kepada Abu Hurairah.⁴¹ Setelah Muawiyah naik tahta menjadi khalifah, hubungan Abu Hurairah dengan penguasa Bani Umayyah sangat dekat. Abu Hurairah mengokohkan kekuasaan Bani Umayyah dengan menyampaikan hadis Nabi sebagaimana diungkapkan oleh Ibnu ‘Asakir, Ibnu ‘Ady dan Khatib al-Baghdadi. Abu Hurairah berkata, *“saya pernah mendengar Rasulullah saw bersabda, ‘sesungguhnya Allah mempercayai wahyunya dijaga oleh tiga orang; saya (Nabi Muhammad), Malaikat Jibril dan Muawiyah”*.

Demikian pula pada saat Abu Hurairah dan Muawiyah datang ke Irak di *‘am jam’ah* (tahun persatuan), Abu Hurairah berkata kepada penduduk Irak, *“saya pernah mendengar Nabi berkata, ‘setiap Nabi memiliki tanah haram (dihormati), dan tanah haramku di madinah adalah antara ‘Air dan Tsaur. Siapa saja yang melakukan hal baru maka ia akan ditimpa laknat. Demi Allah, sesungguhnya Ali telah melakukan hal baru”*. Setelah Abu Hurairah sampai ke rumah Muawiyah, ia diberi hadiah, dimuliakan dan diberi kekuasaan di kota Madinah. Para penguasa Bani Umayyah juga memberikan

⁴⁰ Muhammad Husein al-Žahabī, *al-Isrāʾīliyyāt fī Tafsīr wa al-Hadīs*, (Mesir : Maktabah Wahabah, tth), 58-59. Mahmud Aburayah, *Aḍwaʾu ʿalā Sunnati Muhammadīyah aw Dafaʾ anil Hadīs*, (Mesir : Dār al-Maʾārif, Tt), 172-173.

⁴¹ Al-ḥāfiẓ Ibnu Kasīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, Jil. 7, (Beirut : Maktabah al-Maʾārif, 1993), 16.

tempat tinggal yang bagus dan tanah di Dzu al-Hulaifah untuk Abu Hurairah karena pengabdianya dalam melawan kaum ‘*alawi*’ (keturunan Rasul saw. dari Ali dan Fatimah).⁴²

Perhatikan contoh riwayat *isrā’īliyyāt* yang berasal dari Abu Hurairah dalam kitab *Tārīkh al-Ṭabarī* berikut ini;

حدثني محمد بن عمارة الأسدي قال حدثنا عبيدالله بن موسى قال أخبرنا شيبان عن يحيى عن أبي سلمة أنه سمع أبا هريرة يحدث أنه سمع كعبا يقول خير يوم طلعت فيه الشمس يوم الجمعة فيه خلق آدم عليه السلام وفيه دخل الجنة وفيه أخرج منها وفيه تقوم الساعة...^{٤٣}

حدثنا ابن حميد قال حدثنا إبراهيم بن المختار قال حدثنا محمد بن إسحاق عن عبدالرحمن بن أبي بكر عن الزهري عن العلاء بن جارية الثقفي عن أبي هريرة عن كعب في قوله وفديناه بذبح عظيم قال من ابنه إسحاق....^{٤٤}

Dalam kitab *Tārīkh al-Ṭabarī*, riwayat dari Abi Hurairah yang memuat informasi kisah-kisah masa lalu sebagian besar berasal dari Nabi saw, dan sedikit yang berasal dari perawī *isrā’īliyyāt*. Itu artinya, meskipun Abu Hurairah populer sebagai *rāwī isrā’īliyyāt*, namun secara umum jika dibandingkan dengan riwayat yang berasal dari Nabi maka jumlah riwayat *isrā’īliyyāt* riwayat Abu Hurairah terbilang sangat sedikit.

⁴² Mahmud Aburayyah, *Syekh al-Muḍīrah Abū Hurairah*, cet 3, (Beirut : Maussasah al-A’lami, tt), 234.

⁴³ Abū Ja’far Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Cet I, ms, (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1407), Jil. 1, ٧٦.

⁴⁴ Abū Ja’far Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Cet I, ms, (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1407), Jil. 1, ١٥٩.

حدثنا هناد بن السري وأبو هشام الرفاعي قالوا حدثنا أبو بكر بن عياش عن أبي حصين عن أبي صالح عن أبي هريرة قال قال رسول الله بعثت أنا والساعة كهاتين وأشار بالسبابة والوسطى...^{٤٥}

حدثني القاسم بن بشر بن معروف والحسين بن علي الصدائي قالوا حدثنا حجاج قال ابن جريج أخبرني إسماعيل بن أمية عن أيوب بن خالد عن عبد الله بن رافع مولى أم سلمة عن أبي هريرة قال أخذ رسول الله بيدي فقال وبث فيها يعني في الأرض الدواب يوم الخميس وخلق آدم بعد العصر من يوم الجمعة آخر خلق في آخر ساعة من ساعات الجمعة فيما بين العصر إلى الليل...^{٤٦}

حدثني محمد بن خلف قال حدثنا آدم بن أبي إياس قال حدثنا أبو خالد سليمان بن حيان قال حدثني محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة عن النبي عليه السلام قال أبو خالد وحدثني الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة عن النبي قال أبو خالد وحدثني داود بن أبي هند...^{٤٧}

2. Abdullah Ibnu Abbās (w. 68 H)

Scorang orientalis Barat, Ignaz Goldziher, menilai Ibnu Abbās sebagai sahabat yang banyak terlibat dalam penyebaran kisah

⁴⁵ Abū Ja'far Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabari, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Cet I, ms, (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1407), Jil. 1, ١٦.

⁴⁶ Abū Ja'far Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabari, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Cet I, ms, (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1407), Jil. 1, ٢١.

⁴⁷ Abū Ja'far Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabari, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Cet I, ms, (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1407), Jil. 1, ٦٥.

isrāʿīliyyāt ke dalam tradisi Islam. Ibnu Abbās, menurut Goldziher, mengambil riwayat *isrāʿīliyyāt* dari seorang bernama Aba al-Juld Ghoilan bin Furʿat al-Azdari, seorang yang banyak menelaah kitab-kitab kuno. Ibnu Abbās juga sering membaca Kitab Taurat dan meriwayatkan dari Kaʿab al-Ahbār, Abdullah bin Sallām dan para pemeluk agama terdahulu secara umum. Ia bahkan menilai Ibnu Abbās tidak hanya bertanya kepada Ahli Kitab tentang kisah masa lalu saja, akan tetapi ia bertanya tentang persoalan tafsir al-Qurʿān pada lafad *ʿum al-Qurʿān* dan *ʿal-marjan* dan lafad al-Qurʿān lainnya yang *musykil*.⁴⁸

Demikian pula pandangan ini diamini oleh Ahmad Amin dalam kitab *Fajru al-Islam*. Ia menjelaskan, sebagian pemeluk Yahudi yang masuk Islam banyak yang menyebarkan pengetahuannya tentang Kitab Taurat kepada muslim, kemudian meresap ke dalam tradisi Islam sebagai materi pelengkap dalam penafsiran al-Qurʿān. Para sahabat senior termasuk Abdullah Ibnu Abbās adalah sahabat yang mengambil riwayat dari mereka.⁴⁹ Meskipun hal ini kemudian dibantah oleh Muhammad Husein al-Dzahabi dan Ramzi Naʿnaʿah. Menurutnya, Ibnu Abbās sebagaimana sahabat yang lain tidak pernah menanyakan tentang persoalan akidah. Demikian pula mereka tidak menggampangkan untuk menerima atau menyampaikan segala hal yang berasal dari mereka tanpa pengecekan dan pertimbangan akal.⁵⁰

Jika dilacak dalam kitab *Tārīkh al-Ṭabarī*, maka ditemukan demikian banyak riwayat *ʿghaib* yang berasal dari Abdullah Ibnu Abbās. Namun demikian, tidak ada satupun dari sekian banyak

⁴⁸ Ignaz Goldziher, *al-Madzhab al-Islāmiyyah fi Tafsir al-Qurʿan al-Karim*, terj. Hasan Abdul Qodir, (Baghdad : Maktabah al-Khonji, 1955), 65-67.

⁴⁹ Ahmad Amīn, *Duha al-Islām*, Jil. 2, (Mesir : Muassasah Handawi li Taʿlim wa al-Ṣaqōfah, 2012), 248.

⁵⁰ Muhammad Husein al-Zahabī, *al-Isrāʿīliyyāt fi Tafsīr wa al-Hadīs*, (Mesir : Maktabah Wahabah, tth), 62.

riwāyat yang tersebar dalam kitab tersebut di mana Ibnu Abbās secara terang-terangan mengatakan bahwa ia mendapatkan riwāyat ‘ghaib’ itu dari *rāwī isrāʿīliyyāt*, misalnya Ka’ab al-Ahbār. Bahkan sebagian besar ia sandarkan pada dirinya sendiri atau ia sandarkan kepada Nabi saw. Hal ini tentu menyulitkan peneliti untuk menentukan apakah riwāyat ‘ghaib’ tersebut termasuk *isrāʿīliyyāt* atau bukan. Perhatikan beberapa riwāyat berikut;

حدثنا ابن حميد قال حدثنا يحيى بن واضح قال حدثنا يحيى بن يعقوب عن حماد عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال الدنيا جمعة من جمع الآخرة سبعة آلاف سنة...

فقد بين هذا الخبران اللذان رويناها عن رسول الله أن الشمس والقمر خلقا بعد خلق الله أشياء كثيرة من خلقه وذلك أن حديث ابن عباس عن رسول الله ورد بأن الله خلق الشمس والقمر يوم الجمعة..

حدثنا محمد بن المنثري قال حدثنا ابن أبي عدي عن شعبة عن سليمان عن أبي ظبيان عن ابن عباس قال اول ما خلق الله من شيء القلم فجرى بما هو كائن...⁵¹

3. Abdullah bin ‘Amr bin al-‘Āṣ (w. 63 H)

Abdullah bin ‘Amr memiliki kecakapan berbahasa Suryani yang merupakan bahasa asli Kitab Taurat, sehingga ia bisa menelaahnya secara langsung pada kitab-kitab mereka.⁵² Kecakapannya ini ia dapatkan saat berada di Syam di masa perluasan wilayah Syam (*fathu syām*). Bahasa Suryani tersebar

⁵¹ Lihat Abū Jaʿfar Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Cet I, ms, (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1407), Jil. 1, 15, 22, 39.

⁵² Muhammad Ibnu Sa’ad al-Zuhrī, *Kitab al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, Vol. 4, (Kairo : Maktabah al-Khonji, 2001), 261.

dalam bentuk tulisan karangan yang cukup banyak di wilayah ini, sehingga Abdullah bin Amr bisa mempelajarinya.⁵³

Sementara Mahmud Aburoyyah dalam kitabnya, menyebutkan bahwa pada saat Perang Yarmuk banyak para *rahib* Yahudi yang mengikuti Abdullah bin Amr karena melihat kecerdasannya. Mereka berharap bisa memanfaatkan Abdullah bin Amr untuk memperdaya orang-orang Islam melalui kisah-kisah *isrā'īliyyāt*. Kemudian Abdullah bin Amr mendapatkan dua wadah yang berisi tentang kitab-kitab terdahulu. Ia kemudian menjadi salah satu murid Ka'ab al-Ahbār yang meriwāyatkan *khurafāt* yang berasal dari kisah *isrā'īliyyāt*. Meskipun hal ini kemudian dibantah oleh Muhammad Husein al-Dzahabi dan Ramzi Na'na'ah dengan penjelasan yang menunjukkan bahwa Abdullah bin Amr bukanlah seorang penyebar kisah *isrā'īliyyāt* yang patut dikecam. Karena meskipun ia mengambil riwāyat dari mereka, akan tetapi ia dapat menyeleksi kisah-kisah *isrā'īliyyāt* dengan keluasan ilmunya.⁵⁴ Di samping itu, Abdullah bin Amr sebagaimana sahabat lainnya sangat berhati-hati dalam meriwāyatkan hadis Nabi, apalagi itu merupakan kisah *isrā'īliyyāt* yang berasal dari *rahib* Yahudi dan Nasrani.⁵⁵

Beberapa riwāyatnya yang terkait dengan kisah *isrā'īliyyāt* berkisar tentang sifat-sifat Nabi yang disebutkan dalam kitab Injil,⁵⁶

⁵³ Ramzi Na'na'ah, *al-Isrā'īliyyāt wa Asāruha fī Kutub al-Hadīs*, (Damaskus : Dar al-Qolam, 1970), 146.

⁵⁴ Muhammad Husain al-Žahabī, *al-Isrā'īliyyāt fī al-Tafsīr wa al-Hadīs*, (Kairo: Maktabah Wahabah, Tt), 65.

⁵⁵ Diduga Abdullāh bin Abbās sedikit meriwāyatkan hadis bukan karena faktor kehati-hatian, tetapi karena ada tekanan kekuasaan. Saat itu Abdullah bin Amr cenderung melawan kekuasaan Bani Umayyah, sehingga ruang geraknya sangat dibatasi oleh Muawiyah. Ramzi Na'na'ah, *al-Isrā'īliyyāt wa Asāruha fī Kutub al-Hadīs*, (Damaskus : Dar al-Qolam, 1970), 149.

⁵⁶ Muhammad bin Ismail al-Bukhori, *Šāhīh al-Bukhārī, Kitab al-Tafsīr*, Jil. 3, (Beirut : Dar Ibni Katsir, 2002), 169-170.

syaitan yang ada di penjara oleh Nabi Sulaiman di tengah laut⁵⁷ dan tentang kisah penurunan Nabi Adam dari surga sebagaimana dikutip oleh al-Ṭabarī dalam karyanya kitab *Tafsir al-Ṭabarī*. Sedangkan riwayatnya yang terdapat dalam kitab *Tārīkh al-Ṭabarī* terkait dengan kisah umat terdahulu hampir tidak ditemukan. Berikut riwayat Abdullah bin ‘Amr bin al-Ash dalam *Tafsir al-Ṭabarī*,

حدثني محمد بن بشار قال، حدثنا عبد الوهاب قال، حدثنا أيوب، عن أبي قلابة، عن عبد الله بن عمرو قال: لما أهبط الله آدم من الجنة قال: إني مهبط معك - أو منزل - معك بيتا يطاف حوله كما يطاف حول عرشي.....⁵⁸

4. Abdullah bin Sallām (w. 43 H) dan Ka’ab al-Ahbār (w. 32 H)

Tidak mengherankan jika banyak riwayat *isrā’īliyyāt* yang bersumber dari mereka berdua. Hal ini karena Abdullah bin Sallām menghimpun pengetahuan kitab-kitab agama terdahulu, peradaban serta tradisi mereka. Bahkan ia merupakan pemuka agama Yahudi.⁵⁹ Abdullah bin Sallām sendiri merupakan pemeluk Yahudi yang masuk Islam pada saat kedatangan Nabi di Madinah. Imam al-Ṭabarī dalam banyak kesempatan sering meriwayatkan dari Abdullah bin Sallām, baik yang terkait dengan sejarah agama ataupun kisah *isrā’īliyyāt*.

Abdullah bin Sallām banyak mendapatkan informasi tentang Nabi akhir zaman (Nabi Muhammad) yang berasal dari Kitab

⁵⁷ Muslim bin Hajjaj, *Ṣāhih Muslim : Muqadimah*, (Tk : Dar Toibah, 2006), 1.

⁵⁸ Muhammad Ibnu Jarir al-Ṭabarī, *Tafsīr Jami’ al-Bayān ‘an Ta’wīl A’yi al-Qur’an*, Jil. 3, (Tk : Dar Hajr, 2008), 58-59.

⁵⁹ Muhammad Husain al-Ḍahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssūrūn*, (Kairo : Maktabah Wahabah, Tt), 135.

Taurat.⁶⁰ Ia juga banyak meriwāyatkan hadis Nabi, sedangkan orang-orang yang meriwāyatkan darinya antara lain; Yusuf dan Muhammad (kedua anak Abdullah bin Sallām), Abu Hurairah, Abu Burdah, dll.⁶¹

Adapun Ka'ab al-Ahbār adalah seorang Yahudi berkebangsaan Yaman dan masuk Islam pada masa khalifah Umar bin Khattab. Ia termasuk golongan *tabi'in*. Setelah memeluk agama Islam, ia kemudian pindah ke Madinah. Dan pada masa Khalifah Usman ia pindah lagi ke Syam hingga wafat (32 H). Julukan '*al-Ahbār*' yang berarti seorang yang berpengetahuan luas menunjukkan kapasitas keilmuannya.⁶² Pengetahuannya tentang tradisi Yahudi dan kitab suci Taurat sangat mendalam, sehingga ia mampu menghimpun data tersebut dengan tradisi Islam saat sudah masuk Islam. Meskipun ia tidak menulis kitab seperti halnya Wahab bin Munabbih, namun banyak riwayatnya sampai kepada kita melalui murid-murid dan sahabatnya.⁶³

Sedangkan Mahmud Aburoyyah menganggap Ka'ab al-Ahbār pura-pura masuk Islam, padahal keyakinannya masih tetap pada agama Yahudi. Ia bertujuan untuk memperdaya kepolosan Abu Hurairah agar bisa memasukkan khurafāt dan mitos yang berasal dari kitab dan tradisi Yahudi ke dalam agama Islam. Ia juga memeralat Abu Hurairah agar bisa menyampaikan riwāyat yang

⁶⁰ Muhammad ibn Muhammad abu Syuhbah, *al-Isrā'īliyyāt wa al-Maudu'āt fī Kutub al-Tafsīr*, Cet. 4, Mesir : Maktabah al-Sunnah, 1408 H), 98.

⁶¹ Muhammad ibn Muhammad Abu Syuhbah, *al-Isrā'īliyyāt wa al-Maudu'āt fī Kutub al-Tafsīr*, Cet. 4, (Mesir : Maktabah al-Sunnah, 1408 H), 99.

⁶² Muhammad ibn Muhammad Abu Syuhbah, *al-Isrā'īliyyāt wa al-Maudu'āt fī Kutub al-Tafsīr*, Cet. 4, (Mesir : Maktabah al-Sunnah, 1408 H), 101.

⁶³ Muhammad Husain al-Žahabī,, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, (Kairo : Maktabah Wahabah, Tt), 136.

berasal darinya seolah-olah langsung bersumber dari Nabi.⁶⁴ Tuduhan serupa disampaikan oleh Ahmad Amin dalam kitab *Fajr al-Islām*. Ia menunjukkan beberapa bukti bahwa para peneliti setelahnya, seperti Ibnu Qutaibah dan al-Nawawi tidak satu kalipun mengutip dari Ka'ab al-Ahbār. Sedangkan Ibnu Jarīr al-Ṭabarī hanya sedikit sekali mengutip riwayat dari Ka'ab.⁶⁵ Namun hal ini kemudian dibantah oleh al-Dzahabi, bahwa jika diteliti secara seksama tentang riwayat hidup Ka'ab al-Ahbār dan komentar para ulama tentangnya, maka dengan sangat yakin tuduhan itu terbantahkan.⁶⁶

Riwayat yang berasal darinya banyak disampaikan dalam kitab-kitab shohih hadis, seperti *Ṣāhih Abu Daud*, *al-Tirmīzī* dan *al-Nasāī*'i. Adapun kisah tentang penentangan khalifah Umar bin Khatab kepada Ka'ab agar tidak menyampaikan hadis, hal itu bukan karena khalifah Umar menduga ia berbohong, akan tetapi khawatir akan menimbulkan gejolak terhadap akidah orang awam.⁶⁷ Jika ditelusuri dalam kitab *Tārīkh al-Ṭabarī*, maka sedikit sekali riwayat yang secara jelas disebutkan (namanya) berasal dari mereka. Patut diduga, penyebutan riwayat dari mereka disebutkan dalam bentuk

⁶⁴ Mahmud Aburoyah, *Aḍwā'u 'alā Sunnati Muḥammadiyyah aw Dafā' anil Hadīs*, (Mesir : Dār al-Ma'ārif, Tt), 172-173.

⁶⁵ Ahmad Amīn, *Fajr al-Islām : Yabḥāsu an al-Hayāt al-Aqliyyah fī Ṣadari Islām ila Akhīri al-Daulah Umayyah*, (Beirut : Dār Kitāb al-Arabī, 1969), 198.

⁶⁶ Muhammad Husain al-Ḍahabī, *al-Isrā'īliyyāt fī al-Tafsīr wa al-Hadīs*, (Kairo: Maktabah Wahabah, Tt), 75.

⁶⁷ Al-ḥāfiẓ Ibnu Kaṣīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, Jil. 8, (Beirut : Maktabah al-Ma'ārif, 1993), 108. Muhammad Husein al-Ḍahabī, *al-Isrā'īliyyāt fī Tafsīr wa al-Hadīs*, (Mesir : Maktabah Wahabah, tth), 76.

umum, seperti kalimat ‘*yaqūlu ahlu al-Taurāta*’,⁶⁸ ‘*an ahli al-kitābi*’,⁶⁹ ‘*qala ahlu al-injīli*’,⁷⁰ dll.

حدثنا ابن حميد قال حدثنا سلمة قال حدثني محمد بن إسحاق عن
عبدالله بن أبي بكر عن محمد بن مسلم الزهري عن أبي سفيان بن العلاء
بن جارية الثقفي حليف بني زهرة عن أبي هريرة عن كعب الأحماس
الذي أمر بذبحه إبراهيم من ابنه إسحاق..^{٧١}

5. Tamīm al-Dari (w. 40 H)

Tamīm al-Dari adalah seorang pemeluk Nasrani yang berasal dari Yaman dan menetap di Madinah. Ia termasuk ke dalam kelompok Anshor (sahabat Nabi yang tinggal di Madinah saat Nabi hijrah). Tamīm al-Dari masuk Islam pada tahun 9 Hijriyyah dan banyak meriwāyatkan hadis Nabi saw. Pengetahuannya terhadap kitab agama Nasrani dan kisah-kisah sangat luas. Ia juga mengetahui pengetahuan agama Nasrani dan lainnya yang berkaitan dengan dongeng, anekdot dan kisah-kisah masa lalu.⁷² Dengan pengetahuannya tersebut, ia menjadi orang pertama yang menyampaikan kisah-kisah masa lalu di masa Islam pada zaman

⁶⁸ Abū Ja‘far Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabari, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Cet I, (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1407), Jil. 1, 35.

⁶⁹ Abū Ja‘far Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabari, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Cet I, (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1407), Jil. 1, 69.

⁷⁰ Abū Ja‘far Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabari, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Cet I, (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1407), Jil. 1, 35.

⁷¹ Abū Ja‘far Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabari, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Cet I, (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1407), Jil. 1, ١٥٩.

⁷² Muhammad Husein al-Ḍahabī, *al-Isrā‘īliyyāt fī Tafṣīr wa al-Hadīṣ*, (Mesir : Maktabah Wahabah, tth), 71. Ahmad bin Ali bin Muhammad Ibnu Hajar al-Asqolani, *Tahẓību al-Tahẓīb*, Jil. 1 (Mesir : al-Ma‘arif, 1327 H), 511-512.

khalifah Umar bin Khattab.⁷³ Tamīm al-Dari juga menceritakan kisah al-Jassasah kepada Nabi, kemudian Nabi memanggil penduduk Madinah ke masjid untuk mendengarkan kisah tersebut langsung dari Tamīm.⁷⁴

Saat ia meminta ijin kepada Umar untuk menuturkan kisah kepada masyarakat, Umar memberikan ijin. Padahal Umar sendiri termasuk orang yang sangat ketat dan hati-hati dalam menerima dan menyampaikan kisah. Hal ini menunjukkan bahwa Umar meyakini Tamīm al-Dari sebagai penduduk Madinah yang mengetahui perihal *khabār*.⁷⁵ Namun demikian, Mahmud Aburoyah menuduh Tamīm al-Dari sebagai orang yang ingin mengotori tradisi Islam dengan kisah-kisah buatannya. Lebih lanjut, Mahmud Aburoyah mengatakan, kisah tentang *Jassasah*, dajjal, iblis, malaikat maut, Surga dan Neraka adalah cerita buatan Tamīm al-Dari yang berasal dari dua orang pendahulunya, Wahab bin Munabbih dan Ka'ab al-Ahbār.⁷⁶ Namun demikian, riwayat yang bersumber dari Tamīm al-Dari dalam kitab *Tārīkh al-Ṭabarī* tidak ditemukan sama sekali.

Adapun penjelasan tentang Wahab bin Munabbih sudah secara lengkap dijelaskan pada bab II. Riwayat dari Wahab bin Munabbih yang termuat dalam kitab *Tārīkh al-Ṭabarī* terbilang cukup banyak, lebih banyak dari jumlah riwayat Ka'ab al-Ahbār dan Abdullah bin Sallām, dua tokoh *rāwī isrā'īliyyāt* pendahulunya. Riwayat-riwayat berisi tentang materi sejarah penciptaan alam,

⁷³ Ahmad bin Ali bin Hajar al-Asqolani, *al-Iṣābah fi Tamyiz al-Ṣāhabah*, Jil. 1, (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), 191.

⁷⁴ Yahya Husein Ahmad, *Qissāt al-Jassasah fi al-Hadis Nabawy*, (Mosul : Jami'ah al-Mosul, 2010). Muhammad Husein al-Žahabī, *al-Isrā'īliyyāt fi Tafṣīr wa al-Hadīs*, (Mesir : Maktabah Wahabah, tth), 71.

⁷⁵ Ahmad bin Ali bin Hajar al-Asqolani, *al-Iṣābah fi Tamyiz al-Ṣāhabah*, Jil. 1, (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), 183-184.

⁷⁶ Mahmud Aburoyah, *Aḍwa'u 'alā Sunnati Muhammadiyah aw Dafā' anil Hadīs*, (Mesir : Dār al-Ma'arif, Tt), 140.

Nabi Adam dan Nabi-nabi Bani Israil serta mengenai orang-orang soleh yang tidak disebutkan dalam al-Qur'ān. Berikut beberapa riwayat Wahab bin Munabbih dalam kitab *Tārīkh al-Ṭabarī*;

حدثني محمد بن سهل بن عسكر قال حدثنا إسماعيل بن عبدالكريم قال حدثني عبدالصمد بن معقل قال سمعت وهبا بن منبه يقول إن العرش كان قبل أن يخلق السموات والأرض على الماء.⁷⁷
ذكر أيوب عليه السلام ومن ولده فيما قيل أيوب نبي الله وهو فيما حدثنا ابن حميد قال حدثنا سلمة عن ابن إسحاق عن لا يتهم عن وهب بن منبه أن أيوب كان رجلا من الروم وهو أيوب بن موص بن رازح بن عيص بن إسحاق بن إبراهيم.⁷⁸

Kemudian perseberan kisah *isrā'īliyyāt* berkembang di masa *atba' tabi'in* (para pengikut *tabi'in*). Di antara tokoh yang populer dalam hal ini adalah Ibnu Jureij (w. 150 H), seorang berkebangsaan Romawi Nasrani. Ia tinggal di Makkah dan merupakan orang pertama yang mengarang beberapa kitab di tanah Hijaz.⁷⁹ Al-Khajraji menyebutkan, Ibnu Jureij adalah orang yang menghimpun pengetahuan terhadap enam kitab (*kutub al-Sittah*),⁸⁰ akan tetapi Mahmud Aburoyyah menuduh keislamannya sebagai upaya untuk

⁷⁷ Abū Ja'far Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Cet I, ms, (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1407), Jil. 1, ۳۲.

⁷⁸ Abū Ja'far Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Cet I, ms, (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1407), Jil. 1, ۱۹۴.

⁷⁹ Ahmad bin Ali bin Muhammad Ibnu Hajar al-Asqolani, *Tahdzibu al-Tahdzib*, Jil. 6 (Mesir : al-Ma'arif, 1327 H), 402-406.

⁸⁰ Ramzi Na'na'ah, *al-Isrā'īliyyāt wa Asāruha fī Kutub al-Hadīs*, (Damaskus : Dar al-Qolam, 1970), 194.

memperdaya umat Islam dari dalam. Oleh karenanya, lanjut Aburoyyah, Imam al-Bukhori sama sekali tidak menganggapnya sebagai *rāwī* yang *ṣīqat*.⁸¹ Ia banyak meriwāyatkan kisah *isrāʿīliyyāt* dari para pendahulunya dan hal itu tidaklah dianggap sebagai sebuah sifat kurang bagi seseorang.

Dalam kitab *Tārīkh al-Ṭabarī* ini, riwāyat Ibnu Jureij banyak dikutip oleh al-Ṭabarī untuk mengisi materi pada bab penciptaan dan Nabi Adam, Nuh, Ibrahim dan lainnya masa pra Rasul saw. Sanad kisah *isrāʿīliyyāt* Ibnu Jureij ini berujung terutama pada Ibnu Abbās dan Abu Hurairah. Perhatikan beberapa riwāyat berikut ini;

حدثنا القاسم بن الحسن حدثنا الحسين بن داود حدثني حجاج عن ابن جريج عن سعيد بن جبير عن ابن عباس مثله قال والسموات والأرض وكلما فيهن من شيء يحيط بها البحار ويحيط بذلك كله الهيكل ويحيط بالهيكل فيما قيل الكرسي....⁸²

حدثنا القاسم بن الحسن قال حدثنا الحسين بن داود قال حدثني حجاج عن ابن جريج قال قال ابن عباس كان إبليس من أشرف الملائكة وأكرمهم قبيلة وكان خازنا على الجنان وكان له سلطان الدنيا وكان له سلطان الأرض....⁸³

Muqotil bin Sulaiman (w. 150 H) seorang ahli tafsir al-Qurʿān yang banyak meriwāyatkan kisah *isrāʿīliyyāt*, *khurafāt*, kesesatan

⁸¹ Mahmud Aburoyyah, *Aḍwaʿu ʿalā Sunnati Muḥammadiyyah aw Dafāʿ anil Ḥadīs*, (Mesir : Dār al-Maʿārif, Tt), 148.

⁸² Abū Jaʿfar Muḥammad Ibnu Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Cet I, ms, (Beirut : Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1407), Jil. 1, ٢١.

⁸³ Abū Jaʿfar Muḥammad Ibnu Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Cet I, ms, (Beirut : Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1407), Jil. 1, ٣٣.

dan keserupaan yang disusupkan oleh kaum *Mujassimah* yang tidak sesuai, baik dengan ukuran akal ataupun ukuran agama. Riwayat Muqotil bin Sulaiman dalam kitab *Tārīkh al-Ṭabarī* ditemukan pada materi bab khalifah-khalifah, dan tidak terkait tentang sejarah pra Islam.⁸⁴

b. Isrāʿīliyyāt pada Masa Pembukuan Kitab

Pasca era *atba' tabi'in* gairah penyebaran kisah *isrāʿīliyyāt* demikian masif dan hampir sulit dibedakan antara al-Qurʿān dan kisah *isrāʿīliyyāt*. Gairah periwayatan kisah *isrāʿīliyyāt* yang memuat *khurafāt* dan *takhayyul* ini terus berjalan hingga masa pembukuan kitab tafsir dan *Tārīkh*. Kemudian sebagian dari para peneliti tafsir dan *Tārīkh* itu ada yang mengisi kitab-kitab mereka dengan materi atau riwayat *isrāʿīliyyāt* yang hampir menjadikan pembaca tidak kritis dalam menerima riwayat-riwayat tersebut.⁸⁵

Di antara faktor yang mendorong masuknya kisah *isrāʿīliyyāt* ke dalam literasi Islam adalah adanya penerjemahan Kitab Taurat dan penjelasannya yang dilakukan oleh Ahmad bin Abdullah bin Sallām secara teliti.⁸⁶ Dari hasil penerjemahan ini kemudian sebagian *mufassir* dan *muarrih* banyak menyandarkan kisah-kisah pra Islam yang berkaitan dengan asal mula penciptaan alam semesta dan Nabi-nabi terdahulu kepada hasil penerjemahannya. Bahkan mereka (*mufassir* dan *muarrih*) semakin antusias ketika mendengar kisah *isrāʿīliyyāt* tersebut saat menceritakan kisah yang mengandung unsur-unsur keajaiban (mistis), sehingga hal ini mengakibatkan mereka merasa lemah (tidak mampu) untuk

⁸⁴ Abū Jaʿfar Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Cet I, ms, (Beirut : Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1407), Jil. 4, 292, 293, 297, 298.

⁸⁵ Muhammad Husain al-Ḍahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Jil. 1, (Kairo : Maktabah Wahabah, Tt), 176-177.

⁸⁶ Muhammad bin Ishāq al-Nadīm, *al-Fihris*, (Tk, Tt), 32.

melakukan penyelidikan dan pengecekan terhadap kisah-kisah tersebut, baik secara *sanad* maupun *matn* di masa itu.⁸⁷ Hal inilah yang kemudian memicu tersebarnya kisah *isrā'īliyyāt* secara masif baik dalam kitab (*al-mudawwan*) tafsir, hadis maupun Tārīkh.

Kisah *isrā'īliyyāt* yang tersebar dalam kitab Tārīkh sebagian karena tidak dilakukan penyelidikan secara ketat seperti yang dilakukan pada teks-teks hadis, terutama yang terkait dengan proses penciptaan alam semesta, rahasia-rahasia alam, kisah umat terdahulu, anekdot, dongeng, dll. Imam al-Ṭabarī sendiri dalam pembukaan kitab Tārīkhnya berkata, “*dan perlu diketahui bagi setiap pembaca kitab ini, bahwa semua (sejarah) yang dituliskan dalam kitab ini hanya berpedoman kepada riwayat yang saya sandarkan kepada rawī. Jika ada keterangan dalam kitab ini tentang berita orang-orang terdahulu yang dibantah oleh pembaca, seperti karena dianggap aneh atau tidak masuk akal, maka ketahuilah bahwa kami (al-Ṭabarī) tidak menyampaikan itu dari dirinya sendiri, akan tetapi ia hanya menyampaikan sesuatu (sama seperti) yang rawī sampaikan kepada kami*”.⁸⁸

Di antara *muarrih* yang memasukkan riwayat *isrā'īliyyāt* ke dalam kitabnya adalah Ibnu Ishāq (w. 151 H). Ia seorang *muarrih* madzhab Madinah yang populer karena kontribusinya terhadap penulisan *magāzī*. Namun demikian banyak yang menilai Ibnu Ishāq sebagai orang yang banyak mencantumkan riwayat *munkar* dan *munqoti'* yang ia terima dari *Ahli Kitab*. Riwayat Ibnu Ishāq berasal dari Wahab bin Munabbih dan lainnya yang berkaitan dengan peristiwa yang dialami bangsa Yahudi dan Nasrani (*Masihi*). Oleh karena itu, saat ia hendak meriwayatkan kisah yang berasal dari mereka, Ibnu Ishāq mengungkapkannya dengan berkata, ‘*wa ‘an*

⁸⁷ Ramzi Na'na'ah, *al-Isrā'īliyyāt wa Asāruha fī Kutub al-Hadīs*, (Damaskus : Dar al-Qolam, 1970), 198.

⁸⁸ Abū Ja'far Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk, Cct I*, Jil. 1, (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1407), 7-8.

*ba'du ahli 'ilmi bil al-kitab al-awwal*⁸⁹ atau '*man yasūqu al-ahādīs 'ara al-a'ajim*' atau '*wa yaz'umu ahlu al-Taurāt*'.⁹⁰ Ibnu Ishāq juga pernah menukil secara langsung dari Kitab Taurat sebagaimana dikutip oleh Imam al-Ṭabarī seperti halnya kisah-kisah yang berkaitan dengan nabi-nabi Bani Israil.⁹¹

Beberapa rangkaian redaksinya yang dikutip oleh al-Ṭabarī dalam kitab *Tafsir al-Ṭabarī* menunjukkan bahwa Ibnu Ishāq merujuk secara langsung pada *rāwī* Ahli Kitab. Ibnu Ishāq sendiri tidak melakukan pengecekan terhadap ke-*ṣiqatan* *rāwī* tersebut. Bahkan hal ini ia lakukan beberapa kali. Perhatikan beberapa riwayat berikut;

حدثنا ابن حميد , قال : حدثنا سلمة , عن ابن إسحاق , فيما يذكر عن بعض , أهل العلم بالكتاب الأول , قال : لما قتله سقط في يديه , ولم يدر كيف يواريه , وذلك أنه كان فيما يزعمون أول قتيل من بني آدم.. قال :
وزعم أهل التوراة أن قابيل حين قتل أخاه هابيل , قال له جل ثناؤه : يا قابيل أين أخوك هابيل ؟ قال : ما أدري ما كنت عليه رقبيا..⁹²

⁸⁹ Muhammad Ibnu Jarir al-Ṭabarī, *Tafsīr Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr 'Āyil Qur'ān*, Jil. 8, (Beirut : Muassasah al-Risalah, 1994), 344.

⁹⁰ Lihat Muhammad Ibnu Jarir al-Ṭabarī, *Tafsīr Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr 'Āyil Qur'ān*, Jil. 12, (Beirut : Muassasah al-Risalah, 1994), 23.

⁹¹ Muhammad Ibnu Jarir al-Ṭabarī, *Tafsīr Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr 'Āyil Qur'ān*, Jil. 10, (Beirut : Muassasah al-Risalah, 1994), 116.

⁹² Muhammad Ibnu Jarir al-Ṭabarī, *Tafsīr Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wil A'yil al-Qur'an*, Jil. 8, (Tk : Dar Hajr, 2008), 344.

حدثنا ابن حميد ، قال : حدثنا سلمة ، عن محمد بن إسحاق ، عمن لا
يتهم عن عبيد بن عمير الليثي... قال : ويزعم أهل التوراة أن الله أمره أن
يصنع الفلك من خشب الساج ، وأن يصنعه أزور...⁹³

Ibnu Sa'ad al-Basry (w. 230 H) dalam kitab *al-Ṭabaqāt al-Kubro* juga banyak memuat kisah-kisah yang bersumber dari para perawāī *isrā'īliyyāt*, seperti Ka'ab al-Ahbār, Abdullah bin Sallām dan Wahab bin Munabbih, terutama dari riwāyat Hisyam bin Muhammad bin Sa'ib al-Kalbi. Riwāyat ini ia sampaikan pada saat menjelaskan tentang proses penciptaan Nabi Adam, kisah para Nabi terdahulu dan tentang sifat-sifat Nabi Muhammad yang terdapat dalam Kitab Taurat. Hanya saja, Ibnu Sa'ad tidak menguraikan kisah *isrā'īliyyāt* tersebut dalam jumlah yang cukup besar. Bahkan Ibnu Sa'ad hanya mengisahkan sebagian kecil Nabi-nabi terdahulu, seperti Nabi Idris, Nuh, Ibrahim dan Isma'il, sedangkan Nabi-nabi lainnya tidak ia tuliskan dalam kitab tersebut.

أخبرنا معن بن عيسى، أخبرنا معاوية بن صالح عن أبي فروة عن ابن عباس
أنه سأل كعب الأحبار: كيف تجد نعت رسول الله، صلى الله عليه وسلم،
في التوراة؟ فقال: نجده محمد بن عبد الله، مولده بمكة، ومهاجره إلى
طابة...⁹⁴

⁹³ Muhammad Ibnu Jarir al-Ṭabarī, *Tafsir Jami' al-Bayan 'an Ta'wil A'yi al-Qur'an*, Jil. 12, (Tk : Dar Hajr, 2008), 397.

⁹⁴ Muhammad Ibnu Sa'ad al-Zuhri, *Kitab al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, Vol. I, (Kairo : Maktabah al-Khonji, 2001), 360.

قال: أخبرنا عفان بن مسلم، أخبرنا حماد بن سلمة عن محمد بن عمر عن أبي سلمة عن عبد الله بن سلام قال: خلق الله آدم في آخر يوم الجمعة....⁹⁵

Ibnu Qutaibah al-Dīnawarī al-Kūfy (w. 276 H) dalam salah satu kitabnya banyak merujuk pada sumber-sumber agama Yahudi. Ia secara jelas mengatakan bahwa dirinya mengutip secara langsung kepada Kitab Taurat. Dan barangkali Ibnu Qutaibah adalah orang pertama yang merujuk langsung kepada Kitab Perjanjian Lama tersebut (Kitab Taurat). Pada bab awal penciptaan (*mubtada' al-kholq*) Ibnu Qutaibah menuliskan, “*qara'tu fī al-Taurāti fī awwali sifrin min asfāriha anna awwala ma khalaqa allahu al-Samā'u wa al-ardlu...*”. Demikian juga ia menuliskan “*wa fī al-Taurāti anna allaha*”, dll. Ibnu Qutaibah banyak merujuk pada Kitab Taurat pada saat menjelaskan tentang penciptaan alam semesta dan Nabi-nabi terdahulu.

Selain itu, Ibnu Qutaibah juga merujuk kepada para perawī *isrā'īliyyāt* terutama Wahab bin Munabbih, seperti pada saat menjelaskan tentang nasab klan Bani Adnan, ia berkata, “*fahaza ma fī al-Taurāti, wa amma wahab bin munabbih faqad zakara anna al-jinna.....*”⁹⁶.

⁹⁵ Muhammad Ibnu Sa'ad al-Zuhri, *Kitab al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, Vol. I, (Kairo : Maktabah al-Khonji, 2001), 30.

⁹⁶ “*dan inilah yang terdapat dalam Kitab Taurat. Sedangkan Wahab bin Munabbih maka ia berkata...*” Lihat Ibnu Qutaibah al-Dīnawarī, *al-Ma'arif*, cct. 4, ms, (Mesir : Dar al-Ma'arif, Tt), 14 .

قرأت في التوراة في أول سفر من أسفارها أن أول ما خلق الله تعالى من
خليقته السماء والأرض كانت الأرض خربة خاوية وكانت الظلمة على
الغمر.....⁹⁷

وأما وهب بن منبه فقد ذكر أن الجن كانوا سكان الأرض قبل آدم فكفرت
طائفة منهم فسفكوا الدماء فأمر الله عز وجل جندا من الملائكة من أهل
السماء الدنيا منهم إبليس...⁹⁸

Abu Hanifah al-Dīnawārī (w. 290 H) meskipun ia seorang *muarrih* yang juga ahli dalam ilmu geografi dan tumbuhan dan banyak merujuk pada data-data lapangan, namun dalam banyak hal tentang sejarah masa Nabi-nabi terdahulu, ia merujuk langsung pada Kitab Taurat. Dalam kitab *al-Akhbār al-Ṭiwāl* karyanya di bagian pertama bab “Anak-anak Nabi Adam”, ia menuliskan, “*wajadtu fī ma kataba ahlu al-‘ilmi bi al-akhbar al-ula anna adam....*”⁹⁹ Demikian pula ketika ia menjelaskan tentang sejarah suku-suku bangsa Arab terdahulu, seperti Bani Qohton, Bani Jurhum, tentang sejarah kerajaan Persia, Sasanid dan kerajaan Romawi. Semuanya ia rujuk kepada sumber-sumber yang ditulis oleh Ahlu Kitab dengan berkata, “*qalū*” yang berarti ‘*mereka (ahlu kitab) berkata*’.¹⁰⁰

⁹⁷ Saya (Ibnu Qutaibah) membaca dalam Kitab Taurat di bagian pertama sifr (bab) dari beberapa babnya, bahwa hal pertama yang Allah ciptakan adalah langit dan bumi..” Lihat Ibnu Qutaibah al-Dīnawari, *al-Ma’arif*, cet. 4, (Mesir : Dār al-Ma’arif, Tt), 9.

⁹⁸ Ibnu Qutaibah al-Dīnawārī, *al-Ma’arif*, cet. 4, (Mesir : Dār al-Ma’arif, Tt), 14.

⁹⁹ Abu Hanifah al-Dīnawārī, *al-Akhbār al-Ṭiwāl*, (Tp), 2.

¹⁰⁰ Abu Hanifah al-Dīnawārī, *al-Akhbār al-Ṭiwāl*, (Tp), 7-10.

وجدت فيما كتب أهل العلم بالأخبار الأولى، أن آدم عليه السلام كان مسكنه الحرم، وأن ولده كثروا في زمان مهليل بن قينان بن أنوش بن شيث بن آدم، وكان سيد ولد آدم في دهره...¹⁰¹

وقالوا: فالغ وقحطان أخوان، وهما ابنا عابر، ففالغ جد إبراهيم عليه السلام، وأما قحطان فأبو اليمن، ويروى أن ابن المقفع كان يقول: (يزعم جهال العجم ومن لا علم له أن جم الملك هو سليمان ابن داود...¹⁰²

Sedangkan Ahmad bin Ishaq bin Ja'far bin Wahab al-Ya'qūbi adalah seorang ahli dalam bidang sejarah, geografi dan banyak melakukan penjelajahan ke berbagai wilayah, di antaranya Persia, Asia Kecil, Balkan, Bahra Qozwain (260 H), lalu ke Jazirah Hindia, Jazirah Arab yang meliputi Palestina, Yordania, Suriah, Libanon, dll.¹⁰³ Namun demikian dengan pengusaannya di bidang geografi dan kebudayaan masyarakat di masanya, ia tidak lantas menolak riwayat *isrā'īliyyāt* secara total. Hal ini terlihat dalam kitabnya *Tārīkh al-Ya'qūbī* (sejarah umum) yang mencakup sejarah dunia sejak masa penciptaan alam semesta hingga tahun 259 H, di mana kitab ini banyak mengandung unsur dongeng dan *khurafāt*.¹⁰⁴ Seperti saat ia menjelaskan tentang sejarah Persia, ia merujuk pada dongeng-dongeng yang berasal dari mereka. Sebagaimana pula ketika menjelaskan tentang sejarah bangsa Yunani. Namun dalam hal ini, al-Ya'qūbi selalu mengingatkan pembaca tentang sumber

¹⁰¹ Abu Hanifah al-Dīnawarī, *al-Akhhbār al-Ṭiwāl*, (Tp), 2.

¹⁰² Abu Hanifah al-Dīnawarī, *al-Akhhbār al-Ṭiwāl*, (Tp), 6.

¹⁰³ Ahmad Ramaḍān Ahmad, *Rihlah wa al-Rahālah al-Muslimūn*, (Jeddah : Dar al-Bayan al-Arabi, Tt), 71

¹⁰⁴ Abdul Aziz al-Dūrī, *Nasy'atu 'Ilmi Tārīkh 'Inda al-'Arab*, (Markaz Zayid Turās Tārīkhī: Tk, 2000), 59.

rujukannya tersebut, apakah ia berasal dari kitab Taurat dan Injil ataupun dari dongeng-dongeng Negri Persia, kebudayaan Yunani maupun literatur India.¹⁰⁵

Hal ini bisa dilihat pada saat al-Ya'qūbi menjelaskan tentang kerajaan India yang dipimpin oleh Brahmana. Ia melanjutkan, bangsa India saat itu sudah mengenal ilmu perhitungan sehingga mereka mampu menghitung jarak diameter bumi, keliling bumi, dan bahkan jarak antara anak yang berada dalam masa kehamilan wanita dengan *mahsyar* (tempat berkumpul manusia setelah hari kiamat). Sebagaimana mereka juga memperkirakan usia alam semesta dengan mengatakan, “*alfu alfu alfu alfu, wa khamsu miatu alfu alfu alfu,dst*”¹⁰⁶.

Saat mengungkapkan tentang sejarah penciptaan alam semesta, Nabi-nabi sebelum Islam dan kerajaan bangsa non-Arab, al-Ya'qūbi tidak menyertakan sanad. Ia langsung menceritakan bagaimana rangkaian kisah tersebut berlangsung secara runtut (*tasalsul*). Seperti ketika ia mengisahkan tentang Nabi Syist, “*Syits bin adam : wa qāma ba'da ma'uti adam ibnuhu syis wa kana ya'muru qaumahu...*”¹⁰⁷ Al-Ya'qūbi dalam satu keterangan menjelaskan, ia telah melakukan pengumpulan dan penelitian terhadap beberapa pendapat para peneliti sejarah sebelumnya, sehingga ia memilih pendapat mana yang paling banyak disepakati oleh sejarawan tentang riwayat tertentu. Dengan pertimbangan ini, ia merasa tidak

¹⁰⁵ Ahmad bin Abi Ya'qūb bin Ja'far bin Wahab al-Ya'qūb i, *Tārīkh al-Ya'qūbi*, Juz. 1, ms, (Tp), 37.

¹⁰⁶ Ahmad bin Abi Ya'qūb bin Ja'far bin Wahab al-Ya'qūb i, *Tārīkh al-Ya'qūbi*, Juz. 1, ms, (Tp), 33.

¹⁰⁷ Ahmad bin Abi Ya'qūb bin Ja'far bin Wahab al-Ya'qūb i, *Tārīkh al-Ya'qūbi*, Juz. 1, (Tp), 5.

perlu lagi menuliskan *sanad*, karena sudah ditulis oleh penulis-peneliti sebelumnya.¹⁰⁸

وقام بعد موت آدم ابنه شيث، وكان يأمر قومه بتقوى الله، سبحانه،
والعمل الصالح، وكانوا يسبحون الله ويقدمونه...¹⁰⁹
نوح عليه السلام وأوحى الله عز وجل إلى نوح في أيام جده أخنوخ، وهو
إدريس النبي، وقبل أن يرفع الله إدريس، وأمره أن ينذر قومه، وينهاهم عن
المعاصي التي كانوا يركبونها ويحذرهم العذاب...¹¹⁰

c. *Isrā'īliyyāt dalam Kitab Tārīkh al-Ṭabarī*

1. Perbedaan Riwāyat *Isrā'īliyyāt* dan Lainnya dalam *Tārīkh al-Ṭabarī*.

Hal yang cukup sulit bagi setiap pemerhati kisah *isrā'īliyyāt* adalah ketika ia dihadapkan pada dua hal; *Pertama*, Riwāyat 'ghaib'¹¹¹ yang diperoleh oleh seorang *rāwī* kalangan sahabat dari Nabi saw namun tidak menyebutkan bahwa itu berasal dari Nabi, baik karena meringkas ucapan, lupa, sengaja atau karena tidak ingin menyebutkan nama Nabi dalam hal tertentu. Atau yang kedua, riwāyat 'ghaib' seorang *rāwī* yang mendapatkan riwāyat dari para perāwī *isrā'īliyyāt*.

Untuk memastikan satu riwāyat apakah termasuk *isriliyyat* atau bukan jika kasusnya seperti di atas, sebagian ulama Hadis

¹⁰⁸ Ahmad bin Abi Ya'qūb bin Ja'far bin Wahab al-Ya'qūb i, *Tārīkh al-Ya'qūbi*, Juz. 2, (Tp), 3-4.

¹⁰⁹ Ahmad bin Abi Ya'qūb bin Ja'far bin Wahab al-Ya'qūb i, *Tārīkh al-Ya'qūbi*, Juz. 2, (Tp), 1.

¹¹⁰ Ahmad bin Abi Ya'qūb bin Ja'far bin Wahab al-Ya'qūb i, *Tārīkh al-Ya'qūbi*, Juz. 2, (Tp), 4.

¹¹¹ Riwayat 'ghaib' maksudnya yaitu riwayat yang memuat informasi ghaib atau informasi yang tidak bisa dilihat langsung oleh panca indra, seperti tentang penciptaan alam, Nabi Adam dan kisah Nabi-nabi terdahulu.

berpendapat bahwa riwayat tersebut dihukumi *marfu'* (bersumber dari Nabi) dengan catatan tidak ada indikasi yang cukup jelas bahwa riwayat itu berasal dari sumber Bani Israil.¹¹² Namun menurut satu pendapat, tidak perlu ada syarat tersebut karena dua hal; *Pertama*, tidak mungkin para sahabat meriwayatkan *khbar* 'ghaib' melalui selain dari Nabi. Sudah menjadi maklum bahwa para sahabat adalah orang-orang yang paling mengerti tentang batasan yang boleh atau tidak boleh dalam meriwayatkan kisah *isrā'iliyyāt*.¹¹³ *Kedua*, melakukan pengecekan riwayat 'ghaib' yang dihukumi *marfu'* dari sahabat adalah tindakan menyia-nyiakan waktu, karena tidak akan ada petunjuk lain yang menunjukkan bahwa itu berasal dari selain Nabi saw.¹¹⁴ Namun demikian, meskipun riwayat 'ghaib' yang

¹¹² Muhammad bin Abdurrahman al-Sakhawi, *Fathul Mugis bi Sarhi Alfiyat al-Hadis*, Jil. 1, (Jiddah : Dar al-Manahij, 1426), 229.

¹¹³ Ahmad bin Halim Ibnu Taimiyyah, *Majmu' Fatāwa Syaikh al-Islām Ahmad Ibnu Taimiyyah*, Jil. 13, (Riyadh : Wizarah al-Syu'un al-Islāmiyyah wa al-Da'wah wa al-Irsyad, 2004), 345.

¹¹⁴ Jika kita telusuri dalam kitab *Tārīkh al-Ṭabarī*, maka sebagian besar riwayat 'ghaib' yang disampaikan oleh Abdullah ibnu Abbas tidak ia sandarkan kepada rawi sebelumnya. Memang beberapa riwayat ia sandarkan kepada Nabi, namun tidak ada satu pun riwayat 'ghaib' dari Abdullah ibnu Abbas yang disandarkan kepada rawi *isrā'iliyyāt*. Perhatikan beberapa teks berikut;

حدثنا ابن حميد قال حدثنا يحيى بن واضح قال حدثنا يحيى بن يعقوب عن حماد عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال الدنيا جمعة من جمع الآخرة سبعة آلاف سنة...
 فقد بين هذا الخبران اللذان رويناها عن رسول الله أن الشمس والقمر خلقا بعد خلق الله أشياء كثيرة من خلقه وذلك أن حديث ابن عباس عن رسول الله ورد بأن الله خلق الشمس والقمر يوم الجمعة..

حدثنا محمد بن المثنى قال حدثنا ابن أبي عدي عن شعبة عن سليمان عن أبي ظبيان عن ابن عباس قال اول ما خلق الله من شيء القلم فجرى بما هو كائن...

berasal dari sahabat tersebut lebih besar dimungkinkan ia bersumber dari Nabi saw., sikap kehati-hatian perlu dilakukan bagi siapa pun pengkaji Hadis secara umum dan pengkaji *isrāʿīliyyāt* secara khusus.

Dan apabila riwayat ‘ghaib’ tersebut disertakan *sanad* secara jelas, maka kriteria untuk menentukan apakah itu termasuk *isrāʿīliyyāt* atau bukan lebih mudah. Sebagaimana peneliti sebelumnya, al-Ṭabarī mengungkapkan riwayat *isrāʿīliyyāt* dengan berbagai macam ungkapan, antara lain;

1. Dengan ungkapan kata yang jelas, seperti al-Ṭabarī berkata, “*najidu maktuban fī al-injīl...*”, atau “*wa huwa maktubun fī al-injīli..*”¹¹⁵
2. Menukil riwayat dari orang yang mengetahui perihal kitab awal awal dari *Ahli al-Kitab* secara umum dengan mengatakan, “*haddāsana.....ʿan baʿdi ahli al-ilmī bi al-kitāb al-awwali*” atau “*wa ahlu al-Taurati wa al-injīli la yadfāʿu.....*”¹¹⁶
3. Dengan menggunakan indikasi lafad, seperti “*dzukira lana*”, “*balagana*” atau “*kunna nuhaddāsu*” dengan catatan jika riwayat tersebut terkait dengan kisah-kisah penciptaan alam semesta atau kisah Nabi-nabi terdahulu, karena hal itu

Lihat Abū Jaʿfar Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Cet I, ms, (Beirut : Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1407), Jil. 1, 15, 22, 39.

¹¹⁵ Abū Jaʿfar Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Cet I, (Beirut : Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1407), Jil. 1 : 263, 97. Jil. 4 : 35, 186.

¹¹⁶ Abū Jaʿfar Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Cet I, (Beirut : Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1407), Jil. 1 : 89, 80.

menunjukkan bahwa perawī mengambil riwayat tersebut dari kitab-kitab awal.¹¹⁷

4. Dengan indikasi *hāliyah* dengan melihat perawīnya adalah orang yang dulunya sebagai pemeluk agama Yahudi atau Nasrani, bahkan sebagian besar sebagai pemuka agama (*rahib* atau *rabi*). Seperti ketika yang menceritakan adalah Ka'ab al-Ahbār, Abdullah bin Sallām, Wahab bin Munabbih, dll.¹¹⁸

Jika diperhatikan pada kisah *isrā'īliyyāt* yang terdapat dalam kitab *Tārīkh al-Ṭabarī*, maka dapat diketahui kisah-kisah yang tersebar dalam kitab tersebut berisi tentang materi sejarah, umumnya sejarah masa lalu tentang penciptaan alam semesta, penciptaan Nabi adam dan Hawa serta kisah Nabi terdahulu dari golongan Bani Israil. Berbeda dengan kisah *isrā'īliyyāt* yang tersebar dalam kitab *Tafsīr al-Ṭabarī* yang memuat tiga materi pokok; akidah, hukum dan *ma'idzoh* atau pelajaran.¹¹⁹

2. Materi *Isrā'īliyyāt* dalam Kitab *Tārīkh al-Ṭabarī*.

Sebagai seorang yang ahli dalam bidang tafsir al-Qur'an dan hadis, al-Ṭabarī pada dasarnya dalam menulis kitab *Tārīkh al-Ṭabarī* memakai sumber Qur'an dan Hadis sebagai rujukan utama. Jika ia tidak menemukan penjelasan dari dua sumber utama tersebut barulah al-Ṭabarī merujuk kepada sumber lainnya seperti kitab *Tārīkh Ibnu Ishāq* atau kisah *isrā'īliyyāt* sebagai pelengkap. Dalam

¹¹⁷ Abū Ja'far Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Cet I, (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1407), Jil. 1 : 53, 58, 85, 263, dlsb.

¹¹⁸ Abū Ja'far Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Cet I, (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1407), Jil. 1 : 32, 34, 72, 110, 159, 239, Jil 3 : 10, dlsb.

¹¹⁹ A'mal Muhammad Abdurrahman Rabi', *al-isrā'īliyyat fī Tafsīr al-Ṭabarī : Dirāsatan fī al-Lugat wa al-Maṣādir al-Ibraniyyah*, (Mesir : Tnp, 2001), 103.

merujuk kisah *isrāʿīliyyāt* ini, al-Ṭabarī selalu menyertakan sanad di dalamnya. Perhatikan riwayat *isrāʿīliyyāt* yang bersumber dari Kaʿab al-Ahbār berikut ini;

حدثنا ابن حميد قال حدثنا سلمة قال حدثني محمد بن إسحاق عن
عبدالله بن أبي بكر عن محمد بن مسلم الزهري عن أبي سفیان بن العلاء
بن جارية التقفي حليف بني زهرة عن أبي هريرة عن كعب الأخبار أن
الذي أمر بذبحه إبراهيم من ابنه إسحاق...^{١٢٠}

Riwayāt dari Wahab bin Munabbih;

حدثني محمد بن سهل بن عسكر قال حدثنا إسماعيل بن عبدالكريم قال
حدثني عبدالصمد بن معقل قال سمعت وهب بن منبه يقول إن العرش
كان قبل أن يخلق السموات والأرض على الماء فلما أراد أن يخلق
السموات والأرض قبض من صفاة الماء قبضة ثم فتح القبضة فارتفعت
دخاناً ثم قضاهن سبع سموات في يومين ودحا الأرض في يومين وفرغ من
الخلق اليوم السابع...^{١٢١}

¹²⁰ “Dari Hamid ia berkata.....dari Abi Hurairah dari Ka’ab al-Ahbār : anak yang diperintahkan kepa Nabi Ibrahim untuk disembelih adalah Ishāq ”. Abū Ja’far Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Cet I, (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1407), Jil. 1, 159.

¹²¹ “Telah bercerita kepadaku Muhammad bin Sahal bin ‘Askar Wahab bin Munabbih berkata : sesungguhnya ‘arsy sudah ada sebelum langit dan bumi diciptakan di atas permukaan air. Ketika Allah berkehendak untuk menciptakan keduanya, Dia mengambil air jernih satu genggam kemudian membuka genggamannya tersebut, maka naiklah air tersebut ke atas menjadi uap. Lalu Allah menyelesaikan penciptaan tujuh langit dalam dua hari dan membentangkan permukaan bumi dalam dua hari dan selesai menciptakan pada hari ke tujuh”. Abū Ja’far Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Cet I, (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1407), Jil. 1, ٣٢.

Jika al-Ṭabarī menyebutkan Kitab Perjanjian Lama sebagai rujukannya, nampaknya hal tersebut al-Ṭabarī dapatkan berdasarkan riwayat atau ia tidak membaca langsung Kitab Perjanjian Lama tersebut. Perhatikan teks berikut;

حدثنا ابن حميد قال حدثنا سلمة بن الفضل قال حدثني محمد بن أبي إسحاق قال يقول أهل التوراة ابتداءً الله الخلق يوم الإحد وقال أهل الإنجيل ابتداءً الله الخلق يوم الإثنين ونقول نحن المسلمون فيما انتهى إلينا من رسول الله ابتداءً الله الخلق يوم السبت.....^{١٢٢}

Namun pada kesempatan yang lain, al-Ṭabarī seolah merujuk pada Kitab Perjanjian Lama dengan mengutipnya secara langsung;

وذكر في التوراة أن هابيل قتل وله عشرون سنة وأن قابيل كان له يوم قتله خمس وعشرون سنة...^{١٢٣}

Kisah *isrāʿīliyyāt* paling banyak digunakan oleh al-Ṭabarī pada jilid pertama saat menjelaskan tentang usia dunia, hakikat siang dan malam, sifat *qidām* Allah, makhluk pertama yang diciptakan Allah, penciptaan langit dan bumi, dan demikian seterusnya. Salah satu bukti konkrit tentang sumber Kitab Perjanjian Lama yang terdapat dalam bab ini antara lain al-Ṭabarī

¹²² “Telah bercerita kepada kami Ibnu Hamid..... ahli al-Taurat berkata : Allah pertama kali menciptakan makhluk pada hari Ahad. Dan ahli al-Injil berkata : Allah pertama kali menciptakan makhluk pada hari senin. Dan kami orang mukmin berpendapat sesuai sabda Nabi saw : Allah pertama kali menciptakan makhluk pada hari Sabtu”. Abū Jaʿfar Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Cet I, Jil. I, (Beirut : Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1407), ٣٥.

¹²³ “Telah disebutkan dalam Kitab Taurat bahwa Habil telah membunuh sedangkan usianya (saat itu) 20 tahun. Dan Qobil berusia 25 tahun”. Abū Jaʿfar Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Cet I, Jil. I, (Beirut : Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1407), 91.

ketika menjelaskan tentang penciptaan mahluk-Nya sesuai urutan nama hari-hari di dunia sbb;

"القول فيما خلق الله في كل يوم من الأيام الستة التي ذكر الله في كتابه أنه خلق فيهن السموات والأرض وما بينهما اختلف السلف من أهل العلم في ذلك فقال بعضهم ما حدثني به المثني بن إبراهيم قال حدثنا عبد الله بن صالح حدثني أبو معشر عن سعيد بن أبي سعيد عن عبد الله بن سلام أنه قال إن الله بدأ الخلق يوم الأحد فخلق الأرضين في الإثنين وخلق الأقوات والرواسي في الثلاثاء والأربعاء وخلق السموات في الخميس والجمعة وفرغ في آخر ساعة من يوم الجمعة فخلق فيها آدم على عجل فتلك الساعة التي تقوم فيها الساعة حدثنا تميم بن المنتصر قال أخبرنا إسحاق عن شريك عن غالب بن غلاب عن عطاء بن أبي رباح عن ابن عباس قال خلق الله الأرض في يومين الأحد والإثنين^{١٢٤}"

Teks yang hampir sama kandungan materinya ditemukan dalam Kitab Perjanjian Lama pada bagian pertama Kitab Kejadian, sbb;

سَفُرُ التَّكْوِينِ الْأَصْحَاحِ الْأَوَّلِ فِي الْبَدْءِ خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ. وَكَانَتْ الْأَرْضُ حَرِيَّةً وَخَالِيَةً، وَعَلَى وَجْهِ الْعُمْرِ ظُلْمَةٌ، وَرُوحُ اللَّهِ يَرِفُّ عَلَى وَجْهِ الْمِيَاهِ. وَقَالَ اللَّهُ: «لِيَكُنْ نُورٌ»، فَكَانَ نُورٌ. وَرَأَى اللَّهُ النُّورَ أَنَّهُ حَسَنٌ. وَفَصَلَ اللَّهُ بَيْنَ النُّورِ وَالظُّلْمَةِ. ° وَدَعَا اللَّهُ النُّورَ نَهَارًا، وَالظُّلْمَةَ

¹²⁴ "Penjelasan tentang penciptaan Allah pada tiap hari selama enam hari. Dari Abdullah bin Sallam ia berkata : Allah pertama kali menciptakan pada hari Ahad, maka Dia menciptakan bumi pada hari Ahad dan Senin....." Abū Ja'far Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Cet I, Jil. I, (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1407), 47.

دَعَاها لَيْلًا. وَكَانَ مَسَاءً وَكَانَ صَبَاحُ يَوْمًا وَاحِدًا. وَقَالَ اللهُ: «لِيَكُنْ جَلْدٌ فِي وَسْطِ الْمِيَاهِ. وَلِيَكُنْ فَاصِلًا بَيْنَ مِيَاهِ وَمِيَاهِهِ». ^٧فَعَمِلَ اللهُ الْجَلْدَ، وَفَصَلَ بَيْنَ الْمِيَاهِ الَّتِي تَحْتَ الْجَلْدِ وَالْمِيَاهِ الَّتِي فَوْقَ الْجَلْدِ. وَكَانَ كَذَلِكَ. ^٨وَدَعَا اللهُ الْجَلْدَ سَمَاءً. وَكَانَ مَسَاءً وَكَانَ صَبَاحُ يَوْمًا ثَانِيًا. وَقَالَ اللهُ: «لِيَجْتَمِعِ الْمِيَاهُ تَحْتَ السَّمَاءِ إِلَى مَكَانٍ وَاحِدٍ، وَلِتُظْهِرَ الْيَابِسَةُ». وَكَانَ كَذَلِكَ. ^٩وَدَعَا اللهُ الْيَابِسَةَ أَرْضًا، وَجُمِعَتِ الْمِيَاهُ دَعَاهُ بِحَارًا. وَرَأَى اللهُ ذَلِكَ أَنَّهُ حَسَنٌ. ^{١٠}وَقَالَ اللهُ: «لِتُنْبِتِ الْأَرْضُ عُشْبًا وَبَقْلًا يُبْزَرُ بَزْرًا، وَشَجَرًا ذَا ثَمَرٍ يَعْمَلُ ثَمَرًا كَجَنْسِهِ، يَبْزُرُ فِيهِ عَلَى الْأَرْضِ». وَكَانَ كَذَلِكَ. ^{١١}فَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ عُشْبًا وَبَقْلًا يُبْزَرُ بَزْرًا كَجَنْسِهِ، وَشَجَرًا يَعْمَلُ ثَمَرًا يَبْزُرُ فِيهِ كَجَنْسِهِ. وَرَأَى اللهُ ذَلِكَ أَنَّهُ حَسَنٌ. ^{١٢}وَكَانَ مَسَاءً وَكَانَ صَبَاحُ يَوْمًا ثَالِثًا. ^{١٣}

Demikian pula redaksi berikut yang terdapat dalam kitab *Tārīkh al-Ṭabarī* mengenai penciptaan makhluk;

حدثنا ابن حميد قال حدثنا سلمة بن الفضل قال حدثني محمد بن أبي إسحاق قال يقول أهل التوراة ابتدأ الله الخلق يوم الإحد وقال أهل الإنجيل

¹²⁵ “*Kitab Kejadian. Bab Pertama tentang permulaan penciptaan langit dan bumi.....*”. Secara garis besar materi yang termuat dalam kitab kejadian ini menunjukkan beberapa hal, yaitu; hari pertama (Ahad) dan kedua (Senin) penciptaan bumi. Hari ketiga (Selasa) keempat (Rabu) penciptaan tumbuhan. Hari kelima (Khamis) dan keenam (Jum’at) penciptaan langit. Kemudian sebelum akhir hari Jum’at Allah menciptakan Nabi Adam, dst. Materi ini semakna dengan keterangan yang ditulis oleh al-Ṭabarī dalam kitab *Tarikh al-Ṭabarī* seperti dijelaskan di atas. *Al-kitab al-Muqaddas ay Kutub al-‘Ahdī al-Qadīm wa al-‘Ahdī al-Jadīd tarj Min Lughah al-Asliyyah*, (Libanon : Jam’iyyah al-Kutub al-Muqoddas, 1995, 1993), 1-2.

ابتدأ الله الخلق يوم الإثنين ونقول نحن المسلمون فيما انتهى إلينا من رسول الله ابتداءً الله الخلق يوم السبت¹²⁶.

Redaksi yang memiliki makna senada dengan teks ini ditemukan juga dalam Kitab Perjanjian Lama, sbb;

الأصْحَاحُ الثَّانِي فَأَكْمَلَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَكُلُّ جُنْدِهَا. ^٢ وَفَرَعَ اللَّهُ فِي
الْيَوْمِ السَّابِعِ مِنْ عَمَلِهِ الَّذِي عَمِلَ. فَاسْتَرَاحَ فِي الْيَوْمِ السَّابِعِ مِنْ جَمِيعِ
عَمَلِهِ الَّذِي عَمِلَ. ^٣ وَبَارَكَ اللَّهُ الْيَوْمَ السَّابِعَ وَقَدَّسَهُ، لِأَنَّهُ فِيهِ اسْتَرَاحَ مِنْ
جَمِيعِ عَمَلِهِ الَّذِي عَمِلَ اللَّهُ خَالِقًا. ^{١٢٧}

Dan demikian seterusnya, al-Ṭabarī banyak merujuk dari Kitab Perjanjian Lama yang merupakan kitab suci Agama Yahudi. Hal itu berkaitan tentang Nabi Adam dan diajarinya nama-nama benda, penciptaan Hawa dari salah satu tulang rusuk Nabi Adam, cerita tipudaya syetan kepada Nabi Adam, pertumpahan darah antara dua anak Nabi Adam, yaitu Qobil dan Habil.

Demikian pula ketika al-Ṭabarī menjelaskan kisah-kisah para nabi terdahulu, ia banyak merujuk kepada Kitab Perjanjian Lama. Seperti kisah Nabi Nuh as di mana al-Ṭabarī menjelaskan pada saat terjadi banjir bandang, Nabi Nuh as membawa serta anak-anaknya, yakni Sam, Ham dan Yafis ke atas perahu beserta romobongan orang-orang beriman lainnya.¹²⁸ Sementara itu di dalam Kitab

¹²⁶ Abū Ja'far Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Cet I, ms, (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1407), Jil. 1, 44.

¹²⁷ *Al-kitab al-Muqoddas ay Kutub al-'Ahdī al-Qadīm wa al-'Ahdī al-Jadīd tarj Min Lughoh al-Asliyyah*, (Libanon : Jam'iyyah al-Kutub al-Muqoddas, 1995, 1993), 3.

¹²⁸ Abū Ja'far Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Cet I, ms, (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1407), Jil. 1, 114.

Perjanjian Lama juga ditemukan keterangan yang sama tentang hal tersebut;

¹⁸ وَكَانَ بَنُو نُوحٍ الَّذِينَ خَرَجُوا مِنَ الْفُلِكِ سَامًا وَحَامًا وَيَافَثَ. وَحَامٌ هُوَ
¹⁹ أَبُو كَنْعَانَ. هَؤُلَاءِ الثَّلَاثَةُ هُمْ بَنُو نُوحٍ. وَمِنْ هَؤُلَاءِ تَشَعَّبَتْ كُلُّ
الأرض...¹²⁹

Demikian pula kisah nabi-nabi lainnya seperti Ibrahim, Ishaq, Ya'qub, Yusuf, dan lainnya dalam kitab *Tārīkh al-Ṭabarī* sebagian merujuk pada Kitab Perjanjian Lama. Termasuk kisah tentang raja-raja Bani Israil seperti Raja Bukhtanasor, kisah teladan seperti kisah Irmiya, Bal'am, Samuel dan lainnya sebagian merujuk pada Kitab Perjanjian Lama. Al-Ṭabarī juga seringkali merujuk kisah *isrā'iliyyāt* yang mengandung kisah *khurafāt*, dongeng yang tidak masuk akal melalui kitab *Tārīkh Ibnu Ishāq*. Kisah tersebut berkaitan dengan Nabi Musa yang hendak mendatangi bukit Tursina untuk meminta Allah memperlihatkan wujudnya kepada Nabi Musa karena kaumnya meminta agar Allah memperlihatkan wujud-Nya sebagai syarat mereka untuk beriman. Al-Ṭabarī menuliskan;

قال ابن إسحاق فسمعت بعض أهل العلم يقول إنما كان أحرقه ثم سحله
ثم ذراه في البحر والله أعلم ثم اختار موسى منهم سبعين رجلا الخير فالخير
وقال انطلقوا إلى الله فتوبوا إليه مما صنعتهم وسلوه لتوبة على من تركتم
وراءكم من قومكم صوموا وتطهروا وطهروا ثيابكم فخرج بهم إلى طور سيناء
لميقات وقته له ربه وكان لا يأتيه إلا بإذن منه وعلم فقال له السبعون فيما

¹²⁹ "Putra-putra Nabi Nuh yang keluar dari perahu adalah Sam, Ham dan Yafis....". *Al-kitab al-Muqoddas ay Kutub al-'Ahdī al-Qadīm wa al-'Ahdī al-Jadīd tarj Min Lughah al-Asliyyah*, (Libanon : Jam'iyyah al-Kutub al-Muqoddas, 1995, 1993), 11.

ذكر لي حين صنعوا ما أمرهم به وخرجوا معه للقاء ربه اطلب لنا نسمة
كلام ربنا فقال أفعَل فلما دنا موسى من الجبل وقع عليه عمود
الغمام.....^{١٣٠}

Bahkan al-Ṭabarī tidak hanya menguraikan kisah *isrāʿīliyyāt* seperti di atas, akan tetapi dengan penguasaan dan keluasan ilmunya al-Ṭabarī seringkali menuliskan keterangan yang berlainan dengan sumber aslinya, Kitab Perjanjian Lama. Misalkan saja saat ia menguraikan nasab (silsilah keturunan) seseorang bernama Namrud. Al-Ṭabarī menjelaskan, “*Namrud bin Kusy bin Ham bin Nuh as*”¹³¹ Sementara yang terdapat dalam Kitab Perjanjian Lama sbb;

وَبَنُو حَامٍ: كُوشٌ وَمِصْرَائِيمُ وَفُوطٌ وَكَنْعَانُ. ^٧وَبَنُو كُوشٍ: سَبَا وَحَوِيلَةُ وَسَبْتَةُ
وَرَعْمَةُ وَسَبْتَكَا. وَبَنُو رَعْمَةَ: شَبَا وَدَدَانُ. ^٨وَكُوشٌ وَلَدٌ نَمْرُودَ الَّذِي ابْتَدَأَ
يَكُونُ جَبَّارًا فِي الْأَرْضِ.....^{١٣٢}

Demikian halnya al-Ṭabarī saat menguraikan tentang nasab Sarah, istri Nabi Ibrahim as. Al-Ṭabarī dalam *Tārīkh al-Ṭabarī* menjelaskan;

¹³⁰ “*Ibnu Ishāq berkata : saya mendengar senagian dari ahli ‘ilmi berkatamaka ketika Nabi Musa sudah mendekati bukit Tursina, muncullah tiang yang terbuat dari awan untuk Nabi Musa menapaki naik ke atas bukit tersebut*”. Abū Jaʿfar Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Cet I, (Beirut : Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1407), Jil. 1, 252.

¹³¹ Abū Jaʿfar Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Cet I, ms, (Beirut : Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1407), Jil. 1, 126, 127.

¹³² “*Dan anak-anak Ham adalah Kus, Misraym..... dan Kus adalah anak dari Namrud*”. Keterangan ini berbeda dengan keterangan dalam kitab *Tarikh al-Ṭabarī* yang mengatakan bahwa Namrud adalah anak dari Kus. *Al-kitab al-Muqoddas ay Kutub al-ʿAhd al-Qodim wa al-ʿAhd al-Jadid tarj Min Lughoh al-Asliyyah*, (Libanon : Jamʿiyyah al-Kutub al-Muqoddas, 1995, 1993), 11.

وَأَمْتٌ بِهِ سَارَةُ وَهِيَ ابْنَةُ عَمِّهِ وَهِيَ سَارَةُ بِنْتُ هَارَانَ الْأَكْبَرَ عَمَّ
إِبْرَاهِيمَ...^{١٣٣}

Sementara yang terdapat dalam Kitab Perjanjian Lama sbb;
^{٢٩} وَاتَّخَذَ أَبِرَامُ وَنَاحُورُ لِأَنْفُسِهِمَا امْرَأَتَيْنِ: اسْمُ امْرَأَةِ أَبِرَامَ سَارَائِي، وَاسْمُ
امْرَأَةِ نَاحُورَ مِلْكَةُ بِنْتُ هَارَانَ...^{١٣٤}

Bahkan ada riwayat dalam kitab *Tārīkh al-Ṭabarī* yang menurut pengakuannya sumber itu merujuk pada Kitab Perjanjian Lama, akan tetapi tidak ditemukan keterangan tersebut dalam kitab yang dimaksud. Perhatikan riwayat berikut ini;

وذكر بعض أهل التوراة أن في التوراة أن الذي كان من أمر يوسف وإخوته والمصير به إلى مصر وهو ابن سبع عشرة سنة يومئذ وأنه أقام في منزل العزيز الذي اشتراه ثلاث عشرة سنة وأنه لما تمت له ثلاثون سنة استوزره فرعون مصر الوليد بن الريان وأنه مات يوم مات وهو ابن مائة سنة وعشر سنين وأوصى إلى أخيه يهوذا وأنه كان بين فراقه يعقوب واجتماعه معه بمصر اثنتان وعشرون سنة وأن مقام يعقوب معه بمصر بعد

¹³³ Abū Ja'far Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Cet I, ms, (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1407), Jil. 1, 148

¹³⁴ Dalam kitab *Tarikh al-Ṭabarī* disebutkan Sarah binti Harun, sedangkan dalam Kitab Perjanjian Lama istri Nahur adalah Milkah binti Haran. *Al-kitab al-Muqaddas ay Kutub al-'Ahdi al-Qadīm wa al-'Ahdi al-Jadīd tarj Min Lugah al-Asliyyah*, (Libanon : Jam'iyyah al-Kutub al-Muqoddas, 1993), 130.

موافاته بأهله سبع عشرة سنة وأن يعقوب أوصى إلى يوسف عليه السلام.
وكان دخول يعقوب مصر في سبعين إنسانا من أهله¹³⁵

Setelah dilakukan pencarian dalam Kitab Perjanjian Lama, keterangan yang kandungan materinya sama atau hampir sama tidak ditemukan. Pencarian materi ini juga pernah dilakukan oleh Ahmad Muhammad al-Hufi, demikian ia juga tidak menemukan materi yang dimaksud.¹³⁶

¹³⁵ Abū Ja'far Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabari, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Cet I, (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1407), Jil. 1, 203.

¹³⁶ Ahmad Muhammad al-Hufi, *al-Ṭabarī*, (Iskandariyah : Danat al-Šaqōfah wal Irsyād wal Qoumy, 2003), 189.

BAB IV

Kajian Isrā'iliyyāt dalam Kitab Tārīkh Islam Awal Dengan Teori Strukturalisme

Pada bab IV ini peneliti akan menguraikan cara bagaimana menganalisa mitos dengan memakai perangkat teori strukturalisme Levi-Strauss. Sebagaimana telah dijelaskan pada bab awal mengenai teori ini, di mana penggunaan unsur bahasa (linguistik) yang dipengaruhi konsep linguistik Ferdinand de Saussure cukup dominan. Di antara hal yang perlu diingat kembali pada bab awal mengenai ini adalah tentang hubungan antar setiap kata di dalam sebuah kalimat (atau dalam bentuk kalimat lainnya), yakni hubungan sintagmatik dan paradigmatis.

Hubungan sintagmatik sebuah kata dalam kalimat adalah hubungan yang dimilikinya dengan kata-kata yang mungkin berada di depan atau di belakangnya seperti kata '*saya*', '*membaca*' dan kata '*buku*'. Dari beberapa kata tersebut bisa tersusun kalimat sebagai berikut, '*saya membaca buku*'. Hubungan seperti ini juga muncul pada dua kalimat di mana kalimat pertama menjadi subyek bagi kalimat kedua, seperti terdapat dalam ungkapan '*air mengalir*' atau '*saya makan*'. Hubungan semacam ini tidak akan terlihat jika beberapa kata tersebut ditukarkan dengan kata lainnya yang tidak tepat, sehingga andaikan kata '*makan*' dan '*mengalir*' digabungkan maka tidak akan memiliki makna apa-apa dan tidak akan didapat suatu makna apapun. Sebagaimana juga dengan kata '*saya*' dan '*air*', jika keduanya digabungkan maka tidak akan dapat dimengerti maksud yang disampaikan si penutur. Inilah yang dimaksud dengan hubungan antar kata yang dalam ilmu bahasa disebut hubungan sintagmatik.

Kemudian saat seseorang menuturkan suatu ungkapan atau pesan, sebetulnya ia sedang memilih kata-kata dari seluruh perbendaharaan kata yang telah diketahui untuk mengungkapkan maksud ungkapan atau pesan tersebut. Sebagian kata yang terdapat dalam khazanah tersebut yang tidak terwujud atau yang tidak ia pilih sebagai ungkapan pesan memiliki hubungan asosiatif dengan kata-kata yang ia ungkapkan. Hubungan asosiatif atau hubungan pengertian antara suatu kata dalam penuturan dengan kata lain di luar yang ia tuturkan inilah yang disebut dengan rantai paradigmatis dalam ilmu bahasa. Kata-kata yang terdapat dalam satu rantai paradigmatis ini masih memiliki persentuhan makna atau kesamaan arti atau persamaan fungsi tertentu meskipun maknanya berbeda, sehingga jika kata tersebut diganti oleh kata lainnya (yang masih dalam satu rantai paradigmatis) maka kalimat tersebut masih bisa dimengerti.

Hubungan paradigmatis ini misalnya dalam contoh sebuah pesan '*penduduk desa itu berjumlah limaribu jiwa*'. Kata '*desa*' dalam kalimat tersebut tidak hanya memiliki kaitan makna dengan kata '*jiwa*' yang ada pada bagian akhir kalimat, akan tetapi sekaligus juga memiliki rantai makna secara paradigmatis dengan kata lainnya, seperti; *kampung, nagari, dusun, kota*, dlsb. Demikian pula dengan kata '*jiwa*' yang memiliki rantai paradigmatis dengan kata; *roh, nyawa, manusia, orang, ingatan*, dst. Rantai paradigmatis ini ikut menentukan kata mana yang sesuai digunakan untuk menyampaikan pesan atau ungkapan tertentu dalam proses komunikasi dengan orang lain. Seperti kalimat '*penduduk desa itu berjumlah limaribu jiwa*', oleh karena di bagian awal kalimat tersebut menggunakan kata '*penduduk*' dan '*desa*' maka kata yang tepat untuk menggantikan posisi kata '*jiwa*' dalam kalimat tersebut adalah '*orang*' atau '*manusia*'. Dan tidak mungkin atau tidak pantas

jika kata ‘*jiwa*’ digantikan dengan menempatkan kata ‘*roh*’ atau ‘*nyawa*’.¹

Selain mengenai hubungan sintagmatis dan paradigmatis, yang perlu diingat dari bab awal pada bab empat ini adalah konsep tentang miteme dan cireteme. Miteme dalam pengertian Levi-Strauss adalah unsur-unsur terkecil yang terdapat dalam konstruksi wacana mitis (*mythical discourse*) yang berupa kalimat-kalimat atau kata-kata yang menunjukkan relasi tertentu atau memiliki makna tertentu. Hal ini tentu berbeda dengan konsep fonem Jakobson yang memang betul-betul merupakan tanda yang tidak memiliki makna namun tetap bernilai (lihat kembali pada bab satu). Oleh karenanya, sebuah miteme bisa dinilai sebagai sebuah simbol karena ia memiliki acuan, memiliki makna referensial. Akan tetapi di lain pihak miteme juga dapat ditanggapi sebagai sebuah tanda yang memiliki nilai dalam konteks tertentu.

Jika miteme berupa kalimat-kalimat yang tidak bisa dipahami kecuali setelah dirangkai antara satu kalimat dengan kalimat lainnya, maka ceriteme adalah kumpulan dari beberapa kalimat-kalimat (ceriteme) yang -sama dengan miteme- harus dirangkai dengan sejumlah kalimat (ceriteme) lainnya agar memperoleh pesan yang sempurna. Kumpulan ceriteme biasanya membentuk suatu episode-episode tertentu yang juga baru bisa dipahami setelah dirangkai dengan episode-episode lainnya, yang selanjutnya menghasilkan pemahaman baru terhadap dari serangkaian episode-episode tersebut. Episode yang ada tidak mesti muncul secara berurutan, akan tetapi terkadang ia muncul secara acak.² Demikian pula yang akan peneliti lakukan untuk meneliti beberapa kisah *isrāʾīliyyāt* yang terdapat dalam kitab-kitab Tārīkh Islam awal.

¹ Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Strukturalisme Levi-Strauss : Mitos dan Karya Sastra*, (Yogyakarta : Kepel Press, 2012), 46-48.

² Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Strukturalisme Levi-Strauss : Mitos dan Karya Sastra*, (Yogyakarta : Kepel Press, 2012), 206.

A. Kisah Nabi Adam dan Hawa

Informasi yang berkaitan dengan kisah Nabi Adam dan Hawa beserta kehidupannya dalam berbagai sumber sebagian besar kita dapatkan melalui riwayat *isrā'īliyyāt*, baik yang disampaikan oleh para sahabat, *tabi'in* maupun *atba' tabi'in*. Sumber tertulis paling pertama yang memberikan informasi tentang hal ini adalah Kitab Perjanjian Lama (Kitab Taurat) dalam Kitab Kejadian; 2/7-23. Sedangkan sumber melalui riwayat lisan banyak disampaikan oleh *rāwī isrā'īliyyāt* generasi sahabat seperti Ka'ab al-Ahbār, Abdullah bin Sallām, Abu Hurairah, Ibnu Mas'ud dan Ibnu Abbās. Ka'ab al-Ahbār dan Abdullah bin Sallām merupakan pembesar tokoh agama Yahudi yang masuk Islam pada masa Nabi hijrah ke Madinah, sehingga keberadaan dua orang ini dinilai banyak membawa informasi-informasi yang berasal dari kitab suci agama Yahudi (Kitab Taurat) maupun kebudayaan mereka. Banyak para sahabat yang menerima kisah *isrā'īliyyāt* dari mereka berdua sehingga persebaran kisah tersebut semakin meluas di dunia Islam.

Sumber tertulis kedua dan yang paling banyak disebutkan saat menyebutkan kisah *isrā'īliyyāt* adalah kitab *al-Tījān fī Mulūk Himyar* karya Wahab bin Munabbih al-Yamani (w. 110 H). Ia dianggap sebagai *rāwī isrā'īliyyāt* yang paling banyak dirujuk oleh peneliti sejarah setelahnya, termasuk banyak dikutip oleh Imam al-Ṭabarī dalam kitab *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*.

Imam al-Ṭabarī mengawali kisah kehidupan Nabi Adam dan Hawa dengan menunjukkan beberapa ayat al-Qur'an yang terkait dengan proses penciptaannya dengan jumlah yang cukup banyak. Al-Ṭabarī juga menganjurkan kepada setiap pembaca untuk merujuk langsung kepada kitab tafsir *Jāmi' al-Bayān an Ta'wīlī Āyi al-Qur'an*.³ Hal ini cukup meyakinkan kita bahwa al-Ṭabarī sebetulnya

³ Abū Ja'far Muhammad Ibnu Ja'ir al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk, Cct I, Jil. 1*. (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1407), 89.

menjadikan al-Qur'ān sebagai sumber referensi utama dalam kitab Tārīkhnya, sedangkan kisah-kisah lain, seperti kisah *isrā'īliyyāt* yang disebutkan setelahnya ia gunakan sebagai data pelengkap terhadap informasi yang tidak disebutkan dalam al-Qur'ān. Berikut ini kisah Nabi Adam dan Hawa secara lengkap dan runtut berdasarkan riwayat *isrā'īliyyāt* yang disebutkan dalam kitab-kitab Tārīkh Islam awal mencakup kitab *al-Tījān fi Mulūk al-Himyar*, *Sīrah Ibnu Ishāq*, *al-Ṭabaqāt li Ibnī Sa'ad*, *Akhbār al-Ṭiwāl li al-Dīnawarī*, *Tārīkh al-Ya'qūbī* termasuk Kitab Perjanjian Lama, dan menjadikan *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk* sebagai pintu masuk untuk menjelajahi persebaran kisah-kisah *isrā'īliyyāt* tersebut.

1. Ceriteme-ceriteme Kisah Adam dan Hawa

- (1) Ketika Allah berkehendak untuk menciptakan Nabi Adam, Ia mengutus malaikat Jibril turun ke bumi untuk mengambil tanah liat. Lalu bumi berkata pada Jibril; “*aku berlindung kepada Allah darimu (Jibril) yang akan mengurangi (mengambil) sesuatu dariku dan merusakku*”. Maka Jibril kembali tanpa mengambil tanah liat tersebut. Jibril berkata kepada Allah; “*ya Tuhanku, bumi itu berlindung kepada-Mu (agar aku tidak mengambil dari sesuatu), maka aku tidak berani mengambilnya*”. Kemudian Allah mengutus Mika'il sebagaimana Ia mengutus Jibril ke bumi, demikian bumi kembali menolak untuk diambil sesuatu darinya. Lalu Allah mengutus Malaikat Maut. Ketika bumi berkata bahwa ia berlindung kepada Allah sebagaimana sebelumnya, Malaikat Maut lantas menjawab; “*akupun berlindung kepada Allah dari kembali tanpa membawa apa yang Ia perintahkan*”. Kemudian malaikat maut mengambil tanah liat dari permukaan bumi dari berbagai penjuru, dari tanah berwarna merah, putih dan hitam. Oleh karena itu, manusia keturunan Nabi Adam memiliki warna kulit dan karakter berbeda-beda sesuai

dengan tanah liat yang diambil saat ia diciptakan. Kemudian Malaikat Maut naik ke atas (langit) dan membasahi tanah liat sehingga berbentuk tanah liat yang kental atau rekat (*tin al-lazib*).⁴ Lalu tanah liat tersebut didiamkan selama 40 hari atau malam⁵ atau 40 tahun⁶ kemudian ia berubah dan berbau busuk.⁷

- (2) Setelah masa 40 hari atau tahun tersebut berlalu, kemudian Allah meniupkan *ruh* kepada jasad Adam dari arah kepala. Setelah *ruh* tersebut masuk ke bagian kedua matanya ia memandang buah-buahan yang ada di surga. Setelah *ruh* masuk ke dalam rongga perutnya ia ingin merasakan makanan. Kemudian Nabi Adam loncat (menuju makanan)

⁴ QS. al-Şaffāt ayat 11.

⁵ Riwayat yang berasal dari Ibnu Abbas dan Salman al-Farisi. Abū Ja'far Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabari, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk, Cet I, Jil. 1*. (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1407), 92-93.

⁶ Riwayat yang berasal dari Ibnu Mas'ud dan beberapa sahabat Nabi saw. Abū Ja'far Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabari, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk, Cet I, Jil. 1*. (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1407), 93.

⁷ Riwayat ini berasal dari Ibnu Abbas dan Ibnu Mas'ud dan beberapa sahabat Nabi saw. Riwayat lain yang bersumber dari Ibnu Abbas dalam kitab ini menyebutkan, Allah mengutus iblis (bukan malaikat) turun ke bumi untuk mengambil tanah liat dan seterusnya sebagaimana kisah di atas. Dalam kitab *al-Ṭabaqāt al-Kabīr* Ibnu Sa'ad, disebutkan satu riwayat yang berasal dari Ibnu Mas'ud menjelaskan mengenai perintah Allah kepada iblis untuk turun ke bumi melakukan hal tersebut di atas. Sementara dalam kitab *Akhbār al-Zamān* karya al-Mas'udi (w. 346 H), disebutkan Allah mengutus para malaikat turun ke bumi sebagaimana dalam kitab *Tārīkh al-Ṭabarī*, namun bedanya dalam kitab *Akhbār al-Zamān* ini tidak disertai dengan *sanad*. Lihat Abū Ja'far Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabari, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk, Cet I, Jil. 1*. (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1407), 90. Muhammad Ibnu Sa'ad al-Zuhri, *Kitab al-Ṭabaqāt al-Kabīr, vol V*, (Kairo : Maktabah al-Khonji, 2001), 10. Abu al-Hasan Ali ibn al-Husayn ibn Ali al-Mas'udi, *Akhbār al-Zamān wa 'Ajaim al-Buldān*, (Beirut : Dar al-Andas, 1951), 4.

sebelum ruh itu sampai ke bagian kedua kakinya.⁸ Saat *ruh* tersebut sempurna masuk ke seluruh jasad Nabi Adam, ia bersin lalu berucap dengan *ilham* Allah ‘*alhamdulillah*’.⁹

- (3) Kemudian Allah mengajarkan kepada Nabi Adam nama-nama berbagai macam benda-benda. Setelah Allah selesai mengajarkan Nabi Adam nama-nama benda, Dia menghadirkan seluruh penduduk langit kepada malaikat agar malaikat menyebutkan nama-nama mereka. Akan tetapi para malaikat tidak mampu menyebutkan nama-nama mereka.¹⁰ Sedangkan ketika diajukan kepada Nabi Adam, ia mampu menjawabnya dengan benar. Pada akhirnya dengan pengetahuan Nabi Adam dan kemuliannya, Allah

⁸ Riwayat ini berasal dari Ibnu Mas’ud, dan masih terdapat ragam riwayat yang berkaitan dengan kisah ini. Antara lain disebutkan dalam kitab *al-Tījān fī Mulūk al-Himyar*, ketika ruh tersebut ditiupkan kepada Nabi Adam baru sampai ke bagian perutnya, ia bergegas duduk padahal *ruh* itu belum sampai pada bagian kaki Nabi Adam. Riwayat Ibnu Abbas menyebutkan, saat ditiupkan *ruh* pada jasad Nabi Adam dan sampai pada bagian perut, ia merasa takjub (heran) atas keindahan bentuk tubuhnya. Lalu Nabi Adam hendak bangun akan tetapi ia tidak bisa. Dalam kitab *al-Ṭabaqāt* Ibnu Sa’ad disebutkan, saat Allah menciptakan Nabi Adam dalam beberapa tahapan. Saat bagian jasad (tubuh) sedang diciptakan, Nabi Adam melihat, sementara kakinya belum diciptakan hingga waktu ashar (sore) tiba. Lalu nabi adam berkata pada Allah, ‘*Ya Tuhan, cepatkanlah karena malam sebentar lagi akan datang*’. Peristiwa ini berkenaan dengan ayat al-Qur’an ‘*khuliqo al-insan min ‘ajal*’. Lihat Wahab bin Munabbih, *Kitab al-Tījān fī Mulūk al-Himyar*, (Sana’a : Markaz al-Dirosat wa al-Abhas al-Yamaniyyah, 1347), 14. Abū Ja’far Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabari, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk, Cet I, Jil. 1*. (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1407), 95. Muhammad Ibnu Sa’ad al-Zuhri, *Kitab al-Ṭabaqāt al-Kabīr, vol V*, Kairo : Maktabah al-Khonji, 2001), 13.

⁹ Riwayat ini berasal dari Ibnu Abbas, Ibnu Ishāq dan dari Abu Hurairah yang berasal dari Nabi saw. Lihat Abū Ja’far Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabari, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk, Cet I, Jil. 1*. (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1407), 96. Muhammad Ibnu Sa’ad al-Zuhri, *Kitab al-Ṭabaqāt al-Kabīr, vol V*, Kairo : Maktabah al-Khanji, 2001), 14.

¹⁰ Hal ini terkait dengan pengingkaran para malaikat saat Allah hendak menciptakan Adam sebagaimana dikisahkan dalam al-Qur’an Surat al-Baqoroh ayat 30.

memerintahkan kepada malaikat dan iblis untuk sujud kepada Nabi Adam, akan tetapi iblis menolaknya. Oleh karena itu, iblis dilaknat oleh Allah, diusir dari surga dan dicabut semua anugerah berupa kerajaan langit dan bumi serta memecatnya sebagai penjaga surga. Setelah itu Allah menempatkan Nabi Adam di dalam surga.¹¹

- (4) Selama Nabi Adam berada di dalam surga, ia merasa kesepian. Akhirnya Allah menciptakan pasangan untuk Nabi Adam, yaitu seorang perempuan yang diciptakan dari tulang rusuk Nabi Adam bagian kiri pada saat ia tertidur. Setelah bangun, Nabi Adam merasa kaget karena tiba-tiba di sampingnya sudah ada seorang perempuan, Adam bertanya; *‘siapa kamu?’*.
‘seorang perempuan’
‘untuk apa kau diciptakan?’
‘agar tinggal bersamamu’

Para malaikat lantas menanyakan kepada Nabi Adam;

‘siapa namanya wahai Adam?’.
‘Hawa’
‘kenapa diberi nama Hawa’
‘karena ia diciptakan dari sesuatu yang hidup (hayyun)’.¹²

¹¹ Riwayat ini berasal dari Ibnu Abbas, Ibnu Mas’ud dan dari para sahabat Nabi saw. Abū Ja’far Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabari, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk, Cet I, Jil. 1*. (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1407), 103.

¹² Riwayat ini berasal dari Ibnu Mas’ud, Ibnu Abbas dan para sahabat Nabi saw lainnya. Riwayat lain yang bersumber dari Ibnu Ishāq menyebutkan setelah Allah mencela iblis lalu Dia menuju Adam untuk memerintahkannya menyebutkan nama-nama benda yang sudah diajarkan sebelumnya. Kemudian kisah dilanjutkan dengan riwayat dari Ibnu Abbas yang berasal dari *Ahlu al-Kitāb*, setelah itu Nabi Adam mengantuk dan ia tertidur, dan Allah mengambil tulang rusuk Nabi Adam bagian kiri untuk menciptakan seorang perempuan bernama Hawa agar ia menemani Adam tinggal di surga. Setelah bangun dari tidur, Adam melihat di sampingnya ada seorang perempuan dan berkata; *‘(ini adalah) darah dagingku dan*

- (5) Selama berada di dalam surga, Nabi Adam diberi kenikmatan yang sedemikian melimpah sehingga ia mendapatkan kemuliaan melebihi malaikat. Ia juga diijinkan memakan dan menikmati apa saja yang ada di dalam surga. Hanya saja, Allah melarang Nabi Adam memakan satu jenis buah-buahan sebagai cobaan untuknya. Mendengar hal itu, iblis menggoda Adam dan Hawa agar mereka berdua memakan buah tersebut, sehingga mereka menganggap apa yang mereka lakukan dengan memakan buah itu adalah perbuatan baik (padahal maksiat). Akhirnya mereka memakan buah tersebut dan akibatnya nampaklah aurat mereka yang sebelumnya tertutup. Kisahnya secara lengkap dapat dibaca pada riwayat yang berasal dari Ibnu Mas'ud, Ibnu Abbās dan sebagian dari sahabat Nabi saw. berikut ini.
- (6) Ketika iblis hendak masuk ke surga untuk menggoda Adam, ia dicegah oleh para penjaga surga. Kemudian iblis mendatangi ular, yaitu seekor binatang melata berkaki empat seperti halnya unta. Iblis merayu ular tersebut agar ia mau membawanya masuk ke dalam surga dengan cara dimasukkan ke dalam mulut ular. Kemudian ular menuruti permintaan iblis dan berhasil melewati penjaga surga tanpa diketahui.¹³

pasanganku'. Pendapat yang mengatakan Hawa berasal dari tulang rusuk Adam juga disampaikan oleh Wahab bin Munabbih. Akan tetapi ia melanjutkan, sebagian *ahlu 'ilmi* berkata bahwa Hawa diciptakan dari tanah sebagaimana penciptaan Adam. Kemudian Allah menikahkan keduanya dan menempatkan mereka di dalam surga. Abū Ja'far Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabari, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk, Cet I, Jil. 1*. (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1407), 103-104. Wahab bin Munabbih, *Kitab al-Tijān fī Mulūk al-Himyar*, (Sana'a : Markaz al-Dirosat wa al-Abhas al-Yamāniyyah, 1347), 15.

¹³ Riwayat ini berasal dari Ibnu Abbas, Ibnu Mas'ud dan beberapa sahabat nabi saw. Riwayat yang sama dengan beberapa tambahan percakapan berasal dari Ibnu Ishāq yang disandarkan kepada *rawi* pertama Ibnu Abbas. Sebagaimana juga riwayat yang berasal dari Wahab bin Munabbih, hanya saja terdapat beberapa tambahan yang tidak ada dalam riwayat sebelumnya. Demikian pula riwayat yang berasal dari Muhammad bin Qois. Riwayat yang cukup berbeda datang dari Imam

Setelah berada di dalam surga, iblis keluar dari mulut ular dan berkata kepada Adam, *‘wahai Adam, maukah saya beritahukan kepadamu tentang pohon keabadian (khuldi) dan kerajaan yang tidak akan pernah binasa’*.¹⁴ Riwayat berasal dari Ibnu Ishāq menyebutkan, saat iblis sudah berada di dalam surga, ia pura-pura menangis dan ditanyai oleh Adam dan Hawa, *‘apa yang membuatmu menangis?’*. *‘aku menangis karena kalian akan mati dan terpisah dan tidak lagi mendapatkan kemuliaan dan kenikmatan’*. Jawab iblis. Kemudian iblis berkata seperti yang terdapat dalam salah satu ayat al-Qur’ān di atas.¹⁵

- (7) Iblis bersumpah bahwa dirinya benar-benar makhluk yang memberi nasihat dan tidak mencelakakan. Akan tetapi Adam menolak ajakan iblis, sedangkan Hawa menuruti ajakannya. Setelah Hawa memakan buah tersebut, ia lalu meminta Adam untuk memakannya, *‘wahai Adam, makanlah! Sesungguhnya aku telah memakannya dan tidak mencelakakanku’*, bujuk Hawa kepada Adam. Setelah keduanya memakan buah

al-Rabi’ dai *rāwi* yang tidak disebutkan namanya, ia berkata, syaitan masuk ke dalam surga dengan menyerupa binatang melata yang berkaki empat (kemungkinan syaitan menyerupa binatang unta). Akibat peristiwa ini, syaitan dikutuk menjadi binatang ular tanpa kaki. Demikian pula riwayat yang cukup berbeda berasal dari Muhammad bin Ishāq (Ibnu Ishāq) dari Sa’id bin al-Musayyab, ia berkata, pada saat Adam memakan buah tersebut ia dalam keadaan kehilangan akal (di luar kesadaran). Akan tetapi Hawa lah yang memberinya minuman arak. Dan ketika Adam dalam keadaan mabuk, Hawa menuntun Adam ke buah tersebut kemudian Adam memakannya. Abū Ja’far Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabari, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk, Cet I, Jil. 1*. (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1407), 107-112.

¹⁴ QS. Taha ayat 120.

¹⁵ Abū Ja’far Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabari, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk, Cet I, Jil. 1*. (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1407), 111.

tersebut tampaklah aurat dari keduanya, dan mereka beranjak untuk menutupinya dengan dedaunan yang ada di surga.¹⁶

- (8) Akibat perbuatannya tersebut, Adam dan Hawa diusir dari surga dan diturunkan ke bumi (sebagaimana ketentuan Allah sebelumnya). Menurut sebagian besar riwayat mengatakan, Adam diturunkan di wilayah Hindia, sedangkan hawa di wilayah Jiddah.¹⁷ Kemudian mereka bertemu di Muzdalifah dan saling mengenal di ‘Arafah. Pada saat Adam diturunkan ke bumi, kepalanya menyentuh langit sementara kakinya berada di bumi, sehingga ia bisa mendengar bacaan doa dan *tasbih* para malaikat.¹⁸ Adam merasa tenang saat mendengarkannya, sementara malaikat menaruh hormat (yang menimbulkan rasa takut) pada Adam, sehingga kemudian tinggi tubuh Adam dikurangi sepanjang 60 *dziro*.¹⁹
- (9) Setelah tingginya dikurangi dan Adam tidak bisa mendengar lagi bacaan *tasbih* para malaikat, ia merasa sedih dan mengadu pada Allah, kemudian Allah menjawab, *‘wahai Adam, Aku sudah menurunkan untukmu tempat yang bisa kamu dapat melakukan thawaf (yakni Ka’bah, terj)*,

¹⁶ Sejak awal niat iblis membujuk Adam dan Hawa yaitu agar aurat mereka terbuka. Iblis mengetahui perihal ini dari kitab-kitab para malaikat, sedangkan Adam tidak mengetahuinya. Dikisahkan, sebelumnya Adam dan Hawa menggunakan penutup aurat dengan kuku, sebagian kisah menyebutkan dengan cahaya (*nur*). Abū Ja‘far Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabari, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk, Cct I, Jil. 1*. (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1407), 107.

¹⁷ Riwayat ini berasal dari Qotadah, Ibnu Abbas, Rabi’ bin Anas, Ibnu Ishāq yang merujuk pada Kitab Taurat. Namun sebagian pendapat lain mengatakan adam diturunkan di wilayah Sarondib, Hawa di wilayah Jiddah, iblis di wilayah Maisan dan ular diturunkan di wilayah Asbihan. Dan masih banyak lagi riwayat lain yang berbeda dengan riwayat di atas.

¹⁸ Abū Ja‘far Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabari, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk, Cct I, Jil. 1*. (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1407), 122.

¹⁹ Riwayat ini berasal dari Atha bin Abi Rabah, Qotadah, Ibnu Abbas.

sebagaimana Arsy' juga demikian dikelilingi oleh para malaikat. Ia juga dijadikan tempat shalat sebagaimana Arsy'. Maka pergilah ke sana'. Maka kemudian Adam bergegas menuju ke tempat tersebut. Setelah sampai, ia segera melakukan thawaf sebagaimana para Nabi setelahnya melakukan thawaf (mengelilingi Ka'bah).²⁰

- (10) Setelah selesai membangun tempat ibadah tersebut, Adam melakukan ritual *haji* sebanyak 40 kali. Setiap kali melakukan *haji*, Ia berangkat dari tempat pertama di mana ia diturunkan ke bumi, yakni Hindia dengan berjalan kaki.²¹
- (11) Adam saat diturunkan ke bumi dengan membawa karangan bunga atau mahkota di bagian kepalanya. Ia juga membawa tongkat yang terbuat dari pohon di surga dan dedaunan yang berasal dari surga, kemudian Adam menyebarkan bunga itu di atas gunung yang ada di Hindia. Ia juga membawa berbagai jenis buah-buahan dari surga (30 jenis), antara lain; kacang

²⁰ Riwayat ini berasal dari Qatadah, sedangkan Ibnu Abbas meriwayatkan kisah yang lebih lengkap. Setelah kisah yang disampaikan oleh Imam Qatadah kemudian Ibnu Abbas menambahkan, '*saat Allah melihat Adam dan Hawa tidak menutup aurat mereka, Allah memerintahkan keduanya agar menyembelih kambing gibas. Maka kemudia Adam menyembelihnya dan mengambil kulitnya untuk ditunen Hawa dan dijadikan sebagai pakaian untuk mereka berdua. Kemudian Adam diperintahkan oleh Allah untuk membangun sebuah tempat ibadah. Namun Adam tidak mengetahui di mana tempat yang akan dibangun. Kemudian Allah mengutus malaikat untuk menunjukkan kota Makkah sebagai tempat yang akan dibangun Bait Allah.....dst'*. Demikian riwayat Ibnu Abbas. Abū Ja'far Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabari, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk, Cet I, Jil. 1*. (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1407), 123-124.

²¹ Riwayat Ibnu Abbas. Adapun dalam riwayat dari Ibnu Umar ditambahkan sebuah penjelasan, dalam setiap perjalanan Adam menuju Makkah, setiap tanah yang ia injak kemudian menjadi desa, dan setiap jarak di antara dua langkahnya menjadi padang sahara yang tandus. Abū Ja'far Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabari, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk, Cet I, Jil. 1*. (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1407), 125.

kenari, kacang, jahe, delima, pisang, pir, anggur dll.²² Oleh karenanya, semua bau wangi berasal dari Hindia, dan tidak ada satupun buah-buahan yang tumbuh kecuali ia berasal dari Hindia.²³

²² Rawi tanpa identitas (*qit*). Abū Ja'far Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabari, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk, Cet I, Jil. 1*. (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1407), 128.

²³ Riwayat dari Ibnu Abbas dan Ibnu Ishāq . Di bagian kitab yang lain al-Ṭabarī menjelaskan, Adam membawa *hajar aswad* dari surga yang berwarna putih mengkilap. Kemudian adam seringkali mengusap air matanya dengan batu itu, dan akhirnya berubah warna menjadi hitam pekat. Riwayat ini berasal dari Ibnu Abbas. Abū Ja'far Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabari, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk, Cet I, Jil. 1*. (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1407), 133.

Sebagai perbandingan, Para ahli Palaeobotani yang mencari asal usul evolusi tumbuhan telah lama berdebat tentang apa yang menyusun bukti fosil tertua dari tumbuhan darat. Pada sekitar tahun 1970-an, para peneliti menemukan spora fosil yang berasal dari periode Ordovisium yang berumur lebih dari 475 juta tahun. Walaupun spora fosil mirip dengan spora tumbuhan yang masih ada, spora ini memiliki beberapa perbedaan yang mencolok. Misalnya, spora tumbuhan masa kini biasanya disebarkan sebagai butiran tunggal, namun spora fosil berfusi bersama ke dalam kelompok yang terdiri dari dua dan empat butir. Perbedaan ini memunculkan kemungkinan bahwa spora fosil bukan dihasilkan oleh tumbuhan, namun oleh beberapa alga kerabatnya yang sudah punah. Kemudian pada tahun 2003, para saintis dari Inggris dan Oman, negara di Timur Tengah mengungkapkan sedikit misteri ini ketika mereka mengekstraksi spora dari bebatuan berumur 475 juta tahun dari Oman. Tidak seperti spora-spora dari zaman ini yang ditemukan sebelumnya, spora-spora ini tertanam dalam materi kutikula tumbuhan yang mirip dengan jaringan pembawa spora pada tumbuhan yang masih ada saat ini.

Demikian menurut Campbell dkk, berdasarkan catatan fosil, sejarah adaptasi daratan oleh tumbuhan terdapat empat periode utama evolusi tumbuhan sebagaimana berikut ini: Periode pertama, evolusi dihubungkan dengan asal mula tumbuhan dari nenek moyang akuatik, selama masa Ordovisium pada zaman Paleozoikum, sekitar 475 juta tahun silam. Adapasi tersebut memungkinkan tumbuhan yang dikenal sebagai briofita, termasuk lumut. Sebagian besar briofita tidak memiliki jaringan vaskuler, namun beberapa briofita memiliki pembuluh pengangkut air. *Kedua*, diversifikasi tumbuhan vaskuler selama masa Devon awal, sekitar 400 juta tahun silam. Di mana tumbuhan vaskuler pertama tidak memiliki biji, dan keadaan ini masih ditemukan pada paku-pakuan. *Ketiga*, dimulai dengan kemunculan biji, yaitu struktur yang mempercepat kolonisasi daratan dengan cara melindungi embrio tumbuhan dari kekeringan dan ancaman lainnya. Tumbuhan

- (12) Setelah apa yang diperintahkan kepada Nabi Adam untuk membangun tempat ibadah di Makkah selesai dilaksanakan, Adam kemudian menyesali kesalahannya saat berada di surga. Ia banyak menangis dan meminta ampun kepada Allah. Di antara doa yang sering dipanjatkan Adam saat itu adalah, *‘rabbāna ḍalamna anfusana wa in lam tagfir lana wa tarhamna lanakunanna min al-khāsirin’*.²⁴ Adam dan Hawa memohon ampunan dan menangis selama 200 tahun, tidak makan dan minum selama 40 tahun.²⁵
- (13) Kemudian Allah mengusap punggung Adam dengan tumbuhan Nu'man dari ‘Arafah, lalu keluarlah keturunan-keturunan Adam darinya dan disebarkan sebagaimana menyebarkan benih. Allah kemudian mengambil janji dari mereka untuk hanya menyembah kepada Allah saat sudah dilahirkan di alam dunia.²⁶

vaskuler biji pertama muncul sekitar 360 juta tahun silam, dekat dengan masa Devon. Tumbuhan berbiji awal, bijinya tidak terbungkus dalam ruang khusus, seperti pada berbagai jenis gymnospermae termasuk conifer seperti pinus dan tumbuhan konus. Tumbuhan ini hidup bersama tumbuhan lainnya mendominasi bentang alam selama lebih dari 200 juta tahun. *Kecmpat*, munculnya tumbuhan berbunga selama awal masa Krestaseus pada zaman Mesozoikum, sekitar 130 juta tahun silam. Bunga merupakan struktur reproduksi kompleks yang mengandung biji di dalam ruang yang terlindungi (ovarium). Mayoritas tumbuhan modern saat ini menghasilkan bunga atau angiospermae. disarikan dari buku Campbell, *Biology*, ed. X, (New York : Pearson, 2014), 512.

²⁴ QS. al-A’raf ayat 23.

²⁵ Riwayat berasal dari Ibnu Abbas. Abū Ja’far Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabari, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk, Cet I, Jil. 1*. (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1407), 133.

²⁶ QS. al-A’raf, ayat 172-173. Riwayat ini berasal dari Ibnu Abbas. Namun riwayat lain berasal dari Imam Sadi, Allah telah menciptakan keturunan Adam dari tulang rusuknya dengan cara mengusapkan di bagian kanan punggung Adam sejak ia masih berada di surga. Abū Ja’far Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabari, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk, Cet I, Jil. 1*. (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1407), 136.

Demikianlah kisah tentang penciptaan Adam dan Hawa beserta kehidupannya di dalam surga yang disadur dari kitab *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*.

2. Banyak Terdapat Perbedaan Riwayat

Jika diperhatikan dengan teliti, beberapa kisah atau riwayat yang ditampilkan terkadang tampak saling berbeda meskipun itu datang dari satu sumber. Misalnya ketika al-Ṭabarī mengisahkan tentang penciptaan Adam, ia menulis;

حدثني موسى بن هارون قال حدثنا عمرو بن حماد قال حدثنا أسباط عن السدي في خبر ذكره عن أبي مالك وعن أبي صالح عن ابن عباس وعن مرة الهمداني عن ابن مسعود وعن ناس من أصحاب النبي صلى الله عليه و سلم قال قالت الملائكة أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم مالا تعلمون يعني من شأن إبليس فبعث الله جبرئيل عليه السلام إلى الأرض ليأتيه بطين منها..²⁷

Perhatikan kalimat yang bergaris bawah. Riwayat yang berasal – salah satunya-- dari Ibnu Abbās ini menunjukkan bahwa makhluk yang diperintahkan Allah turun ke bumi adalah malaikat. Sedangkan pada bagian berikutnya, al-Ṭabarī meriwayatkan peristiwa yang namun dengan pelaku yang berbeda.

²⁷ Abū Ja'far Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Cct I, Jil. 1. (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1407), 90.

حدثنا ابن حميد قال حدثنا يعقوب القمي عن جعفر بن أبي المغيرة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال بعث رب العزة وجل إبليس فأخذ من آدم الأرض ومن عذبها وملحها فخلق منه آدم...^{٢٨}

Pada paragraf ini al-Ṭabarī meriwāyatkan dari Ibnu Abbās seperti di atas, namun makhluk yang diperintahkan oleh Allah untuk turun ke bumi bukan malaikat, melainkan iblis. Demikian pula riwāyat berikut;

حدثنا أبو كريب قال حدثنا عثمان بن سعيد قال حدثنا بشر بن عمارة عن أبي روق عن الضحاک عن ابن عباس قال أمر الله تبارك وتعالى بتربة آدم فرفعت فخلق آدم من طين لازب من حمى مسنون قال وإنما كان حمأ مسنوناً بعد التراب قال فخلق منه آدم بيده قال فمكث أربعين ليلة جسداً ملقى....^{٢٩}

Pada bagian ini al-Ṭabarī meriwāyatkan kisah yang berasal dari Ibnu Abbās bahwa pada saat Adam hendak diciptakan, tanah liat yang diambil dari bumi tersebut didiamkan selama 40 hari. Namun pada bagian selanjutnya al-Ṭabarī justru meriwāyatkan dari *rāwī* yang sama, yakni Ibnu Abbās dengan jumlah masa yang berbeda, yaitu 40 tahun.

²⁸ Abū Ja‘far Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk, Cet I, Jil. 1*. (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1407), 90.

²⁹ Dalam kitab *al-Ṭabaqāt al-Kabīr* disebutkan riwayat yang berasal dari Ibnu Mas‘ud, bahwa masa didiamkan Adam pada proses penciptaan selama 40 malam (sama dengan riwayat Ibnu Abbas di atas). Lihat Muhammad Ibnu Sa‘ad al-Zuhrī, *Kitab al-Ṭabaqāt al-Kabīr, vol XI*, (Kairo : Maktabah al-Khonji, 2001), 92.

حدثني موسى بن هارون قال حدثنا عمرو بن حماد قال حدثنا أسباط عن السدي في خير ذكره عن أبي مالك وعن أبي صالح عن ابن عباس وعن مرة الهمداني عن ابن مسعود وعن ناس من أصحاب رسول الله صلى الله عليه و سلم قال الله للملائكة إني خالق بشر من طين فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فخلقه الله عز و جل بيديه لكيلا يتكبر إبليس عنه ليقول حين يتكبر تتكبر عما عملت بيدي ولم أتكبر أنا عنه فخلقه بشرا فكان جسدا من طين أربعين سنة...³⁰

Dua riwayat yang masing-masing mengandung informasi berbeda tersebut merupakan sebagian kecil dari demikian banyaknya riwayat yang tersebar dalam kitab *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk* dengan muatan yang masing-masing berbeda, meskipun berasal dari satu *rāwī*. Sementara dalam kitab *Tārīkh* sebelumnya yang memuat kisah proses penciptaan Adam dan Hawa, seperti kitab *al-Tijan fi Muluk Himyar, al-Ṭabaqat al-Kabir, al-Ma'arif, Tārīkh al-Ya'qūbī* dan termasuk di dalamnya *Kitab al-'Ahdu al-Qadīm* (Kitab Perjanjian Lama) tidak memuat perbedaan seperti yang dimaksud di atas. Demikian pula kitab-kitab *Tārīkh* pasca al-Ṭabarī seperti *al-Kamil fi al-Tārīkh* karya Ibnu al-Atsir (w. 630 H), *al-Bidayah wa al-Nihayah* karya Ibnu Kaṣīr (w. 774 H) juga tidak memuat perbedaan riwayat seperti terdapat dalam kitab *Tārīkh al-Ṭabarī*.

Hal ini selain tentu mengindikasikan keluasan riwayat yang diperoleh al-Ṭabarī sebagai seorang pengoleksi riwayat, juga menunjukkan bagaimana kondisi sosial-budaya saat itu tergambar dalam karya sejarah Imam al-Ṭabarī tersebut. Berikut ini akan diterangkan bagaimana penafsiran riwayat-riwayat dalam kitab

³⁰ Abū Ja'far Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk, Cct I, Jil. 1*. (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1407), 93.

Tārīkh al-Ṭabarī tersebut berdasarkan konsep yang telah ditawarkan oleh Levi-Strauss. Dengan hal ini diharapkan dapat diketahui bagaimana sebenarnya gambaran sosial budaya yang berkembang hingga masa al-Ṭabarī hidup dan pengaruhnya terhadap proses penulisan karya sejarahnya.

B. Strategi Analisis Struktural Kisah Adam-Hawa

Strategi analisis struktural yang akan dilakukan dalam penelitian ini sangat terpengaruh oleh strategi strukturalisme Levi-Strauss. Namun demikian ada perbedaan antara proses analisis struktural dalam penelitian ini dengan apa yang telah dilakukan oleh Levi-Strauss. Dalam penelitiannya terhadap mitos-mitos yang berkembang di Indian dan dongeng-dongeng suku Asdiwal, Levi-Strauss tidak membagi-bagi ceritera tersebut ke dalam beberapa episode, meskipun dongeng-dongeng yang diteliti memiliki durasi yang cukup panjang dan memungkinkan untuk dibagi dalam beberapa episode. Hal yang demikian ini tidak akan dilakukan dalam penulisan tesis ini, karena –hemat peneliti— akan lebih memudahkan penelitian dengan membagi kisah Adam dan Hawa dalam beberapa episode. Dengan pertimbangan inilah, penelitian ini akan dilakukan dengan sedikit menyimpang dari prosedur yang telah dilakukan oleh Levi-Strauss.

Penentuan periode-periode tersebut peneliti tentukan sendiri berdasarkan keutuhan rangkaian cerita, dan yang paling penting adalah atas dasar naluri dari peneliti sendiri. Agar langkah selanjutnya baik untuk mengetahui atau menilai prosedur yang dilakukan mudah dipahami, berikut ini langkah-langkah analisis yang dilakukan dalam penelitian tesis ini secara singkat. *Pertama*, dengan membaca seluruh rangkaian cerita tentang Adam dan Hawa sejak awal mula penciptaan. Dengan pembacaan kisah ini didapatkan pengetahuan, pesan dan kesan tentang isi cerita, tentang para tokohnya, bagaimana tindakan yang mereka lakukan serta

berbagai peristiwa yang terjadi bersamaan dengan kehidupan Adam dan Hawa. Karena panjangnya alur cerita Adam dan Hawa, penulisan kisahnya akan dilakukan dengan membagi ke dalam beberapa episode.

Dalam setiap satu episode dalam kisah ini pada umumnya berisi deskripsi tentang tindakan atau peristiwa yang dialami oleh tokoh-tokoh tertentu dalam satu ceritera. Dalam prosedur yang telah dilakukan oleh Levi-Strauss hal tersebut dinamai dengan miteme (*mytheme*) yang hanya dapat didapatkan pada tingkat kalimat. Oleh karenanya dalam analisis ini perhatian ditujukan sebagian besar kepada kalimat-kalimat yang menunjukkan tindakan atau peristiwa yang dialami oleh tokoh-tokoh dalam ceritera tersebut. Walaupun hal seperti ini sebenarnya tidak selalu tepat, karena terkadang sebuah pengertian atau ide tertentu diungkapkan dalam beberapa kalimat. Oleh sebab itu, usaha untuk menemukan miteme dalam rangkaian kisah ini juga dilakukan dengan memperhatikan rangkaian kalimat-kalimat yang memperlihatkan ide-ide tertentu.³¹ Dengan melalui cara tersebut akan dapat ditemukan rangkaian-rangkaian kalimat yang memperlihatkan suatu pengertian atau ide tertentu. Perhatikan contoh miteme dan ceriteme berikut ini;

- (1) Setelah masa 40 hari atau tahun tersebut berlalu, kemudian Allah meniupkan *ruh* kepada jasad Adam dari arah kepala. Setelah *ruh* tersebut masuk kepada kedua matanya ia memandang buah-buahan yang ada di surga. Setelah *ruh* masuk ke dalam rongga perutnya ia ingin merasakan makanan. Kemudian Nabi Adam loncat (untuk menuju makanan)

³¹ Prosedur seperti ini juga telah dilakukan oleh tokoh strukturalis Levi-Strauss Indonesia, Heddy Shri Ahimsa-Putra dalam bukunya *Strukturalisme Levi-Strauss : Mitos dan Karya Sastra* ketika meneliti tentang dongeng suku Bajo yang memuat materi *Pitoto' si Muhamma'*. Kisah ini banyak dituturkan oleh masyarakat Sulawesi Selatan terutama Bugis-Makassar, dan sedikit banyak terkait dengan masyarakat Toraja.

sebelum ruh itu sampai kepada kedua kakinya. Saat *ruh* tersebut sempurna masuk ke seluruh jasad Nabi Adam, ia bersin lalu berucap atas *ilham* Allah ‘*alhamdulillah*’.

- (2) Kemudian Allah mengajarkan kepada Nabi Adam nama-nama berbagai macam benda-benda. Setelah Allah selesai mengajarkan Nabi Adam nama-nama benda, Ia menghadirkan seluruh penduduk langit kepada malaikat agar malaikat menyebutkan nama-nama mereka. Akan tetapi para malaikat tidak mampu menyebutkan nama-nama mereka. Sedangkan ketika diajukan kepada Nabi Adam, ia mampu menjawabnya dengan benar. Pada akhirnya dengan pengetahuan Nabi Adam dan kemuliannya, Allah memerintahkan kepada malaikat dan iblis untuk sujud kepada Nabi Adam, akan tetapi iblis menolaknya. Oleh karena itu, iblis dilaknat oleh Allah, diusir dari surga dan dicabut semua anugrah beripa kerajaan langit dan bumi serta mencopotnya sebagai penjaga surga. Setelah itu Allah menempatkan Nabi Adam di dalam surga.
- (3) Akibat perbuatannya tersebut, Adam dan Hawa diusir dari surga dan diturunkan ke bumi (sebagaimana ketentuan Allah sebelumnya). Menurut sebagian besar riwayat mengatakan, Adam diturunkan di wilayah Hindia, sedangkan hawa di wilayah Jiddah. Kemudian mereka bertemu di Muzdalifah dan saling mengenal di ‘Arafah.

Rangkaian-rangkaian kalimat di atas yang dalam konsep strukturalis Levi-Strauss disebut dengan *ceriteme*, untuk membedakannya dengan *miteme* yang berupa kalimat-kalimat. *Ceriteme* sebagaimana keterangan yang lalu merupakan sebuah unit yang mengandung pengertian tertentu yang baru dapat dimengerti maknanya setelah diletakkan dalam hubungan dengan *ceriteme-ceriteme* lainnya. Demikian pula kumpulan *ceriteme* yang terdapat dalam kisah Adam dan Hawa di atas membentuk beberapa episode-

episode yang baru dapat dimengerti maksudnya secara utuh setelah dikaitkan dengan episode-episode lainnya. Episode-episode ini perlu disandingkan dengan episode-episode lainnya yang tempatnya tidak pasti berurutan. Hanya dengan menggabungkan antar episode-episode inilah akan menghasilkan pengertian baru dari episode atau ceriteme tersebut. Pengertian baru ini seperti muncul dari penggabungan beberapa episode-episode atau ceriteme-ceriteme tersebut.

Melalui cara ini ceriteme pertama, misalnya, dapat dikatakan mengandung pengertian bahwa “Adam sebagai mahluk Tuhan yang memiliki hasrat tertentu”. Demikian pula ceriteme ketiga, misalnya dapat diartikan memiliki pengertian “Adam memperoleh ilmu pengetahuan melalui pengajaran Tuhan”. Hal ini bisa terbaca pada kalimat “Kemudian Allah mengajarkan kepada Nabi Adam nama-nama berbagai macam benda-benda...”. Sedangkan ceriteme ketiga mengandung pengertian “Adam dan Hawa diusir dari surga akibat perbuatannya sendiri”.

Dari ketiga ceriteme yang telah disebutkan di atas, terdapat relasi oposisi (perlawanan) antara tokoh manusia (MN) dan malaikat (MK). Tokoh manusia dapat dikatakan sebagai mahluk Allah yang memiliki hasrat atau keinginan. Keinginan tersebut bahkan terkadang sesuatu yang sebenarnya dilarang oleh Tuhan. Sedangkan malaikat sebagai mahluk Tuhan yang sama sekali tidak berhasrat untuk melakukan atau memiliki sesuatu yang datang dari dirinya sendiri. Dengan langkah-langkah seperti ini kita akan dapat menemukan oposisi-oposisi yang terdapat dalam setiap ceriteme-ceriteme dalam kisah Adam dan Hawa tersebut berdasarkan tindakan atau peristiwa yang mereka alami.

Namun demikian, untuk memperoleh pengertian yang baik kita memerlukan data etnografi yang berasal dari oposisi-oposisi yang cukup lengkap guna menganalisa kisah di atas agar memperoleh penafsiran yang utuh, komprehensif dan lengkap.

Disinilah perlunya pengetahuan tentang konteks sosial budaya masyarakat Timur Tengah (Jazirah Arab) terutama di masa kisah-kisah itu muncul. Demikian pula tentang tradisi penulisan sejarah yang berkembang saat itu sehingga mempengaruhi cara al-Ṭabarī dalam menuliskan karyanya tersebut. Sebagaimana terlihat dalam analisis di sini, beberapa oposisi yang ditunjukkan oleh kisah Adam dan Hawa ternyata sesuai dengan oposisi-oposisi yang terdapat dalam alam pikiran masyarakat timur tengah yang menjadi kerangka pemikiran untuk memahami kehidupan mereka sehari-hari.

Di sisi lain bangsa Arab sendiri sudah banyak memakai simbol-simbol tertentu untuk menunjukkan suatu peristiwa dalam kehidupan sehari-hari mereka, terutama dalam kondisi perang. Pemakaian simbol untuk berkomunikasi sebagai salah satu ciri manusia suku Badui menunjukkan pola komunikasi bahasa yang digunakan oleh mereka masih sangat sederhana, misalnya saja untuk memberitahukan akan dimulainya peperangan mereka akan menyalakan api, atau ketika menyerah dari serangan musuh mereka akan melepaskan baju. Demikianlah sebagian kecil simbol-simbol yang mereka gunakan.³² Hal ini mengukuhkan eksistensi mereka sebagai manusia 'simbol' sebagaimana Ernst Cassirer menilai pemikiran manusia primitif yang banyak memakai simbol dalam kehidupan sehari-hari.³³

Dalam penelitian ini, sebagai langkah awal kisah tersebut akan dibagi dalam beberapa episode di mana setiap episodanya mendeskripsikan peristiwa yang dianggap penting bagi eksistensi Adam, Hawa dan makhluk Tuhan lainnya. Kemudian dari penyusunan kisah dengan episode ini akan diketemukan beberapa

³² Said Abud Simar, *'Ādat Al-Harb 'Inda al-Arab Qabla al-Islām*, Kulliah Tarbiyyah, Qismu al-Tārīkh, 177-178.

³³ Silakan baca buku Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms : Mythical Thought*, (London : Yale University Press, 1955).

miteme dan ceriteme. Miteme yaitu pada tingkat kalimat, sedangkan ceriteme pada serangkaian kalimat.³⁴

Setelah dilakukan pembacaan teks kisah tersebut secara utuh, kita dapat membagi kisah tersebut dalam episode-episode tertentu. Dari pembentukan episode-episode ini kemudian kita dapat mengetahui penafsiran setiap episode tersebut dengan melihat acuannya yang terdapat pada bagian luar sebuah ceritera. Demikian pula perlu diperhatikan posisi dan relasi episode itu sendiri dalam keseluruhan ceritera secara utuh, sehingga makna yang akan lahir tergantung dari relasi-relasi tersebut.

C. Episode I : Adam Tercipta dari Tanah Liat.

1. Materi Kisah

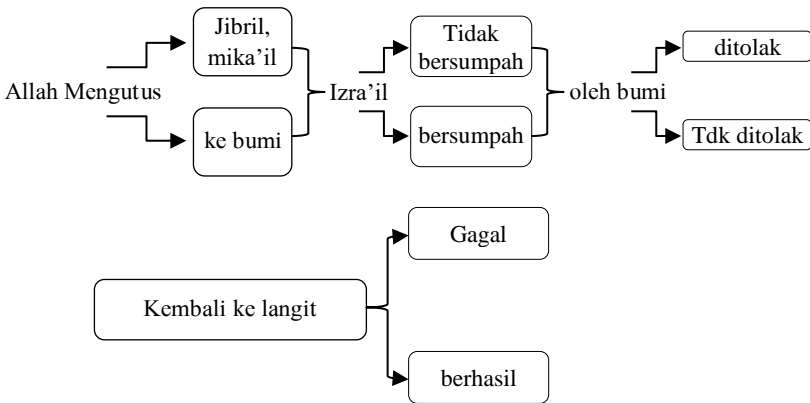
Pada episode yang terdiri dari alinea pertama dan kedua ini mengenalkan bagaimana proses paling awal Adam tercipta dari tanah liat. Pertama-tama Allah mengutus para malaikat. Pertama malaikat Jibril, ia tidak berhasil membawa tanah liat karena bumi menolak untuk diambil tanah liat darinya. Selanjutnya Allah mengutus malaikat Mika'il. Sama halnya dengan peristiwa yang dialami oleh Jibril, Mika'il juga tidak berhasil membawa tanah liat karena bumi menolaknya. Kali terakhir Allah mengutus Malaikat Maut untuk turun ke bumi, dan usaha yang dilakukan oleh malaikat maut berhasil untuk mengambil tanah liat tersebut. Malaikat Maut berhasil memaksa bumi agar menyerahkan tanah liat setelah terjadi saling sumpah atas nama Allah.

³⁴ Sebuah kalimat dianggap sebagai miteme apabila ia mendeskripsikan atau menunjukkan sebuah relasi. Atau dengan kata lain kalimat tersebut melukiskan hubungan tertentu antar elemen dalam suatu ceritera. Kemudian miteme ini disusun secara sinkronis dan diakronis, atau mengikuti prosedur sintagmatis dan paradigmatic, sebagaimana dalam bahasa di mana makna elemen suatu mitos tergantung pada relasi sintagmatis dan paradigmatisnya dengan beberapa elemen lainnya. Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Strukturalisme Levi-Strauss : Mitos dan Karya Sastra*, (Yogyakarta : Kepel Press, 2012), 208.

Malaikat Maut kemudian mengambil tanah liat dari beberapa penjuru bumi, dan warna tanah liat yang dibawanya pun berbeda-beda. Sebagian berwarna merah, hitam, putih dan warna diantara hitam-putih-merah. Sebagian ada yang memiliki tekstur halus, kasar, bagus dan ada yang bertekstur buruk. Tanah liat tersebut kemudian ia bawa ke atas (langit) untuk diolah sehingga menjadi tanah liat yang kental atau rekat (*ṭin al-lāzib*), lalu didiamkan sehingga ia berubah menjadi tanah liat yang berbau busuk atau anyir (*ḥama'im masnun*).

Peristiwa tentang pengambilan tanah liat dari bumi yang dilakukan oleh tiga malaikat mendapatkan respon yang berbeda dari bumi, sebagaimana juga hasilnya. Malaikat Jibril dan Mika'il gagal mengambil tanah liat dari bumi, sebagaimana terlihat dari percakapan antara keduanya dengan bumi, dimana bumi memohon perlindungan kepada Tuhan agar tanahnya tidak diambil oleh mereka. Sedangkan Malaikat Izrail berhasil membawa tanah liat karena kemampuannya berdialog dengan bumi, sehingga berhasil memaksa bumi agar menyerahkan tanah liat kepada Malaikat. Setelah malaikat Izrail mendapatkannya, tanah itu kemudian dibawa ke langit dan didiamkan selama 40 hari atau 40 malam (sebagian riwayat 40 tahun), lalu tanah tersebut berubah bau. Setelah masa 40 hari berlalu, Allah kemudian meniupkan ruh ke dalam jasad Adam. Dengan ruh itu tubuh Nabi Adam dapat bergerak dan menggapai benda-benda di sekitarnya. Hingga ruh itu sempurna masuk ke seluruh tubuh Adam, ia bersin dan mengucapkan kalimat *ḥamdalah* (bacaan *alḥamdulillah*). Jika dibuat sebuah kerangka oposisi antar ketiga malaikat tersebut saat mengambil tanah liat, maka akan terlihat sebagai berikut;

(Diagram 1). Arbiter Episode I



Untuk memahami pengertian yang terdapat dalam episode-episode kisah penciptaan Adam dalam kitab *Tārīkh al-Ṭabarī* ini kita perlu mengetahui kerangka berpikir sosial masyarakat Arab Timur Tengah, hubungan-hubungan sosial, dan kategori-kategori sosial yang mereka gunakan dalam interaksi sosial serta usaha beradaptasi mereka dengan lingkungan.

2. Jazirah Arab : Kondisi Alam dan Watak Masyarakat.³⁵

Jazirah Arab merupakan *jazīrah* (kepulauan) terluas di dunia yang dikelilingi oleh tiga perairan besar. Demikian luasnya sehingga udara dingin dari laut tidak bisa menurunkan temperatur panas di

³⁵ Penamaan Jazirah Arab (Kepulauan Arab) sendiri merupakan kalimat *majaz* (kiasan) yang digunakan untuk menunjukan wilayah yang dihuni oleh sebagian besar bangsa semit. Karena sebetulnya wilayah arab bagian utara tidak dibatasi oleh perairan, akan tetapi dibatasi oleh wilayah daratan (Syria dan Irak). Hanya saja sebagian besar wilayah Arab dikelilingi oleh gurun pasir dan padang sahara sehingga seolah-olah ia terkepung oleh pembatasan yang sulit dilewati oleh manusia sebagaimana perairan yang mengelilingi kepulauan. Jawwad Ali. *al-Mufasssal fī Tārīkhi al-Arab Qabla al-Islām*, Jil. 1, (Baghdad ; Universitas Baghdad, 1993), 140.

daratan Jazirah Arab. Akibatnya sebagian besar wilayah daratan Arab beriklim panas, memiliki tekstur tanah kering yang sebagian besar berupa padang pasir.³⁶ Angin yang sangat panas berhembus masuk ke wilayah daratan Jazirah Arab mengakibatkan pori-pori pada kulit mengerut dan mengering. Angin seperti ini tidak bisa masuk ke bagian tengah daratan Jazirah Arab.³⁷ Secara geografis wilayah Arab bagian barat dibatasi oleh Laut Merah dan gurun Sinai, sedangkan di sebelah timur dibatasi oleh Teluk Arab dan sebagian besar negeri Irak selatan, Laut Arab yang bersambung dengan Samudra Hindia membatasi wilayah Arab bagian selatan. Sebelah utara dibatasi oleh Negri Syam dan dan sebagian kecil negara Irak, meskipun batasan-batasan ini berbeda dengan versi lain.³⁸ Luasnya membentang antara 1 kali 1,3 juta mil persegi.³⁹

Jazirah Arab berperan sangat penting karena faktor letak geografis dan kondisi alamnya. Pada bagian dalam Jazirah Arab terdapat padang sahara dan gurun pasir di beberapa sisi, sehingga menjadi benteng bagi wilayah tersebut dari serangan musuh dari luar. Oleh karena itu, Jazirah Arab menjadi daerah yang bebas (merdeka) di segala urusan sejak jaman dahulu. Padahal pada masa pra Islam, terdapat dua penguasa besar yang berdekatan dengan Jazirah Arab, imperium Romawi dan Persia.⁴⁰ Namun demikian, dua

³⁶ Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, terj. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, (Jakarta : Serambi Ilmu Semesta, 2006), 12.

³⁷ Jawwad Ali. *al-Mufassal fī Tārīkhi al-Arab Qabla al-Islām*, Jil. 1, (Baghdad ; Universitas Baghdad, 1993), 140. Ahmad Amīn, *Fajr al-Islām*, (Beirut : Dar Kutub al-Arabi, 1969), 45.

³⁸ Mustofa Shodiq Rafi'i, *Tārīkh Adab al-Arab*, Juz. 1, (Mesir : Maktabah al-Aymān, Tt), 36.

³⁹ Sofiyurrahman al-Mubarrakfuri, *Rahīq al-Makhtūm : Bahsun fī Sīrah al-Nabawīyyah*, (India : Dar Ihya al-Turas, Tt), 9. Jawwad Ali. *al-Mufassal fī Tārīkhi al-Arab Qabla al-Islām*, Jil. 1, (Baghdad ; Universitas Baghdad, 1993), 141-142.

⁴⁰ Perhatikan sejarah usaha penaklukan yang dilakukan oleh bangsa Romawi terhadap Jazirah Arab. Mereka pernah mengirim pasukan sejumlah 10.000

penguasa dunia tersebut tidak mampu menembus benteng alam yang melindungi wilayah Jazirah Arab. Andaikan mereka menyerang Jazirah Arab, niscaya Bangsa Arab tidak akan mampu membendungnya tanpa keberadaan benteng alam tersebut.⁴¹ Penjelasan lebih rinci terdapat dalam kitab *Sifat Jazīrah al-Arab* karya al-Hasan bin Ahmad bin al-Ya'qūb al-Hamdani.⁴²

Sebagian besar kondisi alam Jazirah Arab terdiri dari daratan dan lembah-lembah. Sementara hawa panas yang sangat kuat di siang hari dan kuatnya hawa dingin di malam hari sangat dipengaruhi oleh kondisi geografis yang sebagian besar terdiri dari gurun sahara dan padang pasir.⁴³ Namun demikian terdapat beberapa wilayah yang subur dan bisa dipakai untuk bercocok tanam karena terdapat sumber air seperti tanah Khaibar. Tanah Khaibar ini bahkan disebut-sebut sebagai tanah terbaik dan subur di Jazirah Arab.⁴⁴ Sengatan terik panas matahari yang terjadi di wilayah Arab juga yang menginspirasi penduduk Yaman untuk mengagungkan api sebagaimana sesembahan (tuhan). Mereka mengadakan persoalan hidup dan meminta petunjuk hukum kepada sumber panas tersebut (api). Menurut mereka api mampu menghukum orang yang berbuat

pasukan dari Mesir di bawah pimpinan Aelius Gallus pada 24 SM, jumlah ini pun masih ditambah dengan pasukan sekutu dari bangsa Nabasia, namun misi tersebut menemui kegagalan. Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, terj. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, (Jakarta : Serambi Ilmu Semesta, 2006), 57. Muhammad Husein Haikal, *Hayatu Muhammad*, (Mesir : Dār al-Ma'ārif, Tt), 85.

⁴¹ Sofiyurrahman al-Mubarrakfuri, *Rahīq al-Makhtūm : Bahsun fi Sīrah al-Nabawīyyah*, (India : Dar Ihya al-Turats, Tt), 9.

⁴² Al-Hasan bin Ahmad bin al-Ya'qūb al-Hamdani, *Sifat Jazīrah al-Arab*, (Yaman : Maktabah al-Irsyad, 1990), 37.

⁴³ Hafiz Wahabah, *Jazīrah al-Arab fi al-Qarni al-'Isyrīn*, (Lajnah al-Ta'lif wa al-Tarjamah li al-Nasyr, 1935), 5.

⁴⁴ Hal ini mengakibatkan Tanah Khaibar sebagai wilayah yang diperebutkan oleh suku-suku Arab, sehingga ia dijadikan sebagai *himā* (tanah yang dikuasai atau dilindungi oleh kelompok tertentu. Jawwad Ali. *al-Mufassal fi Tārīkhī al-Arab Qabla al-Islām*, Jil. 1, (Baghdad ; Universitas Baghdad, 1993), 149.

dzolim dan menolong orang yang didzolimi. Kepercayaan ini hidup selama kurun waktu yang cukup lama.⁴⁵

Di Jazirah Arab terdapat beberapa sumber mata air yang mengalirkan air panas, antara lain yang terdapat di Yaman, Hijaz, Hadramaut, Amman, Ahsa, Hafuf, dan di beberapa tempat lainnya. Penduduk setempat menggunakannya untuk berobat dan untuk mandi. Salah satu wilayah yang gersang di Arab adalah Dahna.⁴⁶ Wilayah ini membentang dari *nufud* (gurun pasir yang sangat luas) di bagian utara sampai Hadramaut, dan Mahirah di bagian selatan, Yaman di bagian barat dan Amman di bagian timur. Di wilayah Dahna ini terdapat rantai bukit pasir yang memiliki ketinggian yang berbeda-beda. Ada kemungkinan jika dilakukan penggalian sumur akan keluar air dari dalam bagian ini.⁴⁷

Pada musim tertentu di sebagian daerah Dahna turun hujan sehingga rerumputan bisa tumbuh hanya saja usianya pendek yang diakibatkan oleh terik panas yang sangat menyengat. Banyak kelompok manusia yang pindah dari wilayah Dahna ini disebabkan oleh padang pasir yang sangat luas, kelangkaan sumber air dan banyaknya hembusan angin yang membawa pasir. Demikian pula sengatan matahari yang sangat panas menjadikan tempat ini jarang dihuni oleh manusia. Namun di bagian dataran tinggi Dahna yang curah hujannya cukup tinggi dan banyak tumbuhan yang hidup, banyak dihuni oleh masyarakat arab badui (*a'rab*).⁴⁸

⁴⁵ Jawwad Ali. *al-Mufasssal fī Tārīkhi al-Arab Qabla al-Islām*, Jil. 1, (Baghdad ; Universitas Baghdad, 1993), 148

⁴⁶ Nama Dahna ini beberapa kali disebutkan dalam proses penciptaan manusia. Bisa dilihat dalam kitab-kitab tarikh yang menjelaskan tentang asal-mula penciptaan Adam dan Hawa. Lihat Ibnu 'Asyakhir al-Damsyiqi, *Tarikh Madinat al-Damsyiq*, (Beirut : Dar Kutub al-Ilmiyyah, tt), 456.

⁴⁷ Jawwad Ali. *al-Mufasssal fī Tārīkhi al-Arab Qabla al-Islām*, Jil. 1, (Baghdad ; Universitas Baghdad, 1993), 150.

⁴⁸ Jawwad Ali. *al-Mufasssal fī Tārīkhi al-Arab Qabla al-Islām*, Jil. 1, (Baghdad ; Universitas Baghdad, 1993), 151.

Tidak ada satu pun sungai besar (dalam artian yang kita kenal sebagaimana sungai Furrat, Dajlah dan Nil) yang terdapat di Jazirah Arab, sehingga ia dipandang sebagai wilayah yang memiliki jumlah sungai dan curah hujan yang sedikit.⁴⁹ Oleh karena itu sebagian besar wilayah Jazirah Arab berbentuk gurun Sahara dan padang pasir.⁵⁰ Adapun lembah yang terdapat di Jazirah Arab menurut sebagian pendapat berasal dari sungai. Hal ini ditandai dengan adanya cekungan-cekungan tanah di lembah tersebut yang pada umumnya terdapat di sungai. Dan oleh karena ketersediaan air yang cukup sedikit, ketersediaan perkebunan juga sangat sedikit dan hanya terdapat di daerah yang terdapat curah hujan cukup seperti wilayah Arab Selatan, misalnya Wadi al-Quro dan Hijaz dan pinggiran Teluk Arab yang memiliki sumber pengairan. Dalam kondisi seperti ini pula, sangat jarang ditemukan binatang ternak yang hidup di Jazirah Arab. Unta merupakan satu-satunya binatang yang mampu bertahan dengan kondisi alam yang panas, gersang dengan ketersediaan air yang sangat kurang, sehingga unta menjadi binatang ternak primadona dan menjadi simbol kekayaan dan kelas sosial bagi bangsa Arab sejak masa dahulu, di samping juga sebagai alat transportasi.⁵¹

Dengan kondisi alam gersang dan kering serta letak geografis yang demikian luas menjadikan kajian tentang timur tengah jarang diminati oleh peneliti yang melakukan penelitian secara serius dan komprehensif. Sehingga apa yang akan dijelaskan dalam penelitian ini pula berupa kajian etnografi dan antropologi Timur Tengah

⁴⁹ Hafiz Wahabah, *Jazīrah al-Arab fī al-Qarni al-‘Isyrīn*, (Lajnah al-Ta’lif wa al-Tarjamah li al-Nasyr, 1935), 6.

⁵⁰ Jawwad Ali. *al-Mufassal fī Tārīkhi al-Arab Qabla al-Islām*, Jil. 1, (Baghdad ; Universitas Baghdad, 1993), 158

⁵¹ Jawwad Ali. *al-Mufassal fī Tārīkhi al-Arab Qabla al-Islām*, Jil. 1, (Baghdad ; Universitas Baghdad, 1993), 196. Ahmad Amīn, *Fajr al-Islām*, (Beirut : Dar Kutub al-Arabi, 1969), 47.

secara umum dan tidak mendetail. Penduduk Arab Badui (*a'rab* atau orang Arab yang tinggal di pedalaman) tidak memiliki tempat tinggal tetap. Sejak awal mula dalam catatan sejarah, hidup mereka berpindah dari satu tempat ke tempat lainnya (nomaden). Sebagai alat transportasinya yaitu dengan menggunakan onta yang mampu menembus padang yang gersang dan perbukitan. Sedangkan sebelum populernya onta sebagai alat transportasi, mereka menggunakan keledai (*himar*), akan tetapi hewan ini tidak cukup tangguh untuk melewati padang pasir yang gersang dan perbukitan pasir. Keledai tidak memiliki kemampuan sebagaimana onta yang mampu bertahan hidup tanpa air minum selama beberapa hari. Di samping itu, kekuatan keledai untuk membawa perabot rumah tangga yang dibutuhkan penduduk Arab Badui tidak sekuat tenaga onta. Kelebihan lain yang dimiliki oleh onta ialah ingatannya yang cukup kuat, sehingga ia mampu mengingat jalan yang pernah dilaluinya meskipun telah berlalu dalam waktu yang cukup lama. Ia juga mampu mengingat orang yang menyakitinya. Selain onta, masyarakat Arab juga senang memelihara kuda dan bighal, yaitu hewan yang terlahir dari hasil perkawinan antara kuda dan keledai. Binatang-binatang tersebut salah satunya disebutkan dalam al-Qur'an Surat al-Nahl ayat 8. Dan masih banyak lagi hewan yang terdapat dan dipelihara oleh masyarakat Arab sejak jaman dahulu.⁵²

Sumber kehidupan masyarakat Arab sangat bergantung pada ketersediaan air, sehingga di mana ada mata air mengalir maka disitu ada kelompok masyarakat Arab awal hidup secara berkelompok. Sebagian lagi ada yang memiliki mata pencaharian di laut. Mereka berlayar untuk mencari ikan dan menjualnya di pasar-pasar. Ketika ketersediaan air pada daerah yang mereka tempati semakin berkurang, maka mereka akan berpindah dan mencari

⁵² Jawwad Ali. *al-Mufasssal fī Tārīkhi al-Arab Qabla al-Islām*, Jil. 1, (Baghdad ; Universitas Baghdad, 1993), 204.

tempat baru yang subur dan memiliki mata air atau dengan cara mengusir kelompok lain yang telah menempati daerah subur untuk kemudian mereka tempati sendiri.⁵³ Demikianlah keberlangsungan hidup mereka secara terus-menerus tanpa memiliki pekerjaan tetap sebagaimana orang yang menetap di daerah tertentu tanpa berpindah-pindah.⁵⁴

Masing-masing masyarakat Arab Badui memiliki suku yang dengan keterikatan suku tersebut mereka saling memberikan pembelaan, tolong-menolong dan meminta atau memberikan perlindungan. Mereka hidup dengan tanpa menetap dan istirahat, sehingga perjuangan mereka dalam ‘kompetisi’ kehidupan demikian keras dan melelahkan. Pertikaian dan perselisihan, bahkan peperangan bagi mereka adalah hal yang biasa dilakukan untuk sekedar mempersoalkan hal remeh.⁵⁵

Sebagian besar Jazirah Arab dihuni oleh ras suku Semit yang berasal dari keturunan Sam bin Nuh, meskipun pendapat terkait asal mula ras Semit yang mengatakan berasal dari keturunan Sam bin Nuh menurut Philip K. Hitti saat ini sudah tidak relevan lagi.⁵⁶ Namun demikian, ras Semit yang hingga saat ini masih dapat kita temui memiliki karakter yang hampir mirip dengan orang-orang Arab yang hidup di pedalaman (Badui atau *A’rab*). Oleh karenanya, bangsa Arab dianggap sebagai representasi ras semit yang paling dekat dilihat dari sisi bahasa, bentuk tubuh, agama, pola hidup dan

⁵³ Hafiz Wahabah, *Jazīrah al-Arab fī al-Qarni al-‘Isyrīn*, (Lajnah al-Ta’fif wa al-Tarjamah li al-Nasyr, 1935), 10.

⁵⁴ Ahmad Amīn, *Fajr al-Islām*, (Beirut : Dar Kutub al-Arabi, 1969), 46.

⁵⁵ Jirjis Daud Daud, *Adyān al-Arab Qabla al-Islām wa Wajhuha al-Haḍari wa al-Ijtima’i*, (Beirut : Muassasah al-Jami’ah al-Dirāsah, 1988), 152.

⁵⁶ Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, terj. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, (Jakarta : Serambi Ilmu Semesta, 2006), 11.

berpikir, serta hal-hal lainnya yang banyak memiliki kesamaan antara *A'rab* dengan ras Semit.⁵⁷

Kehidupan bangsa Semit memiliki kebiasaan terus berpindah-pindah dari satu tempat ke tempat lainnya sebagaimana dilakukan oleh Arab Badui. Perang dan mengambil harta karun rampasan perang juga merupakan salah satu kebiasaan mereka.⁵⁸ Di samping itu mereka cenderung mudah fanatik terhadap pandangan mereka. Jika mereka membenci sesuatu meski karena alasan remeh, maka kebencian itu akan mendarah daging. Sebagaimana pula jika mereka mencintai sesuatu meski karena alasan remeh, maka kecintaan mereka pada sesuatu tersebut akan mendarah daging (apalagi jika suah berkaitan dengan kehormatan sukunya).⁵⁹ Mereka akan membela apa yang mereka cintai dengan mengorbankan semua yang mereka miliki, bahkan nyawa. Sifat individualisme (dalam arti sukuisme) berkembang sangat kuat dalam tradisi kehidupan bangsa Semit, sehingga hal tersebut mempengaruhi cara mereka berinteraksi dengan penguasa di sekitarnya, antara lain mereka tidak mudah tunduk dan patuh pada penguasa lain selain kepala suku mereka sendiri.⁶⁰

Hukum yang berlaku saat itu adalah hukum yang telah disepakati oleh anggota kabilah. Di antara yang menjadi tradisi adalah hukum *qisos* (pembalasan sepadan), yakni memberikan hukuman kepada si pelaku kejahatan dengan cara yang sama dengan kejahatan yang ia lakukan. Jika si pelaku melukai tangan maka

⁵⁷ Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, terj. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, (Jakarta : Serambi Ilmu Semesta, 2006), 9-10. Samih Daghim, *Adyan wa Mu'taqodat al-Arab Qabla al-Islām*, (Beirut : Dār al-Fikr, 1995), 23.

⁵⁸ Jirjis Daud Daud, *Adyān al-Arab Qabla al-Islām wa Wajhuha al-Haḍari wa al-Ijtima'i*, (Beirut : Muassasah al-Jamī'ah al-Dirāsah, 1988), 145.

⁵⁹ Ahmad Amīn, *Fajr al-Islām*, (Beirut : Dar Kutub al-Arabi, 1969), 37.

⁶⁰ Jawwad Ali. *al-Mufassal fī Tārīkhi al-Arab Qabla al-Islām*, Jil. 1, (Baghdad ; Universitas Baghdad, 1993), 258.

dibalas tangannya dilukai. Jika melukai mata maka mata si pelaku dilukai, dan demikian seterusnya. Dalam hal cara berpikir, suku Semit lebih cenderung berpikir sederhana (tidak rumit), apa yang mereka pahami sebatas apa yang tampak dari pemahaman di permukaan. Untuk memahami sesuatu mereka tidak suka berpikir secara mendalam, sebagaimana orang Yunani masa itu sangat menyukai dengan pemahaman sesuatu secara mendalam. Ringkasnya pola berpikir mereka masih sangat sederhana dan polos seolah masih murni anugrah dari 'langit'. Sedangkan bangsa lainnya sudah melakukan kajian dan penelitian seperti bangsa Yunani.⁶¹ Apa yang mereka ketahui bahwa suatu hal sebagai suatu kebenaran, maka mereka akan meyakinkannya, membela, dan mempertahankan kebenaran tersebut dengan segala upaya yang mereka miliki. Sedangkan apa yang mereka ketahui bahwa suatu hal adalah sebuah keburukan, maka mereka tidak segan untuk melawannya dengan segala kemampuan mereka, kecuali jika perlawanan tersebut berhadapan dengan anggota kabilah atau keluarga mereka sendiri. Demikian pula, bangsa Semit tidak suka menerima persoalan yang harus dipahami dengan rumit dan jeli. Oleh karenanya, dapat dipahami hukum yang berlaku dalam kehidupan mereka bersifat sederhana, salah satunya hukum *qisos* (balas sepadan) seperti disebutkan di atas.

Para peneliti bangsa Semit menunjukkan hasil penelitian bahwa orang-orang Arab Badui (*a'rab*) merupakan representasi bangsa Semit yang paling tepat dilihat dari kebiasaan dan pola

⁶¹ Oleh karena itu, sebagian di antara persoalan sudah dipikirkan oleh ilmuwan Yunani masa itu seperti awal mula penciptaan alam semesta, apakah berasal dari air, angin atau api?. Sementara pertanyaan-pertanyaan rumit seperti ini sama sekali belum tersentuh oleh nalar masyarakat bangsa Arab pada saat yang sama. Di sisi lain, cara berpikir masyarakat Arab tidak bisa secara menyeluruh. Apabila mereka dihadapkan pada sesuatu hal, maka pandangan atau pikirannya akan tertuju pada bagian tertentu dari hal tersebut yang paling menarik bagi mereka. Ahmad Amin, *Fajr al-Islām*, (Beirut : Dar Kutub al-Arabi, 1969), 31, 42-43.

berpikir dalam kehidupan mereka selama waktu yang cukup lama. Keterangan yang berkaitan dengan kebudayaan bangsa Semit sudah dijelaskan sejak masa pra Islam, tepatnya terdapat dalam keterangan Kitab Taurat. Di dalamnya dijelaskan tentang hubungan bangsa Semit dengan bangsa Israil yang berada di Palestina, Bukit Tursina dan di lembah-lembah yang berdekatan dengan daerah Palestina. Mereka sangat menyukai peperangan, sehingga diantara mereka saling berperang satu sama lain, demikian pula berperang dengan kelompok luar mereka. Jika ada kafilah (rombongan) dagang, mereka sering merampas barang-barang yang dibawa oleh kafilah dan menjadikan anggota rombongan mereka sebagai tawanan. Barang hasil rampasan dan tawanan tersebut kemudian mereka jual di pasar-pasar barang bekas (atau pasar budak). Ada sebagian dari mereka yang dibebaskan dan dijadikan sebagai pembantu untuk mengerjakan pekerjaan rumah.⁶² Jika di antara mereka ada yang menguasai suatu daerah tertentu, maka dalam waktu yang cukup singkat wilayah tersebut akan rusak dikarenakan watak bangsa Arab yang liar. Mereka mengambil batu-batu dari bangunan dan meruntuhkannya untuk membangun dapur. Meruntuhkan atap-atap bangunan untuk membangun kemah sebagai tempat tinggal mereka. Mereka juga mengambil harta dari wilayah yang mereka kuasai tanpa batas. Namun setelah selesai mereka menguasai harta dan merusak wilayah tersebut, maka dengan segera mereka meninggalkan tempat tersebut karena dianggap sudah tidak bisa diambil manfaatnya lagi. Tidak ada yang dipikirkan dalam benak mereka selain menguasai harta, *an sich*.⁶³

Karakter Bangsa Arab sejak masa dahulu menyukai kebebasan. Mereka tidak menyukai jika dikendalikan oleh kelompok

⁶² Jawwad Ali. *al-Mufasssal fī Tārīkhi al-Arab Qabla al-Islām*, Jil. 1, (Baghdad ; Universitas Baghdad, 1993), 262

⁶³ Ahmad Anīn, *Fajr al-Islām*, (Beirut : Dar Kutub al-Arabi, 1969), 31.

atau penguasa tertentu kecuali kepala suku mereka sendiri. Watak ini secara tidak langsung dipengaruhi oleh letak geografis wilayah dimana mereka tinggal. Sebagaimana dalam kajian ilmu Geologi, kondisi geografis Jazirah Arab adalah wilayah yang kering akan sumber air (yang pada saat tertentu sangat dibutuhkan bagi siapapun yang akan memasuki wilayah ini, seperti musuh) dan dikelilingi oleh perbukitan dan lembah-lembah, sehingga sulit dijangkau oleh penguasa manapun. Di samping itu orang-orang Arab Badui tidak suka menanam tanaman, mengolah kebun, meminum arak, dan tidak suka membangun bangunan. Kehendak untuk merdeka dari pihak manapun bagi bangsa Arab Badui adalah harga mati, sehingga siapapun yang hendak menguasai mereka akan dihadapi dengan mati-matian, bahkan jika yang hendak menguasai adalah dari kelompok mereka sendiri.⁶⁴ Keinginan ini terkadang mendorong orang Badui bersikap selalu curiga dan memusuhi kepada siapapun kelompok selain mereka yang tidak dikenal, karena orang Badui menganggap kelompok tersebut akan merampas wilayah subur yang mereka huni.⁶⁵

Jika dibandingkan dengan peradaban di wilayah lain yang telah maju pada saat itu, maka peradaban dan kebudayaan bangsa Semit cukup berbeda dengan lainnya, dan bisa dikatakan tertinggal dengan bangsa-bangsa lain. Antara lain sistem kepercayaan terhadap tuhan atau agama belum ada, padahal saat itu bangsa Romawi telah mengenal agama.⁶⁶ India telah mengenal sistem pengobatan dan aturan-aturan hukum, termasuk karya-karya peninggalan mereka yang mengagumkan. Demikian pula Cina telah mampu menciptakan

⁶⁴ Hafiz Wahabah, *Jazīrah al-Arab fī al-Qarni al-‘Isyrīn*, (Lajnah al-Ta’lif wa al-Tarjamah li al-Nasyr, 1935), 9.

⁶⁵ Hafiz Wahabah, *Jazīrah al-Arab fī al-Qarni al-‘Isyrīn*, (Lajnah al-Ta’lif wa al-Tarjamah li al-Nasyr, 1935), 9.

⁶⁶ Baca Ahmad Amīn, *Fajr al-Islām*, (Beirut : Dar Kutub al-Arabi, 1969), 30.

alat-alat perang dan karya yang terbuat dari bahan dasar besi dan telah memiliki raja yang mengatur kehidupan mereka. Sementara itu, bangsa Arab Badui yang sebagian besar dihuni oleh ras Semit tidak memiliki keyakinan agama tertentu dan tidak memiliki kekuatan. Kemauannya untuk merubah nasib hidup mereka sendiri sangat lemah. Tidak ada kemauan sedikitpun untuk memperbaiki kehidupan mereka agar tidak tinggal di lembah-lembah perbukitan dengan kehidupan yang sangat sederhana. Karena faktor kemiskinan ini, dalam tradisi kehidupan mereka dikenal kebiasaan menguburkan bayi perempuan hidup-hidup yang baru dilahirkan, karena bayi perempuan dianggap sebagai aib atau cela bagi keluarga.⁶⁷ Perempuan juga dianggap tidak bisa berbuat sesuatu untuk keluarga saat mereka sudah besar, karena bagi bangsa Arab peperangan yang sangat mengandalkan sosok laki-laki adalah kebanggaan dan sumber kehidupan. Bahkan di antara mereka ada yang memakan lainnya demi untuk memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari.

Makanan paling mewah bagi mereka adalah daging unta yang ditinggalkan oleh binatang buas pemangsa karena bobot unta yang berat atau pun karena rasanya yang tidak enak. Namun demikian, dengan kondisi yang sangat sederhana, kemiskinan dan ketertinggalan, orang-orang Arab Badui merasa bangga dengan kondisi kehidupan mereka. Mereka menganggap kedudukan bangsanya di atas kedudukan bangsa-bangsa lainnya di dunia. Mereka merasa menjadi penguasa saat itu bagi bangsa-bangsa lainnya, dan tidak mau tunduk kepada kelompok atau penguasa manapun. Disebutkan dalam satu keterangan, jika mereka berjanji maka mereka tidak akan menepatinya. Bangsa Arab tidak suka berkata dengan panjang lebar. Untuk menyelesaikan persoalan mereka terkadang cukup dengan memakai 'lisan' pedang. Sehingga

⁶⁷ Jirjis Daud Daud, *Adyān al-Arab Qabla al-Islām wa Wajhuha al-Haḍari wa al-Ijtima'i*, (Beirut : Muassasah al-Jami'ah al-Dirasah, 1988), 151.

dikenal sebagai bangsa pemberani yang mampu menghalau musuh dengan pertahanan mereka sendiri. Mereka juga sangat ahli dalam bermain pedang dan bercanda gurau dengan obrolan ringan.⁶⁸

Bangsa Arab sama sekali tidak menyukai pekerjaan tangan (kreativitas) yang membutuhkan ketekunan, kesabaran dan daya pikir, karena mereka sendiri tidak memiliki sifat penyabar.⁶⁹ Saat menghadapi musuh dalam peperangan, mereka akan berusaha sekuat mungkin untuk mengalahkan musuh. Namun jika musuh yang mereka hadapi memiliki kekuatan yang besar, maka mereka akan lari membubarkan diri dan jumlah mereka langsung menyusut. Ibnu Khaldūn menyebutkan salah satu watak bangsa arab, bahwa pola pikir bangsa Arab masih tergolong liar (kasar, polos) dan sederhana. Jika ada penguasa yang hendak menyerang, (jika tidak mampu melawan) maka mereka akan memusnahkan keberadaan mereka sendiri. Mereka sulit sekali untuk tunduk pada penguasa dari luar kelompok mereka, tidak memiliki keahlian dan pengetahuan, dan tidak pula ada kemauan untuk merubah atau memperbaiki kekurangan tersebut.⁷⁰ Watak mereka sebagai manusia gurun sangat murni (belum terpengaruh oleh budaya luar) dan mudah menerima kebenaran dan pemberani.⁷¹

Karakter mereka tidak mau tunduk dan patuh kepada kelompok atau penguasa tertentu, sehingga jika ada yang mencoba untuk menundukkan mereka akan memberontak sebagaimana burung yang memberontak ketika hendak dikurung dalam sangkar. Namun demikian, dengan kemurnian watak yang mereka miliki,

⁶⁸ Ahmad Amīn, *Fajr al-Islām*, (Beirut : Dar Kutub al-Arabi, 1969), 33.

⁶⁹ Ahmad Amīn, *Fajr al-Islām*, (Beirut : Dar Kutub al-Arabi, 1969), 32.

⁷⁰ Ahmad Amīn, *Fajr al-Islām*, (Beirut : Dar Kutub al-Arabi, 1969), 32.

⁷¹ Jawwad Ali. *al-Mufasssal fī Tārīkhi al-Arab Qabla al-Islām*, Jil. 1, (Baghdad ; Universitas Baghdad, 1993), 265.

bangsa Arab sangat tunduk kepada pemimpin suku mereka.⁷² Sebagaimana mereka juga sangat menghormati tamu dengan menjamunya, membayar denda karena kalah saat perang dan membayar kewajiban-kewajiban bersodaqoh sebagaimana dikenal dalam adat kebiasaan mereka.⁷³ Sifat yang demikian ini hampir dimiliki oleh setiap suku bangsa Arab, bukan hanya dimiliki oleh suku tertentu saja. Watak yang demikian keras ini sangat dipengaruhi oleh kondisi hidup mereka yang harus bertahan di tanah tandus dan kering di tengah padang pasir. Andaikan saja mereka beralih ke wilayah subur dan berkebumen tentu watak keras yang demikian ini akan sedikit berkurang.

3. Tafsir Episode I

Pada episode pertama kisah penciptaan Adam dan Hawa ini, kita dapat melihat bagaimana struktur masyarakat bangsa Arab yang tersusun atas pengaruh kondisi geografisnya. Dalam kisah Adam disebutkan bahwa Allah mengutus tiga malaikat (riwāyat lain menyebutkan Allah mengutus iblis) untuk mengambil tanah liat dari permukaan bumi. Malaikat pertama yang diutus yakni Jibril tidak berhasil membawa tanah liat yang Allah perintahkan karena dalam dialog yang singkat, bumi menolak keras sebagian tanahnya diambil oleh malaikat Jibril. Bahkan bumi itu bersumpah atas nama Allah untuk melawan tindakan malaikat Jibril. Dalam tradisi bahasa Arab, penggunaan sumpah hanya digunakan pada beberapa kesempatan yang sangat jarang. Antara lain, sumpah atas nama Allah baru disampaikan ketika isi pembicaraan yang disampaikan oleh si penutur (*mutakallim*) sangat penting. Maka agar semakin menegakkan esensi dari pentingnya materi pembicaraan tersebut,

⁷² Ahmad Amīn, *Fajr al-Islām*, (Beirut : Dar Kutub al-Arabi, 1969), 32.

⁷³ Jawwad Ali. *al-Mufasssal fī Tārīkhi al-Arab Qabla al-Islām*, Jil. 1, (Baghdad ; Universitas Baghdad, 1993), 265.

mutakallim menyertakan sumpah dalam ungkapan yang disampaikannya. Tradisi pengungkapan bahasa seperti ini kemudian diadopsi oleh al-Qur'an sehingga banyak dalam beberapa tempat di al-Qur'an terdapat sumpah yang difirmankan oleh Allah untuk mengukuhkan kandungan firman-Nya.⁷⁴

Setelah malaikat pertama yang diutus gagal membawa tanah liat, Allah kemudian mengutus malaikat kedua, yakni Mika'il dengan tugas yang sama. Namun kegagalan tak bisa ditolak, seperti halnya malaikat Jibril, Mikail juga gagal dalam menjalankan tugasnya. Ia dicegah oleh bumi yang hendak diambil tanah liat di bagian permukaannya. Bumi juga menolak malaikat Mikail dengan ungkapan sumpah atas nama Allah sebagaimana ia menolak Jibril. Setelah ia kembali ke sisi Allah, akhirnya Allah mengutus malaikat ketiga, yakni malaikat Izrail. Malaikat Izrail yang dikenal sebagai malaikat pencabut nyawa mengemban misi yang sama dengan dua malaikat sebelumnya. Berbeda dengan pendahulunya, meskipun bumi melawan dengan bersumpah saat akan diambil tanah liat di bagian permukaannya, malaikat Izrail tetap bersikeras mengambilnya sebagaimana telah ditugaskan. Hal ini dapat kita lihat dalam percakapan antara keduanya sbb;

Bumi : *“aku berlindung kepada Allah darimu (Izrail) yang akan mengurangi (mengambil) sesuatu dariku dan merusakku”*.

Lantas malaikat Izrail menjawab : *“akupun berlindung kepada Allah dari kembali tanpa membawa apa yang Ia perintahkan”*.

Setelah keduanya bersikukuh dengan saling menentang kehendak lawannya, akhirnya malaikat Izrail berhasil memaksa

⁷⁴ Manna al-Qotton, *Mabahis fi 'Ulum al-Qur'an*, (Mesir : Maktabah Wahabah, Tt), 285.

bumi untuk menyerahkan tanah liat untuk dibawa ke langit sesuai apa yang telah diperintahkan Allah kepadanya. Rangkaian kisah ini mencerminkan watak masyarakat bangsa Arab yang enggan tunduk kepada kelompok atau penguasa manapun. Mereka akan mempertahankan suku dan kelompoknya dari serangan luar agar tetap dalam kebebasan dan kemerdekaannya dari tekanan bangsa lain sebagaimana watak asli manusia padang pasir. Demikian pula tergambar dari sosok malaikat Jibril sebagai simbol pembawa wahyu ‘langit’. Wahyu ‘langit’ yang turun tidak bisa direncanakan atau diusahakan oleh manusia. Ia turun sebagai anugerah Tuhan untuk kemaslahatan umat manusia dan makhluk lainnya di bumi. Jika Tuhan tidak berkehendak untuk menurunkan wahyu-Nya, maka bagaimanapun usaha manusia untuk memperoleh wahyu ‘langit’ tersebut tidak akan pernah memperolehnya. Sebagaimana malaikat Mikail yang menjadi simbol rezeki bagi manusia. Wahyu dan rezeki keduanya sebagai anugerah Tuhan, hanya saja berbeda dalam satu hal. Jika wahyu bukan merupakan hasil usaha manusia, akan tetapi rezeki (meskipun anugerah Tuhan) adalah hasil usaha manusia sendiri.

Hal ini merepresentasikan hubungan bangsa Arab dengan alam sekitarnya yang mereka tempati. Sebagai manusia yang hidup di gurun dan padang pasir yang memiliki kebiasaan berpindah-pindah tanpa menetap (nomaden), ketergantungan mereka terhadap lingkungan yang mengandung sumber air melimpah sangat kuat. Mereka menjadikan alam yang subur dan sumber air sebagai sumber kehidupan (rezeki). Laki-laki yang kuat dan pandai berburu adalah kebanggaan bagi mereka. Bangsa Arab belum menciptakan atau memproduksi barang untuk dijual. Tradisi jual beli yang berlaku di pasar-pasar biasanya menjual binatang ternak seperti onta, kuda dan kambing. Mereka juga menjual ikan-ikan yang mereka dapat dari laut, yakni bukan barang-barang yang dihasilkan melalui proses produksi.

Jika wilayah subur yang mereka tempati sumber airnya semakin sedikit atau habis, maka mereka akan pindah ke daerah lain yang mengandung sumber air melimpah, demikianlah seterusnya sepanjang mereka hidup berkelompok. Mereka tidak bisa memperbanyak sumber air (dan sumber daya alam lainnya) di wilayah yang mereka tinggali. Bahkan sebagian besar dari mereka tidak mempedulikan kelestarian alam sekitar, sehingga setiap tempat yang telah mereka huni kemudian diambil dan dimanfaatkan sumber daya alamnya, akan ditinggalkan begitu saja tanpa peduli lagi dengan kondisi alam tersebut setelah mereka memanfaatkan. Mereka sekedar berpikir bagaimana mengambil manfaat alam sebanyak-banyak, jika sudah tidak ada lagi yang bisa diambil manfaatnya maka mereka akan meninggalkannya dan mencari tempat lain yang masih subur dan mengandung sumber air melimpah.

Sedangkan malaikat Izrail sebagai simbol kekuatan yang tak bisa dilawan, menunjukkan bagaimana mereka ketika berhadapan dengan musuh, baik dalam wujud alam sekitar yang ganas atau kelompok manusia lainnya, maka bangsa Arab akan membinasakan diri mereka sendiri agar mereka tidak takluk di bawah kekuatan lain. Ketundukan kepada pihak lain bagi mereka merupakan hal yang sama sekali tidak boleh terjadi. Barangkali dalam pikiran mereka, lebih mulia menghancurkan diri mereka sendiri daripada mereka harus hidup di bawah pengaruh kekuatan lain.

Dari komposisi kisah-kisah di atas, kita bisa melihat adanya pertentangan antara hubungan malaikat-bumi dengan kondisi alam Arab-masyarakat bangsa Arab. Hubungan perlawanan (arbitr) seperti ini sering kita temukan dalam struktur penyusun kisah-kisah mitos. Sebagaimana telah dijelaskan pada bab pertama, mitos bukan merupakan kisah yang muncul begitu saja tanpa terikat oleh kondisi sosial-budaya masyarakat di mana mitos tersebut berkembang.

Dilihat dari sudut pandang antropologi, bahwa manusia pada dasarnya memiliki kemampuan dasar untuk mengurutkan (menstrukturkan) setiap peristiwa yang nampak oleh mereka secara teratur tanpa mereka sadari (alam bawah sadar). Apa yang mereka bentuk dalam alam bawah sadar mereka merupakan kontradiksi-kontradiksi (arbitrer) yang terjadi di alam atau segala keinginan mereka yang tidak terwujud tanpa mereka sadari. Fenomena seperti ini pada akhirnya membentuk sebuah mitos yang diyakini sebagai sebuah kebenaran bagi mereka saat mitos ini diturunkan secara turun-temurun. Mitos dalam kajian ini tidak sama dengan mitos dalam kajian mitologi yang mengartikan mitos sebagai bentuk tahayul yang dipertentangkan dengan sejarah dan kenyataan. Mitos dalam kajian ini dianggap sebagai bagian dari sistem kebudayaan manusia yang tidak bisa dipisahkan eksistensinya dari kehidupan manusia itu sendiri. Ia tidak selalu berkaitan dengan persoalan nyata atau tidak nyata, akan tetapi dilihat sebagai gejala perkembangan pengetahuan manusia terhadap fenomena alam dan tentunya di dalam mitos tersebut menunjukkan alam pikiran sederhana mereka yang masih murni dari pengaruh budaya luar.⁷⁵

Jika dikaitkan dengan perdebatan antara malaikat dan bumi yang terdapat dalam kisah penciptaan Adam dan Hawa tersebut, maka akan diketahui kaitan antara pertentangan-pertentangan struktur penyusun kisah tersebut. *Pertama*, malaikat Jibril dan Mikail sebagai simbol ketergantungan masyarakat Arab Badui terhadap alam sebagai sumber rezeki. Dalam perdebatan antara malaikat dan bumi, dua malaikat yang pertama (Jibril dan Mikail) tidak berhasil membujuk bumi untuk menyerahkan apa yang mereka inginkan. Hal ini kemudian direfleksikan dalam alam bawah sadar masyarakat Arab Badui sebagai wujud keinginan mereka untuk

⁷⁵ Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Strukturalisme Levi-Strauss : Mitos dan Karya Sastra*, (Yogyakarta : Kepel Press, 2012), 77.

menundukkan alam sebagai sumber kehidupan yang tidak tercapai. Di sisi lain, malaikat ketiga (Izrail) sebagai wujud kekuatan luar biasa yang muncul baik dari alam maupun dari musuh luar yang tidak mampu dilawan oleh mereka (masyarakat Arab Badui). Padahal mereka memiliki hasrat untuk mengalahkan setiap musuh yang ingin menyerang atau menundukkan mereka, karena watak mereka yang ingin bebas dan merdeka dari tekanan siapapun. Kontradiksi-kontradiksi ini bisa dilihat jika kita jeli melihat setiap detail kasus yang membentuk rangkaian kisah penciptaan Adam dan Hawa tersebut. Inilah yang dimaksud dengan teori strukturalisme dalam memahami konsep mitos yang dikenalkan oleh Claude Levi-Strauss.

Kedua, dalam perjalanan sejarah umat manusia sejak masa dahulu, angka 40 merupakan angka yang sering digunakan untuk mengukur atau menghitung suatu peristiwa, sebagian lagi untuk menandai peristiwa tertentu. Sebut saja peristiwa tersesatnya umat Nabi Musa di padang Tih/Tursina selama 40 tahun.⁷⁶ Nabi Isa al-Masih menghilang di darat untuk berperang melawan Syaitan selama 40 hari. Catatan mengenai bilangan 40 sebetulnya sudah lazim digunakan dalam kitab-kitab *samāwī* kuno, seperti Kitab Taurat dan Injil. Dalam Kitab Perjanjian Lama misalnya terdapat keterangan yang menjelaskan mengenai keputusan Allah untuk menurunkan hujan (yang mengakibatkan banjir bandang) di masa Nabi Nuh selama 40 hari dan 40 malam.⁷⁷ Demikian pula dalam kitab Injil Matius disebutkan, Nabi Isa pernah berpuasa selama 40 hari dan 40 malam, dan ia berbuka di malam ke 40 yang terakhir. Ia berpuasa untuk menghadapi tantangan iblis yang akan mengujinya dengan tantangan yang bersifat ‘*ilahi*’. Iblis meminta Isa untuk merubah batu menjadi roti sebagai bukti bahwa ia benar-benar anak

⁷⁶ Q.S. Surat al-Maidah : 26.

⁷⁷ Kitab Kejadian, 7: 4.

Tuhan (versi Nasrani). Kemudian Isa menjawab tantangan itu dengan menjawab, “*bahkan manusia yang mati pun bisa hidup kembali, dan setiap apa yang keluar dari mulut Tuhan (Allah)*”.⁷⁸ Demikian redaksi yang sama juga terdapat dalam kitab Injil Marqos.⁷⁹

Dalam tradisi agama Sumeria dikenal Tuhan (Dewa) kesejukan dan kesuburan, yang dalam kepercayaan mereka (Agama Abraham) Dewa tersebut berbentuk manusia memiliki simbol angka 40 sebagai penanda keberadaan Tuhan (Dewa). Demikian pula dalam tradisi bangsa Babilonia yang telah mengenal ilmu perbintangan. Mereka mempercayai bintang *tsuroya* (kartika)⁸⁰ bersembunyi di belakang matahari selama bilangan 40 hari. Dan ketika bintang *Tsuroya* itu muncul dari persembunyiannya, mereka merayakannya dengan membakar 40 ikat kayu bakar. Sementara itu, tradisi bangsa Mesir kuno mempercayai peristiwa menghilangnya Dewa Osiris⁸¹ selama 40 hari (mereka menyebutnya dengan hari-hari kematian). Dan mereka diwajibkan untuk berpuasa selama 40

⁷⁸ Injil Matius, 4 : 2

⁷⁹ Injil Marqos, 1 : 13.

⁸⁰ Dalam Ilmu [Astronomi](#), Pleiades atau Gugus Kartika ([Objek Messier 45](#)) adalah sebuah [gugus bintang terbuka](#) di [rasi bintang Taurus](#), merupakan [gugus bintang](#) paling jelas dilihat dengan mata telanjang, dan salah satu yang terdekat dengan [Bumi](#). Dalam tradisi perbintangan Jawa ia dikenal sebagai *Lintang Wuluh*. Disarikan dari Wikipedia, [https://id.wikipedia.org/wiki/Pleiades_\(gugus_bintang\)](https://id.wikipedia.org/wiki/Pleiades_(gugus_bintang)).

⁸¹ Osiris (Asar, Asari, Aser, Ausar, Ausir, Wesir, Usir, Usire, Ausare) adalah dewa tanaman dalam tradisi Mesir Kuno, seperti halnya Demeter di Yunani. demikianlah kenapa wajahnya digambarkan berwarna hijau, seperti warna sungai Nil yang airnya membuat orang Mesir dapat menghasilkan panen yang baik. Osiris adalah putra sulung dari dewa bumi Geb dan dewi langit Nut. Hal ini terkait dengan kenyataan bahwa tanaman tumbuh berkat kerjasama antara bumi dan langit. Sebagai raja para dewa, Osiris mengenakan mahkota Raja Firaun dan membawa pelengkung dan pemukul gembala untuk memukuli jelai. Seperti Demeter, Osiris memiliki saudara dan saudari. Ia menikahi saudarinya sendiri, Isis. Disarikan dari Wikipedia. https://id.wikibooks.org/wiki/Mesir_Kuno/Agama/Osiris.

hari tersebut, sebagaimana kemudian tradisi puasa selama 40 hari ini diwarisi oleh penganut agama Maschi.

Terlebih lagi dalam tradisi Agama Islam bilangan atau angka 40 sering dirujuk sebagai penanda peristiwa tertentu atau bilangan tertentu. Dalam al-Qurʾān sendiri bilangan 40 sekurang-kurangnya disebutkan empat kali. *Pertama*, yaitu saat Allah mengisahkan tentang kisah Nabi Musa menyepi selama 40 hari untuk menerima wahyu Allah di bukit Tursina.⁸² *Kedua*, saat kaum Bani Israil tersesat selama 40 tahun di padang Tih karena mereka menolak ketika diperintahkan untuk memasuki tanah Palestina.⁸³ Dan yang terakhir mengenai usia manusia yang akan disempurnakan (nikmatnya) pada saat usia ke 40, sebagaimana Nabi Muhammad diangkat menjadi Nabi dan rasul pada usia ke 40.⁸⁴ Demikian pula terdapat dalam literature hadis Nabi yang menyebutkan bilangan 40, misalnya disebutkan dalam kitab *Ihya ʿUlum al-Din* bahwa Allah telah mengendapkan tanah yang akan dibuat Nabi Adam selama 40 hari.⁸⁵ Dalam kitab *Jāmiʿ al-Akhhbār* disebutkan, setiap manusia yang telah mencapai usia 40 tahun maka taraf kedewasaan dan berfikirnya telah matang, sehingga Allah akan mengaruniakan kenikmatan yang tidak dikaruniakan sebelum mencapai usia 40 tahun.⁸⁶ Dalam kitab *Bihār al-Anwār* disebutkan, setiap hamba yang telah beribadah kepada Allah dengan *ikhlas* karena Allah selama 40 hari maka tidak ada balasan yang pantas baginya kecuali hatinya dipenuhi dengan sumber kebijaksanaan dan keluar melalui

⁸² QS. al-Baqarah, 51. Ayat yang memiliki kandungan sama juga terdapat dalam QS. al-Aʿrāf, 142.

⁸³ QS. al-Māidah, 26.

⁸⁴ QS. al-Ahqāf, 15.

⁸⁵ Abu Hāmid Muhammad bin Muhammad al-Gazali, *Ihyāʿ ʿUlūm al-Dīn*, jil. 4. (Tk : Dar Ibnu Hazm, Tt), 237.

⁸⁶ Muhammad bin Muhammad al-Sabzawari, *Jāmiʿ al-Akhhbār* (Tk : Muassasah Ali Bait, Tt), 329.

mulutnya.⁸⁷ Dan tentu masih banyak lagi tentang bilangan atau angka 40 dalam berbagai tradisi yang tidak bisa peneliti jelaskan semuanya secara terperinci.

Tentu banyaknya angka atau bilangan 40 yang bisa kita temukan dalam berbagai tradisi kuno hingga masa Islam ini bukanlah sebuah kebetulan semata. Akan tetapi merupakan sebuah ke-istimewaan yang dimiliki oleh angka 40 tersebut yang masih menjadi rahasia. Ada sebagian yang berkata bahwa hidup manusia sebelum usia 40 masih dalam tahap *al-jāhil* (orang yang bodoh). Sedangkan yang telah melewati usia 40 tahun ia berarti sudah pada tahap *al-‘āqil* (orang yang berakal). Terlepas dari anggapan baik atau buruk usia manusia dengan batasan usia 40 tersebut, kiranya cukup banyak petunjuk dari literatur yang telah disebutkan di atas, bahwa usia atau bilangan 40 (tahun atauhari atau masa) adalah usia atau masa kematangan sesuatu (manusia atau masa). Jadi pemahaman mengenai masa 40 hari dan 40 malam untuk mengendapkan tanah liat yang akan dibuat menjadi manusia pada saat proses penciptaan, tidak bisa dipahami sebagai angka mutlak 40 hari yang sebenarnya. Angka tersebut menandakan masa atau waktu kematangan sesuatu untuk merubah diri dari satu bentuk ke bentuk lainnya. Dan memperoleh pengetahuan baru sehingga menjadi bekal untuk menjalani kehidupan di dunia. Sehingga saat ia menjadi bentuk yang baru (tanah menjadi manusia) dan hidup sebagai manusia di dunia, ia (manusia) tersebut menjadi makhluk yang sempurna dan matang. *Wallahu a’lam.*

⁸⁷ Muhammad Baqir al-Majlisi, *Bihār al-Anwār al-Jami’at li Durar Akhbār al-A’immah al-Athār*, (Tk : Ihyā Kutub Islamiyyah, Tt) 242.

D. Episode II : Nabi Adam Diajari Tentang Bahasa.

1. Materi Kisah

Pada episode yang terdiri dari alinea ketiga ini, rangkaian kisah penciptaan Nabi Adam sampai pada tahap Nabi Adam yang menjadi penghuni surga diajari oleh Allah tentang nama-nama seluruh benda yang ada di dunia. Ada beberapa pendapat sekitar nama-nama benda yang diajarkan. Ada yang berkata Adam diajarkan nama-nama benda secara menyeluruh, dari hal yang paling kecil hingga hal yang paling besar sebagaimana manusia saat ini mengenal nama-nama benda. Adam dikenalkan dengan nama-nama hewan, peralatan dapur, nama buah-buahan, dll. Pendapat ini salah satunya berasal dari riwayat Ibnu Abbās Imam Mujahid dan Ibnu Ishāq. Sementara pendapat lain berkata, nama-nama benda yang diajarkan khusus benda tertentu saja. Sebagian lagi berkata nama-nama yang diajarkan adalah nama malaikat-malaikat. Pembahasan ini bisa dibaca secara lebih jelas dalam kitab *Tafsīr Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Āyi al-Qur'ān* karya Imam al-Ṭabarī.⁸⁸

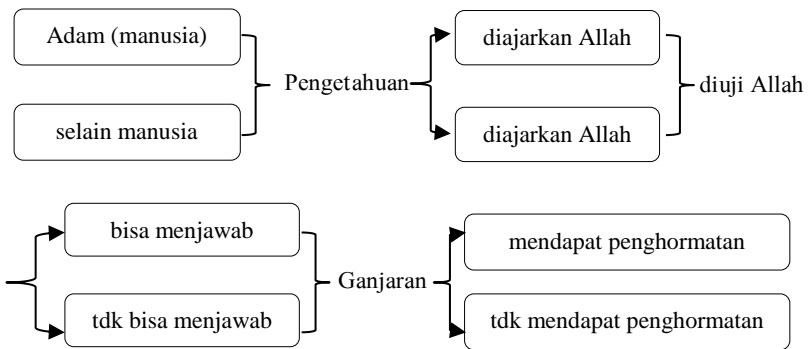
Setelah Nabi Adam mengerti tentang bahasa, Allah kemudian memanggil malaikat untuk menyebutkan nama-nama benda yang telah diajarkan kepada Adam, akan tetapi malaikat tidak mampu menjawabnya. Akhirnya Allah menanyai Adam, dan Adam dengan pengetahuan yang telah diajarkan Allah sebelumnya mampu menjawab pertanyaan tersebut. Hal ini untuk membantah pernyataan malaikat sebelumnya saat Allah akan menciptakan manusia (Adam) untuk menghuni bumi. Dengan pertanyaan ini, terbukti bahwa Allah lebih mengetahui apa saja yang akan Ia kerjakan dibandingkan dengan makhluk-Nya (malaikat).⁸⁹

⁸⁸ Muhammad Ibnu Jarir al-Ṭabarī, *Tafsīr Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyi al-Qur'ān*, Jil. 3, (Tk : Dār Hajr, 2008), 482-485.

⁸⁹ QS. al-Baqarah : 30-33.

Dengan pengetahuan yang dimiliki oleh Adam ini kemudian Allah memerintahkan malaikat dan iblis untuk bersujud memberi penghormatan kepada Adam. Malaikat patuh kepada perintah Allah, akan tetapi iblis dengan angkuhnya menolak untuk bersujud kepada Adam. Maka iblis kemudian dilaknat oleh Allah dan diusir dari surga. Untuk memahami tafsir periode II ini, terlebih dahulu kita buat oposisi-oposisi yang terdapat dalam episode ini;

(Diagram 2). Arbiter Episode II



Di samping itu, untuk memahami episode ini kita juga perlu memahami bagaimana konteks budaya dan pola pikir yang berkembang dalam masyarakat Arab terkait dengan keunggulan mereka dalam memahami dan mendapatkan ilmu pengetahuan (terutama yang bersifat ghaib, intuisi dan supranatural).

2. Keunggulan Bangsa Arab : Ketajaman Intuisi, Kekuatan Hapalan dan Keindahan Bahasa.

Bangsa Arab adalah salah satu bangsa yang memiliki kelebihan dalam bidang ilmu *firasat*, ketajaman intuisi dan di bidang kecerdasan dengan kuatnya hapalan. Disebutkan dalam kitab *Bulūg al-Arab fī Maʿrifati Ahwāl al-Arab*, ketajaman intuisi dan firasat mereka tentang berita-berita ghaib (yang tidak terlihat mata) serta

ketepatannya ibarat mereka telah menyaksikan sendiri peristiwa-peristiwa ghaib tersebut dengan mata telanjang. Seringkali menyebutkan peristiwa yang belum dengan dorongan intuisi mereka. Anehnya berita yang disampaikan tersebut sesuai dengan peristiwa nyata yang terjadi, seolah-olah peristiwa tersebut demikian dekat dengan mereka. Bahkan sebagian di antara mereka yang hidup belakangan mengerti tentang bahasa isyarat atau rumus yang digunakan oleh kelompok manusia sebelum masanya dengan ketelitian dan kejelian yang tajam, karena rumus yang digunakan sedemikian rumit dan samar-samar untuk dipahami. Salah kisah menjelaskan tentang ketajaman intuisi bangsa Arab dalam kisah Sulaiman bin Abdil Malik⁹⁰ dan Farozdaq⁹¹ bisa dibaca langsung dalam kitab *Bulūg al-Arab fi Ma'rifati Ahwāl al-Arab*.

Kecerdasan bangsa Arab bahkan disebut-sebut sangat menakjubkan dan di luar kebiasaan manusia pada umumnya. Dengan kecerdasan itu pula mereka mampu mengerti rumus-rumus yang tidak mampu dimengerti oleh selain mereka, seperti halnya kisah *Amsal* (perumpamaan) yang dikisahkan oleh Abi Faid al-Sadusi.⁹² Keniscayaan akan kecerdasan mereka ini semakin terbukti dengan adanya wahyu berupa al-Qur'ān yang banyak menggunakan bahasa majaz atau metafora (peribahasa) yang rumit dan sulit dipahami oleh selain mereka. Hal tersebut (wahyu al-Qur'ān dengan bahasa

⁹⁰ Ia adalah salah satu khalifah Bani Umayyah yang memegang kursi kekhalifahan selama dua tahun (715-717 M). Khalifah pendahulunya adalah al-Walid bin Abdil Malik sedangkan penerusnya Umar bin Abdul Azīz.

⁹¹ Farazdaq (38-114 H) dikenal sebagai penyair Arab yang menetap di Basrah masa dinasti Umayyah. Nama lengkapnya Hammam bin Gholib bin Sho'soah al-Darimy al-Tamimy. Ia dijuluki Farazdaq karena kerutan yang terdapat di wajahnya yang besar. *Farozdaq* sendiri berarti remukan roti (wajahnya disamakan dengan remukan roti). Ia dikenal sebagai ahli syair yang mengandung pujian, kebanggaan, dan puisi satire (sindiran).

⁹² Muhammad Syukri al-Alusi, *Bulūg al-Arab fi Ma'rifati Ahwāl al-Arab*, Juz 3, (Beirut : Dar Kutub Ilmiyyah, 1999), 37.

majaz) tidak pernah terjadi pada kaum Bani Israil, meskipun telah diturunkan banyak sekali Nabi dari kalangan mereka. Bangsa Arab menguasai kejelian tata bahasa dan keindahan sastra, serta ketajaman intuisi terhadap peristiwa-peristiwa ghaib. Kemukjizatan al-Qur'an menyesuaikan dengan kadar kemampuan masyarakat yang diwahyukannya. Oleh karenanya, hal ini menunjukkan kualitas pemahaman tata bahasa masyarakat Arab yang tinggi.

Di samping itu, kelebihan lain yang dimiliki bangsa Arab adalah daya hapal mereka sangat kuat. Mereka dikenal memiliki kemampuan menghafal apa saja yang mereka dengan dengan sangat kuat. Kekuatan hapalan mereka tidak bisa lepas dari kondisi masyarakat Arab saat itu yang masih jauh dari peradaban tinggi, termasuk budaya tulis-menulis. Peristiwa-peristiwa penting yang terjadi dalam kehidupan mereka seperti peperangan, pembangunan tempat-tempat umum, kebanggaan *nasab* terekam dalam syair-syair yang mereka hapal. Hapalan tersebut kemudian mereka turunkan kepada generasi setelahnya sebagai 'warisan' sejarah, demikian seterusnya, sehingga hal ini (syair yang dihapalkan) di kemudian hari menjadi sumber historiografi paling utama bagi bangsa Arab pra Islam.

Materi-materi yang termuat dalam syair mereka biasanya berisi tentang peristiwa peperangan, orang yang dianggap sebagai pahlawan, silsilah *nasab* (rantai keturunan), nama-nama kabilah, bahkan nama hewan-hewan yang ikut serta dalam peperangan. Sebagian di antara mereka mampu menghafal bait-bait syair sama persis dengan syair yang ia dapatkan dari penutur sebelumnya. Kemampuan menghafal ini dimiliki oleh hampir semua masyarakat bangsa Arab, baik orang dari kalangan umum maupun dari kalangan tertentu (orang-orang cerdas). Ringkasnya, hapalan bagi mereka sudah menjadi hal yang lumrah bagi siapapun; orang pintar maupun bodoh, besar atau kecil, laki-laki dan perempuan, dlsb.

Bagi mereka setiap kali ada peristiwa penting ataupun aneh, maka mereka (tanpa ada perintah dari siapapun) akan menandai dan mengingat peristiwa tersebut dengan menggubah syair, dan kemudian syair tersebut menyebar ke dalam ingatan masyarakat Arab. Oleh karenanya, tidak mengherankan jika peristiwa bersejarah yang terjadi di dunia Arab diingat dalam benak dan hapalan mereka. Sedangkan di masa tersebut tradisi tulis-menulis bagi bangsa Arab masih sangat langka, bahkan bagi sebagian mereka kemampuan menulis merupakan sebuah cela. Salah satu di antara mereka berkata ketika ia terlihat sedang menulis;

"اكتبم علي فانه عندنا عيب"

"simpanlah rahasia ini (kemampuanmu menulis), karena sesungguhnya bagi kami menulis adalah sebuah cela".⁹³

Imam al-Asmu'i, seorang tokoh perāwī bangsa Arab menyebutkan kemampuan bangsa Arab diakui sebagai orang yang cerdas jika ia sudah mampu menghafal sebanyak 12.000 *rojaz* (larik syair) Syair Arab. Al-Hamdani berkata, orang-orang Arab adalah pemilik hapalan dan riwayat (*khābār* yang disampaikan dari mulut ke mulut). Demikian pula, keterjagaan al-Qur'ān dari dari perubahan, kemurniannya hingga masa kita sekarang merupakan salah satu bukti bahwa peranan hapalan masyarakat Arab terhadap kemurnian al-Qur'ān sangat besar. Mereka juga mampu menghafal puluhan nama julukan seseorang dan nasabnya.⁹⁴ Bahkan bukan hanya nama orang, termasuk juga nama hewan peliharaan yang terkadang puluhan itu mereka mampu mengingatnya. Syahdan,

⁹³ Abdullah bin Muhammad bin al-Mu'taz al-Abbasy, *Ṭabaqat al-Syu'aro* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1976), 326.

⁹⁴ Dalam tradisi bangsa Arab terdapat kebiasaan untuk memberi nama julukan terhadap seseorang sebagaimana sifat orang tersebut. Jika sifat yang dimilikinya lebih dari satu, maka sifat yang disematkan pun demikian.

nama tawon dalam bahasa mereka memiliki 80 nama. Demikian ular dalam bahasa mereka memiliki 200-an nama. Sedangkan macan memiliki 500-an nama yang berbeda. Dan onta memiliki 1000-an nama yang berbeda. dan masih banyak lagi nama hewan atau benda dengan puluhan atau bahkan ratusan nama yang berbeda.⁹⁵

Penamaan benda atau hewan yang melebihi jumlah 10 nama tersebut menunjukkan akan kemampuan mereka untuk mengingat nama-nama tersebut, sehingga hal ini menunjukkan kekuatan hapalan dan ketajaman daya pikir mereka yang tak dapat dipungkiri oleh siapapun. Di antara mereka yang paling dikenal adalah Hammad yang sejaman dengan Khalifah al-Walid di mana dalam satu kesempatan ia menyenandungkan 100 tembang (*qosidah*) di hadapan khalifah. Selain itu, mereka juga dikenal memiliki kecakapan tingkat bahasa yang tinggi. Kalimat demi kalimat yang mereka ungkapkan sarat akan makna. Susunan kalimat dan redaksinya dipenuhi dengan sajak dan sastra tingkat tinggi, sehingga siapapun yang menuturkan suatu ungkapan akan menyimpan kedalaman makna dan keluasan pengetahuan mereka. Ketika menggubah syair, mereka akan berkumpul di tempat yang luas, lalu membuat makanan dan memanggil wanita penabuh gendang layaknya pesta pengantin baru.⁹⁶

Mereka mengadakan perlombaan untuk menunjukkan keunggulan syair mereka dalam periode mingguan, bulanan maupun tahunan terutama di pasar Ukaz. Diantara mereka yang mengikuti lomba ini Qus bin Sa'adah al-Iyadhi, Khansa' binti Amr bin Syarid dan Hassan bin Tsabit. Bagi setiap pemenang maka teks syairnya berhak untuk digantungkan di dinding ka'bah sebagai sebuah simbol kebanggaan bagi bangsa Arab saat itu. Teks-teks syair yang

⁹⁵ Muhammad Syukri al-Alusi, *Bulūg al-Arab fī Ma'rifati Ahwāl al-Arab*, juz 3, (Beirut : Dar Kutub ilmiyyah, 1999), 40.

⁹⁶ Muhammad Syukri al-Alusi, *Bulūg al-Arab fī Ma'rifati Ahwāl al-Arab*, juz 3, (Beirut : Dar Kutub ilmiyyah, 1999), 84.

digantungkan tersebut kemudian dikenal dengan *muallaqāt* (syair-syair yang digantung). Saat ini kumpulan syair tersebut bisa kita lihat dalam sebuah kitab berjudul *al-Mu‘allaqāt al-‘Asr wa Akhbār Syuarā’ihā*.⁹⁷ Ketinggian tata bahasa seperti ini lazimnya dikenal dalam keilmuan Arab melalui Ilmu Balaghoh (sastra Arab) yang memuat *majāz, iltifāt, khurūj ‘an muqtaḍa ḍawahir*, dll. demikianlah sebagian dari keunggulan bangsa Arab dari bangsa-bangsa lainnya di dunia.

3. Tafsir Episode II

Kita dapat melihat bagaimana keunggulan bangsa Arab dibandingkan dengan bangsa-bangsa lainnya dari keterangan di atas. Narasi dalam kisah penciptaan Adam dan Hawa yang menyebutkan pengetahuan Adam mengungguli pengetahuan makhluk Allah lainnya dapat dipahami dengan kajian antropologi melalui kajian budaya bangsa Arab. Sebagaimana telah dijelaskan di atas, bangsa Arab memiliki ketajaman intuisi dan pemahaman yang teliti terhadap sesuatu hal yang rumit sekalipun. Mereka mampu menerka peristiwa yang sebenarnya belum terjadi seolah-olah peristiwa tersebut terjadi di depan mata telanjang. Firasat dan intuisi yang mereka dapatkan berasal dari informasi ghaib. sementara bangsa-bangsa lain saat itu yang dikenal memiliki peradaban maju tidak didapatkan informasi mengenai keunggulan tentang daya hapal, pengetahuan dan intuisi mereka.

Keunggulan yang mereka dapatkan ini seperti halnya Nabi Adam yang mendapatkan keistimewaan dari Allah dengan pengajaran bahasa dalam waktu yang sangat singkat. Ia mengungguli kedudukan iblis yang sebelumnya adalah penjaga surga dan telah menghuni ribuan tahun di dalamnya, serta

⁹⁷ Ahmad Amīn al-Syinqiti, *al-Mu‘allaqāt al-‘Asr wa Akhbār Syuarā’ihā*, (Tk : Dar al-Nasr, Tt). 2-10.

mengungguli kedudukan malaikat yang suci, sehingga Adam memperoleh penghormatan yang lebih tinggi dibandingkan dengan makhluk Allah lainnya. Sebagaimana pula jika kita melihat fakta-fakta sejarah yang menunjukkan keberadaan bangsa Arab dan non Arab sebelum Islam datang di mana, meskipun peradaban bangsa non Arab sudah mengalami banyak kemajuan dalam hal tata tertib pemerintahan, arsitektur bangunan dan lainnya, akan tetapi keunggulan seperti kekuatan hapalan, ketajaman intuisi untuk memperoleh 'ilham' ghaib, ketinggian tata bahasa tidak didapatkan kecuali oleh bangsa Arab.

Jadi, penggambaran keunggulan Adam dari makhluk lainnya sebagaimana kita melihat sejarah peradaban tentang keunggulan bangsa Arab dari bangsa-bangsa lainnya saat itu.

Adam → memperoleh pengetahuan '*ilāhī*' → mendapatkan penghormatan.

Selain Adam → tidak memperoleh pengetahuan '*ilāhī*' → tdk mendapatkan penghormatan.

Dalam hal ini, Adam sebagai representasi bangsa Arab yang telah memperoleh keunggulan-keunggulan tersebut. Sedangkan bangsa non Arab direpresentasikan oleh makhluk Allah selain Adam di langit yang tidak Allah anugerahkan pengetahuan berupa nama-nama benda. Oleh karena itu, mereka tidak memperoleh penghormatan sebagaimana Adam. Ini juga yang dapat kita lihat dari bangsa non Arab saat itu yang tidak memperoleh keunggulan-keunggulan sebagaimana diperoleh oleh bangsa Arab.

E. Episode III : Penciptaan Siti Hawa.

1. Materi Kisah

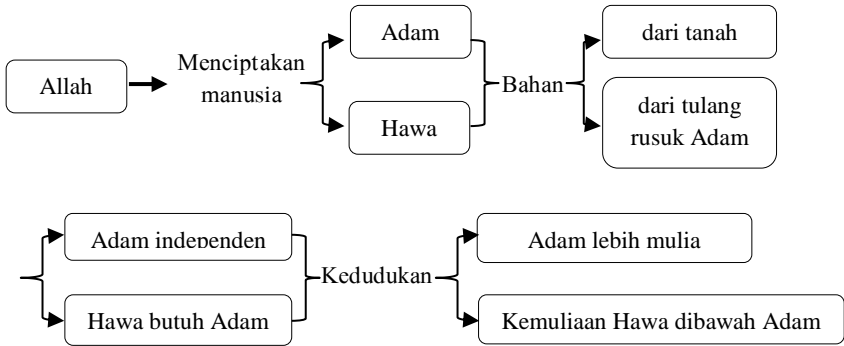
Pada episode ketiga ini berisi tentang permulaan penciptaan Siti Hawa sebagai pasangan Nabi Adam. Nabi Adam yang sudah terlebih dahulu diciptakan dan menempati surga merasa kesepian karena tidak ada seorang pun yang menemaninya selama tinggal di

surga. Kemudian Allah menciptakan seorang wanita bernama Siti Hawa yang berasal dari bagian tubuh Nabi Adam sendiri, yakni tulang rusuk bagian kiri.⁹⁸ Saat Hawa sedang diciptakan, Nabi Adam dalam keadaan tertidur sehingga ia tidak mengetahui perihal penciptaan tersebut. Setelah bangun barulah ia tersadar di sampingnya sudah ada seorang wanita. Keduanya kemudian berbincang-bincang beberapa saat (ada di bab sebelumnya). Saat Adam ditanya oleh para malaikat mengenai Siti Hawa ia menjawab: “wanita ini bernama Hawa (berasal dari akar kata *hayyun* yang berarti hidup) karena ia berasal dari sesuatu yang hidup, yakni berasal dari tubuh Nabi Adam.

Untuk memahami tafsir pada periode ketiga ini mari kita bahas tentang bagaimana pandangan bangsa Arab tentang wanita dan kedudukan wanita dalam struktur sosial mereka. Pembahasan mengenai kondisi sosial kaum wanita bangsa Arab pra Islam harus dilakukan secara komprehensif, mengingat sumber-sumber primer yang berkaitan dengan hal tersebut perlu digali dari ‘kedalaman’ lembah dan keringnya ‘mata air’ sejarah di gurun padang pasir di tengah masyarakat Badui yang gemar berperang. Untuk memahami tafsir periode III ini, terlebih dahulu kita buat oposisi-oposisi yang terdapat dalam episode ini;

⁹⁸ Mengenai hal ini (Hawa berasal dari tulang rusuk Nabi Adam sebelah kiri) secara jelas terdapat dalam kitab Perjanjian Lama. *al-Kitab al-Muqaddas : ay al-Kutub al-‘Ahdu al-Jadid wa al-Qadim*, (Libanon : Dar al-Kutub al-Muqaddas, 1993), 3.

(Diagram 3). Arbiter Episode III



2. Kedudukan Sosial Wanita dalam Masyarakat Arab

Di tengah masyarakat Jazirah Arab pra Islam kita bisa melihat keberadaan kaum wanita dalam dua sisi pandang yang berbeda; *Pertama*, mereka sebagai aktor yang berperan dalam kehidupan masyarakat padang pasir. *Kedua*, mereka ditempatkan sebagai barang (layaknya benda mati) di atas hegemoni kaum pria sebagai pemenuhan keinginan mereka. Poin kedua inilah yang akan menjadi pokok bahasan dalam tulisan sub bab ini. Wanita bangsa Arab sering menjadi objek kaum laki-laki untuk mengungkapkan perasaan mereka kepada wanita yang dicintainya. Bagi kaum lelaki Arab mengungkapkan perasaan cinta mereka secara terang-terangan di depan umum adalah sebuah kebanggaan tersendiri. Bahkan sebagian mereka menganggap bahwa itu menjadi sebagian dari ciri kejantanan seorang pria.⁹⁹ Maka tidak heran sangat mudah ditemukan syair-syair ungkapan cinta dari penyair saat itu, salah satunya yang paling populer Umru Alqois. Mereka terbiasa

⁹⁹ Muhammad Izzah Darwazah, *Tārīkh al-Jins al-Arabi fī Mukhtalafī al-Aṭwār wa al-Adwār wa al-Aqtār*, juz 5 (Beirut : Maktabah al-‘Asriyyah, 1961), 283.

menggantungkan karya syair-syair populer (yang menjadi juara dalam perlombaan tahunan) itu di tembok Ka'bah.¹⁰⁰

Namun demikian, terkait kebiasaan mereka merayu seorang wanita, terdapat norma-norma tidak tertulis yang harus dipatuhi dalam tradisi bangsa Arab tersebut. Misalnya seorang wanita boleh dirayu secara terang-terangan jika dia masih perawan. Adapun jika sudah bersuami maka tidak diperbolehkan untuk dirayu. Jika ada sebagian dari mereka yang melanggar norma ini, maka ia dianggap telah merobohkan etika masyarakat yang sudah berlaku.¹⁰¹ Sebaliknya, bagi kaum wanita mengungkapkan perasaan mereka terhadap kaum lelaki adalah suatu aib. Mereka tidak laki-laki yang bangga mengungkapkan perasaan tersebut kepada pasangannya. Selain itu, tradisi mereka menilai wanita yang mendahului mengungkapkan perasaan telah merusak etika umum masyarakat dan mempermalukan suku serta keluarganya.¹⁰²

Di sisi lain, bangsa Arab menilai kaum wanita sebagai wujud dari setan yang menjelma manusia. Wanita dalam pandangan tradisi bangsa Arab memiliki dua sisi yang saling terikat (*talāzum*). Satu sisi ia merupakan simbol kekuatan untuk menundukan laki-laki dengan sifat feminimnya, di samping ia juga lemah jika disejajarkan dengan kekuatan seorang laki-laki. Dua sisi berbeda ini terdapat di dalam diri setan sebagaimana yang mereka pahami, yakni sisi kesucian dan feminim. Kepercayaan seperti ini tidak hanya dikenal

¹⁰⁰ Dalam kitab *al-Mar'ah fi al-Tārīkh wa al-Syarā'i* disebutkan, Umru Alqois pernah sekali merayu seorang wanita di dalam *haudaj* (kemah kecil yang berada di atas punggung ontan). Alqois memasukkan kepalanya ke dalam *haudaj* kemudian ia mencium si wanita dan mengatakan sesuatu. Hal ini dalam budaya bangsa Arab tidak dianggap sesuatu yang tabu. Lihat Muhammad Jamil Bahim, *al-Mar'ah fi al-Tārīkh wa al-Syarā'i*, (Beirut : Tnp, 1921), 124.

¹⁰¹ Jawwad Ali. *al-Mufasssal fī Tārīkhi al-Arab Qabla al-Islām*, Jil. 5, (Baghdad ; Universitas Baghdad, 1993), 270.

¹⁰² Jawwad Ali. *al-Mufasssal fī Tārīkhi al-Arab Qabla al-Islām*, Jil. 5, (Baghdad ; Universitas Baghdad, 1993), 630.

dalam tradisi bangsa Arab, namun juga dipercayai oleh masyarakat yang lebih maju saat itu, seperti kebudayaan Yunani dan Romawi, bahkan di hampir seluruh kebudayaan dan peradaban manusia yang berkembang masa itu menganggap kaum wanita sebagai komunitas marginal, baik dalam bentuk perbudakan seks, derajat sosial, dan hubungan keluarga.¹⁰³

Dengan anggapan seperti ini, wanita bagi sebagian besar masyarakat Arab (tidak semuanya) hanya sebagai pemuas nafsu untuk melampiaskan hasrat seks mereka.¹⁰⁴ Hal ini bisa kita lihat dari banyaknya tradisi pernikahan yang berlaku di kalangan mereka dengan menjadikan wanita sebagai barang mati, meskipun ada sebagian masyarakat Arab yang masih melakukan pernikahan sebagaimana tradisi Islam (*nikah bu'ulah*).¹⁰⁵ Sebagian dari pernikahan itu ada yang melalui sistem waris, yaitu seorang anak bisa menikahi mantan istri dari ayahnya yang telah meninggal (dengan cara waris). Tradisi ini muncul karena wanita bagi mereka sebagaimana barang milik pribadi yang berhak untuk diwariskan. Nikah seperti ini dikenal dengan istilah nikah *dizan/maqt*.¹⁰⁶ Nikah *mut'ah* (kawin kontrak) dikenal oleh masyarakat Arab sebagai salah satu jenis pernikahan dengan menggunakan tempo waktu. Kaum laki-laki yang sering berpindah-pindah tempat bisa melakukan nikah *mut'ah* dalam waktu tertentu sesuai kesepakatan, ia kemudian memberikan sejumlah harta bagi si wanita yang dinikahinya

¹⁰³ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an : Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung : Mizan, 2007), 391-392. Jawwad Ali. *al-Mufasssal fi Tārikhi al-Arab Qabla al-Islām*, Jil. 4, (Baghdad ; Universitas Baghdad, 1993), 120.

¹⁰⁴ Jirjis Daud Daud, *Adyān al-Arab Qabla al-Islām wa Wajhuha al-Haḍari wa al-Ijtima'i*, (Beirut : Muassasah al-Jami'ah al-Dirāsah, 1988), 150.

¹⁰⁵ Yaitu pernikahan yang dilakukan dengan cara-cara Islāmi, dimulai dengan *khitbah* atau lamaran, *mahar*, kesepakatan antara dua belah pihak keluarga dan saling menerima antara pihak suami dan istri.

¹⁰⁶ Abū Ja'far Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabari, *Jami' al-Bayān 'an Ta'wīli Ayi al-Qur'an*, Juz 4, (Mesir : Muassasah al-Risalah, Tt), 207-208.

tersebut.¹⁰⁷ Selain itu, mereka juga mengadakan tukar-menukar pasangan (suami-istri) dengan pasangan lainnya (*nikah al-badāl*). Nikah ini dilakukan dengan kesepakatan tanpa ada mahar, karena prinsipnya mereka saling mengambil kemanfaatan dari pasangan yang ditukarkan tersebut. Nikah *syigār*, yaitu pernikahan antara anak dari orang tua yang taraf ekonominya sangat rendah, sehingga mereka tidak perlu memberikan mahar.¹⁰⁸

Di samping itu, mereka juga mengenal jenis perkawinan dengan cara seorang suami mengirimkan istrinya kepada lelaki yang dikenal atas kepandaiannya, keberanian dan sifat-sifat terpuji. Pernikahan jenis ini bertujuan untuk memperbaiki keturunan si wanita tersebut. Tradisi ini juga dikenal oleh bangsa Yunani sebagaimana pernah dilakukan oleh Lycurgus.¹⁰⁹ Dan demikian masih ada jenis perkawinan lain yang dikenal oleh bangsa Arab pra Islam.¹¹⁰ Dengan kata lain kekuasaan laki-laki terhadap wanita

¹⁰⁷ Laili Sabbagh, *al-Mar'ah fi al-Tārīkh al-Arabi : fi Tārīkh al-Arab Qabla Islām*, (Damaskus : Wizārah al-Saqāfah wa al-Irsyād al-Qumi, 1975), 177.

¹⁰⁸ Tukar menukar anak perempuan tersebut dimaksudkan sebagai mahar bagi orang tua yang hendak menikah. Laili Sabbagh, *al-Mar'ah fi al-Tārīkh al-Arabi : fi Tarikh al-Arab Qabla Islām*, (Damaskus : Wizārah al-Saqāfah wa al-Irsyād al-Qumi, 1975), 178.

¹⁰⁹ Lycurgus (atau Lykurgos, Lykourgos) merupakan seorang raja mitologis dari Edoni di Thrace, putra Dyas, dan ayah dari seorang anak yang namanya juga Dyas. Muhammad Jamil Bahim, *al-Mar'ah fi al-Tārīkh wa al-Syarā'i*, (Beirut : Tnp, 1921), 72. Lihat juga Ibnu al-Atsir, *al-Nihāyah fi Gārib al-Hadis wa al-Asar*, (Mesir : Tnp, 1963), 98.

¹¹⁰ Antara lain nikah *roht*, yaitu seorang wanita menjajakan tubuhnya kepada lelaki yang mau menggaulinya. Setelah genap 10 laki-laki telah menggaulinya dan ia mengandung dan melahirkan, kemudian ia memanggil kesepuluh laki-laki tersebut untuk dipilih siapa laki-laki yang diinginkan oleh si wanita, dan laki-laki yang dipilih tidak boleh menolak. Jawwad Ali. *al-Mufassal fi Tārīkh al-Arab Qabla al-Islām*, Jil. 4, (Baghdad ; Universitas Baghdad, 1993), 647. Bahkan ada sebagian wanita yang melacurkan tubuh mereka terang-terangan dengan memasang bendera di depan rumahnya sebagai tanda bahwa di dalamnya ada seorang wanita yang siap untuk digauli oleh siapapun dengan sejumlah imbalan. Nawwal Sa'dawi, *Dirosat 'an al-Marah wa al-Rojul fi al-Mujtama'* al-

dalam urusan pernikahan demikian besar, seorang lelaki berhak menikahi wanita sebanyak apapun. Namun sebaliknya kaum wanita hanya menjadi objek seksualitas lelaki masa itu. Dengan melihat fakta sejarah ini, kita bisa melihat bagaimana dominasi kaum laki-laki terhadap perempuan. Kaum perempuan dalam tradisi bangsa Arab tidak lebih dari alat pemenuhan kebutuhan biologis laki-laki saja. Mereka sebagaimana benda mati yang bisa dimiliki, dijual atau pun diwariskan kepada keturunan laki-laki.

Ditambah lagi dengan tradisi patriarki dalam masyarakat Arab yang sangat kuat. Pengendalian ekonomi dan sumber daya alam hanya ada di tangan laki-laki.¹¹¹ Bahkan hak kepemilikan suatu barang hanya sah jika dipegang oleh laki-laki, perempuan dianggap sebagai makhluk yang tidak berhak untuk memiliki barang (karena perempuan sendiri menurut mereka adalah benda mati).¹¹² Namun demikian, mereka mengenal konsep ketuhanan yang diwujudkan dalam bentuk patung dengan dua jenis kelamin, laki-laki dan perempuan. Al-Lata dan al-‘Uzza termasuk tuhan mereka yang berjenis kelamin wanita yang pernah dibawa oleh Abu Sufyan saat perang Uhud melawan pasukan Islam.¹¹³

Arabi, (Beirut : Muassasah al-‘Arabiyyah li al-Dirāsah wa al-Nasr, 1986), 817. Laili Sabbagh, *al-Mar’ah fi al-Tārīkh al-Arabi : fi Tārīkh al-Arab Qabla Islām*, (Damaskus : Wizarah al-Saqāfah wa al-Irsyad al-Qumi, 1975), 181-182.

¹¹¹ Namun demikian, di tengah-tengah masyarakat Arab yang didominasi oleh peran laki-laki dalam berbagai hal termasuk untuk urusan nasab, ada sebagian yang menisbatkan anak-anak mereka kepada jalur ibu, seperti suku Khondaq, Judzailah, dan sebagian kerajaan pra Islām seperti nama ‘Amr bin Hindun. Lihat Abdullah ‘Afifi, *al-Mar’ah al-‘Arabiyyah fi Jahiliyyatihā wa Islāmihā*, (Mesir : Dar Ihya lil Kutub al-Arabiyyah, 1921), 195.

¹¹² Abū Ja‘far Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabari, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk, Cet I*, Jil. 4 (Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1407), 185. Jawwad Ali. *al-Mufasssal fi Tārīkh al-Arab Qabla al-Islām*, Jil. 5, (Baghdad ; Universitas Baghdad, 1993), 563.

¹¹³ Jawwad Ali. *al-Mufasssal fi Tārīkh al-Arab Qabla al-Islām*, Jil. 5, (Baghdad ; Universitas Baghdad, 1993), 367.

Selain itu, bangsa Arab juga memiliki tradisi menguburkan bayi perempuan hidup-hidup. Bayi perempuan dianggap akan menjadi beban keluarga jika ia dibiarkan hidup lebih lama. Lagi pula perempuan dianggap tidak bisa memberikan kontribusi kepada kabilah mereka pada saat peperangan, karena yang dibutuhkan adalah sosok laki-laki yang gagah. Namun yang paling prinsip bagi mereka, anak perempuan dianggap sebagai aib dan beban bagi keluarga, karena satu saat nanti ada kemungkinan seorang perempuan akan menjadi tawanan perang musuh dan dijadikan sebagai budak bagi pasukan perang yang menang. Hal ini sangat dikhawatirkan oleh masyarakat Arab, sehingga mereka tidak segan menguburkan bayi mereka hidup-hidup.¹¹⁴

Namun ada sebagian masyarakat Arab yang berkeyakinan, menguburkan bayi perempuan karena bayi perempuan memiliki sifat kesucian dikarenakan ia merupakan anak tuhan. Oleh karena itu, si bayi perempuan layak dijadikan sebagai ‘hadiah’ terbaik yang dipersembahkan manusia untuk tuhan melalui ritual penguburan tersebut. Dengan mempersembahkan hadiah inilah seorang hamba – dalam pandangan Arab Jahiliyyah— bisa tersambung antara hubungan bayi yang dikubur dan dirinya dengan tuhan.¹¹⁵

Dalam hal kepemimpinan di tengah-tengah masyarakat Arab, baik sebagai pemimpin perang, kepala suku maupun sebagai juru damai, sosok perempuan sangat sulit ditemukan dalam beberapa data sejarah. Jikapun ada itupun sangat jarang, seperti Raqos al-Tho’i dan Sajjah bin al-Harits al-Tamīmiyyah. Keduanya

¹¹⁴ Laili Sabbagh, *al-Mar’ah fi al-Tārīkh al-Arabi : fi Tarikh al-Arab Qabla Islām*, (Damaskus : Wizarah al-Šaqāfah wa al-Irsyad al-Qumi, 1975), 232. Muhammad Syukri al-Alusi, *Bulūg al-Arab fi Ma’rifati Ahwāl al-Arab*, juz 3, (Beirut : Dar Kutub Ilmiyyah, 1999), 43.

¹¹⁵ Sebetulnya tradisi mengorbankan manusia bukan hanya dikenal dalam tradisi Arab, secara umum ras Semit telah mengenal tradisi itu sejak lama, seperti suku Ibrani dan suku Badui. Amal Qarami, *al-Ikhtilaf fi al-Šaqāfah al-Arabiyyah al-Islāmiyyah : Dirāsah Junduriyyah*, (Beirut : Dar al-Madar al-Islāmi, 2007), 94-95.

merupakan pemimpin kelompoknya masing dalam peperangan dan memiliki pengaruh yang cukup besar.¹¹⁶ Demikian dikisahkan dalam al-Qur'ān tentang kisah Ratu Saba (sekarang Yaman, sebagian ada yang mengatakan Habasyah), yakni seorang penguasa daerah Saba yang memiliki bala tentara sangat kuat dan daerah yang makmur. Ia memimpin dengan sistem demokrasi. Sementara ini dari beberapa data ditemukan bahwa ia bernama Bilkis.¹¹⁷ Namun demikian, terdapat beberapa sumber menyatakan, perempuan sejak dulu sudah terbiasa menjadi juru damai bagi dua kelompok atau suku yang bersengketa. Mereka dapat memanfaatkan kelincahan seorang wanita untuk mendamaikan dua kelompok tersebut dengan gubahan syair yang dilantunkan mereka. Sebaliknya, sosok perempuan juga dianggap lihai dalam menyemangati pasukan perang untuk menghadapi musuh. Wanita-wanita yang bertugas menyemangati itu membacakan syair-syair kebanggaan kabilah mereka untuk mendorong semangat juang para pasukan perang.¹¹⁸

3. Tafsir Episode III

Penciptaan Siti Hawa yang disebut-sebut berasal dari tulang rusuk Nabi Adam bagian kiri menjadi salah satu kajian khusus yang selalu diminati dalam berbagai bidang, baik tafsir, hadis, teologi dan termasuk kaum feminis. Meski sebagian besar pendapat mengamini bahwa Hawa memang tercipta dari bagian tubuh Adam, namun ada banyak pendapat yang menunjukkan bahwa redaksi dalam keterangan hadis atau kitab Perjanjian Baru itu dapat diinterpretasikan dengan makna lain, baik dengan pendekatan linguistik (bahasa) maupun dengan pendekatan sosial-budaya

¹¹⁶ Riḍo al-Kahalal Umar, *A'lām al-Nisā*, (Damaskus : Tnp, 1940), 383.

¹¹⁷ Ziyad Muna, *Bilkīs Imra'atun Algar wa Syayṭanati al-Jins* (Beirut : Dar Riyāḍ Rays, 1997).

¹¹⁸ Abu al-Farj al-Asfahāni, *al-Agāni*, juz 9, (Mesir : Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1927), 142-143.

(antropologi) masyarakat Arab saat dimulai berkembangnya kepercayaan tersebut, seperti yang akan dijelaskan berikut ini.

Al-Qur'ān tidak pernah sekalipun menyebutkan nama pasangan yang diciptakan untuk menemani Adam di surga dengan sebutan 'Hawa', yang disebutkan hanyalah '*zauj*', yang berarti pasangan.¹¹⁹ Nama 'Adam' sendiri merupakan nama maskulin (laki-laki) yang merujuk manusia secara umum. Sedangkan '*zauj*' sendiri merupakan bentuk maskulin (*muḏakkar*) dari '*zaujah*' yang berarti pasangan perempuan atau istri. Jadi bagaimana mungkin kalimat '*zauj*' yang terdapat dalam beberapa ayat al-Qur'ān di atas dapat dipahami perempuan bernama Hawa, karena *zauj* sendiri adalah kalimat jenis maskulin (*muḏakkar*). Bagi kaum feminis, kepercayaan akan keberadaan Hawa yang diciptakan dari bagian tubuh Nabi Adam merupakan salah satu bentuk superioritas kaum laki-laki terhadap perempuan. Hawa yang diyakini berasal dari bagian tubuh Adam sebagai representasi perbedaan derajat antara keduanya, kaum laki-laki lebih tinggi derajatnya dari kaum perempuan. Dan ini menjadi hal yang dipersoalkan oleh kaum feminis. Menurut mereka, kedudukan laki-laki dan perempuan di sisi Tuhan adalah sama, kecuali karena sikap dan perilakunya.¹²⁰

Hal ini juga bisa kita lihat dari penjelasan di atas tentang kedudukan sosial perempuan di tengah masyarakat Arab pra Islam. berdasarkan keterangan tersebut, anggapan masyarakat pada perempuan sudah sejak jaman dahulu sebagai makhluk Tuhan yang menempati kelas kedua. Perempuan dalam kepercayaan dan tradisi bangsa Arab di anggap sebagai objek dan pelengkap bagi kaum laki-laki. Peranannya dalam kehidupan sosial sangat dibatasi karena ia dinilai tidak mampu dan tidak berhak untuk berperan sebagaimana

¹¹⁹ Al-Qur'an Surat al-Baqārah : 35, al-A'rāf : 19, Tāhā : 117.

¹²⁰ Riffat Hassan, *Made from Adam's Rib? : The Woman's Creation Question*, (Pakistan : al-Mushir Cristian Study Center, 1985).

kaum laki-laki. Hal ini berlaku baik dalam ruang kehidupan keluarga maupun dalam masyarakat Arab yang lebih luas sebagaimana dijelaskan di atas.

Pola berpikir bangsa Arab yang dipengaruhi oleh kondisi sosial masyarakat terhadap perempuan tersebut akhirnya terwujud dalam sebuah kepercayaan bahwa Hawa berasal dari bagian tubuh Adam. Sehingga wajar jika kedudukan antara keduanya berbeda dalam tradisi kehidupan mereka. Pada kelanjutannya, saat agama Islam lahir di jazirah Arab dan berhasil menyebar ke seluruh penjuru dunia, kemudian pemahaman tentang keislaman semakin dibutuhkan penafsiran, banyak para ahli agama (*'ulama*) yang menafsirkan konsep keagamaan tanpa bisa lepas dari tradisi superioritas laki-laki tersebut. Paham-paham keagamaan terutama tentang hukum Islam, menurut kaum feminis, didominasi oleh akar pemahaman patriarki yang telah mengakar dalam tradisi bangsa Arab sebelum Islam lahir. Mereka menduga hal tersebut lahir karena penafsiran mengenai penciptaan Hawa benar-benar dari tulang rusuk Adam bagian kiri, dan ini yang tidak disepakati oleh kaum feminis. Ini artinya ada kesesuaian terkait dengan penafsiran atas proses penciptaan Hawa dari tulang Adam antara dua kajian yang berbeda, kajian antropologi dan kajian feminis yang didasarkan atas dasar ilmu bahasa (lingustik).

F. Periode IV : Tipu Daya Iblis Pada Adam Dan Hawa.

1. Materi Kisah

Pada periode keempat ini diterangkan demikian banyaknya kenikmatan yang Adam dan Hawa peroleh selama mereka berdua berada di surga. Kenikmatan tersebut bahkan melebihi apa yang telah didapatkan oleh mahluk-mahluk Allah sebelumnya, yakni malaikat. Adam dan Hawa diijinkan untuk memakan segala apa yang tersedia di dalam surga. Hanya saja, Allah melarang satu jenis buah-buahan agar tidak dimakan oleh Adam dan Hawa. Hal ini

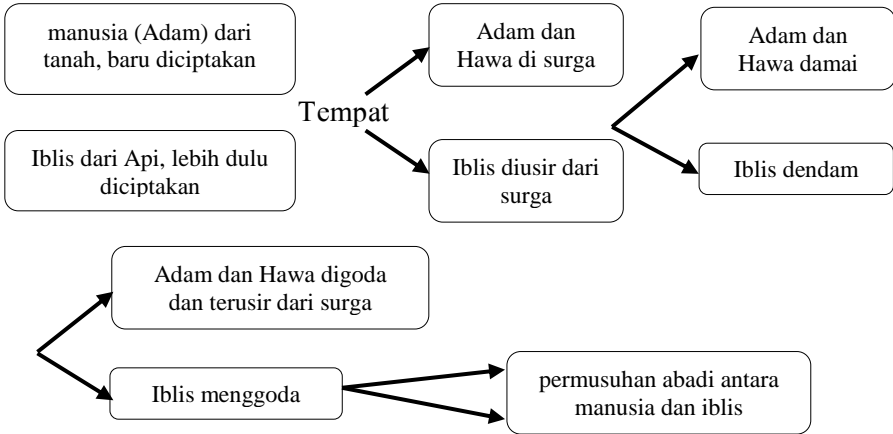
sebagai bentuk cobaan Allah kepada Nabi Adam dan Hawa apakah mereka akan patuh atau tidak.

Demi mendengar banyaknya kenikmatan yang Allah limpahkan untuk Adam dan Hawa di surga, iblis merasa dendam dan dengki kepada mereka. Oleh karena itu, iblis kemudian menyusun siasat untuk menggelincirkan Adam dan Hawa sehingga ia diusir dari surga dengan segala kenikmatannya sebagaimana iblis juga diusir. Iblis kemudian berusaha untuk masuk ke surga dengan mengelabui seekor ular berkaki empat. Iblis masuk ke dalam mulut ular tersebut dan ia kemudian dibawa oleh si ular memasuki surga tanpa sepengetahuan penjaga surga. Saat sudah berada di dalamnya, iblis merayu Hawa dengan kata-kata manis agar mau memakan buah terlarang (*khuldi*, pohon keabadian).¹²¹ Setelah iblis berhasil merayu Hawa, kemudian Hawa membujuk Adam agar ia juga mau memakannya. Saat keduanya sepakat untuk memakan buah tersebut, aurat mereka terbuka sehingga mereka mencari dedaunan untuk menutupi. Saat Allah melihat mereka berdua dalam keadaan sudah terbuka auratnya (hanya ditutup daun), akhirnya mereka diusir dari surga dan diturunkan ke bumi sebagai tempat tinggal manusia yang sebenarnya. Sebagian besar pendapat menunjukkan Adam diturunkan di daerah India, sedangkan Hawa diturunkan di Jiddah. Kemudian keduanya bertemu di Muzdalifah dan saling mengenal di Arafah (yang berarti pengenalan) setelah masa pencarian selama 40 tahun. Saat itu tinggi tubuh Adam sampai menyentuh langit. Karena para malaikat merasa segan kepada Adam saat mereka sedang berdikir dan terdengar olehnya, akhirnya tinggi tubuh Adam

¹²¹ Iblis mengatakan pohon *khuldi* yang dilarang itu sejatinya ‘pohon keabadian’ (*khuldi* sendiri berarti abadi). Siapapun yang memakan pohon tersebut maka ia akan abadi sepanjang masa dan tak akan binasa. Hawa termakan rayuan iblis akhirnya ia mau menuruti arahan iblis untuk merayu Adam agar memakan buah Khuldi juga.

dikurangi hingga ketinggiannya ‘hanya’ 60 *zīrā*.¹²² Untuk memahami tafsir periode IV ini, terlebih dahulu kita buat oposisi-oposisi yang terdapat dalam episode ini;

(Diagram 4). Arbiter Episode IV



2. Peperangan dalam Tradisi Bangsa Arab Kuno

Untuk memahami periode IV yang terdiri dari 4 alinea ini (alinea 5-8), kita perlu mengetahui hal ihwal peradaban bangsa Arab masa pra Islam. Bangsa Arab pra Islam atau yang biasa dikenal dengan istilah *jahiliyyah* (masa kegelapan/kebodohan) salah satunya ditandai dengan masa-masa peperangan antara satu kabilah dengan kabilah lainnya karena dipicu oleh watak *badawi* mereka.¹²³ Masyarakat *Badawi* dikenal sebagai manusia primitif dan bebal yang sulit menerima kebenaran jika itu datang dari pihak lain. Kehidupan mereka saling terpisah antara satu kabilah dengan

¹²² 1 *dziro* sepanjang 46 atau 61 cm. Dengan kata lain tinggi tubuh Nabi Adam sekitar 60 meter.

¹²³ *Badāwī* atau istilah lainnya badui adalah orang-orang nomaden yang tidak memiliki tempat tinggal untuk menetap, mereka berpindah-pindah selama hidupnya.

kabilah lainnya. Masing-masing dari mereka memiliki pemimpin dan aturan sendiri-sendiri. Tidak ada satupun dari mereka yang mampu menyatukan banyaknya kabilah yang ada karena watak dasar mereka memang sulit tunduk di bawah kekuatan lain kecuali dari kelompoknya sendiri. Sejarah mencatat mereka hanya tiga kali pernah bersatu dalam satu kepemimpinan.¹²⁴ Kondisi padang pasir dan sahara di mana mereka saling berebut sumber air inilah salah satu yang menjadi pemicu mereka saling berperang setiap saat. Siapa yang menang maka dia adalah yang berkuasa di tempat subur tersebut. Bahkan sebagian di antara pemicu perang hanyalah perkara remeh yang menyebabkan ratusan korban terbunuh.¹²⁵

Tradisi peperangan bangsa Arab bisa kita lihat dalam kitab *al-Kāmil fī al-Tārīkh* Ibnu al-Asīr yang mengawali kitab Tārīkhnya dengan bab *al-Ayyām* (peristiwa peperangan). Hal ini sebagai salah satu petunjuk bahwa berperang bagi bangsa Arab pra Islam adalah bagian dari watak dan tradisi mereka.¹²⁶ Kebiasaan berperang inilah yang sebenarnya mendorong tumbuhnya syair-syair heroik yang dilantunkan saat perang berlangsung sehingga para peneliti sejarah setelahnya bisa memperoleh informasi dari tentang peperangan dari syair-syair tersebut. Bahkan sebetulnya dengan peristiwa perang-perang inilah sumber sejarah masa pra Islam bisa kita peroleh dengan melimpah. Karena sebagaimana dalam penjelasan di muka, salah satu sumber sejarah pra Islam adalah tradisi *al-Ayyām* (peperangan). Karena dengan adanya peperangan ini, para penyair

¹²⁴ Jurji Zaidan, *al-Arab Qabla al-Islām*, (Mesir : Dar al-Hilal, 2006), 251. Muhammad bin Muhammad bin Abdil Karim Bin Abdil Wahid Al-Syaibani Ibnu al-Atsir, *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, (Libanon : Dār Kutub Al-‘Ilmiyah, 1987), 400.

¹²⁵ Said Abud Simar, *‘Adat Al-Harb ‘Inda al-Arab Qabla al-Islām*, Kulliah Tarbiyyah, Qismu al-Tārīkh, 177.

¹²⁶ Muhammad bin Muhammad bin Abdil Karim Bin Abdil Wahid Al-Syaibani Ibnu al-Atsir, *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, (Libanon : Dār Kutub Al-‘Ilmiyah, 1987), 454.

Arab masa itu saling berlomba untuk mengubah syair demi membakar semangat juang pasukan mereka masing-masing.¹²⁷

Dengan adanya *ayyām* inilah kita dapat mengetahui hubungan bangsa Arab pra-Islam dengan peradaban-peradaban sekitarnya seperti Romawi dan Persia.¹²⁸ Demikian pula pertikaian yang terjadi antara suku Qohton dan Adnan. Bahkan sebagian besar peristiwa pertempuran antara kabilah-kabilah semuanya terekam dalam *ayyām* ini.¹²⁹

Imam Ja'far bin Abi Thalib pernah menceritakan perihal watak bangsa Arab kepada Raja Najasi, penguasa Habsyah, "*wahai tuan raja, kami adalah kaum yang dulunya adalah kaum yang terbelakang (jahiliyyah) yang menyembah berhala, makan batang dan melakukan perbuatan keji. Kami memutus tali silaturahmi dan berbuat jelek pada tetangga. Yang kuat di antara kami akan menganiaya yang lemah.....*". Demikian Imam Ja'far bertutur kepada sang Raja.¹³⁰

Ketika hendak melakukan peperangan, mereka menyalakan api sebagai tanda bagi anggota kabilah yang akan bergabung dalam perang bahwa perang akan dimulai. Demikian pula ketika mereka bertemu dengan pasukan musuh, mereka akan menyalakan api di atas bukti untuk memberitakan kawan-kawannya. Sebagian penyair bahkan menyertakan dalam syair sebagaimana berikut;

¹²⁷ Muhammad Ahmad Jad Maula, *Ayyām al-Arab fi al-Jāhiliyyah*, (Tk : Isa al-Bab al-Halbi, 1942), Muqaddimah.

¹²⁸ Pada kenyataannya, sejarah mencatat tradisi berperang di masa lalu tidak hanya terjadi pada masyarakat Arab saja, akan tetapi juga pada non Arab, seperti Romawi, India, dlsb). Said Abud Simar, *'Adat Al-Harb 'Inda al-Arab Qabla al-Islām*, Kulliah Tarbiyyah, Qismu al-Tārīkh, 175.

¹²⁹ Untuk lebih memahami pengertian *Ayyām* sebaiknya baca kembali bab dua pada tesis ini.

¹³⁰ Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad*, Juz 1, (Tk : Muassasah al-Risālah, Tt) 202.

“*Api peperangan sangat berharga*”¹³¹

Mereka juga menyerupakan tradisi peperangan sebagaimana nyala api berwarna merah. Semangat perang mereka ditandai dengan nyala api warna merah tersebut.¹³² Banyak bukti-bukti yang menunjukkan hal itu, antara lain saat perang Yahamim, yakni perang antara sebagian kabilah Thaiy dengan sebagian lainnya. Sebagian di antara kebiasaan mereka saat berperang adalah menyergap musuh di waktu pagi (pagi-pagi sekali). Musuh yang masih terlelap tidur akan kocar-kacir karena diserang dalam kondisi tanpa peralatan perang.¹³³ Ketika perang sedang berkecamuk dengan sangat hebat, sedangkan salah satu pihak mengalami kekalahan, maka ia (yang kalah) akan melepaskan pakaiannya sebagai tanda kepada pasukan lain bahwa ia dalam keadaan terdesak. Biasanya orang yang bertindak demikian adalah seorang mata-mata perang.¹³⁴

Untuk menunjukkan besarnya jumlah musuh yang sedang dihadapi, mereka menaburkan pasir atau tanah ke atas udara agar dapat diketahui oleh pasukan lainnya. Atau mereka mengangkat tumbuhan berduri ke atas sebagai tanda bahwa musuh yang dihadapi memiliki kekuatan yang besar. Dan masih banyak lagi simbol-simbol tertentu yang digunakan oleh bangsa Arab saat berperang di

¹³¹ Abu al-Fadl al-Madani, *Majma' al-Amsal*, juz 2, (Tk : Maktabah al-Miskah al-Islāmiyyah, Tt), 346.

¹³² Said Abud Simar, *‘Adat Al-Harb ‘Inda al-Arab Qabla al-Islām*, Kulliah Tarbiyyah, Qismu al-Tārīkh. 177.

¹³³ Said Abud Simar, *‘Adat Al-Harb ‘Inda al-Arab Qabla al-Islām*, Kulliah Tarbiyyah, Qismu al-Tārīkh. 178.

¹³⁴ Abu al-Fadl al-Madani, *Majma' al-Amsal*, juz 2, (Tk : Maktabah al-Miskah al-Islāmiyyah, Tt), 48. Abu Zakariya Yahya al-Nawawi, *Sarh al-Nawawi ‘ala Ṣaḥih Muslim*, Juz 15, (Beirut : Dar Ihya Turās al-Arabi, 1393) 48.

masa itu untuk menunjukkan isyarat tertentu.¹³⁵ Peperangan yang dilakukan oleh bangsa Arab terjadi ada yang memakan waktu sangat lama ada pula yang tidak. Konon disebutkan, perang Basus terjadi selama 40 tahun. Sumber-sumber sejarah yang secara khusus menghimpun tentang peristiwa *ayyām* masa pra Islam paling awal antara lain *al-Ayyām* karya Muhammad Ibnu al-Saib al-Kalbi (w. 146 H), Hisyam bin Muhammad bin al-Saib al-Kalbi menulis *Kitab al-Ayyām* (w. 204 H), Abi Ubaydah Ma'mar bin al-Musanna yang menulis kitab *Ayyāmu Bani Yasykur wa Akhbārūhum* dan Zubeir bin al-Bikar (w. 256 H) menulis kitab *Akhbār al-Arab wa Ayyāmūha*. Namun sayangnya kesemua kitab tersebut sudah hilang dan tidak bisa ditemukan lagi tulisan mereka saat ini.¹³⁶

Sedangkan kajian terbaru tentang peperangan bangsa Arab pra Islam antara lain dilakukan oleh DR. Adil Jasim al-Bayani, ia menulis kitab *Ayyām al-'Arab Qabla al-Islām li Abi Ubaydah* yang menghimpun kisah peperangan bangsa Arab dengan sumber utama kitab *al-Ayyām* riwayat Abi Ubaydah Ma'mar bin al-Mutsanna.¹³⁷ Kitab *al-Ayyām* lain tempo dulu yang bisa kita temukan saat ini antara lain *Naqā'id Jar wa al-Farazdaq* karya Abi Ubaydah Ma'mar bin al-Mutsanna, *al-Aqdu al-Farid* tulisan dari Ibnu Abi Robih (w. 328 H), *al-Agāni* tulisan dari Abi al-Farj al-Asfihani (w. 356 H), dll. Banyaknya karya penulisan *al-Ayyām* ini menunjukkan perhatian yang sangat besar dari kalangan sejarawan Islam sejak masa awal

¹³⁵ Mereka banyak menggunakan simbol-simbol untuk menunjukkan makna tertentu terutama saat peperangan berlangsung. Lebih lengkap silakan baca Said Abud Simar, *'Adat Al-Harb 'Inda al-Arab Qabla al-Islām*, Kulliah Tarbiyyah, Qismu al-Tārīkh, 180-181. Jawwad Ali. *al-Mufasssal fi Tārīkhi al-Arab Qabla al-Islām*, Jil. 5, (Baghdad ; Universitas Baghdad, 1993), 409.

¹³⁶ Ibnu al-Nadīm, *Alfihris* (Beirut : Dār al-Ma'ārif, 1978), 80, 143, 79, 160. Said Abud Simar, *'Adat Al-Harb 'Inda al-Arab Qabla al-Islām*, Kulliah Tarbiyyah, Qismu al-Tārīkh. 173-174.

¹³⁷ Adil Jasim al-Bayani, *Ayyām al-Arab Qabla al-Islām li Abi Ubaydah* (Baghdad : Sa'at Jamiat Baghdad, 1976).

hingga kini tentang peristiwa peperangan di kalangan bangsa Arab pra Islam.

Tidak kurang dari puluhan peperangan yang terjadi masa pra-Islam. Dapat disebutkan dalam tulisan ini beberapa peperangan yang paling populer antara lain perang Basus. Perang Basus ini sebagai bentuk konflik yang terjadi antara Bani Bakr dan Taghlib yang berlangsung paling lama, yakni selama 40 tahun (494-534 M).¹³⁸ Al-Basus sendiri merupakan nama seorang wanita yaitu bibi dari Jassas bin murrah al-Bakri. Ia memiliki seekor onta bernama Sarob. Pada satu hari onta ini masuk ke dalam rombongan onta milik tokoh bangsa Arab ketika itu, Wa'il bin Rabi'at al-Taghlibi atau ia biasa dikenal dengan nama Kulaib. Wa'il seorang pembesar bangsa Arab merasa harga dirinya dilecehkan karena istrinya sendiri, Jailah binti Murrah, menganggap Jassas (saudara dari Jailah binti Murrah) lebih mulia dari Wa'il. Akhirnya Wa'il memanah onta milik Jassas dan mengakibatkan onta tersebut mati. Jassas yang ontanya dipanah oleh Wa'il merasa kesal, namun di luar dugaan Wa'il mengancam bahwa ia bisa membunuh semua onta miliknya. Akhirnya Jassas naik pitam dan menghunjamkan pedang pada Kulaib (Wa'il). Dari peristiwa inilah akhirnya perang Basus yang melegenda itu terjadi secara berlarut-larut.¹³⁹

Selanjutnya ada perang Dahis atau Ghubara. Perang ini terjadi disebabkan oleh perselisihan dua orang pengendara pacuan kuda,

¹³⁸ Hitungan 40 tahun sebetulnya perlu dilakukan kajian ulang, karena peperangan dalam masa yang sangat lama pada masa itu tidak mungkin dilakukan karena mempertibangkan sumber daya manusia dan alat peperangan yang ada. Dalam beberapa kajian serius tentang perang Basus, ia terjadi tidak lebih dari 6 atau 9 hari. Dan hari-hari tersebut berselang demikian lama selama 40 tahun. Barangkali inilah yang menjadikan perang Basus dikenal berlangsung selama 40 tahun. Said Abud Simar, *'Adat Al-Harb 'Inda al-Arab Qabla al-Islām*, Kulliah Tarbiyyah, Qismu al-Tārīkh, 174.

¹³⁹ Muhammad Ahmad Jad Maula, *Ayyām al-Arab fi al-Jāhiliyyah*, (Tk : Isa al-Bab al-Halbi, 1942), 142-145.

Dahis dan Ghubara. Salah seorang dari mereka memukul kuda lawannya agar ia tidak melaju lebih dulu ke arah garis finish. Akhirnya dua kelompok dari golongan Dahis dan ghubara ini bertikai dan terjadilah peperangan yang mengakibatkan banyak orang terbunuh.¹⁴⁰ Perang Bi'ats yaitu perang antara kaum Khajraz dan Aus di Yatsrib pra Islam. Peperangan ini berlangsung cukup lama. Ibnu Hajar al-Asqalāni menyebutkan peperangan ini berlangsung selama 30 tahun. Dan berakhir ketika Islam datang ke Yatsrib guna menyaktukan sekat-sekat antara suku Aus dan Khajraz.¹⁴¹ Dan masih sangat banyak peperangan yang terjadi di masa itu. Pembaca bisa merujuknya langsung kepada kitab-kitab inti, seperti *al-Kāmil fi al-Tārīkh* karya Ibnu al-Atsir atau kitab kontemporer karya Muhammad Ahmad Jad Maula, *Ayyām al-'Arab fi al-Jahiliyyah*.

3. Tafsir Episode IV.

Bangsa Arab pra-Islam termasuk di antara masyarakat yang banyak menggunakan simbol untuk menunjukkan sebuah peristiwa tertentu, terutama dalam masa perang. Sebagaimana telah disebutkan di atas, ketika mereka akan memberitahukan kepada penduduk yang lain bahwa akan berlangsung peperangan, mereka menyalakan api terutama di bukit-bukit tinggi. Merah nyala api sebagai simbol semangat juang mereka dalam medan tempur. Api sebagai salah satu komponen dasar penciptaan salah satu makhluk Allah yang pertama, iblis, banyak dipakai sebagai simbol kehidupan bangsa Arab masa itu. Salah satu yang paling melekat adalah sebagai simbol dalam peperangan. Peperangan antara kabilah yang

¹⁴⁰ Muhammad bin Muhammad bin Abdil Karim Bin Abdil Wahid Al-Syaibani Ibnu al-Atsir, *al-Kāmil fi al-Tārīkh*, (Libanon : Dār Kutub Al-'Ilmiyah, 1987), 142.

¹⁴¹ Ahmad bin Ali bin Hajar al-'Asqalāni, *Fath al-Bāri Sarh Ṣāhih Bukhāri*, Jil. 2, (Tk : Dar Kutub al-Salafiyah, Tt), 441.

terjadi sebagai wujud kekerasan watak mereka sudah menjadi tradisi sejak lama. Permusuhan ini bahkan terkadang timbul karena urusan remeh dan berlangsung selama berpuluh-puluh tahun. Permusuhan ‘abadi’ antara kabilah bangsa Arab yang satu dengan lainnya sebagaimana permusuhan abadi antara iblis dan Adam hingga masa yang tidak diketahui dan berlangsung demikian lama.

Watak ini demikian mendarah dagingnya hingga turun-temurun pada keturunan mereka masing-masing. Jika kita melihat perang yang berlangsung demikian lama seperti Basus (selama 40 tahun) dan perang Bi’ats antara suku Aus dan Khajraz (selama 30 tahun), dapat diduga peperangan tersebut dilakukan oleh lintas generasi, dari satu generasi diteruskan oleh generasi berikutnya. Dan sebetulnya peperangan seperti ini hampir tidak bisa dihilangkan dari tradisi mereka, karena bangsa Arab memang memiliki watak yang keras dan tidak mau tunduk kepada selainnya. Hal ini menjadi cerminan salah satu tokoh dalam kisah penciptaan Adam dan Hawa tersebut. Iblis menjadi makhluk Allah yang keras kepala dan tidak mau tunduk kepada perintah Allah saat disuruh untuk bersujud kepada Adam. Iblis yang sebelumnya selalu patuh pada perintah Allah, saat ia diperintahkan untuk sujud (menghormat) kepada Adam, menolak karena ia menganggap dirinya memiliki derajat yang lebih tinggi dari Adam. Terutama lebih tinggi dari unsur penciptaannya, iblis tercipta dari api, sedangkan Adam dari seonggok tanah.

Dalam kisah Adam dan Hawa juga disebutkan mereka berdua saat memakan buah terlarang dan diketahui oleh Allah, aurat keduanya terlihat karena baju yang mereka kenakan terlepas. Akhirnya mereka berdua mencari dedaunan untuk menutupi aurat itu. Dalam keadaan bersalah seperti ini Adam dan Hawa menampakkan auratnya yang merupakan cacat (aib), karena itu merupakan konsekuensi dari perbuatan salah tersebut. Sebagaimana hal ini juga terjadi pada bangsa ketika mereka terdesak kekakalahn

dalam kondisi berperang. Mereka akan melepaskan baju mereka sebagai tanda kepada pasukan yang lain bahwa mereka sedang dalam keadaan terdesak atau genting. Dengan menggunakan isyarat seperti itu mereka hendak menunjukkan sikap menyerah kepada pasukan yang menang, agar perang dihentikan dan tidak mengakibatkan korban yang mati semakin banyak. Sebagaimana Adam dan Hawa terlepas bajunya dan mereka berdua bersembunyi kita dipanggil oleh Allah, sebagai isyarat bahwa keduanya ‘kalah’ berperang nafsu melawan godaan iblis.

Demikian kita dapat memahami narasi penciptaan Nabi Adam dan Hawa dalam kitab *Tārīkh al-Ṭabarī* ini dengan pendekatan antropologi sebagaimana dilakukan oleh Claude Levi-Strauss.

G. Episode V : Nabi Adam Diturunkan ke Bumi.

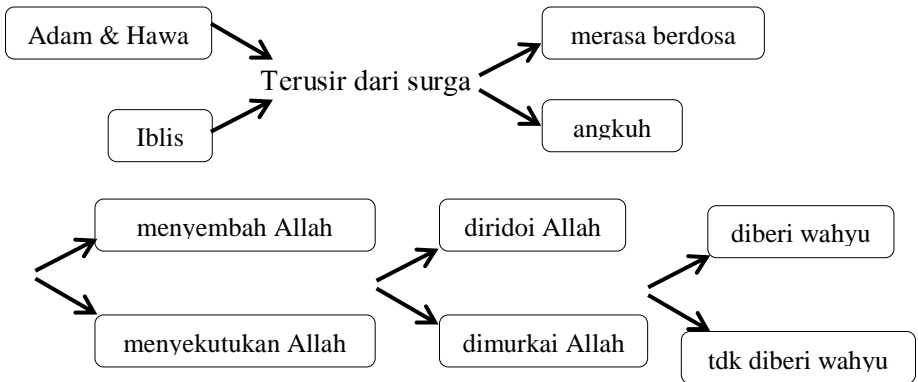
1. Materi Kisah

Setelah diketahui Adam dan Hawa melanggar perintah Allah di dalam surga dengan memakan buah terlarang, kemudian keduanya diusir dari surga dan diturunkan ke bumi. Saat ia diturunkan ke bumi, Adam diperintahkan Allah untuk membangun tempat ibadah di bumi (Baitullah/Ka’bah). Setelah selesai dibangun tempat ibadah tersebut, Adam melakukan ibadah (haji) dan mengelilingi Ka’bah sebanyak tujuh putaran setiap kali melakukan ibadah haji. Adam melakukan ibadah haji berangkat dari India menuju Makkah sebanyak 40 kali dengan berjalan kaki.

Pada saat Adam diturunkan ke bumi, ia membawa setandan bunga dan tongkat yang terbuat dari salah satu pohon di surga. Ia kemudian menaburkan bunga itu di atas pegunungan di daerah India. Selain itu, Adam juga membawa berbagai jenis buah-buahan seperti kacang kenari, kacang, jahe, delima, pisang, pir, anggur dll. Setelah sekian lama berada di bumi, Nabi Adam memohon ampunan kepada Allah atas segala kesalahan yang ia lakukan di surga. Ia berdoa memohon ampun selama 200 tahun dan tidak makan dan

minum selama 40 tahun. Allah kemudian memberikan keturunan kepada Adam dan Hawa dengan cara beranak-pinak. Dua kehamilan pertama Siti Hawa melahirkan anak kembar beda jenis kelamin. Dua keturunan inilah yang akhirnya menurunkan keturunan umat manusia di dunia hingga saat ini. Untuk memahami tafsir periode V, terlebih dahulu kita buat oposisi-oposisi yang terdapat dalam episode ini;

(Diagram 5). Arbiter Episode V



2. Sistem Kepercayaan Bangsa-bangsa di Dunia.

Hubungan bangsa Arab dengan alam spiritual ghaib, termasuk di dalamnya persoalan ketuhanan sudah berlangsung sejak lama. Seperti budaya masyarakat lainnya di dunia, mereka meyakini adanya kekuatan yang tinggi yang menguasai dan mengendalikan mereka, meskipun saat itu belum bisa menamakan atau menentukan sosok adikuasa tersebut. Mereka berusaha untuk mendekati diri pada sosok itu dengan cara yang berbeda. Ada sebagian dari mereka yang menyematkan nama tertentu kepada ‘tuhan’ yang mereka yakini, kemudian mengajaknya bercakap-cakap dengan hati dan lisan dengan cara mereka sendiri. Dalam peradaban manusia

berikutnya fenomena seperti ini dikenal dengan istilah agama atau kepercayaan.¹⁴²

Agama menjadi kepercayaan manusia kepada keberadaan yang bersifat ruhani di luar kendali dirinya. Para pemerhati kajian agama mengelompokkan agama ke dalam dua bagian; agama primitif (*adyān bidā'iyyah*) dan agama luhur (*adyān al-'ulya*). Agama bagian pertama adalah kepercayaan yang didasarkan atas kepercayaan terhadap hal mistis atau berlebihan dalam mengagungkan suatu benda. Kepercayaan ini juga biasanya hanya diyakini oleh masyarakat tertentu saja. Dan ketika kepercayaan itu semakin meluas diyakini oleh masyarakat lainnya, kemudian ajaran-ajaran dan konsep ketuhanannya mengalami perkembangan, di samping itu, 'tuhan' yang mereka yakini memiliki kekuatan yang sangat luas, maka ini tergolong dalam agama bagian kedua.¹⁴³

Hubungan bangsa Arab dengan konsep ketuhanan yang dikaitkan dengan kekuatan langit sudah berlangsung sejak lama. Bisa dikatakan bangsa pertama yang mengenal konsep ketuhanan atas dasar keesaan tuhan adalah bangsa Arab. Jika merujuk pada sejarah Arab kuno maka kita bisa menemukan beberapa fakta bahwa nenek moyang mereka telah mengenal konsep ketuhanan yang Esa sejak masa Nabi Ibrahim (Abad 25 SH). Ibrahim juga yang pertama kali mendirikan bangunan atas perintah Tuhan berdasarkan konsep wahyu ketuhanan tersebut, yakni bangunan Ka'bah. Memang ia pada awalnya berdakwah di negri Ur kepada kaum Kaldan (Irak modern), namun ia melakukan perjalanan hijrah menuju Harran (salah kota di Turki). Kemudian ia melanjutkan perjalanan menuju

¹⁴² Jawwad Ali. *al-Mufasssal fī Tārīkhi al-Arab Qabla al-Islām*, Jil. 6, (Baghdad ; Universitas Baghdad, 1993), 5.

¹⁴³ Jawwad Ali. *al-Mufasssal fī Tārīkhi al-Arab Qabla al-Islām*, Jil. 6, (Baghdad ; Universitas Baghdad, 1993), 8.

selatan ke Jazirah Arab. Demikian pula yang dilakukan oleh putra Ibrahim, Isma'il, yang menjadi nenek moyang bangsa Arab.¹⁴⁴

Misi ketuhanan ini kemudian dilanjutkan oleh Nabi Musa yang menerima misi kenabian di bukit Tursina yang merupakan bagian dari wilayah Jazirah Arab.¹⁴⁵ Demikian pula para pengikut Nabi Musa sebagian besar berada di Jazirah Arab. Demikian pula Isa al-Masih dilahirkan di Palestina, ia juga menyebarkan misi kerasulan kepada para pengikutnya di Palestina dan sekitarnya. Sebagaimana kita tahu, banyak penduduk bangsa Arab yang menghuni Palestina dan sekitarnya sejak lama. Meskipun pada masa tertentu ada seorang pembawa berhala bernama 'Amr bin Luhay ke lingkungan masyarakat Arab yang akhirnya banyak dipercaya oleh mereka bahwa berhala adalah tuhan bagi bangsa Arab.¹⁴⁶

Dalam kajian tentang agama-agama, hampir semua agama yang tersebar di wilayah Jazirah Arab awal tergolong agama *samāwī* atau *al-Dīn al-Ulyā*, yaitu agama yang didasarkan atas wahyu Tuhan. Sebagaimana diketahui, meskipun Nabi Musa lahir dan dibesarkan di Mesir, akan tetapi ia kemudian menyebrangi Laut Merah dengan membawa serta masyarakat Bani Israil menuju ke tanah Palestina yang dijanjikan (*al-Arḍu al-Muqaddas*). Demikian pula Nabi Isa yang lahir dan menyebarkan misi kenabiannya di Palestina, ia merupakan bagian dari Jazirah Arab. Sementara di

¹⁴⁴ Jirjis Daud Daud, *Adyān al-Arab Qabla al-Islām wa Wajhuha al-Haḍari wa al-Ijtima'i*, (Beirut : Muassasah al-Jami'ah al-Dirāsah, 1988), 164.

¹⁴⁵ Persoalan mengenai lokasi bukit Tursina ini terdapat beberapa pendapat yang berbeda. Dalam kitab *Tafsir al-Ṭabarī* disebutkan antara lain, bukit Tursina berada di Syam (Syiria) seperti pendapat Ibnu Abbas. Sebagian pendapat mengatakan Tursina berada di Palestina. Dan sebagian pendapat lain mengatakan ia berada di Mesir. Untuk lebih kelasnya silakan baca Muhammad Ibnu Jarir al-Ṭabarī, *Tafsir Jāmi' al-Bayān fī Tafsir 'Ayil Qur'ān*, Juz. 17, (Beirut : Muassasah Al-Risalah, 1994), 29. Ismail Bin Amrin Ibnu Katsir, *Tafsir Quran al-Adzim*, Juz. 8, (Riyadh : Dar al-Taibah, 1999), 434.

¹⁴⁶ Al-Zarqāni, *Sarh al-Allamah al-Zarqāni 'ala Mawāhib al-Ladduniyyah bi al-Minah al-Muhammadiyyah*, (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Tt), 344.

banyak belahan dunia lainnya, agama-agama yang tersebar sebagian besar termasuk agama bumi (*ardh*), yakni agama yang tidak didasarkan atas wahyu Tuhan. Misalnya saja disebutkan tentang peradaban Mesir kuno menyembah banyak dewa. Sebagian daerah di antara mereka ada yang menyembah patung elang sebagai simbol kekuatan, patung sapi sebagai simbol kebenaran dan kasih sayang. Ada sebagian yang lain menyembah matahari, dlsb. Tuhan-tuhan mereka dalam perwujudan dewa-dewa juga diyakini sebagai penguasa alam, seperti Dewa Ptah di Memphis yang merupakan ibu kota Mesir Kuno, Dewa Osiris di masa pertengahan, dan pemujaan pada Dewa Ammon pada masa modern.¹⁴⁷ Salah satu dewa mereka bernama Aten dibangun kuil yang bagian atapnya terbuka untuk ritual penyembahan kepada matahari. Dewa Aten sendiri sebagai perwujudan penguasa tunggal alam semesta sebagaimana wujud matahari yang diyakini dan disembah oleh oleh Raja Akhenaton.¹⁴⁸

Demikian pula peradaban yang dibangun oleh bangsa Mesopotamia (Iran modern) merupakan salah satu peradaban tertua di dunia dengan sistem keyakinan terhadap tuhan api. Mereka menyembah api sebagai pemeluk agama Majusi (Zoroaster). Pada mulanya agama ini dibawa oleh seorang Nabi Zarathustra, yaitu Nabi kuno asal Persia yang hidup 674-551 SM. Keyakinan ini pada mulanya mencakup ajaran monotheisme saja. Akan tetapi seiring perkembangan, ajaran ini kemudian mencakup ajaran paganisme (keberhalaan). Banyak dari penganut kepercayaan ini yang tidak mampu mengimani dzat dengan sifat-sifat ketuhanan tertentu kecuali jika ia diwujudkan dalam bentuk materi yang mudah ditangkap oleh akal manusia. Oleh sebab itu, para penganutnya (Zoroastrianisme) membuat sebuah rumusan hakikat ketuhanan

¹⁴⁷ Sami bin Abdullah al-Maghlouth, *Atlas Agama-agama*, (Jakarta : al-Mahira, 2011), 450.

¹⁴⁸ Sami bin Abdullah al-Maghlouth, *Atlas Agama-agama*, (Jakarta : al-Mahira, 2011), 451.

Ahura Mazda dengan dua rumus penting, matahari sebagai simbol agama transeden (*samāwī*), dan api sebagai simbol unsur kedua yang bersifat imanen (*ardī*).¹⁴⁹ Keduanya diyakini menguasai alam semesta dan meneranginya, suci serta tidak terkontaminasi oleh hal-hal buruk.

Sejatinya pada awal tradisi keyakinan Zoroaster tidak dikenal istilah dua tuhan, yang ada yaitu dua kekuatan besar. Kekuatan yang satu sebagai wujud kebaikan, cahaya, kehidupan, kebenaran dan kemuliaan. Sedangkan kekuatan yang lain terwujud dalam kejahatan, kegelapan, kematian dan angkara murka. Dua unsur yang saling berbenturan ini kemudian terkumpul dalam satu wujud tuhan; Ahura Mazda. Pada gilirannya, api yang awalnya sebagai perwujudan lambang ketuhanan pada akhirnya berubah menjadi penjelmaan tuhan itu sendiri.¹⁵⁰

Agama Hindu sebagai agama pagan tertua banyak dianut dan terlahir di India.¹⁵¹ Agama ini lahir sejak abad 15 SM dan tumbuh hingga sekarang dengan memadukan antara nilai-nilai rohani dengan etika. Selain itu, agama ini juga memiliki konsep politeisme dalam hal ketuhanan, yaitu dengan meyakini banyak tuhan. Setiap tuhan dalam kepercayaan mereka memiliki perannya masing-masing.¹⁵² Demikian juga, mereka meyakini setiap tempat, fenomena dan peristiwa memiliki tuhannya masing-masing.¹⁵³ Sebagian dewa-

¹⁴⁹ Sami bin Abdullah al-Maghlouth, *Atlas Agama-agama*, (Jakarta : al-Mahira, 2011), 469.

¹⁵⁰ Sami bin Abdullah al-Maghlouth, *Atlas Agama-agama*, (Jakarta : al-Mahira, 2011), 470.

¹⁵¹ Ahmad Syalabi, *Adyān al-Hindī al-Kubrā : al-Hindūsiyyah, al-Jiniyyah, al-Būziyyah*, (Mesir : Maktabah al-Nahḍah al-Misriyyah, 2000), 37.

¹⁵² Ahmad Syalabi, *Adyān al-Hindī al-Kubrā : al-Hindūsiyyah, al-Jiniyyah, al-Būziyyah*, (Mesir : Maktabah al-Nahḍah al-Misriyyah, 2000), 38.

¹⁵³ Sami bin Abdullah al-Maghlouth, *Atlas Agama-agama*, (Jakarta : al-Mahira, 2011), 483.

dewa mereka adalah benda-benda langit seperti matahari, bulan, dan sebagian lagi adalah hewan-hewan ternak seperti burung, sapi dan gajah (dewa Ganesha) sebagai putra dari dewa Siwa (Shiva). Kobra (Naja) dan kera diyakini sebagai dewa malapetaka. Di sebagian pelosok negeri India, ular menjadi salah satu binatang yang sakral, di antara mereka ada yang mengadakan upacara khusus sebagai penghormatan kepada ular setiap tahunnya.¹⁵⁴ Dari sekian banyaknya dewa-dewa yang diyakini pemeluk Hindu, semuanya terpusat pada tiga sosok dewa (Trimurti); Dewa Brahma (Sang Hyang Widhi atau Sang Pencipta), Dewa Wisnu sebagai dewa pemelihara alam raya, dan dewa Siwa (Shiva) yaitu dewa pelebur segala yang telah usang atau kebalikan dari peran dewa Wisnu.¹⁵⁵

Agama berikutnya yang termasuk *arḍi* adalah Budha. Agama ini sebetulnya merupakan kelanjutan dari agama Hindu yang lahir di India. Agama Budha mulai diyakini sebagai agama oleh pemeluknya sejak abad ke 6 SM. Walaupun antara Hindu dan Budha memiliki banyak kemiripan, akan tetapi keyakinan agama Budha lebih berat pemahamannya daripada Hindu, lebih jauh dari pemikiran primitif, meski tata cara peribadatnya lebih ringan. Sidharta Gautama (l. 563 SM)¹⁵⁶ dinilai sebagai sosok yang mencetuskan keyakinan agama Budha. Umat Budha meyakini Sidharta sebagai putra tuhan untuk menebus dan menanggung kesalahan yang diperbuat oleh umat manusia.

Selepas Budha (Sidharta Gautama) wafat, para pengikutnya mengatakan jasadnya menuju langit selepas urusannya di bumi telah selsai. Mereka meyakini bahwa Budha sebagai entitas agung,

¹⁵⁴ Sami bin Abdullah al-Maghlouth, *Atlas Agama-agama*, (Jakarta : al-Mahira, 2011), 484.

¹⁵⁵ Sami bin Abdullah al-Maghlouth, *Atlas Agama-agama*, (Jakarta : al-Mahira, 2011), 484

¹⁵⁶ Ahmad Syalabi, *Adyān al-Hindi al-Kubrā : al-Hindūsiyyah, al-Jiniyyah, al-Būziyyah*, (Mesir : Maktabah al-Nahḍahal-Misriyyah, 2000), 131.

tunggal, *azāli* dan eksistensi cahaya di luar alam semesta. Ia akan menimbang seluruh amal perbuatan umat manusia selepas kematiannya. Budha juga telah meninggalkan kewajiban-kewajiban bagi para pengikutnya hingga hari kiamat tiba. Secara garis besar proses perjalanan hidup Budha yang diyakini oleh penganutnya sebagaimana halnya keyakinan penganut Yesus terhadap Isa al-Masih.¹⁵⁷

Menariknya dari dua agama besar yang berkembang di India ini, keduanya memiliki tradisi yang sama dengan tradisi-tradisi agama *samāwī*. Agama Islam salah satunya melaksanakan ritual ibadah haji ke Makkah (*Baitullah*) sebagai ibadah rutin tahunan. Sebagaimana pula agama Yahudi mengenal tradisi haji dengan berangkat menuju Masjid al-Aqsa (*Baitul Muqoddas*) di Palestina. Di sana mereka menuju tanah yang ditaklukkan (*al-Quds al-Muhtallat* atau Yerussalem) sebagai tempat suci mereka yang di dalamnya terdapat bangunan yang dianggap suci, yakni Tembok Ratapan. Di samping itu, tempat-tempat lain yang dikunjungi antara lain Kuil Sulaiman (*Haykāl Sulaimān*), *Tabut al-‘Ahd*, dll. Sedangkan umat Nasrani menjadikan ritual haji mereka dengan cara mengunjungi kuburan orang-orang solih, kemudian mereka mungunjungi Betlehem (tempat kelahiran Isa al-Masih), selanjutnya mereka menuju gereja Bait al-Muqoddas.¹⁵⁸

Selain itu, ritual haji juga dilakukan oleh agama Hindu dan Budha yang lahir dan berkembang di India. Hindu memaknai ritual haji mereka dengan mengembara menuju sungai Gangga yang mereka anggap suci. Mereka meyakini salah satu Tuhan mereka berada di sungai tersebut sedang mandi. Di dalam sungai gangga tersebut diyakini terdapat sosok-sosok mulia yang mampu

¹⁵⁷ Sami bin Abdullah al-Maghlouth, *Atlas Agama-agama*, (Jakarta : al-Mahira, 2011), 504.

¹⁵⁸ Ibrahim Darbas Musa, *Mathūm al-Haj fi al-Diyānāt al-Hindusiyah*, (Tk : Jami’ah al-Anbar li al-‘Ulum al-Islāmiyyah, Tt), 316.

memberikan ilmu dan menjelma dalam bentuk yang sangat beragam. Mereka juga mengunjungi orang-orang mulia di antara mereka pada hari-hari raya.¹⁵⁹ Demikian pula yang dilakukan oleh para pemeluk agama Budha di India, mereka melakukan ritual haji menuju India, Nepal, Tyan-Shan, Fuji Yama, dan tempat-tempat lainnya yang mereka sucikan. Dengan demikian ada kesamaan antara Hindu dan Budha dengan agama-agama *samāwī* dalam hal ritual ibadah haji. Pada intinya mereka melakukan perjalanan dari satu tempat ke tempat lainnya yang mereka sucikan atau hormati dengan ketentuan dan ritual yang berbeda-beda.¹⁶⁰

Adapun agama Kong Hu Cu lahir di daratan China pada sekitar abad ke 5 SM. Agama ini diyakini oleh penganutnya didirikan oleh seorang keturunan mulia bernama Konfusius, yaitu seorang yang santun, humoris, penyuka anekdot, agamis dan pandai berpidato.¹⁶¹ Keyakinan ini sebenarnya telah muncul dalam peradaban masyarakat China sejak 2600 SM (sebelum Konfusius lahir).¹⁶² Sedangkan Konfusius adalah orang pertama yang membuat konsep agama tersebut secara teratur, dan kemudian diturunkan kepada para penerusnya tanpa ada perdebatan. Konfusius berhasil mengalahkan dorongan komunisme dan sosialisme yang sudah muncul sejak abad ke 2 SM. Hingga saat ini, ajaran Konfusius masih tetap eksis di tengah kuatnya dominasi pemerintahan Komunis

¹⁵⁹ Ibrahim Darbas Musa, *Maḥmūd al-Haj fī al-Diyānāt al-Hindusīyyah*, (Tk : Jami'ah al-Anbar li al-'Ulum al-Islāmiyyah, Tt), 317.

¹⁶⁰ Ibrahim Darbas Musa, *Maḥmūd al-Haj fī al-Diyānāt al-Hindusīyyah*, (Tk : Jami'ah al-Anbar li al-'Ulum al-Islāmiyyah, Tt), 318.

¹⁶¹ Klaus Nielsen, *Background and History of Confucianism*, (Inggris : British Academy, Tt), 8.

¹⁶² Klaus Nielsen, *Background and History of Confucianism*, (Inggris : British Academy, Tt), 1.

China modern.¹⁶³ Selanjutnya agama yang dianut oleh bangsa Yunani dan Romawi adalah kepercayaan yang didasarkan atas kisah-kisah mitologi yang berasal dari keyakinan agama Helenistik (Yunani).¹⁶⁴ Yunani memiliki keyakinan terhadap banyak dewa yang dikaitkan dengan setiap peristiwa sehari-hari yang mereka alami. Misalnya, dewa Aphrodite sebagai dewi cinta dan kecantikan, Ares sebagai dewa perang, Athena sebagai dewa kebijaksanaan. Selain itu, masih ada ratusan benda-benda yang mereka yakini sebagai dewa sesuai persepsi kuno mereka.¹⁶⁵

Ibadah jasmani mereka hanya terbatas pada beberapa dewa saja yang bertempat tinggal di gunung Olympus. Dewa-dewa tersebut dianggap sebagai sumber kelahiran kepercayaan Helenistik Kuno. Dewa paling agung yang mereka yakini bernama dewa Zeus yang terdapat di dalam sebuah kuil besar di Athena, ibukota Yunani Kuno.¹⁶⁶ Masing-masing dewa memiliki hari-hari tertentu untuk disembah sesuai hari yang telah ditentukan. Sebagaimana Yunani, bangsa Romawi juga menganut sistem kepercayaan politeisme, yaitu meyakini banyak Tuhan. Tuhan dalam keyakinan mereka sebagai wujud kekuatan di luar jiwa manusia yang memiliki kekuatan supranatural. Mereka (para tuhan) membantu orang-orang yang hendak menyembah kepada mereka dengan bersembahyang dan berdoa di kuil-kuil besar.¹⁶⁷

¹⁶³ Sami bin Abdullah al-Maghlouth, *Atlas Agama-agama*, (Jakarta : al-Mahira, 2011), 528.

¹⁶⁴ Jane Ellen Harison, *The Religion of Ancient Greece*, (London : Archibald Constable, 1905), 13.

¹⁶⁵ Mary Beard, dkk, *Religions of Rome*, (Inggris : Cambridge University Press, Tt), 260.

¹⁶⁶ Jane Ellen Harison, *The Religion of Ancient Greece*, (London : Archibald Constable, 1905), 25.

¹⁶⁷ Jane Ellen Harison, *The Religion of Ancient Greece*, (London : Archibald Constable, 1905), 27.

Bangsa Romawi meyakini ramalan, sehingga ketika akan berperang mereka berkonsultasi terlebih dahulu kepada para pemuka agama mereka. Mereka juga meyakini ayam sebagai hewan suci.¹⁶⁸ Bangsa Romawi menyerahkan keamanan dan penjagaan rumah kepada dewa Juno, dewa Cahaya dan keselamatan. Kemudian terjadilah antara kepercayaan antara Romawi dan Yunani, hal tersebut dapat terlihat dari kebanyakan bangsa Romawi terpengaruh oleh kepercayaan bangsa Yunani. Oleh karenanya, dewa-dewa yang ada pada bangsa Romawi sebetulnya adalah cerminan dari dewa-dewa bangsa Yunani. Bangsa Romawi mengadopsi kepercayaan tersebut berdasarkan mitologi bangsa Yunani, bukan berasal dari imajinasi mereka. Bangunan kuil yang ada di Romawi juga merupakan tiruan dari kuil bangsa Yunani. Ringkasnya kepercayaan bangsa Romawi merupakan kepercayaan yang diadopsi dari Yunani.¹⁶⁹

Demikianlah sekilas tentang kepercayaan bangsa-bangsa di dunia, baik yang berdasarkan atas wahyu Tuhan atau pun tidak. Jika ditarik benang merah, maka kita dapat mengambil kesimpulan bahwa semua agama atau sistem kepercayaan yang didasarkan atas wahyu Tuhan semuanya lahir dan berkembang di Jazirah Arab. Sedangkan agama yang tidak didasarkan atas wahyu Tuhan (*arđi*) sebagian besar lahir dan berkembang di luar Jazirah Arab, meskipun ada sebagian kecil yang masuk di wilayah Arab.

3. Tafsir Episode V

Melihat sistem kepercayaan yang berkembang di Jazirah Arab saat itu, kita bisa melihat hampir sejak masa awal agama yang lahir berdasarkan atas wahyu Tuhan (*samāwī*), demikian pula beberapa

¹⁶⁸ Mary Beard, dkk, *Religions of Rome*, (Inggris : Cambridge University Press, Tt), 263.

¹⁶⁹ Mary Beard, dkk, *Religions of Rome*, (Inggris : Cambridge University Press, Tt), 267.

kitab-kitab yang menjadi pedoman mereka adalah kitab wahyu Tuhan. Mula-mula Nabi Ibrahim sebagai tokoh pelopor pembawa ajaran monoteisme (*tauhid* atau ke-Esaan Tuhan) yang lahir pertama kali di negeri Ur (Irak). Dan kemudian ajaran tersebut menyebar hingga Jazirah Arab, bahkan keturunan Ibrahim melalui Ismail merupakan nenek moyang bangsa Arab.¹⁷⁰ Demikian pula Nabi Musa, ia menerima misi kenabian di bukit Tursina kemudian melanjutkan perjalanan dakwahnya di Palestina. Sebagaimana Isa al-Masih yang dilahirkan di Palestina, ia juga menyebarkan misi kerasulan kepada para pengikutnya di Palestina dan sekitarnya. Banyak bangsa Arab yang menghuni Palestina dan sekitarnya sejak lama. Dengan demikian, hampir semua sistem kepercayaan yang didasarkan atas wahyu *ilāhi* turun atau berkembang di wilayah Jazirah Arabia.

Berbeda dengan sistem kepercayaan yang tidak dibangun atas dasar wahyu tuhan (*arđi*), sebagian besar lahir dan berkembang di luar Jazirah Arabia, seperti agama Hindu dan Budha yang lahir dan pusat perkembangannya di wilayah India. Demikian pula agama Zoroaster di Iran dan Kong Hu Cu di China. Semua agama-agama ini berawal dari daya olah pikir manusia sebagai penciptanya, bukan berasal dari wahyu Tuhan.

Mengenai kisah turunnya Nabi Adam dan Hawa ke bumi di India dan Arab menunjukkan adanya kaitan erat antara dua wilayah tersebut. Adam yang diturunkan di India kemudian ditugaskan oleh Allah untuk membangun tempat ibadah manusia (*Baitullah*) di Makkah. Setelah selesai dibangun, Adam melakukan ritual ibadah haji di tempat tersebut selama puluhan tahun, demikian pula tempat ini (*Baitullah*) menjadi pusat ibadah umat Islam di seluruh muka bumi. *Baitullah* menjadi lambang kemuliaan dan kiblat bagi umat

¹⁷⁰ Jirjis Daud Daud, *Adyān al-Arab Qabla al-Islām wa Wajhuha al-Hađari wa al-Ijtima’i*, (Beirut : Muassasah al-Jami’ah al-Dirasah, 1988), 164.

Islam. Di tempat ini menjadi tempat untuk melakukan ritual ibadah haji umat Islam di seluruh dunia. Demikian pula, India yang melahirkan peradaban Hindu dan Budha memiliki ritual yang sama dengan ritual haji dalam agama Islam. Hal ini diduga kuat karena ada keterkaitan antara India dan jazirah Arab sebagaimana telah dijelaskan. Bahkan sebagian sarjana muslim menganggap Budha adalah salah satu Nabi yang diutus oleh Allah. Itu artinya agama Budha menjadi salah satu agama *samāwī*. Hal ini disampikan salah satunya oleh Ibnu Taimiyyah saat menafsirkan surat al-Thin ayat satu. Menurutnya, pohon Thin adalah pohon di mana Sidarta Gautama pernah melakukan pertapaan sebelum akhirnya memperoleh *ilhām*. Terlebih lagi, pandangan Mohammad Abduh yang menyatakan *Ahlu al-Kitāb* bukan hanya pemeluk Yahudi dan Nasrani, akan tetapi pemeluk agama lainnya seperti Hindu dan Budha.¹⁷¹

Adam sebagaimana telah disebutkan, telah mendapatkan perintah tersebut dari Allah, ia tidak melakukan pekerjaan itu atas dasar pemikirannya sendiri. Hal ini sebagaimana pula sistem kepercayaan yang lahir dan berkembang di Jazirah Arabia, semuanya didasarkan atas wahyu Tuhan yang disampaikan melalui para malaikat. Agama-agama seperti agama *Hanīf* (Ibrahim), Yahudi (Musa) dan Nasrani (Isa) adalah agama yang tidak muncul dari hasil olah pikir manusia yang membawa ajaran tersebut, akan tetapi berasal dari sumber *ilahi* yang transeden sehingga bersifat suci dan mulia.

Patut diduga, bahwa agama yang berkembang di India juga merupakan agama *samāwī* (menurut satu pendapat) yang direpresentasikan dari kisah turunnya Adam ke bumi sebagai tempat pertama yang diinjak oleh Adam setelah ia terusir dari surga.

¹⁷¹ Muhammad Jamaluddin bin Muhammad Sa'id bin Qosim al-Halaf al-Qosimi, *Mahasin al-Ta'wil*, Juz. 9, (Beirut : Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1418), 502.

Berbeda dengan agama yang lahir dan berkembang di sebagian besar wilayah luar Arab, ia lahir dan diciptakan dari hasil olah pikir manusia penciptanya, sehingga tidak bersifat suci dan transeden seperti agama Kong Hu Cu dan Zoroaster. Dengan kata lain, Jazirah Arab dan India menjadi tempat lahir dan berkembangnya agama-agama *samāwī* sebagaimana tergambarkan dalam kisah turunnya Adam di India dan Hawa di Jazirah Arab ketika mereka diusir dari surga.

Untuk lebih mempermudah memahami konsep yang telah dijelaskan di atas, perhatikanlah tabel berikut ini;

Tabel 1 : Miteme-miteme yang menyusun kisah Adam dan Hawa

Kolom I	Kolom II	Kolom III	Kolom IV
Bumi melawan malaikat yang diperintah Allah		Adam diajari ilmu pengetahuan	
	Tanah liat didiamkan selama 40 hari 40 malam		Iblis memperdaya Adam
Iblis melawan perintah Allah untuk bersujud pada Adam		Malaikat dan iblis diperintah sujud ke Adam	
	Adam dan Hawa tdk makan-minum selama 40 tahun		Iblis memperdaya malaikat surga

Iblis dicegat untuk masuk surga tapi ia memaksa dengan menaiki ular		Adam memohon ampunan Allah	Iblis tdk memohon ampunan Allah
			Iblis menjerumuskan Adam
Adam melanggar larangan Allah		Adam diperintah membangun tempat ibadah	

Jika kita perhatikan, tabel tersebut menunjukkan beberapa miteme-miteme yang menyusun kisah Adam dan Hawa dari awal. Pada kolom I menunjukkan beberapa miteme yang dapat ditafsiri sebagai ‘watak keras’. Penasiran seperti ini bisa kita lihat pada penjelasan sebelumnya (periode I) tentang bagaimana watak bangsa Arab yang sangat keras karena pengaruh lingkungan geografisnya. Kemudian kolom kedua, angka 40 tidak selalu dipahami sebagai bilangan yang bernilai 40 secara definitif (seperti dalam matematika), akan tetapi ia menunjukkan ‘jumlah yang sempurna’ atau ‘masa yang telah matang’ sebagaimana angka 40 ini telah dikenal sejak peradaban kuno yang menganggap angka 40 sebagai simbol kesempurnaan atau kematangan.

Pada kolom III, menunjukkan keunggulan Adam dari mahluk-mahluk Allah lainnya dengan ilmu pengetahuan sehingga ia mendapatkan keistimewaan tertentu yang tidak diperoleh oleh lainnya. Hal ini bisa dibandingkan dengan kemampuan dan keunggulan bangsa Arab dari bangsa-bangsa lainnya dari sisi ketajaman intuisi, keunggulan tata bahasa dan kecerdasan akal. Sementara bangsa non Arab meskipun telah mencapai puncak peradaban, akan tetapi mereka tidak diberi keunggulan-keunggulan

tersebut. Kolom IV menunjukkan ‘sifat permusuhan abadi’ antara iblis dan Adam sebagai manusia, sebagaimana hal ini dapat dilihat dari tradisi bangsa Arab yang sudah terbiasa dengan peperangan antar suku. Fanatisme kesukuan mereka sangat kental sehingga persoalan yang kecil sekalipun dapat memicu permusuhan antara klan Arab dalam waktu yang cukup lama. Demikian jika kita ingin memahami konsep strukturalisme Levi-Strauss ini secara ringkas. Sekian...

Bab V

Penutup

A. Kesimpulan

Penulisan tesis ini bertujuan untuk mendapatkan pemahaman baru kisah-kisah *isrā'īliyyāt* dalam kitab-kitab Tārīkh Islam awal (abad 1-3 H) seperti kitab *al-Tijān fi Mulūk al-Himyar* (Wahab bin Munabbih, w. 110 H), *Sīrah Ibnu Ishāq* (Ibnu Ishāq, w. 151 H), *al-Ṭabaqāt li Ibni Sa'ad* (Ibnu Sa'ad, w. 230 H), *Akhbār al-Ṭiwāl li al-Dīnawarī* (al-Dīnawarī, w. 290 H), *Tārīkh al-Ya'qūbī* (al-Ya'qūbī, w. 284 H), Kitab Perjanjian Lama dan *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk* (Imam al-Ṭabarī, w. 310 H), dan menempatkannya pada posisi yang proporsional dalam kajian metodologi Ilmu Sejarah modern. Berangkat dari tujuan utama ini, peneliti dapat mengatakan bahwa *isrā'īliyyāt* yang terdapat dalam kitab-kitab Tārīkh Islam awal merupakan suatu refleksi sosial-budaya dan pola pikir masyarakat Arab pra-Islam beserta dinamika sosial-politik yang mengelilinginya, yang dalam jangka waktu tertentu gejala-gejala pola pikir tersebut tumbuh dan berkembang di wilayah verbal dalam bentuk sebuah kisah (*isrā'īliyyāt*) dan disampaikan dari generasi ke generasi berikutnya. Ini artinya, *isrā'īliyyāt* harus dinilai sebagai bagian dari entitas budaya dari suatu suku bangsa tertentu yang mengakar dan tidak dapat dipisahkan.

Berangkat dari hal ini, kemudian kita dapat menempatkan kisah *isrā'īliyyāt* dalam kitab-kitab Tārīkh Islam awal sebagai salah satu alat bantu sumber sejarah yang relevan dalam kajian metodologi Ilmu Sejarah modern dan tidak lagi dipertentangkan dengan persoalan fakta atau non-fakta sebagaimana penelitian-penelitian sebelumnya yang menempatkan kisah *isrā'īliyyāt* sebagai *tahayyul*, *khurafāt* ataupun dongeng. Terlebih lagi, tidak ada data

akurat yang dapat memberikan informasi mengenai proses penciptaan alam semesta dan kehidupan umat manusia paling awal selain kisah *isrāʿīliyyāt* ini. Sehingga perlu disadari, bahwa penempatan kisah *isrāʿīliyyāt* dalam kerangka seperti ini harus dilakukan salah satunya dengan cara memahami kisah *isrāʿīliyyāt* melalui teori strukturalis Levi-Strauss yang diolah bersamaan dengan data-data etnografi masyarakat Arab pra-Islam di mana kisah tersebut lahir dan berkembang.

Pada akhirnya, penelitian terhadap kisah *isrāʿīliyyāt* dalam kitab-kitab Tārīkh Islam awal dengan teori strukturalis ini menghasilkan kesimpulan dan pemahaman baru mengenai kisah *isrāʿīliyyāt*. Antara lain misalnya, pemahaman terhadap proses penciptaan Hawa yang disebut berasal dari tulang rusuk Adam dapat dipahami dari konteks sosial-budaya masyarakat Arab pra-Islam, di mana mereka menempatkan kedudukan kaum laki-laki satu tingkat di atas perempuan. Dominasi kaum laki-laki terhadap perempuan yang sedemikian kuat saat itu menjadikan peran dan posisi kaum perempuan berada pada kelas yang lebih rendah dari laki-laki. Ini dapat dipahami, bahwa proses penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam tersebut tidak harus dipahami secara tekstual, akan tetapi kisah ini merupakan refleksi dari kondisi sosial-budaya masyarakat Arab pra-Islam yang menempatkan kedudukan laki-laki di atas perempuan dalam kehidupan sehari-hari mereka (patriarki). Demikian pula kisah *isrāʿīliyyāt* lainnya dapat kita pahami dengan kerangka analisis seperti ini.

B. Saran dan Rekomendasi

Sebagai salah satu kajian yang jarang diminati oleh sarjana yang menggeluti di bidang Sejarah, sebetulnya peneliti sendiri perlu berulang kali meyakinkan diri sendiri untuk mengambil tema ini. Dikarenakan untuk meneliti sejarah yang digabungkan dengan kajian lain berupa antropologi dan etnografi merupakan penelitian

yang sangat sukar. Lalu peneliti dengan data-data etnografi seadanya berusaha untuk meramu kajian kisah *isrāʿīliyyāt* ini dengan sebaik mungkin. Namun demikian, peneliti masih merasa sangat kekurangan data-data etnografi masyarakat Arab pra-Islam sebagai acuan dasar untuk menafsirkan kisah *isrāʿīliyyāt* ini. Kajian etnografi yang seharusnya dilakukan di lokasi penelitian dan seorang peneliti diharuskan untuk bergaul selama kurun waktu tertentu bersama masyarakat yang diteliti, tidak bisa peneliti lakukan karena keterbatasan waktu dan finansial. Harapan peneliti akan dilakukan penelitian yang lebih serius lagi terhadap kisah-kisah *isrāʿīliyyāt* yang tersebar dalam kitab-kitab Tārīkh Islam awal. Dengan kekayaan data-data etnografi yang semakin lengkap jika didukung dengan finansial yang ada, sangat dimungkinkan kisah-kisah *isrāʿīliyyāt* tersebut akan menghasilkan penafsiran-penafsiran baru dan menguatkan kesimpulan pada penelitian ini.

Sebagai penghujung kalimat, peneliti sangat berharap akan kritik dan saran yang bersifat konstruktif sehingga bisa membuka jalan bagi masih banyaknya kebuntuan-kebuntuan yang ditemui oleh peneliti saat kegiatan menulis tesis ini. Demikian pula mengoreksi kesalahan atau kekurangan yang masih (mungkin) ditemukan di sana-sini di seluruh bagian tesis yang peneliti hadirkan. *Wallahu Aʿlam bi al-Ṣawāb.*

Daftar Pustaka

Sumber primer :

Al-Qur'ān al-Karīm

Al-kitāb al-Muqaddas ay Kutub al-'Ahdi al-Qadīm wa al-'Ahdi al-Jadīd tarj. min Lugah al-Aşliyyah, Libanon : Jam'iyyah al-Kutub al-Muqaddas, 1993.

Abdurrahman bin Muhammad Ibnu Khaldūn, *Muqaddimah Ibnu Khaldūn, Jil. I*, Damaskus : Dar Ya'rib, 2004.

Abi al-Fidā, Al-Mālik al-Muayyad Isma'īl, *Mukhtaşar fī Akhbār al-Basyar*. Tp

_____, *Tārīkh Abi al-Fida*, Tp.

Abu Suhbah, Muhammad ibn Muhammad, *al-Isrā'īliyyāt wa al-Maudū'āt fī Kutub al-Tafsīr*, tp kota : Maktabah Al-Sunnah, Cet 4, Tth.

Al-Damsyiqi, Ibnu 'Asyākir, *Tārīkh Madīnatu Damsyīq*, Beirut : Dar Kutub al-Ilmiyyah, Tt.

Al-Dīnawarī, Abu Muhammad Abdillāh bin Muslim bin Qutaibah, *al-Syi'ru wa asy-Syu'arā aw Ṭabaqaṭ al-Syu'arā*, Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, tt.

Al-Abbāsy, Abdullah bin Muhammad bin al-Mu'taz, *Ṭabaqaṭ al-Syu'arā*, Mesir : Dar al-Ma'arif, 1976.

Al-Asfahāni, Abu al-Farj, *al-Agāni*, Juz. 9, Mesir : Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1927.

Al-Asqalani, Ahmad bin Ali bin Hajar, *al-Işabah fī Tamyiz al-Şahabah*, Jil. 7, Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995.

Al-Asqalani, Ahmad bin Ali bin Hajar, *Fath al-Bāry Sarh Şahih al-Bukhāri*, Tk : Dār al-Bayan al-Turas, 1986.

Al-Asqalani, Ahmad bin Ali bin Muhammad bin Hajar, *Ta'jil al-Manfa'at bi Zawaid al-Rijal al-Aimmah al-Arba'ah*, Juz. 1, Beirut : Dar al-Basya'ir al-Islamiyyah, 1996.

- Al-Asqalani, Ahmad bin Ali bin Muhammad Ibnu Hajar, *Tahdzibu al-Tahdzib*, Jil. 1, Mesir : al-Ma'arif, 1327 H.
- Al-Asir, Muhammad bin Muhammad bin Abdil Karim Bin Abdil Wahid Ibnu, *al-Nihāyah fī Garīb al-Hadīs wa al-Asar*, Mesir : Tnp, 1963.
- Al-Bagdad, Abi Mansur Abdul Qādir Ibnu Ṭāhir bin Muhammad, *Kitāb al-Milal wa al-Nihal*, Beirut : Libanon, 1986.
- Al-Baghdadi Ahmad bin Ali bin Tsabit al-Khātib, *Taqyīd al-Ilmi*, Mesir : Dar al-Istiqāmah, 2008.
- Al-Baladzuri, Abi Hasan Ahmd bin Yahya bin Jabir, *Futūh al-Buldān*, Beirut : Dar Kutub Ilmiah, 1971.
- Al-Dzahabi, Abdillah Syamsuddin Muhammad bin Ahmad bin Usmān, *Siyar A'lam Al-Nubalā*, Riyadh : Baitul Afkar al-Dauliyyah, 2004.
- Al-Dzahabi, Muhammad Husain, *al-Isrā'īliyyāt fī al-Tafsīr wa al-Hadīs*, Kairo: Maktabah Wahabah, Tt.
- Al-Dzahabi, Muhammad Husain, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Kairo : Maktabah Wahabah, Tt.
- Al-Fida, Abi, *al-Ṭabarī al-Masbūk fī Tawari al-Mulūk*, Kairo : Maktabah al-Šaqafah al-Diniyyah, 1995.
- Al-Ghozali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, jil. 4. Tk : Dar Ibnu Hazm, Tt.
- Al-Hanbali, Ibnu 'Imad, *Syuḍūrāt al-Žahab fī Tārīkhi Man Žahab*, Jil. 1, Beirut : Dar Ibnu Kašir, 1986.
- Al-Kalbi, Hisyam Abu al-Munzir Muhammad bin Sa'ib, *Jumhurah al-Nasab*, Beirut : Maktabah al-Nahdhoh al-Arabiyyah, 1986.
- Al-Kalbi, Hisyam Abu al-Munzir Muhammad bin Sa'ib, *Nasab Ma'ad wa al-Yamān al-Kabīr*, Damaskus : Dar al-Yaqdzah al-'Arabiyyah, Tt.
- Allam, Muhammad Wahib, *Isrā'īliyyāt Fi Tafsir al-Qur'āni*, Beirut : Dar Ulum Al-Arabiyyah, 2007.
- Al-Madani, Abu al-Fadl, *Majma' al-Amsal*, juz 2, Tk : Maktabah al-Miskah al-Islamiyyah, Tt.

- Al-Majlisi, Muhammad Baqir, *Bihār al-Anwār al-Jami'at li Durār Akhbār al-A'immah al-Athār*, Tk : Ihya Kutub Islamiyyah, Tt.
- Al-Mas'udi, Abi al-Hasan Ali bin Husein bin Ali, *Murūj al-Zāhab wa Ma'adinul Jauhar*, Beirut : Dar al-Fikr, 1973.
- Al-Mas'udi, Abi Hasan Ali Abdul Husein bin Ali, *Akhbar al-Zaman*, Beirut : Dar al-Andalas, 1951.
- Al-Mas'udi, Abu Hasan Ali bin Husein, *al-Tanbīh wa al-Isyrāf*, Mesir : Maktabah al-Syarq al-Islāmiyyah, 1938.
- Al-Miskawayh, Abu Ali Ahmad bin Muhammad, *Tajārib al-Umam*, Leiden : Tnp, 1909-1917.
- Al-Mizi, Jamaluddin Abi al-Hajjaj Yusuf, *Tahzīb al-Kamal fī Asma' al-Rijāl*, Beirut : Muassasah al-Risalah, 1992.
- Al-Muṭahir bin Muṭahir al-Maqdisi, *al-Bad'u wa al-Tārīkh*, Tk : al-Haiat al-'Ammah lil Kitāb, Tt.
- Al-Nadim, Muhammad bin Ishāq, *al-Fihris*, Tk, Tt.
- Al-Nawawi, Abu Zakariya Yahya, *Sarh al-Nawāwi 'ala Ṣaḥih Muslim*, Juz 15, Beirut : Dar Ihya Turas al-Arabi, 1393.
- Al-Qasim, Sulaiman bin Ahmad al-Ṭabrani Abu, *al-Awā'il li al-Ṭabrānī*, Beirut : Muassasah al-Risālah Dar al-Furqān, 1403.
- Al-Qasimi, Muhammad Jamaluddin bin Muhammad Sa'id bin Qasim al-Halaf, *Mahāsin al-Ta'wīl*, Juz. 9, Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1418.
- Al-Sabzawari, Muhammad bin Muhammad, *Jāmi' al-Akhbār* (Tk : Muassasah Ali Bait, Tt), 329.
- Al-Sam'ani, Muhammad bin Mansur al-Tamīmi, *Al-ansāb*, Haidar Abad : Dairoh al-Ma'arif al-Usmāniyyah, 1977.
- Al-Suyuti, Jalaluddin, *Tadrib al-Rāwi fī Syarhi Taqrib al-Nawawi*, cet 2, Tk : Muassasah al-Tsaqāfah al-Diniyyah, 1415 H.
- Al-Ṭabaṛī, Abu Ja'far Muhammad Ibnu Jarir, *Tafsir Jami' al-Bayan 'an Ta'wil A'yi al-Qur'ān*, Jil. 3, Tk : Dar Hajr, 2008.
- Al-Ṭabaṛī, Abu Ja'far Muhammad Ibnu Jarir, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Cet I, Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1407.

- Al-Ṭabarī, Muhammad Ibnu Jarir, *Tafsīr Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ā'yi al-Qur'ān*, Jil. 3, Tk : Dār Hajr, 2008.
- Al-Thabari, Muhammad Ibnu Jarir, *Ṣāhih Tārīkh al-Ṭabarī* pentahqiq: Muhammad bin Ṭahir Al-Barzanji, Beirut : Dār Ibni Kasir, 2007.
- Al-Ya'qūbi, Ahmad bin Abi Ya'qub bin Ja'far bin Wahab, *Tārīkh al-Ya'qūbī*, Juz. 1, Tp, Tt.
- Al-Zarqāni, *Sarh al-Allāmah al-Zarqāni 'ala Mawāhib al-Ladduniyyah bi al-Minah al-Muhammadiyyah*, Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Tt.
- Al-Zuhri, Muhammad Ibnu Sa'ad, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr, vol V*, Kairo : Maktabah al-Khanji, 2001.
- Al-Nasa'i, Abdurrahman Ahmad bin Syuaib, *Kitab al-Sunan al-Kubrā*, Beirut : Mussasah al-Risalah, 2001.
- Al-Nawawi, Yahya Muhyiddin Saraf Abu Zakariyya, *Ṣāhih Muslim bi Sarhi al-Imam Muhyiddin abi Zakariya al-Nawawi*, Mesir : Dār al-Salam, Tt.
- Al-Sadusi, Mu'arij bin Amr, *Kitab Hadfi min Nasab Quraisy*, Mesir : Maktabah al-'Arub, Tt.
- Al-Sahrastani, Abi al-Fath Muhammad bin Abdul Karim, *al-Milal wa al-Nihal*, Cet. 2, Beirut : Dar Kutub Ilmiyyah, 1992.
- Al-Suyuti, Jalaluddin Abdurrahman bin Abu Bakar, *Tafsīr al-Suyūti : al-Dār al-Mansur fi Tafsīr bil Ma'sūr*, Jil. 5, Beirut : Dar Kutub Ilmiah, 1971.
- Al-Syinqiti, Ahmad Amīn, *al-Mu'allaqāt al-'Asr wa Akhbār Syu'arā'iha*, Tk : Dar al-Nasr, Tt.
- Badcock, Christopher R., *Levi-Strauss : Strukturalisme Dan Teori Sosiologi, Terj: Robby Habiba Abror*, Depok : Insight Reference, 2006.
- Beard, Mary, dkk, *Religions of Rome*, Inggris : Cambridge University Press, Tt.
- Cassirer, Ernst, *The Philosophy of Symbolic Forms : Mythical Thought*, London : Yale University Press, 1955.

- Comte, Auguste, *A General View of Positivism, Translated From the French by J. H. Bridges, M. B*, London: George & Sons Limited, 1907.
- Comte, Auguste, *The Positive Philosophy Of August Comte, Translated by Harriet Martineau, vol I*, London : Batoche Books, 2000.
- Daghim, Samih, *Adyān wa Mu'taqadāt al-Arab Qabla al-Islām*, Beirut : Dar al-Fikr, 1995.
- Daud, Jirjis Daud, *Adyān al-Arab Qabla al-Islām wa Wajhuha al-Haḍari wa al-Ijtima'i*, Beirut : Muassasah al-Jāmi'ah al-Dirāsah, 1988.
- Hajjaj, Muslim bin, *Ṣāhih Muslim : Muqadimmah*, Tk : Dār Taibah, 2006.
- Hajjar, Ahmad bin Ali bin Abu al-Fadl al-Asqalāni, *Fath al-Bārī Sarh Ṣāhih Bukhārī*, Beirut : Dār al-Ma'rifat, Vol. 13, 1379 H.
- Hambali, Ahmad, *Musnad Ahmad bin Hambal*, Beirut : 'Alim al-Kutub, 1998.
- Hanbal, Ahmad bin, *Musnad Ahmad*, Juz 1, Tk : Muassasah al-Risālah, Tt.
- Katsir, Abu al-Fida Isma'īl Ibnu Umar Ibnu, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, Jil. 4 Beirut: Maktabat al-Ma'arif, 1414 H/1990 M.
- Katsir, Abu al-Fida Ismail Ibnu Umar Ibnu, *Tafsir al-Qur'ān al-Azīm li Ibnī Kaṣīr*, Jil. 1, Riyadh : Dar al-Taibah, 1999.
- _____ , *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, Tnk : Dar Ihyā al-Turats al-'Arābi, 1988.
- _____ , *Qisas al-Anbiyā*, Tnk : Dār al-Kutub al-Hadisah, 1968.
- Khalikan, Ibnu Abbās Syamsuddin Ahmad bin Muhammad ibnu, *Wāfiyātul A'yan wa Anba'u Abna'i Zamān*, Beirut : Dar Ṣādir, 1978.
- Kholidun, Abdurrahman bin Muhamad bin Muhammad, *Muqaddimah Ibnu Khaldūn*, Beirut : Dar al-fikr, Tth.
- Levi-Strauss, Claude, *Myth and Meaning : Cracking the Code of Culture*, Amazon : Amerika Serikat, 1971.

- Levi-Strauss, Claude, *Structural Anthropology, Translated from French by Claire Jacobson*, New York : Basic Book, 1963.
- Muhammad bin Ismail bin Ibrahim al-Ja'fi al-Bukhāri, *al-Tārīkh al-Kabīr*, (Tp, tt).
- Muhammad Ibnu Jarīr al-Ṭabarī (*bi-Taḥqīq*) Muhammad Abu Fadl Ibrahim, *Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk*, Mesir : Dar al-Ma'arif, 1967.
- Munabbih, Wahab bin, *Kitab al-Tījān fī Mulūk al-Himyar*, Sana'a : Markaz al-Dirosat wal Abhas al-Yamāniyyah, 1347 H.
- Na'na'ah, Ramzi, *al-Isrā'īliyyāt wa Aṣāruha fī Kutub al-Hadīs*, Damaskus : Dar al-Qalam, 1970.
- Putra, Heddy Shri Ahimsa, *Claude Levi-Strauss: Butir-Butir Pemikiran Antropologi, dalam Levi Strauss Empu Antropologi Struktural*. Yogyakarta : LkiS. 1997.
- Putra, Heddy Shri Ahimsa, *Paradigma dan Revolusi Ilmu dalam Antropologi, Budaya*. Yogyakarta: Kepel Press, 2008.
- Putra, Heddy Shri Ahimsa, *Strukturalisme Levi-Strauss : Mitos dan Karya Sastra*. Yogyakarta: Galang Press, 2004.
- Qoromi, Amal, *al-Ikhtilāf fī al-Ṣāqāfah al-Arabiyyah al-Islamiyyah : Dirāsah Junduriyyah*, Beirut : Dar al-Madar al-Islami, 2007.
- Rabi, Muhammad Abdurrahman, *Al-Isrā'īliyyāt Fi Tafsir al-Ṭabarī : Dirāsatan fī Lugāh wa al-Maṣādir al-Ibraniyyah*, Kairo : Irsyad Kāmil al-Kailani, 2002.
- Rafi'i, Mustofa Shodiq, *Tārīkh Adab al-Arab*, Juz. 1, Mesir : Maktabah al-Ayman, Tt.
- Saussure, Ferdinand de, *Course in General Linguistics Ferdinand de Saussure, Edited by Charles Bally and Albert Sechehaye In Collaboration with Albert Riedlinger Translated, with an Introduction and Notes by Wade Baskin*, London : Hill Book Company, 1915.
- Simar, Said Abud, *'Ādat Al-Harb 'Inda al-Arab Qabla al-Islām*, Kulliah Tarbiyyah, Qismu al-Tārīkh.
- Syaibani, Ibnu, *Al-Kāmil fī Tārīkh*, (Libanon : Dar Kutub Al-Ilmiyyah, 1987).

Syalabi, Ahmad, *Adyān al-Hindī al-Kubrā : al-Hindūsiyyah, al-Jiniyyah, al-Buziyyah*, Mesir : Maktabah al-Nahḍah al-Misriyyah, 2000.

Syamsuddin, Abi Abdillah Muhammad Bin Ahmad Bin Usman Al-Dzahabi, *Siyār A'jami al-Nubalā*, Libanon : Baitul Afkār Al-Dauliyyah, 2004.

Taimiyyah, Ahmad bin Halim Ibnu, *Majmu' Fatawā Syaikh al-Islām Ahmad Ibnu Taimiyyah*, Jil. 13, Riyadh : Wizarah al-Syu'un al-Islamiyyah wa al-Da'wah wa al-Irsyad, 2004.

Zeffry, *Manusia, Mitos dan Mitologi*, Depok : Fakultas Sastra UI, 1998.

Sumber Sekunder

'Afifi, Abdullah, *al-Mar'ah al-Arabiyyah fi Jahiliyyatiha wa Islamiha*, Mesir : Dar Ihya lil Kutub al-Arabiyyah, 1921.

'Asykir, Ali bin Hasan bin Hibbatullah Ibnu, *Tārīkh Madīnatu Damsyiq*, Beirut : Dar al-Fikr, Tth.

A. F. L Beeston, T. M. Johnstone, R. B. Serjeant and G. R. Smith, *Arabic Literature to The End of the Umayyad Period*, London : Cambridge University Press, 1983.

A'mal Muhammad Abdurrahman Rabi', *al-Isrā'īliyyāt fi Tafsiṛ al-Ṭabarī : Dirāsatan fī al-Lugat wa al-Maṣādir al-Ibraniyyah*, Mesir : Tnp, 2001.

Abduh, Muhammad dan Muhammad Rasyid Ridho, *Tafsiṛ al-Manār*, Kairo : Dar Al-Manār, 1947.

Abdullah, Yusri Abdul Ghani, *Historiografi Islam : Dari Klasik Hingga Modern*, Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, 2004.

_____ , *Mu'jam Muarriḥīn al-Muslimin Hatta al-Qarni al-Šāni 'Asyara*, Libanon : Dar Kutub Ilmiyyah, 1991.

Abdurrahman, Dudung, *Metode Penelitian Sejarah*, Jakarta Selatan : Logos Wacana Ilmu, Cet II, 1999.

Aburoyah, Mahmud, *Al-Isrā'īliyyāt fī al-Tafsiṛ wa al-Hadīs 'ala Sunnati Muhammadiyyah aw Dafa' 'anil Hadīs*, Mesir : Dar al-Ma'arif, Tt.

- Aburoyyah, Mahmud, *Syekh al-Muḍīrah Abu Hurairah*, cet 3, Beirut : Maussasah al-A'lami, tt.
- Al-Dīnawarī, Abu Hanifah, *al-Akhhbār al-Ṭiwāl*, Tp.
- Al-Dīnawarī, Ibnu Qutaibah, *al-Ma'ārif*, cet. 4, ms, Mesir : Dar al-Ma'arif, Tt.
- Al-Dury, Abdul Aziz, *Nasy'atu 'Ilmi Tārīkh 'Indal 'Arab*, Markaz Zayid Tutats Tārīkhy:Tk, 2000.
- Adel, Ghomali Haddad, dkk, *History and Historiography : an Entry from Encyclopaedia of the World of Islam*, London : EWI Press Ltd, 2012.
- Ahimsa-Putra, Heddy Shri, *Strukturalisme Levi-Strauss : Mitos Dan Karya Sastra*, Yogyakarta : Kepel Press, 2012.
- Ahmad, Ahmad Murtadho Zain, *Manhaj al-Muhaddisīn fi Taqwiyyāt al-Ahādīs al-Hasanāh wa al-Dho'fah*, Riyadh : Maktabah Rusd, 1994.
- Ahmad, Ahmad Ramadhan, *Rihlah wa al-Rahalāh al-Muslimūn*, Jeddah : Dar al-Bayan al-Arabi, Tt.
- Ahmad, Yahya Husein, *Qissot al-Jassasah fi al-Hadis Nabawī*, Mosul : Jami'ah al-Mosul, 2010.
- Al-A'dzom, Rafiq Bik, *Kitab Asyharu Masyāhiri Islam fi al-Hizbi wa al-Siyāsah*, cet 2, Mesir : Maktabah Muftadi'ah bi Syari al-Hindi, Tth.
- Al-Alusi, Muhammad Syukri, *Bulūg al-Arab fi Ma'rifati Ahwāl al-Arab*, Juz 3, Beirut : Dar Kutub Ilmiyyah, 1999.
- Al-Asqalāni, Ibnu Hajar, *Lisan al-Mīzan*, Beirut : Muassasah al-A'lāmi, 1986.
- Al-Baghdadi, Ahmad bin Ali Abu Bakar al-Khotib, *Tārīkh Baghdad*, Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiah, Tth.
- Al-Baghdadi, Sayyid Mahmud Syukri, *Bulūg al-Arab fi Ma'rifati Ahwal al-Arab*, Tk : Tnp, Tth.
- Al-Bayani, Adil Jasim, *Ayyām al-'Arab Qobla al-Islam li Abi Ubaydah*, Baghdad : Sa'at Jamiat Baghdad, 1976.
- Al-Bukhārī, Muhammad bin Ismail, *Ṣāhih al-Bukhārī, Kitāb al-Tafsīr*, Jil. 3, Beirut : Dar Ibni Kasir, 2002.

- Al-Dzahabi, Muhammad bin Ahmad bin Usman, *Taẓkirāt al-Huffāz*, Juz. 1, Tk : Dairoh Ma'arif Usmaniyah, 1374 H.
- Al-Hamdani, al-Hasan bin Ahmad bin al-Ya'qub, *Sifat Jazirah al-Arab*, Yaman : Maktabah al-Irsyad, 1990.
- Al-Hufi, Muhammad Ahmad, *al-Ṭabarī*, Iskandariyah : Danat al-Ṣaqāfah wal Irsyad wal Qaumi, 2003.
- Al-Husaini, Hasyim Ma'ruf, *Dirāsāt fī al-Hadis wa al-Muhaddisīn*, Beirut: Dār al-Ma'arif, Tt.
- Ali, Jawwad, *al-Mufassal fī Tārīkhi al-Arab Qabla al-Islām*, Baghdad ; Universitas Baghdad, 1993.
- _____, *Mawarid Tārīkh Ṭabarī*, Riyadh : al-Majallah al-Arabiyyah, 2012.
- Al-Jahidz, Abi Usman Amrin bin Bahr, *al-Bayān wa al-Tibyān*, Juz 2, Cet 7, Mesir : Maktabah al-Khanji, 1998.
- Al-Jauzi, Abu al-Faraj Abdurrahman bin Ali Ibnu, *Kitab al-Qassās wa al-Maẓkurīn*, Beirut : al-Maktab al-Islami, 1983.
- Al-Khathib, Muhammad 'Ajjaj, *Uṣūl al-Hadis: 'Ulūmuhu wa Mustalahuhu*, t.k: Dār al-Fikr, 1989 H.
- Al-Maghlouth, Sami bin Abdullah, *Atlas Agama-agama*, Jakarta : al-Mahira, 2011.
- Al-Mubarrakfuri, Sofiyurrahman, *Rahīq al-Makhtūm : Bahtsun fī Sīrah al-Nabawīyyah*, India : Dar Ihya al-Turats, Tt.
- Al-Qotton, Manna, *Mabahis fī 'Ulum al-Qur'ān*, Mesir : Maktabah Wahabah, Tt.
- Al-Sakhawi, Muhammad bin Abdurrahman, *Fathul Mughits bi Sarhi Alfīyat al-Hadis*, Jil. 1, Jiddah : Dar al-Manahij, 1426.
- Al-Ṣakhāwi , Muhammad bin Abdurrahman bin Muhammad Syamsuddin, *al-I'lan bi Taubikh Liman Dzamma Ahla Tārīkh*, Beirut : Muassasah Risalah, 1986.
- Al-Siddiqy, Teungku Muhammad Hasbi, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*, Semarang, Pustaka Rizki Putra, 2002.
- Al-Ubba.di, Sarah Bint Hamid Muhammad, *Al-Tahrīf wa al-Tanāqud fī Taurāt*, Makkah : Dar Taybah Khadra, 2003.

- Al-Ya'qūbi, Ahmad bin Abi Ya'qub bin Ja'far bin Wahab, *Tārīkh al-Ya'qūbī*, Juz. 1, Tp.
- Al-Zarqāni, Muhammad Abdul Aẓīm, *Manāhil al-Irfān fī Ulūm al-Qur'ān*, Tnk: Isa al-Babi al-Halbi, cet. III, vol. 2. Tth.
- Al-Zuhri, Muhammad Ibnu Sa'ad, *Kitab al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, Vol. 4, Kairo : Maktabah al-Khonji, 2001.
- Amin, Ahmad, *Duḥa al-Islam*, Jil. 2, Mesir : Muassasah Handawi li Ta'lim wa al-Ṣaqāfah, 2012.
- _____, *Fajr al-Islam : Yabḥasu an al-Hayāt al-Aqliyyah fī Ṣadari Islām ila Akhīri Daulah Umayyah*, Beirut : Dar Kitab al-Arabi, 1969.
- Al-Nu'mani, Syibly, *Dāirah Ma'arif fī Sirātin-naby*, Tk : Tnp, Tt.
- Al-Rumy, Yaqut Hamwi, *Mu'jam Udabā : Irsyādul Arib ila Ma'rifatil Arib*, Juz. 5, Libanon : Dār Garb al-Islamy, 1993.
- Askari, Murtadlo, *Ma'ālim al-Madrasatain*, Cet. 6, Jil. 2, Kum : Kulliyatu Ushul al-Din wa al-Majma' al-Ilmi, 1416 H.
- Al-Silmi, Muhammad bin Ṣamil, *Manhaj Kitābat Tārīkh al-Islam*, Kairo : Dar Ibnu Jauzi, 1429 H.
- Al-Subhani, Ja'far, *Buḥūs fī Milal wa al-Nihal*, Iran : Muassasah al-Imam al-Shodiq, Tt.
- Al-Tabata'i, Muhammad Husein, *Qur'ān Dār al-Islām*, cet. 5, Qum : Daftar Intisyār Islāmī, 1372.
- Azami, Muhammad Mustafa, *Dirāsah fī al-Hadīs al-Nabawī wa Tārīkhi Tadwīnihi*, Beirut : Maktabah Islāmī, 1980.
- _____, *The History of Qur'anic Text, : A Comparative Study With the Old and New Testaments*, Jakarta : Gema Insani, 2005.
- Azra, Azyumardi, *Historiografi Islam Kontemporer : Wacana, Aktualisasi, dan Aktor Sejarah*, Jakarta : PT Gramedia Pustaka Utama, 2002.
- Az-Zirkili, Kharuddin, *al-A'lam Qomus Tarājim lil Asyhar al-Rijāl wa al-Nisā min al-Arab wa al-Musta'rabīn wa al-Musyasyriqīn*, Beirut : Dar Ilmi lil al-Malayin, 2002.

- Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta : Balai Pustaka, 1998.
- Bahim, Muhammad Jamil, *al-Mar'ah fi al-Tārīkh wa al-Syarā'i*, Beirut : Tnp, 1921.
- Bahtiar, Wardi, *Sosiologi Klasik : Dari Comte Hingga Parsons*, Bandung : PT Remaja Rosdakarya Offset, 2010.
- Barnes, Harry Elmer, *A History of Historical Writing, Ed, II*, New York : Dover Publication INC, 1962.
- Basri MS, *Metodologi Penelitian Sejarah (Pendekatan, Teori dan Praktek)*, Jakarta : Restu Agung, 2006.
- Bentley, Michael, *Companion to Historiography*, New York : Routledge, 2006.
- Bloom, Jonathan M, *Paper Before Print : The History And Impact of Paper In The Islamic World*, London : Yale University, 2001.
- Bucaille, Maurice, *Bible, Qur'an Dan Sains Modern, terj : H. M Rasjidi*, Jakarta : PT Bulan Bintang, 2007.
- Campbell, dkk, *Biology*, ed. X, New York : Pearson, 2014.
- Darwazah, Muhammad Izzah, *Tārīkh al-Jins al-Arabi fi Mukhtalafi al-Aṭwār wa al-Adwār wa al-Aqtār*, Juz 5, Beirut : Maktabah al-'Asriyyah, 1961.
- Dedat, Ahmad, *Bible : Firman Tuhan atau Tulisan Manusia, Terj : Suryani*, Jakarta : PT Perca, 2003.
- Dhoif, Syaumi, *Tārīkh al-Adab al-Arabi : al-Asr al-Islami*, Mesir : Dar Ma'arif, Tth.
- D. F. Pilario, *Back to Rough Grounds of Praxis, Exploring Theological Method with Pierre Bourdieu*, Belgium : Leuven University Press, 2005.
- E. Sreedharan, *A Text Book of Historiography*, New Delhi: Orient Longman, 2004.
- Endraswara, Suwardi, *Etnologi Jawa*, Yogyakarta : Center Of Academic Publishing Service, 2015.
- Faruqi, Nisar Ahmed, *Early Muslim Historiography*, New Delhi, Jagawal Printing Press, 1979.

- Fatoohi, Louay dan Shetta al-Darghazelli, *Sejarah Bangsa Israel dalam Bibel dan al-Quran : Sebuah Penelitian Islamic Archeology*, Cet. II, Bandung : PT Mizan Pustaka, 2008.
- Fikri, Walid, *Asātir Muqaddasah Asātir Awwalin fī Turās al-Muslimīn*, Mesir : al-Rawaq, 2017.
- Gibb, Hamilton A. R, *Studies on The Civilization of Islam*, Boston : Beacon Press, 1968.
- Goldziher, Ignaz, *Mazhab Tafsīr al-Islāmi*, Mesir : Maktabah Khonji, 1955.
- Gottschalk, Luis, *Understanding History : A Primer of Historical Method*, New York : Alferd A. Knopf, 1964.
- Grunebaum, Von, G. E, terj. Katherine Watson, *Classical Islamic : A History 600-1258*, Chicago : Aldine Publishing Company, 1970.
- G. B. Niebhur, *The history of Rome*, Translated by Julius Charles Hare, MA. Philadelphia : Thomas Wardle, Tt.
- Haikal, Muhammad Husein, *Hayātu Muhammad*, Mesir : Dar al-Ma'arif, Tt.
- Hamid, Abdurrahman, *Pengantar Ilmu Sejarah, cet. 3*, Yogyakarta : Ombak, 2015.
- Hamidullah, Muhammad, *Majmū'ah al-Watsā'iq al-Siyasiyyah lil 'Ahdi al-Nabawiyyah al al-Khilafah Rasyīdah*, Beirut : Dar Nafais, 1987.
- Harison, Jane Ellen, *The Religion of Ancient Greece*, London : Archibald Constable, 1905.
- Hart, Chris, *Doing Your Masters Dissertation : Realizing Your Potential as A Social Scientist*, London : Sage Publications, 2005.
- Hasan, Husein Ibrahim, *Tārīkh al-Islām : al-Siyāsi wa al-Dinī wa al-Saqāfi wa al-Ijtima'i*, Jil. 3, Beirut : Darul Jail, 1996.
- Hassan, Riffat, *Made From Adam's Rib? : The Woman's Creation Question*, Pakistan : al-Mushir Cristian Study Center, 1985.
- Hitti, Philip K., *History of the Arabs*, ter. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, Jakarta : Serambi Ilmu Semesta, 2006.

- Horovitz, Joseph, *al-Magāzī Ula wa Muallafūha*, terj. Husein Nasr, Mesir : Maktabah al-Khonji, 2001.
- Humprey, R. Stephen, *Islamic History : A Framework for Inquiry*, London : I. B. Touris & Ltd, 1995.
- Husein, Mustofa, *Isrā'īliyyāt fī al-Turas al-Islamī : Dirāsatan Dimni A'mali Sīrah al-Nabawī*, Tripoli : Jam'iyyah al-Da'wah Islāmiyyah, 1986.
- Ja'farian, Rasul, *Fahmu al-Fikri al-Dīnī fī al-Sādīs wa al-Sābi' al-Milādī*, Kum : Tp, 1371.
- Jabali, Fuad, *A Study of the Companions of the Prophet: Geographical Distribution and Political Alignments*, Canada : Tnp, 1999.
- Jabali, Fuad, *Sahabat Nabi : Siapa, ke Mana dan Bagaimana?*, Jakarta : Mizan, 2010.
- Kartodirdjo, Sarton, *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*. Jakarta PT. Gramedia Pustaka Utama, 1992.
- Kasyif, Sayyidah Ismail, *Maṣādir al-Tārīkh al-Islāmi Wamanhaju al-Bahsu Fīhī*, Libanon : Dār Zaid al-Arabi, 1983.
- Kerlinger, Fred N., *Foundations of Behavioral Research*, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1964.
- Khalafullah, Muhammad Ahmad, *al-Fan al-qasas fī al-Qur'ān al-Karīm*, Beirut : Sina li al-Nasr, 1991.
- Kholil, Ahmad, *Nasy'at al-Tafsīr fī al-Kutub al-Muqaddasah wa al-Qur'ān*, Tk : al-Wakalah al-Syarqiyah as-Tsaqafiyah, 1954.
- Khon, Muhammad Abdul Mu'id, *Asātir al-Arabiyyah Qabla Islām*, Mesir : Lajnah al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Fatr, 1937.
- Kridalaksana, Harimurti, *Mongin-Ferdinand De Saussure (1857-1913) : Peletak Dasar Strukturalisme Dan Linguistic Modern*, Jakarta : Yayasan Obor Indonesia, 2005.
- Kuntowijioyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, Yogyakarta : Bentan, 2005.
- _____, *Metodologi Sejarah*, Yogyakarta : PT. Tiara Wacana, 2003.
- Lichtenstadter, Iise, *Arabic and Islamic Historiography*, The Iranian Institute, New York, 1977.

- Lloyd, Christopher, *Explanation in Social History*. London: Blackwell, 1987.
- _____ *The Structures of History*, London: Blackwell, 1993.
- Madjid, Dien dan Johan Wahyudi, *Ilmu Sejarah : Sebuah Pengantar*, Jakarta : Prenada Media Grup, 2014.
- Mamati, As'ad bin, *Kitab Qowanin al-Dawawin*, Mesir : Maktabah Madbuli, 1991.
- Margoliouth, D.S, *Lectures on Arabic Historians*, India : Universitas of Calcutta, 1930.
- Mas'adi, M. Anwar, *Laporan Penelitian Kompetitif Dosen Analisis Struktural Kisah Yusuf Dalam al-Qur'an*, Malang : Kementerian Agama Fakultas Humaniora, Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2014.
- Maula, Muhammad Ahmad Jad, *Ayyām al-'arab fi al-Jahiliyyah*, Tk : Isa al-Bab al-Halbi, 1942.
- Maulid, *Tradisi Lisan Kagaa Dalam Masyarakat Muna Sulawesi Tenggara, Perubahan Dan Keberlanjutannya*, Depok : Universitas Indonesia, 2012.
- Mill, John-Stuart, *Auguste Comte and Positivism*, tk : March d'Hoogle, 1865.
- Moloeng, Lexy J, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1997.
- Morris et. al (ed), *The Heritage Illustrated Dictionary*, V. I.
- Mughniyyah, Muhammad Jawwad, *Isrā'īliyyāt al-Qur'ān : Tafṣīr Isrā'īliyyāt al-Qur'ān*, Beirut : Dar al-Jawwad, 1984.
- Muhammad Hasbi al-Siddiqy, Teungku, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*, Semarang, Pustaka Rizki Putra, 2002.
- Muna, Ziyad, *Bilkīs Imra'atun Algar wa Syaytanati al-Jins*, Beirut : Dar Riyadh Roys, 1997.
- Munawir, Ahmad Warson, *Al-Munawwir : Kamus Arab Indonesia*, Surabaya : Pustaka Progresif, 2007.

- Musa, Ibrahim Darbas, *Maḥmū al-Haj fī al-Dīyanat al-Hindusiyyah*, Tk : Jami'ah al-Anbar li al-'Ulum al-Islamiyyah, Tt.
- Mustafa, Syakir, *Al-Tārīkh al-Arabi wal Muarriḥūn : Dirāsatan fī Taṭawwuri 'Ilmi Tārīkh wa Ma'rifati Rijālihi fī al-Islam*, Beirut : Dar 'Ilmi Malāyin, 1983.
- Nasr, Sayyid Husein, *Nasy'atu al-Tadwīn al-Tārīkhi 'Inda Arab*, Kairo : Maktabah Al-Nahdoh, 1980.
- Nielsen, Klaus, *Backround and History of Confucianism*, Inggris : British Academy, Tt.
- Punditea MPSS, *Metodologi Kajian Tradisi Lisan*, Jakarta : Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2015.
- Qutaibah, Ibnu, *al-Ma'arif*, Mesir : Dar al-Ma'arif, Tt.
- Rabi', A'mal Muhammad Abdurrahman, *al-Isrā'īliyyāt fī Tafsīr al-Ṭabarī : Dirāsatan fī al-Lugat wa al-Maṣādir al-Ibraniyyah*, Mesir : Tnp, 2001.
- Rahman, H.U, a *Chronology of Islamic History*, London : Mansell Publising Limited, 1989.
- Richards, Jack, dkk.. *Longman Dictionary of Applied Linguistics*. Cetakan II. Tokyo: Minami Undou, 1985.
- Robih, Ahmad bin Muhammad Abd, *al-'Iqdu al-Farīd*, Beirut : Dar Kutub Ilmiyyah, 1983.
- Robinson, Chase F, *Islamic Historiography*, New York : Cambridge University Press, 2003.
- Rosenthal, Franz, A *History of Muslim Historiography*, Leiden : E. J. Brill, 1968.
- Rozzaq, Abdu, *al-Musonaf*, Jil. 3, Afrika Selatan : al-Majlis al-'Ilmi, 1970.
- Rusydi, Ibnu Dan Siti Zolehah, *al-Ṭabarī dan Penulisan Sejarah Islam; Telaah atas Kitab Tārīkh al-Rusul wa al-Muluk Karya al-Ṭabarī*, Indramayu : al-Afkar Journal For Islamic Studies, 2018.

- Sa'dawi, Nawwal, *Dirosat 'an al-Marah wa al-Rojul fi al-Mujtama' al-Arabi*, Beirut : Muassasah al-'Arabiyyah li al-Dirasah wa al-Nasr, 1986.
- Sabbagh, Laili, *al-Mar'ah fi al-Tārīkh al-Arabi : fi Tārīkh al-Arab Qobla Islam*, Damaskus : Wizārah al-Saqāfah wa al-Irsyad al-Qumi, 1975.
- Saefuddin, *Arus Tradisi Tadwīn Hadis dan Historiografi Islam*, Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2011.
- Salim, Abdul Aziz, *al-Tārīkh wa al-Muarrihūn al-Arab*, (Tk : Dar Nahdhoh al-Arabiyyah, 1999.
- Samsul, *Tradisi Lisan Kabhanti Modero Masyarakat Muna Sulawesi Tenggara*, Depok : Universitas Indonesia, 2012.
- Schacht, Joseph, *The Origin of Muhammadan Jurisprudence*, Inggris : University Press, Oxford, 1950.
- Schoeler, Gregor, *The Genesis ff Literature In Islam from The Aural to The Read*, Prancis : Presses Universitaires de France, 2002.
- Shiddiqi, Muhammad Zubayr, *Hadith : A Subject of Keen Interest*, Kuala Lumpur : Islamic Book Trust, 1996.
- Shiddiqi, Muhammad Zubayr, *Hadith Literature: Its Origin, Development & Special Features: Its Origin, Development and Special Features Islamic Texts Society*, 1993.
- Shihab, M. Quraish, *Wawasan al-Quran : Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung : Mizan, 2007.
- Shoemaker, Stephen J, *The death of A Prophet : The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam*, USA : University of Pennsylvania Press, 2012.
- Shoib Abdul Hamid, *Mu'jam Muarrihi Syī'ah : al-Imamiyah, al-Zaidiyyah, al-Ismailiyyah*, Iran : Muassasah Dairoh Ma'arif al-Fiqh al-Islami, 2004.
- Sirry, Mun'im, *Kontroversi Islam Awal : Antara Madzhab Tradisionalis dan Revisionis*, Bandung : PT Mizan Pustaka, 2015.
- Spradley, James P, *Metode Etnografi, terj. Misbah Zulfa elizabeth*, Yogya : Tiara Wacana Yogya, 1997.

- Supriyadi, Dedi, *Sejarah Peradaban Islam*, Bandung : PT Pustaka Setia, 2008.
- Suriasumantri, Jujun S, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*, Jakarta: Surya Multi Grafika.
- Tarhini, Muhammad Ahmad, *al-Muarriḥūn wa al-Tārīkh ‘Inda Arab*, Libanon : Dar Kutub Ilmiyyah, 1991.
- Taufik, Abbās, *Ibnu Jarīr al-Ṭabarī : Manhajuhu fi Tafsīr al-Qur’ān wa Kitabatu Tārīkh*, Tnk : Tp, 2013.
- Thoqus, Muhammad Suheil, *Tārīkh Arab Qabla Islām*, Beirut : Dar Nafais, 2009.
- Thoqus, Muhammad Suheil, *Tārīkh Daulah Abbāsiyyah*, Beirut : Dar Nafais, 2009.
- Umar, Abu Ali Ahmad bin, *al-A’laq al-Nafīisah*, Belanda : Brill, 1892.
- Umar, Muin, *Historiografi Islam*, Jakarta : CV. Rajawali, 1988.
- _____, *Pengantar Historiografi Islam*, Jakarta : Bulan Bintang, Tt.
- Umar, Ridho al-Kahalal, *A’lam al-Nisa*, Damaskus : Tnp, 1940.
- Usman, Muhammad Fatih, *al-Madkhal ila Tārīkhi al-Islāmī*, Beirut : Dar Nafais, 1992.
- Wahabah, Hafidz, *Jazirah al-Arab fi al-Qarni al-‘Isyrīn*, Lajnah al-Ta’lif wa al-Tarjamah li al-Nasyr, 1935.
- Wali, Abdul Aziz Muhammad Nur, *Atsarū Tasyayyu’ ‘ala Riwayāt Tārīkhiyyah fi Qorni Awwal Hijry*, Tk : tn, 1415 H.
- White, Hayden, *Metahistory : The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Amerika : John Hopkins University Press, 2014.
- Wibisono, Koento, *Arti Perkembangan Menurut Filsafat Positivism Auguste Comte*, Yogyakarta : Gajah Mada University Press, 1983.
- Wolfensohn, Israel, *Tārīkh al-Yahūdi fi Bilādi al-Arab fi al-Jāhiliyyah wa Ṣadari al-Islām*, Mesir : al-Markaz al-Akādimi Lil Abhas, 1914.

- Y. M. Choueiri, N. A. Fariz, dan U. Rizzitano, *Arabic Historiography*, dalam Singh Samiuddin, (ed), vol I, Encyclopaedic Historiography: 1991.
- Yatim, Badri, *Historiografi Islam*, Jakarta Selatan : Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Zaidan, Jurji, *al-Arab Qabla al-Islām*, Mesir : Dar al-Hilal, 2006.
- Zuhroh, Taj al-Din Ibnu Muhammad bin Hamzah bin, *Ghoyat al-Ikhtisār fī al-Buyūt al-‘Alawiyyah al-Mahfudzah min al-Gabar*, Najf : al-Haidariyyah, 1962.

Sumber Jurnal

- Abdelkader I. Tayob, *Ṭabañ on the Companions of the Prophet: Moral and Political Contours in Islamic Historical Writing*, Journal of the American Oriental Society, Vol. 119, No. 2, America : American Oriental Society, 1999.
- Adiwijaya, Dominique Rio, *Semiologi, Strukturalisme, Post-Strukturalisme, dan Kajian Desain Komunikasi Visual*, Jakarta : Binus University.
- Angelina, Dewi, *Mitos Radhin Sagārā dalam Kajian Strukturalisme Levi-Strauss*, Jember : Jurusan Sastra Indonesia, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Jember.
- 'Athamina, Khalil, *Biblical Quotations in Muslim Religious Literature: A Perspective of Dogma and Politics*, Indiana : Purdue University Press, 1998.
- Bertold Spuler and m.s. Khan, *Islamic & Western Historiography, Islamic Studies*, Vol. 25, No. 4, Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad, 1986.
- Choueiri, Youssef M, *Arab History and the Nation-State: A Study in Modern Arab Historiography 1820-1980*, Taylor & Francis, 1991.
- Clarke, Simon, *The Origins Of Levi-Strauss's Structuralism*, California : Sage Publications, Ltd, 1978.

- George Makdisi, *The Diary in Islamic Historiography: Some Notes, History and Theory*, Vol. 25, No. 2, Wiley for Wesleyan University, 1986.
- Ghada Osman, *Oral vs. Written Transmission: The Case of Ṭabaṛī and Ibn Saʿd*, Arabica, T. 48, Fasc. 1, Leiden : Brill, 2001.
- Habib Borjjan, *Neṣāb al-Ṭabari" Revisited: A Māzandarāni Glossary from The 19th Century*, Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae, Vol. 63, No. 1, Akadémiai Kiadó, 2010.
- Habib Borjjan, *Tabari Language Materials from Il'ya Berezin's Recherches Sur Les Dialectes Persans*, Leiden : Brill, 2006.
- Johns, Jeremy, *Archaeology and The History of Early Islam: The First Seventy Years*, Leiden : Brill NV, 2003.
- Levin, David Michael, *On Lévi-Strauss and Existentialism*, Amerika : The Phi Beta Kappa Society, 2019.
- Lichtenstadter, Iise, *Arabic and Islamic Historiography*, The Iranian Institute, New York, N. Y. Tt.
- Menoh, Gusti A. B., *Memahami Antropologi Struktural Claude Lévi-Strauss*, Jakarta : Program Pascasarjana Sekolah Tinggi Ilmu Filsafat.
- Mulalic, Muhidin, *al-Tabary : The Conception of History*, International University of Sarajevo, 2003.
- Mustafa Shah and, *Al-Ṭabaṛī and the Dynamics of tafsīr: Theological Dimensions of a Legacy / الأبعاد: التفسير وحيوية الطبري العقديّة*, Journal of Qur'anic Studies, Vol. 15, No. 2, Edinburgh University Press on behalf of the Centre for Islamic Studies at SOAS, 2013.
- Numen, *A Venture in Critical Islamic Historiography and the Significance of Its Failure*, Vol. 41, No. 1, Leiden : Brill, 1994.
- Prabowo, Galch, *Positivisme dan Strukturalisme: Sebuah Perbandingan Epistemologi dalam Ilmu Sosial, Jsw: Jurnal Sosiologi Walisongo – Vol 1, No 1 (2017)*, Semarang : UIN Walisongo.

- Rahmawati, Isnaini, *Pemikiran Strukturalisme Levi-Strauss*, Palembang : Prodi Bsa Fahum Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang.
- Robcis, Camille, *Lévi-Strauss's Structuralist Social Contract*, New Haven : Yale University Press, 2019.
- Rump, Jacob, *Lévi-Strauss, Barthes, and the "Structuralist Activity" of Sartre's Dialectical Reason*, New York City : Berghahn Books, 2019.
- Terence Turner, *on Structure and Entropy: Theoretical Pastiche and the Contradictions of "Structuralism"*, Chicago : The University of Chicago Press on Behalf of Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, 2019.
- Tottoli, Roberto, *Origin and Use of the Term Isrā'īliyyāt in Muslim Literature*, Netherland : Brill, 1999.
- Ulrika Mårtensson, "*It's the Economy, Stupid*": *Al-Ṭabaṅ's Analysis of the Free Rider Problem in the 'Abbāsīd Caliphate*, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 54, No. 2, Leiden : Brill, 2011.
- Viktoriya, Pasichnyk And Pet'ko Lyudmila, *Auguste Comte and Sociology*, Ukraine : Kyiv, tth.
- William R. Bascom, *Four Functions of Folklore*, *The Journal of American Folklore*, Vol. 67, No. 266, American Folklore Society, 1954.

Glosarium

- Ahbār : Tokoh pembesar agama Yahudi yang telah menguasai isi kandungan Kitab Talmud dan hukum-hukum agama Yahudi.
- Ahlu al-Kitāb : Adalah Sebutan bagi umat Yahudi dan Nasrani di dalam Al-Qur'an. Dinamakan demikian karena Allah telah mengutus nabi-nabi yang membawa kitab suci yaitu Taurat melalui Nabi Musa dan Injil melalui Nabi Isa. Dengan kedatangan Nabi Muhammad dan diturunkannya Al-Quran, ahli kitab ini ada yang menerima dan ada yang menolak kerasulan Muhammad maupun kebenaran Al-Quran dari Allah. Penafsiran secara umum diterima bahwa kitab-kitab sebelum datangnya Islam adalah Taurat, Zabur, dan Injil. Dalam masalah hewan untuk dikonsumsi, bila penyembelihannya dilakukan oleh ahli kitab, maka hasil sembelihan tersebut dihalalkan, asalkan niatnya hanya untuk Allah semata.
- Al-ansāb : Salah satu instrumen masyarakat Arab pra-Islam untuk melestarikan rantai keturunan (*nasab*) mereka.
- Animal Symbolicum : Mahluk yang pandai menggunakan simbol-simbol dalam kehidupan sehari, salah satunya sebagai sarana komunikasi pada saat manusia belum menemukan sistem komunikasi yang cukup matang.
- Antropologi : Ilmu yang mempelajari umat manusia pada

umumnya dengan mempelajari aneka warna-warna, bentuk fisik suatu masyarakat serta kebudayaan-kebudayaan yang dihasilkan. Dari definisi-definisi tersebut dapat disusun pengertian sederhana antropologi, yaitu ilmu yang mempelajari umat manusia dari segi keanekaragaman fisik dan kebudayaan yang dihasilkan sehingga setiap manusia yang satu dengan yang lainnya berbeda-beda.

- Arbiter : Sesuatu hal yang sewenang-wenang, berubah-ubah dan tidak tetap dan suka scenaknya. Secara istilah adalah tidak adanya hubungan wajib antara lambang bahasa (yang berwujud bunyi) dengan pengertian yang dimaksud oleh lambang tersebut.
- Ayyām al-arab : Banyak berkembang di wilayah Arab Utara adalah peristiwa-peristiwa penting (biasanya tentang peperangan) yang diingat oleh masyarakat Arab pra Islam dan disampaikan kepada generasi berikutnya melalui hapalan (tanpa catatan).
- Badui : Sebuah [suku](#) pengembara yang ada di [Jazirah Arab](#). Sebagaimana suku-suku pengembara lainnya, suku Badui berpindah dari satu tempat ke tempat lain sembari menggembalakan [kambing](#). Suku Badui merupakan salah satu suku asli Bangsa Arab.
- Ceriteme : Kumpulan kalimat atau alinea yang menunjukkan suatu gagasan atau ide tertentu. Atau ia merupakan unit yang lebih besar daripada kalimat yang memperlihatkan suatu

- gagasan, ide, atau pemikiran mengenai suatu hal tertentu.
- Fanatik : Paham atau perilaku yang menunjukkan ketertarikan terhadap sesuatu secara berlebihan.
- Fonem : bunyi bahasa yang berbeda atau mirip kedengarannya. Dalam ilmu bahasa fonem itu ditulis di antara dua garis miring:/.../. /p/ dan /b/ adalah dua fonem karena kedua bunyi itu membedakan arti.
- Hadis : Segala perkataan Nabi SAW, perbuatan, dan hal ihwannya. Yang dimaksud dengan hal ihwal ialah segala yang diriwayatkan dari Nabi SAW yang berkaitan dengan himmah, karakteristik, sejarah kelahiran dan kebiasaan-kebiasaannya.
- Hauliyāt : Penulisan sejarah secara kronologi berdasarkan urutan tahun. salah satu pelopor penulisan Tārīkh dengan metode *hauliyat* adalah Imam al-Ṭabarī.
- Historiografi : Suatu aktifitas menuliskan ‘Sejarah Penulisan Sejarah’ dalam arti menceritakan tentang perkembangan evolusi atau penulisan Sejarah dari waktu ke waktu.
- Isrā’īliyyāt : Berita yang dinukil dari orang Bani Israil, baik yang beragama Yahudi atau Nasrani. Dan umumnya berasal dari masyarakat Yahudi, atau bahkan dari kepercayaan-kepercayaan lainnya.
- Jarh wa al-Ta’dīl : Penyelidikan terhadap sifat atau keadaan baik atau buruknya seorang rāwī yang menyebabkan ditolak atau dilemahkan periwayatannya terhadap suatu hadits.
- Khabār : Sesuatu yang datang selain dari Nabi SAW di sebut hadist. Ada juga yang mengatakan bahwa hadist lebih umum dan lebih luas dari pada

- khābār, sehingga tiap hadist dapat dikatakan khābār tetapi tidak setiap khābār dikatakan hadist.
- Magāzī : Kumpulan data sejarah masa Rasul saw. khususnya yang berkaitan dengan peperangan yang dilakukan di masa Rasul saw. dan para sahabat.
- Matan : Perkataan yang disebut pada akhir sanad, yakni sabda Nabi Saw. yang disebut sesudah habis disebutkan sanadnya.
- Miteme : Kalimat-kalimat dalam karya sastra yang memperlihatkan adanya relasi-relasi tertentu,
- Mitos : (dalam tesis ini) Suatu kepercayaan yang terdapat dalam pola pikir masyarakat tertentu dan telah berlangsung lama, disampaikan dari generasi ke generasi sehingga menjadi tradisi yang tidak bisa dilepaskan dari masyarakat itu sendiri. Mitos dalam tesis ini tidak sama dengan mitos dalam konsep mitologi yang dipandang sebagai *tahayyul*, *khurafāt*, dll.
- Muarriḥ : Sejarawan.
- Nasrani : Sistem kepercayaan montheisme yang berdasarkan wahyu ilahiyang diturunkan kepada Nabi Isa. Isi ajarannya merupakan kelanjutan dari misi nabi sebelumnya yang membawa ajaran Yahudi.
- Nirsadar : Pikiran yang berada di luar kesadarn manusia (alam bawah sadar), sehingga perilaku, tindakan atau pikiran yang keluar merupakan wujud alami dari sifatnya sebagai manusia tanpa dibuat-buat atau terpengaruh faktor lain.

- Patriarki : Sebuah sistem sosial yang menempatkan laki-laki sebagai pemegang kekuasaan utama dan mendominasi dalam peran kepemimpinan politik, otoritas moral, hak sosial dan penguasaan properti. Dalam domain keluarga, sosok yang disebut ayah memiliki otoritas terhadap perempuan, anak-anak dan harta benda.
- Perjanjian Baru : Bagian utama kedua [kanon Alkitab Kristen](#), yang bagian pertamanya adalah [Perjanjian Lama](#) (PL) yang utamanya didasarkan pada [Alkitab Ibrani](#). Perjanjian Baru ber[bahasa Yunani](#) ini membahas ajaran-ajaran dan pribadi [Yesus](#), serta berbagai peristiwa dalam [Kekristenan pada abad 1](#).
- Perjanjian Lama : Bagian pertama dari [Alkitab Kristen](#), yang utamanya berdasarkan pada [Alkitab Ibrani](#), berisikan suatu kumpulan tulisan keagamaan karya [bangsa Israel](#) kuno.
- Pohon Khuldi : Pohon yang terdapat di Surga (dalam kisah Adam dan Hawa) yang dilarang oleh Allah untuk dimakan oleh keduanya.
- Positivisme : Cara pandang dalam memahami dunia dengan berdasarkan [sains](#). Penganut paham positivisme meyakini bahwa hanya ada sedikit perbedaan (jika ada) antara ilmu sosial dan ilmu alam, karena masyarakat dan kehidupan sosial berjalan berdasarkan aturan-aturan, demikian juga alam.
- Rāwī : Orang yang memindahkan hadis dari seorang guru kepada orang lain atau membukukannya ke dalam suatu kitab hadis. Rāwī pertama adalah para sahabat dan rāwī terakhir adalah orang yang membukukannya, seperti Imam Bukhari, Imam Muslim, Imam Ahmad dan lain-lain.

- Riwayāt : Kisah, khabār atau berita yang diturunkan secara turun-temurun baik secara lisan maupun tulisan.
- Sanad : Mata rantai para periwayāt hadis yang menghubungkan sampai ke matan hadis.
- Savage Mind : Pola pikir manusia yang masih sederhana dan belum terkontaminasi oleh budaya dari luar. Biasanya mereka dikenal sebagai masyarakat primitif.
- Semit : Diberikan kepada anggota dari berbagai suku bangsa yang menggunakan bahasa-bahasa dalam rumpun bahasa Semit kuno maupun modern, yang umumnya berdiam di [Timur Dekat](#), termasuk; [Akkadia](#) ([Asyur](#) dan [Babel](#)), Ebla, [Ugarit](#), Kanaan, [Fenisia](#) (termasuk [Kartago](#)), Ibrani (Israel, Yehuda dan Samaria), Ahlamu, Aram, Kasdim, Amori, Moab, Edom, Hyksos, Ismael, Nabatean, Maganites, Sheba, Sutu, Ubarit (*Iram of the Pillars*), Dilmunites, Bahrani, Malta, Manda, Sabian, Siriak, Mhallami, Amalek, Palmyra dan Etiopia. semit juga dipandang sebagai representasi yang paling mewakili dari segi kehidupan manusia Arab Badui (*a'rab*).
- Strukturalisme : Paham mengenai unsur-unsur, yaitu struktur itu sendiri, dengan mekanisme antar hubungannya, di satu pihak antarhubungan unsur yang satu dengan unsur lainnya, di pihak yang lain hubungan antara unsur (unsur) dengan totalitasnya. Hubungan tersebut tidak semata-mata bersifat positif, seperti keselarasan, kesesuaian, dan kesepahaman, tetapi juga negatif, seperti konflik dan pertentangan.

- Sunni : Ahlu al-Sunnah wa al-Jama'ah adalah aliran teologi yang meyakini bahwa konsep takdir berdasarkan atas kekuasaan Tuhan dimana makhluk memiliki kemampuan untuk memilih pilihannya sendiri.
- Syī'ah : Aliran teologi yang meyakini bahwa Ali bin Abi Thalib adalah satu-satunya orang yang berhak mewarisi kepemimpinan Nabi saw. dengan konsep *al-washy*. Demikian pula keturunan Ali KW. adalah orang-orang yang berhak menduduki kepemimpinan di dunia Islam.
- Ṭabaqāt : Kumpulan biografi tokoh yang diurutkan berdasarkan generasi mereka.
- Tārīkh al-Ṭabarī : Salah satu kitab monumental sejarah dunia dan umum karya Muhammad bin Jarīr al-Ṭabarī yang ditulis pada abad ke-3 Hijriyah. Ia merupakan kitab Sejarah awal paling lengkap memuat data sejarah yang pernah ada. Kitab ini juga dikenal dengan nama kitab *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*.
- Turas : Merujuk pada kitab, yaitu kitab-kitab yang ditulis pada masa lalu dan sampai kepada kita.
- Yahudi : Salah satu agama paling awal yang diturunkan Allah ke bumi melalui wahyu kepada Nabi Musa. Ia mengajarkan konsep monotheisme dalam hal ketuhanan. Saat ini pengertian Yahudi tidak hanya terkait dengan kepercayaan, akan tetapi sudah berkembang menjadi komunitas masyarakat tertentu yang terikat oleh suku bangsa tertentu.

Indeks

A

Abbāsiyyah 71, 75, 80, 81, 84, 85, 87,
88, 259

Abdullah bin ‘Amr xvi, 118, 120

Abdullah bin Sallām 67, 106, 112,
117, 120, 124, 127, 130, 138,
152

Abū Hurairah xvi, 115

Adam xvii, xviii, 4, 5, 16, 21, 23, 27,
28, 40, 67, 72, 85, 120, 125, 126,
130, 132, 135, 142, 143, 152,
153, 154, 155, 156, 157, 158,
159, 160, 161, 162, 163, 164,
165, 166, 167, 168, 169, 170,
171, 172, 173, 176, 186, 190,
193, 195, 196, 201, 202, 203,
210, 211, 212, 213, 214, 221,
222, 233, 234, 235, 236, 240,
254, cclxvii

Al-ansāb 53, 245, cclxiii

Al-Dīnawarī 84, 85, 243, 250

Al-Ṭabarī 77, 89, 90, 91, 93, 95, 96,
97, 144, 145, 152, 245, 246

Al-Wāqidī 76

Al-Ya’qūbi 85, 102, 134, 246, 252

Auguste Comte 1, 2, 3, 4, 45, 256,
259, 262

Ayyām al-arab 53, cclxiv

B

Budha 228, 229, 233, 234

C

Ceriteme xvii, 153, 168, cclxiv

E

Ernst Cassirer 8, 43, 49, 170

F

Franz Rosenthal 51, 52, 53, 75, 89

H

Hawa xvii, xviii, 4, 5, 16, 21, 23, 27,
28, 138, 143, 152, 153, 156, 157,
158, 159, 160, 162, 163, 165,
166, 168, 169, 170, 176, 186,
190, 201, 202, 203, 210, 211,
212, 213, 221, 222, 223, 233,
235, 236, 240, cclxvii

Hindu 227, 228, 229, 233, 234, 249

I

Iblis xvii, 157, 158, 159, 191, 212,
213, 221, 235, 236

Ibnu Abbās 55, 57, 58, 73, 116, 117,
126, 152, 157, 163, 164, 195,
247

Ibnu Ishāq 8, 16, 25, 26, 59, 61, 62,
63, 68, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 79,
80, 92, 128, 129, 138, 144, 145,

153, 155, 156, 157, 158, 159,
161, 195, 239
Ibnu Sa'ad x, 54, 61, 62, 63, 68, 69,
70, 71, 77, 79, 81, 82, 118, 130,
131, 154, 155, 164, 239, 246,
252
Ilmu Hadis 10, 15, 18, 91, 251, 256
Isrā'īliyyāt 11, 12, 13, 14, 41, 66, 99,
105, 106, 110, 112, 127, 135,
138, 243, 244, 248, 249, 255,
256, 257, cclxv

J

Jibril 114, 153, 171, 172, 186, 187,
188, 190

K

Ka'ab al-Ahbār 67, 106, 109, 112,
113, 117, 118, 119, 120, 121,
124, 130, 138, 139, 152
Kong Hu Cu 230, 233, 235

L

Levi-Strauss ix, xv, 6, 7, 11, 15, 17,
18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27,
28, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38,
39, 40, 41, 46, 48, 49, 149, 151,
166, 167, 168, 171, 190, 191,
222, 237, 240, 246, 247, 248,
250, 260, 261, 262

M

Magāzī 61, 69, 71, 72, 73, 76, 78, 79,
255, cclxvi

Majusi 4, 80, 226
Mika'il 153, 171, 172, 187
Miteme 38, 151, 171, 235, cclxvi
Mitosxv, 6, 17, 20, 22, 26, 27, 36, 37,
38, 40, 41, 46, 48, 151, 167, 171,
190, 248, 249, 250, 260, cclxvi

N

Nasrani 4, 10, 12, 66, 68, 73, 78, 87,
92, 105, 106, 109, 110, 119, 123,
125, 128, 138, 192, 229, 234,
cclxiii, cclxv, cclxvi

P

Perjanjian Baru 109, 210, cclxvii
Perjanjian Lama x, 8, 12, 16, 25, 26,
81, 105, 109, 131, 140, 141, 143,
144, 145, 146, 147, 152, 153,
165, 191, 203, 239, cclxvii

S

Strukturalisme x, xv, 6, 17, 20, 22,
23, 24, 26, 27, 31, 32, 35, 36, 37,
38, 39, 40, 41, 46, 47, 48, 149,
151, 167, 171, 190, 246, 248,
250, 255, 260, 261, 262, cclxviii

T

Tārīkh al-Ṭabarī 16, 57, 70, 75, 77,
115, 117, 120, 122, 124, 126,
127, 135, 136, 138, 142, 144,
145, 146, 154, 165, 166, 173,
222, 246, cclxix

Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk 5, 8, 9,

16, 23, 25, 26, 90, 115, 116, 118,
123, 125, 126, 127, 128, 137,
138, 139, 140, 141, 143, 145,
146, 147, 152, 153, 154, 155,
156, 157, 158, 159, 160, 161,
162, 163, 164, 165, 208, 239,
245, cclxix

U

Umayyah 4, 45, 56, 61, 63, 64, 65,

66, 71, 80, 87, 106, 110, 111,
114, 119, 122, 197, 252

W

Wahab bin Munabbih 8, 53, 65, 66,

67, 71, 73, 92, 112, 121, 124,
128, 130, 131, 138, 139, 152,
155, 157, 239

Y

Yahudi xvi, 4, 10, 11, 13, 22, 26, 27,

66, 68, 73, 78, 87, 99, 100, 101,
102, 103, 104, 105, 106, 107,
108, 109, 110, 113, 117, 119,
120, 121, 128, 131, 138, 143,
152, 229, 234, cclxiii, cclxv,
cclxvi, cclxix

Riwayat Hidup

Nama lengkap penulis adalah Moh. Hotimussalam, lahir di Cirebon pada tanggal 27 Juli 1987. Penulis adalah anak terakhir, putera dari Bapak H. M. Amin bin Abdul Wahab dan Ibu Hj. Tarsumi yang Beralamat di Blok Kliwon Rt/Rw 006/001 Desa Ambulu, Kecamatan Losari, Kabupaten Cirebon. Namun saat ini sudah berpindah domisili ke Kecamatan Gebang Kab. Cirebon yang merupakan daerah kelahiran istri penulis. Saat ini penulis sedang merintis pembangunan MI SMART DARUL ‘ULUM di bawah naungan Yayasan Pondok Pesantren Darul ‘Ulum Kec. Gebang. Penulis juga aktif dalam kegiatan NU di Kec. Gebang baik sebagai aktivis di PAC Ansor Gebang maupun di MWC Kec. Gebang sebagai pengisi materi kajian bulanan.

Adapun riwayat pendidikan yang penulis tempuh adalah:

1. MI Bitsatul Islamiyyah 1 Ambulu tahun 1993-1999
2. MTsN Losari tahun 1999-2002
3. MAN Model BACICIR 2002-2005
4. IAIN Syekh Nurjati Cirebon Fakultas Ushuluddin Adab Dakwah Jurusan Sejarah Peradaban Islam (SPI) tahun 2011-2015
5. Pon Pes Al-Ikhlash Babakan-Ciwaringin-Cirebon tahun 2002-2007
6. Pon Pes Lirboyo-Kediri tahun 2007-2011.
7. Kuliah S 1 di IAIN Syekh Nurjati Cirebon 2011-2015.
8. Belajar B. Inggris dan B. Arab di Pare Kediri 2015-2016.

Selain itu selama menjadi mahasiswa penulis juga aktif di berbagai organisasi kampus dan diluar kampus diantaranya adalah:

1. Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) IAIN Syekh Nurjati Cirebon
2. Forum Kajian Kitab Kuning (FK3)
3. Anggota HMJ jurusan Sejarah Peradaban Islam 2012-2013
4. Anggota Ansor Kec. Gebang.