

Vol. XV, No. 1, Januari - Juni 2018

ISSN: 1693-9867 (p); 2527-5119 (e)

AL-A'RAF

Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat

AL-A'RAF

Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat

Editorial Team:

Editor in-Chief

Islah Gusmian, IAIN Surakarta

Editorial Board

Mahrus eL-Mawa, Kementerian Agama Republik Indonesia Jakarta

Media Zainul Bahri, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Muhammad Irfan Helmy, IAIN Salatiga

M. Endy Saputro, IAIN Surakarta

Nashruddin Baidan, IAIN Surakarta

Managing Editor

Nur Kafid, IAIN Surakarta

Editor

Subkhani Kusuma Dewi, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta

Yuyun Sunesti, UNS Solo

Editorial Assistant

Nur Rohman, IAIN Surakarta

Siti Fathonah, IAIN Surakarta

Reviewer

M. Faisol Fatawai, UIN Maulana Malik Ibrahim, Malang

Abad Badruzzaman, IAIN Tulung Agung

Fadhli Lukman, Universität Freiburg, Germany

Ahmad Fawaid Sjadzili, IAIN Madura

Ahmad Fuad Fanani, University of Toronto, Canada

Jajang A Rohmana, UIN Sunan Gunung Djati

Kamaruzzaman Bustamam Ahmad, UIN Ar-Raniry-Banda Aceh

Alamat Redaksi:

Fakultas Ushuluddin dan Dakwah, IAIN Surakarta.

Jl. Pandawa No. 1, Pucangan, Kartasura, Jawa Tengah, 57168

Phone: +62271-781516, Fax: +62271-782774.

e-mail: jurnal.alaraf@gmail.com

web: <http://ejournal.iainsurakarta.ac.id/index.php/al-araf>

AL-A'RAF

Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat

Tabel of Content

Kopi, Warung Kopi, dan Potensi Studi Keislaman Aflahal Misbah	171
Genealogi Revolusi Paradigma Pemikiran Keislaman Nahdlatul Ulama Tejo Waskito	201
Analisis Antropologi-Struktural Kisah Musa dan Khidzir dalam Alqur'an M. Yaser Arafat	233
Kompleksitas Simbol dan Representasi Makna dalam Tradisi <i>Rajaban</i> Masyarakat Kebumen Siti Fathonah	273
John Wansbrough: Studi Atas Tradisi dan Instrumen Tafsir Alqur'an Klasik Syamsul Wathani	295
Tarekat, Kesalehan Ritual, Spiritual dan Sosial: Praktik Pengamalan Tarekat <i>Syadziliyah</i> di Banten E. Ova Siti Sofwatul Ummah	315
Paradigma Integrasi-Interkoneksi di Tengah Kompleksitas Problem Kemanusiaan Syahrial Labaso	335
Indeks Penulis	353
Ucapan Terima kasih Kepada Mitra Bebestari	354
<i>Author Guideline</i>	355

ANALISIS ANTROPOLOGI-STRUKTURAL KISAH MUSA DAN KHIDZIR DALAM ALQUR'AN

M. Yaser Arafat

UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta

Abstrak

Keywords:

Anthropology,
Structure,
Structure of
knowledge

Studi ini mencoba mengkaji kisah Musa dan Khidzir sebagai salah satu khazanah naratif Islam di dalam Alqur'an. Melalui pendekatan antropologi-struktural Claude Lévi-Strauss, guna melihat struktur atau alam pikiran yang bekerja di dalam penanda bahasa kisah, hasil studi menunjukkan bahwa kisah Musa dan Khidzir memiliki struktur tertentu, yang berbentuk struktur ilmu *non-ladunni* dan struktur ilmu *ladunni*. Struktur ilmu terlihat dari adanya relasi oposisi-biner (*binary opposition*) antara Musa dan Khidzir serta transformasi relasi dalam setiap episode kisah. Karena berbasiskan pendekatan antropologi-struktural, maka struktur kisah tersebut harus diidentifikasi dalam kebudayaan manusia. Sehingga teknik etnografi pun digunakan di sini, yang hasilnya menunjukkan bahwa kisah Musa dan Khidzir diyakini sebagai kode yang digunakan oleh Tuhan untuk menyampaikan hukum umum tentang ilmu. Sisi kontributif studi ini dalam studi Alqur'an dan studi sosial-budaya terletak pada penggunaan metode antropologi-struktural, tidak hanya untuk menganalisis aspek petanda dan penanda bahasa Alqur'an, tetapi juga menguak alam pikiran Alqur'an dan mengidentifikasinya dalam kebudayaan manusia.

Abstract

This study aims to examine the story of Moses and Khidzir as one of the Islamic narrative treasures in the Qur'an. Through Claude Lévi-Strauss's structural-anthropology approach, to see the structure of mind that works in the story, the results showed that the story of Moses and Khidzir has a certain structure, which is appeared in the structure of non-ladunni and ladunni knowledge. The structure of knowledge can be seen from the existence of binary-opposition relation between Musa and Khidzir and the relation transformation in each episode of the story. Considering the structural-anthropology,

the structure of the story must be identified in the human culture. Hereby, the ethnographic methods required to be used, in which the result revealed that the story of Moses and Khidzir believed as a code used by God to convey the general law of knowledge. The contribution of this study in the Qur'anic and socio-cultural studies is on the use of structural-anthropology approach, not only to analyze 'parole' and 'langue' of Qur'anic language but also to uncover the Qur'anic mind and identifying its existence in the human culture.

Pendahuluan

Salah satu kekuatan Alqur'an adalah kandungannya yang berisi kisah-kisah. Sebuah surah di dalam Alqur'an, *Alqashash* yang berarti kisah-kisah, dapat ditangkap sebagai penetapan Alqur'an atas signifikansi berbagai kisah bagi kehidupan manusia. Tidak hanya di dalam surah tersebut, Alqur'an justru menyisipkan kisah lain di dalam surat-surat sebelum dan sesudahnya. Satu di antaranya, surah Alkahfi: 60-82 yang berisi kisah pertemuan antara Musa dengan seorang hamba yang mendapatkan karunia ilmu yang langsung diajarkan oleh Tuhan. Musa, sebagai seorang Nabi disebut sebanyak 137 kali di dalam Alqur'an.¹ Sedangkan sang hamba, meskipun namanya tidak disebutkan secara jelas di sana, namun para ahli tafsir menyatakan bahwa ia adalah seorang Nabi, bernama Khidzir.

Beberapa literatur tafsir yang mengulas kisah tersebut, misalnya *Tafsir Alqur'an Al'azhim*,² *Aljami' li Abkami Alqur'an*,³ *Ma'alim Altanzil*,⁴ *Alkassyaf 'an Haqaiq Altanzil wa 'Uyun Al'aqawil fi Wujub Alta'wil*,⁵

¹ Brannon M. Wheeler, "Moses," in *The Blackwell Companion to the Qur'an*, ed. Andrew Rippin (USA: Blackwell Publishing, 2006), 248.

² Ibn Katsir, *Tafsir Alqur'an Al'azim*, Juz 5. (Riyadh: Dar Tayyiba li Alnasyr wa Altauzi', 1997). 173-188.

³ Alqurthubi, *Aljami' li Abkami Alqur'an*, Juz 8. (Beirut: Muassasa Alrisala, 2006), 315-364.

⁴ Muhammad Alhusain Albaghawi, *Ma'alim Altanzil*, Juz 17. (Riyadh: Dar Altayyibah, 1987), 183-196.

⁵ Alzamakhshari, *Alkassyaf 'an Haqaiq Altanzil wa 'Uyun Alaqawil fi Wujub Alta'wil*, Juz 3. (Riyadh: Maktaba Al'ubaikan, 1998), 595-606.

Anwar Altanzil wa Asrar Alta'wil,⁶ *Lathaiif Alisyyarat*,⁷ *Rub Alma'ani fi Tafsir Alqur'an Al'azhim wa Alsab' Almatsani*,⁸ *Mahasin Alta'wil*,⁹ *Tafsir Almishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Alqur'an*.¹⁰ Kitab-kitab tafsir ini secara umum bermaksud menerangkan sebab turun, historisitas, dan pelajaran penting kisah, khususnya dalam pasal *adab* menuntut ilmu.¹¹ Sedangkan dari perspektif kajian ilmiah modern, tercatat nama seperti D.R. Howell, Brannon M. Wheeler, dan David Emanuel Singh.

Singh melihat kisah Musa dan Khidzir dengan mengkaji relasi antara Musa dalam tradisi Islam dan Kristen. Setelah menjelajahi identitas Khidzir yang disebut sebagai rekan misterius Musa, ia mengeksplorasi bukti kontinuitas tradisi Kristen tentang pembentukan hukum dan proses kehadiran wahyu dalam tradisi Islam.¹² Howell mengkaji aspek hubungan *iconik-artistic* antara Khidzir dalam tradisi Islam dan St. George dalam tradisi Kristen. Kajian Howell ini didasarkan atas kemiripan naratif antara kisah Musa dan Khidzir dalam tradisi Islam, Kristen, Yahudi, dan legenda masyarakat kuno pra-Islam.¹³ Wheeler secara khusus mengkaji dan mempersoalkan beberapa tafsir klasik atas surat Alkahfi: 60-65. Wheeler

⁶ Nasir Aldin Abi Alkhair 'Abdullah Albaidhawi, *Anwar Altanzil wa Asrar Alta'wil*, Juz 3. (Beirut: Dar Ihya Alturath Al'arabi, n.d.), 286-291.

⁷ Abu Alqasim 'Abd Alkarim Alqusyairi, *Lathaiif Alisyyarat*, Juz 2. (Lebanon: Dar Alkutub Al'ilmiiyyah, 2007), 227-230.

⁸ Mahmud Alalusi, *Rub Alma'ani fi Tafsir Alqur'an Al'azimi wa Alsab'u Almatsani* (Beirut: Idara Althiba'a Almuniriyya, n.d.), 310-342.

⁹ Jamaluddin Alqasimi, *Mahasin Alta'wil* (Kairo: 'Isa Albab Alhalabi wa Syirka, 1957), 4076-4099.

¹⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Almishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Alqur'an*, Vol. 7. (Jakarta: Lentera Hati, 2011), 329-358.

¹¹ Jamal Abd. Nasir, "Nilai-Nilai Pendidikan Karakter Guru dan Murid dalam Perspektif Kisah Musa dan Khidir dalam Surat Alkahfi Ayat 60-82," *Nuansa: Jurnal Kajian Keislaman* 15, no. 1 (2018): 173-194.

¹² David Emmanuel Singh, "Qur'anic Moses and His Mysterious Companion: Developmental Revelation as an Approach to Christian Discourse with Muslims?," *Transformation* 22, no. 4 (2005): 210-224.

¹³ D.R. Howell, "Alkhadr and Christian Icons," *Ars Orientalis* 7 (1968): 41-51.

melihat epistemologi tafsir-tafsir klasik tersebut dalam hubungannya dengan Alkitab, Taurat, dan cerita rakyat dari Mediterania kuno.¹⁴

Meskipun kitab-kitab tafsir klasik di atas dapat dirujuk sebagai informasi tentang peristiwa di masa lalu, namun penafsiran atas kisah tersebut hanya menyentuh aspek historis,¹⁵ terutama aspek pedagogis.¹⁶ Sehingga pengetahuan tentang masa lalu hanya berlaku sekedar sebagai pengetahuan sejarah dan etika.¹⁷ Sedangkan karya Howell, Wheeler, dan Singh dapat dijadikan sandaran untuk mencari relasi antara tradisi Islam dan agama-agama sebelumnya, terutama Yahudi dan Kristen. Sayangnya, mereka tidak melihat kisah Musa dan Khidzir dari perspektif kebahasaan kisah. Padahal, kisah tersebut jelas sekali merupakan ladang linguistik yang subur.

Dapat dikatakan, kajian-kajian atas kisah Musa dan Khidzir yang termaktub dalam kitab-kitab tafsir dan kajian-kajian sarjana modern tersebut telah berhasil melukiskan hakikat atau ke-apa-an kisah. Hakikat sebuah kisah memang cukup penting untuk dilukiskan, akan tetapi ada dimensi ilmiah lain dari kisah yang tidak kalah penting untuk diungkap, yaitu bagaimana menjelaskan dimensi ke-mengapa-an kisah tersebut sehingga menjadi sebuah kisah. Sebuah kisah tentu tidak cukup hanya diuraikan, tapi harus dijelaskan. Mengapa ia menjadi sebuah kisah dan ada logika atau alam pikiran apa yang beroperasi dibalik kisah tersebut?

¹⁴ Brannon M. Wheeler, "Moses or Alexander? Early Islamic Exegesis of Qur'an 18:60-65," *Journal of Near Eastern Studies* 57, no. 3 (1998): 191–215. Lihat juga Brannon M. Wheeler, *Moses in The Quran and Islamic Exegesis* (London: Routledge Curzon, 2002).

¹⁵ Muhamad Agus Mushodiq, "Perilaku Patologis Pada Kisah Nabi Musa dan 'Abd Dalam Alqur'an : Telaah Epistemologi Aljabiri Dan Semiotika Peirce," *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam* 19, no. 1 (2018): 69, <http://103.17.76.13/index.php/ululalbab/article/view/4816>.

¹⁶ Ismail Albayrak, "The Classical Exegetes Analysis of the Quranic Narrative 18: 60-82," *Islamic Studies* 42, no. 2 (2003): 292.

¹⁷ M. Faisol, "Interpretasi Kisah Nabi Musa Perspektif Naratologi Alqur'an," *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* 11, no. 2 (2017): 365–392, <http://www.albayan.ae>.

Tulisan ini akan menjawab pertanyaan di atas melalui upaya menemukan logika atau alam pikiran dibalik kisah Musa dan Khidzir dengan menggunakan metode antropologi-struktural Claude Lévi-Strauss (1908-2009). Antropologi-struktural dipakai dengan alasan; bahwa meski berstatus sebagai firman Tuhan, namun Alqur'an merupakan sebuah teks linguistik (*nash lughawi*).¹⁸ Alqur'an menyimpan kode-kode tertentu dibalik ketertataan kata dan kalimat. Kisah Musa dan Khidzir sendiri menunjukkan dirinya sebagai sebuah teks naratif. Ia memiliki gejala kebahasaan sebagaimana ditunjukkan oleh elemennya; kata dan kalimat. Kisah tersebut dapat saja dipahami melalui arti kata dan kalimatnya, tetapi makna keseluruhan kisah tidak dapat hanya dilihat dari eksistensi kata dan kalimatnya semata.

Sebuah teks adalah satu kesatuan yang bermakna.¹⁹ Memahami sebuah teks sebagai kesatuan, berarti memahami ekspresi keseluruhan teks tersebut, yaitu alam pikiran “sang pengarang”. Antropologi-struktural menyebut alam pikiran itu dengan istilah: struktur (*structure*).²⁰ Konsep “struktur” dalam antropologi struktural yang dicetuskan oleh Lévi-Strauss berbeda dengan konsep struktur dalam konsepsi A.R. Radcliffe Brown,

¹⁸ Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhum Alnas: Dirasab fi “Ulum Alqur”an* (Beirut: Almarkaz Althaqafi Al'arabi, 2014), 9. Melihat Alqur'an sebagai teks berarti melihat Alqur'an sebagai hasil komunikasi antara Tuhan dan manusia. Tuhan berstatus sebagai pengirim aktif, manusia penerima pasif, dan Alqur'an adalah kode komunikasi. Bukan lantas berarti Alqur'an diletakkan sebagai teks biasa atau dianggap sebagai teks gubahan manusia. Upaya ini hanya sebagai sarana agar Alqur'an dapat didekati secara ilmiah dan terbuka untuk diteliti dari berbagai bidang. Lihat M. Nur Kholis Setiawan, *Alqur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), 53.

¹⁹ Philip Pettit, *The Concept of Structuralism: A Critical Analysis* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1975), 42-43.

²⁰ Berdasarkan mazhab linguistik struktural yang dipakai oleh Lévi-Strauss untuk mendirikan mazhab antropologi struktural, struktur dapat dipahami sebagai hukum umum (*the general laws*) yang berada di luar kesadaran manusia, tidak terikat pada ruang-waktu, namun dapat diabstraksikan dan diidentifikasi dalam fenomena budaya sehari-hari. Lihat Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, ed. Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf (New York: Basic Books, 1963), 33. Ulasan kritis atas konsep struktur dapat dilihat dalam Thomas Mathien, “What Does Lévi-Strauss Mean by “Model”?”, *Journal of The Theory of Social Behavior* 12, no. 2 (1982): 161–176.

sosiologi maupun ilmu politik. Lévi-Strauss menyatakan bahwa struktur bukanlah realitas empiris, melainkan sebuah *model* atau metafora²¹ untuk memahami dan menjelaskan kebudayaan:

“.....we can say that a structure consists of a model which meets the following requirements. *First*, the structure exhibits the characteristics of a system. It is made up of several elements, none of which can undergo a change without effecting changes in all the other elements. *Second*, for any given model there should be a possibility of ordering a series of transformations resulting in a group of models of the same type. *Third*, it is possible to predict how the model will react if one or more of its elements are submitted to certain modifications. *Finally*, the model should be constituted so as to make immediately intelligible all the observed facts”.²²

“.....kita dapat mengatakan bahwa struktur terdiri dari model yang memenuhi persyaratan berikut: *pertama*, struktur menunjukkan karakteristik suatu sistem. Sistem terdiri dari beberapa elemen, tidak ada elemen yang dapat berubah kecuali ia mempengaruhi perubahan di semua elemen lainnya. *Kedua*, untuk setiap model yang sudah ada di sana harus ada kemungkinan untuk menata serangkaian transformasi yang menghasilkan sekelompok model dengan tipe yang sama. *Ketiga*, mungkin untuk memprediksi bagaimana model akan bereaksi jika satu atau lebih unsur-unsurnya mengalami modifikasi tertentu. Terakhir, model harus dibentuk juga sehingga semua fakta yang diamati dapat segera dimengerti..”

Struktur merupakan *the unconscious activity of the mind* (aktifitas pikiran yang tidak disadari).²³ Struktur lainnya tata bahasa yang berada di semua fakta atau gejala kebahasaan. Manusia dapat lancar berbicara, namun ia tidak menyadari tata bahasa dalam berbicara. Selama manusia menggunakan bahasa atau simbol untuk mengungkapkan pikirannya, maka selama itulah struktur bekerja. Analisis antropologi-struktural atas sebuah kisah,

²¹ Philip Pettit, *The Concept of Structuralism: A Critical Analysis*, 100.

²² Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, 279-280.

²³ Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, 21.

dengan demikian merupakan upaya untuk menemukan logika atau alam pikiran dari dalam kisah itu sendiri, bukan di luarnya.²⁴ Setelah ditemukan, wajah empirik struktur dalam arena kebudayaan masyarakat pemilik kisah tersebut akan dilihat.

Oleh karena itu, tulisan ini tidak akan menjelaskan originalitas kisah Musa dan Khidzir yang mencakup masalah sebab-akibat, waktu kejadian, profil tokoh, hikmah, dan hubungan dengan kisah yang mirip dengannya dalam tradisi yang berbeda, baik sebelum atau sesudahnya. Tulisan ini ingin mencari struktur kisah atau sesuatu yang tetap, tidak berubah, dan berlaku umum. Setelah itu, lazimnya metode umum antropologi, tulisan ini akan melihat sejauhmana struktur kisah tersebut terabstraksikan atau termaterialkan sebagai fakta budaya masyarakat pemilik kisah, yaitu masyarakat Islam, bukan masyarakat Arab. Studi atas etnografi atau karya-karya para sarjana yang membahas bentuk struktur tersebut dan wawancara akan dilakukan dalam tulisan ini.

Kontribusi tulisan ini, terutama dalam studi Alqur'an, ada pada upaya untuk menemukan alam pikiran Alqur'an. Aspek "alam pikiran" tersebut sejauh ini masih jarang dilihat oleh para pengkaji Alqur'an maupun studi sosial-budaya. Dilihat dari berbagai kitab tafsir di atas dan berbagai kajian mutakhir, Alqur'an memang telah dikaji dengan pendekatan linguistik-struktural maupun linguistik postmodern.²⁵ Hanya saja, kecenderungan umum kajian tersebut hanya berpusat pada analisis aspek *signified* dan *signifier* bahasa Alqur'an. Tulisan ini ingin beranjak lebih jauh dari itu, yaitu

²⁴ Simon Clarke, *The Foundation of Structuralism: A Critique of Lévi-Strauss and the Structuralist Movement* (Great Britain: The Harvester Press Limited, 1981), 97.

²⁵ Beberapa contoh, Ian Richard Netton, "Towards a Modern Tafsir of Surat Alkahf: Structure and Semiotics," *Journal of Qur'anic Studies* 2, no. 1 (2000): 67–87; Muhammad Syahrur, *Alkitab wa Alqur'an; Qira'ah Mu'asirah* (Damaskus: Alahali li Altiba'ah wa Alhashr wa Altawzi', 1990); Ahmed Achrati, "Arabic, Qur'anic Speech and Postmodern Language," *Arabica* 55, no. 2 (2008): 161–203; Nur Izza Millati, *Kelas Sosial dalam Alqur'an (Analisis Strukturalisme Lévi-Strauss atas Q.S. Ahisa Ayat 71-100)* (Yogyakarta, 2007).

sebagaimana tersebut di atas, untuk menemukan alam pikiran atau tata bahasa di balik bahasa Alqur'an. Pada tataran inilah terlihat perbedaan linguistik-struktural dan antropologi-struktural.²⁶

Sumber Data dan Metode Analisis

Data kisah Musa dan Khidzir dalam tulisan ini diambil dari Alqur'an surah Alkahfi: 60-82. Penulis menggunakan versi terjemah ayat Alqur'an sebagai berikut:²⁷

Dan (ingatlah) ketika Musa berkata kepada muridnya: “Aku tidak akan berhenti (berjalan) sebelum sampai ke pertemuan dua buah lautan; atau aku akan berjalan sampai bertahun-tahun. Maka tatkala mereka sampai ke pertemuan dua buah laut itu, mereka lalai akan ikannya, lalu ikan itu melompat mengambil jalannya ke laut. Maka tatkala mereka berjalan lebih jauh, berkatalah Musa kepada muridnya: “Bawalah kemari makanan kita; sesungguhnya kita telah merasa letih karena perjalanan kita ini”. Muridnya menjawab: “Tahukah kamu tatkala kita mencari tempat berlindung di batu tadi, maka sesungguhnya aku lupa (menceritakan tentang) ikan itu dan tidak adalah yang melupakan aku untuk menceritakannya kecuali setan, dan ikan itu mengambil jalannya ke laut dengan cara yang aneh sekali. Musa berkata: “itulah (tempat) yang kita cari”. Lalu keduanya kembali, mengikuti jejak mereka semula.

Lalu mereka bertemu dengan seorang hamba di antara hamba-hamba Kami, yang telah Kami berikan kepadanya rahmat dari sisi Kami, dan yang telah Kami ajarkan kepadanya ilmu dari sisi Kami. Musa berkata kepada Khidzir: “Bolehkah aku mengikutimu supaya kamu mengajarkan kepadaku ilmu yang benar di antara ilmu-ilmu yang telah diajarkan kepadamu?”. Dia menjawab: “Sesungguhnya kamu sekali-kali tidak akan sanggup sabar bersamaku, dan bagaimana kamu dapat sabar atas sesuatu yang kamu belum mempunyai pengetahuan yang cukup tentang hal itu. Musa berkata: “Insyaallah kamu akan mendapati aku sebagai orang yang sabar,

²⁶ Sejauh ini, antropologi struktural biasanya dipakai untuk menganalisis kisah, legenda, mitos, arsitektur, dan bahkan makanan.

²⁷ Departemen Agama RI, *Alqur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: Departemen Agama RI, 1990), 453-456.

dan aku tidak akan menentangmu dalam sesuatu urusan pun". Dia (Khidzir) berkata: "Jika kamu mengikutiku, maka janganlah kamu menanyakan kepadaku tentang sesuatu pun, sampai aku sendiri menerangkannya kepadamu.

Maka berjalanlah keduanya, hingga tatkala keduanya menaiki perahu, lalu Khidzir melubanginya. Musa berkata: "Mengapa kamu melubangi perahu itu yang akibatnya kamu menenggelamkan penumpangnya? Sesungguhnya kamu telah berbuat sesuatu kesalahan yang besar". Dia (Khidzir) berkata: "Bukankah aku telah berkata: sesungguhnya kamu sekali-kali tidak akan sabar bersama denganku?" Musa berkata: "Janganlah kamu menghukumku karena kelupaanku dan janganlah kamu membebaniku dengan kesulitan dalam urusanku".

Maka berjalanlah keduanya. Hingga tatkala keduanya berjumpa dengan seorang anak, maka Khidzir membunuhnya. Musa berkata: "Mengapa kamu membunuh jiwa yang bersih itu bukan karena dia membunuh orang lain? Sesungguhnya kamu telah melakukan suatu yang mungkar". Dia (Khidzir) berkata: "Bukankah sudah kukatakan kepadamu, bahwa sesungguhnya kamu tidak akan sabar bersamaku?" Musa berkata: "Jika aku bertanya kepadamu tentang sesuatu sesudah ini, maka janganlah engkau memperbolehkanku menyertaimu, sesungguhnya kamu sudah cukup memberikan uzur kepadaku".

Maka keduanya berjalan. Hingga tatkala keduanya sampai kepada penduduk suatu negeri, mereka minta dijamu kepada penduduk negeri itu, akan tetapi penduduk negeri itu tidak mau menjamu mereka. Kemudian keduanya mendapatkan dalam negeri itu dinding rumah yang hampir roboh. Maka Khidzir menegakkan dinding itu. Musa berkata: "Jikalau kamu mau, niscaya kamu bisa mengambil upah untuk itu". Khidzir berkata: "Inilah perpisahan antara aku dengan kamu. Aku akan memberitahukan kepadamu tujuan perbuatan-perbuatan yang kamu tidak dapat sabar terhadapnya".

Adapun bahtera itu adalah kepunyaan orang-orang miskin yang bekerja di laut, dan aku bertujuan merusak bahtera itu, karena dihadapan mereka ada seorang raja yang merampas tiap-tiap bahtera. Adapun anak itu maka kedua orang tuanya adalah orang-orang mukmin dan kami khawatir bahwa dia akan mendorong orang

tuanya itu kepada kesesatan dan kekafiran. Dan kami menghendaki supaya Tuhan mereka mengganti bagi mereka dengan anak yang lebih baik kesuciannya dari anaknya itu dan lebih dalam dari kasih sayangnya (kepada ibu dan bapaknya). Adapun dinding rumah itu adalah kepunyaan anak yatim di kota itu, dan di bawahnya ada harta benda simpanan bagi mereka berdua, sedang ayahnya seseorang yang soleh, maka Tuhanmu menghendaki supaya mereka sampai kepada kedewasaannya dan mengeluarkan simpanannya itu, sebagai rahmat dari Tuhanmu; dan bukanlah aku melakukannya itu menurut kemauanku sendiri. Demikian itu adalah tujuan perbuatan-perbuatan yang kamu tidak dapat sabar terhadapnya.

Analisis dalam tulisan ini dikerjakan dalam beberapa tahap. *Pertama*, menguak struktur permukaan (*surface structure*) atau tataran sintagmatik dan struktur dalam (*deep structure*) atau tataran paradigmatis kisah. Struktur permukaan adalah relasi antar unsur yang dibuat dari hasil amatan terhadap ciri-ciri luar, yang dalam susunan sebuah kisah ada dalam kosa kata (*syntagm*). Sedangkan struktur dalam atau struktur itu sendiri, menurut Lévi-Strauss didapat melalui kehadiran oposisi-pasangan (*binary opposition*). Upaya ini dilakukan dengan menguak sistem relasi (*system of relations*)²⁸ yang membentuk kisah.²⁹

Kedua, analisis atas transformasi (*transformation*) di dalam kisah. Transformasi bukanlah perubahan (*change*), akan tetapi, alih-rupa.³⁰ Transformasi merupakan relasi dialektis yang muncul dari perjumpaan antara berbagai kontradiksi.³¹ Ia ditandai oleh berubahnya wadah (*form*) atau bahasa tanpa perubahan isi (*content*) atau tata bahasa. Perubahan hanya terjadi pada tingkat permukaan, bukan tingkat dalam. Strukturalisme memandang kebudayaan sebagai sesuatu yang bertransformasi terus-menerus, namun hanya pada struktur luar, bukan struktur dalam.

²⁸ Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, 93.

²⁹ Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, 87.

³⁰ Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Strukturalisme Lévi-Strauss: Mitos dan Karya Sastra* (Yogyakarta: Kepel Press, 2006), 69.

³¹ Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, 86.

Transformasi dapat dilihat dari keterulangan manifestasi sesuatu yang permanen di dalam berbagai wadah yang berganti-ganti.³²

Ketiga, struktur luar dan struktur dalam akan ditarik ke dalam analisis relasi sintagmatik dan relasi paradigmatis. Dua konsep relasi ini merupakan istilah umum dalam linguistik struktural yang dipinjam oleh Lévi-Strauss dalam operasionalisasi metode antropologi-struktural. Relasi sintagmatik adalah relasi antar kata atau antar kode yang terjadi secara bersamaan. Ia dapat dilihat dari hubungan redaksional di antara berbagai kata atau kode tersebut. Satu kata atau kode pasti berhubungan dengan kata atau kode yang terletak sebelum dan sesudahnya. Melihat relasi sintagmatik berarti melihat struktur permukaan (*surface structure*) untuk menemukan tema atau “apa yang dibicarakan” kisah. Sedangkan relasi paradigmatis atau relasi asosiatif adalah relasi yang muncul sebagai pemahaman atas relasi sintagmatik. Ia hadir sebagai struktur dalam (*deep structure*) yang tidak berubah walaupun ada perubahan kata-kata.

Sintagmatika dan Paradigmatika Kisah

Sebab-sebab kejadian kisah pertemuan Musa dan Khidzir tercatat dalam kitab *Shahih Al-Bukhari*, hadith nomor 4725.³³ Sebagian besar sejarawan, misalnya Ibn Alatsir³⁴ dan Althabari³⁵ dan beberapa ahli tafsir Alqur'an yang telah disebutkan di atas selalu merujuk hadith ini untuk menjelaskan perkara Musa dan Khidzir. Berdasarkan sejumlah literatur di atas, dapat disimpulkan bahwa cerita awal mengenai ayat ini muncul di saat Nabi Muhammad Saw tengah mengabarkan latar belakang kisah Musa yang tengah berkhotbah di depan Bani Israil, di sebuah daerah daratan bernama Taih. Saat itu, Musa dan kaumnya baru saja selamat dari kejaran

³² Ahimsa-Putra, *Strukturalisme Lévi-Strauss: Mitos dan Karya Sastra*, 21.

³³ Al-Bukhari, *Sahih Al-Bukhari* (Riyadh: Maktaba Alrusyd, 2006), 656-657.

³⁴ Ibn Alatsir, *Alkamil fi Altarikh* (Beirut: Dar Alkutub Al'Ilmiyyah, 1987), 121-125.

³⁵ Althabari, *Tarikh Althabari* (Cairo: Dar Alma'arif, 1967), 265-376.

Fira'un. Mereka berhasil menyeberangi lautan. Sedangkan Fira'un dan pasukannya ditenggelamkan oleh Allah ke laut tersebut.

Musa berkhotbah karena ia diperintahkan oleh Allah untuk menyebutkan nikmat-nikmat yang telah diperoleh oleh Bani Israil sejak saat mereka berada dalam tekanan Fira'un hingga berhasil lari dari kejaran Fira'un.³⁶ Tiba-tiba, ada seorang pengikut Musa dari kalangan Bani Israil yang bertanya; "Siapakah manusia yang paling berilmu di jagat raya ini?". "Aku!", jawab Musa. Lalu Allah langsung menegur Musa dan memberitahunya bahwa di bumi ada seorang hamba yang tinggal di pertemuan dua lautan (*majma' albabrain*). Hamba tersebut lebih alim daripada Musa, karena ia diberikan rahmat dan diajarkan ilmu langsung oleh Allah. Lalu Musa bertanya kepada Allah perihal cara agar dapat berjumpa dengan hamba tersebut. Allah memerintahkan Musa untuk berjalan menuju lokasi pertemuan dua lautan itu dengan berbekal seekor ikan mati. Apabila ikan mati tersebut tiba-tiba hidup kembali, Allah mengingatkan Musa bahwa itu berarti ia telah sampai ke tempat tujuannya.

Musa melakukan perjalanan bersama muridnya, Yusya' bin Nun. Pada suatu saat ketika mereka beristirahat di sebuah tempat, tiba-tiba ikan mati yang mereka bawa sebagai bekal itu melompat dan berenang melawan arus air. Sayangnya Musa tertidur. Meski Yusya' menyaksikan kejadian itu, namun ia tidak menyadarinya. Lalu mereka melanjutkan perjalanan. Ketika mereka hendak makan, ternyata ikan yang mereka siapkan sebagai bekal itu sudah hilang. Yusya' baru teringat kejadian aneh di tempat sebelumnya. Lalu keduanya memutar arah. Hingga mereka bertemu dengan Khidzir yang sedang berbaring di atas jubahnya. Musa mengucapkan salam. Setelah orang itu menjawab, Musa langsung memperkenalkan diri. "Saya Musa". "Musa Bani Israil?", tanya Khidzir. "Iya", jawab Musa. Musa langsung mengutarakan niatnya untuk diajarkan ilmu Allah. Lalu terjadilah peristiwa sebagaimana diceritakan di dalam Alqur'an.

³⁶ Alqurthubi, *Aljami' li Abkami Alqur'an*, 317.

Uraian tentang asal-usul kisah di atas menunjukkan, bahwa “ilmu” adalah tema kisah Musa dan Khidzir. Sejak awal, tema ini tertandaskan melalui teguran dan perintah Allah kepada Musa untuk melakukan perjalanan mencari ilmu kepada hamba Allah yang lebih berilmu daripada dirinya. Pada umumnya, ilmu didefinisikan sebagai sejenis pengetahuan. Bedanya, ilmu bukan sembarang pengetahuan, melainkan pengetahuan yang diperoleh dengan metode tertentu. Kata “ilmu” berasal dari Bahasa Arab; *al'ilm*, yang merupakan kata benda dari *'alima-ya'lamu*. '*Alima* artinya: terhasilkannya hakikat sesuatu, kenal dan yakin pada sesuatu, merasakan dan mempersepsi sesuatu.³⁷

Ilmu sebagaimana *science* atau *scientia* berarti juga pengetahuan.³⁸ '*Alima* secara umum sering diartikan sebagai tahu dan mengetahui. Alqur'an memuat kata '*ilm* sebanyak 105 kali, lebih banyak dari penyebutan kata *aldin* (agama, jalan) yang disebut sebanyak 103 kali. Lebih dari itu, tidak kurang dari 744 kali kata jadian (*derivate*) '*ilm* juga disebut. Kendati demikian, dalam Alqur'an dan dalam bahasa Arab pada umumnya, tidak hanya kata '*alima* saja yang merujuk pada pengertian atau arti ilmu. Ada kata '*arafa*, *dara*, *khabara*, *sy'a'ara*, *basira*, *hakima*. Kata '*arafa* disebut sebanyak 34 kali di dalam Alqur'an.³⁹

Sedangkan pada tataran sintagmatika kisah, tema ilmu telah termaktub dalam sepuluh istilah yang berbeda, namun masing-masing memiliki makna yang sama. Kata-kata tersebut adalah; (i) *ilmu dari sisi kami*; (ii) *ajarkan kepadanya*; (iii) *mengajarkan*; (iv) *ilmu yang benar*; (v) *di antara ilmu-ilmu*; (vi) *yang telah diajarkan*; (vii) *pengetahuan*; (viii) *mendapati*; (ix) *menerangkan*; (x) *memberitabukan*, sebagaimana terlihat dalam tabel (1).

³⁷ Lois Malouf, *Almunjid fi Allughbat wa Ala'lam* (Beirut: Dar Almasryiq, 2004), 526.

³⁸ Henry van Laer, *Filsafat Sain: Ilmu Pengetahuan Secara Umum*, ed. Yudian W. Asmin & Torang Rambe (Yogyakarta: LPPI, 1995), 1. Hanya saja, kata *science* dalam Bahasa Inggris tidak berhubungan dengan aktivitas mengetahui (*to know*).

³⁹ M. Dawam Raharjo, *Ensiklopedi Alqur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 2000), 527-533.

Tema “Ilmu” dalam Kisah Musa dan Khidzir		Kata-Kata Indikator
Lalu mereka bertemu dengan seorang hamba di antara hamba-hamba Kami, yang telah Kami berikan kepadanya rahmat dari sisi Kami, dan yang telah Kami	Ajarkan kepadanya ilmu <i>dari sisi Kami</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Ajarkan kepadanya - Ilmu dari sisi Kami
Musa berkata kepada Khidzir: “Bolehkah aku mengikutimu supaya kamu....”	Mengajarkan kepadaku ilmu <i>yang benar di antara ilmu-ilmu yang telah diajarkan kepadamu?</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Mengajarkan - Ilmu yang benar - Di antara ilmu-ilmu - Yang telah diajarkan
Dia menjawab: “Sesungguhnya kamu sekali-kali tidak akan sanggup sabar bersamaku, dan bagaimana kamu dapat sabar atas sesuatu, yang kamu belum mempunyai	<i>Pengetahuan yang cukup tentang hal itu.</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Pengetahuan
Musa berkata: “Inshaallah kamu akan	<i>Mendapati</i> aku sebagai orang yang sabar dan aku tidak akan menentangmu dalam sesuatu urusan pun”.	<ul style="list-style-type: none"> - Mendapati
Dia (Khidzir) berkata: “Jika kamu mengikutiku, maka janganlah kamu menanyakan kepadaku tentang sesuatu pun, sampai aku sendiri	<i>Menerangkannya</i> kepadamu.	<ul style="list-style-type: none"> - Menerangkan
Khidzir berkata: “Inilah perpisahan antara aku dengan kamu.	Aku akan memberitahukan kepadamu tujuan perbuatan-perbuatan yang kamu tidak dapat sabar terhadapnya”.	<ul style="list-style-type: none"> - Memberitahukan

Tabel (1): Tema kisah

Selain tema, sintagmatika kisah juga menyebutkan dua tokoh, yaitu Musa dan Khidzir. Keduanya sejak awal sudah diikat dalam relasi oposisi-pasangan, yang dalam kisah ini penulis sebut sebagai: relasi keberkawatanan (KK) dan relasi keberlawananan (KL). Musa diperintahkan Allah untuk menuntut ilmu kepada Khidzir, seorang hamba pemilik “ilmu dari sisi Kami”. Redaksi “Seorang hamba di antara hamba-hamba Kami, yang telah Kami berikan kepadanya rahmat dari sisi Kami, dan yang telah Kami ajarkan kepadanya ilmu dari sisi Kami” tersebut menunjukkan pengertian logis bahwa Musa adalah pemilik “ilmu yang tidak/non dari sisi Kami”.

Hingga akhir kisah, meskipun kata-kata penjelas peristiwa yang terjadi di antara keduanya dalam kisah ini berganti-ganti, namun semuanya menunjukkan adanya transformasi atau alih-rupa dua relasi; keberkawatanan dan keberlawananan. Secara keseluruhan, jumlah transformasi relasi keberlawananan dalam kisah Musa dan Khidzir mencapai sepuluh kali. Sedangkan jumlah transformasi relasi keberkawatanan hanya sejumlah empat kali. Tabel (2) menunjukkan pergerakan transformasi relasi keberlawananan dan relasi keberkawatanan itu.

Transformasi Sintagmatik Relasi Keberlawanan (KL) dan Relasi Keberkawasan (KK) Musa dan Khidzir		KL1	Melakukan perjalanan	↔	Berham di <i>majma' al-bah{rain}</i>
		KK1	Bertemu di majma' al-bahrain		
		KL2	Meminta diajarkan ilmu	↔	Memberi syarat untuk bersabar
		KL3	Menyatakan akan bisa bersabar	↔	Mengatakan ketidakangupan Musa untuk bersabar
		KK2	Keduanya berlayar		
		KL4	Mengkritik perusakan perahu	↔	Merusak perahu
		KL5	Menyadari kesalahan	↔	Mengingatn janji untuk bersabar
		KK3	Berjalan kembali hingga berjumpa anak kecil		
		KL6	Mengritik pembunuhan anak kecil	↔	Membunuh anak kecil
		KL7	Menyadari kesalahan	↔	Mengingatn janji untuk bersabar
KK4	Berjalan kembali sampai di kampung yang penduduknya enggan memuliakan tamu				
KL8	Mengkritik perbaikan tembok yang hampir runtuh	↔	Memperbaiki tembok		
KL9	Menyadari kesalahan dan bersiap untuk "diusir"	↔	Mengingatn janji untuk bersabar dan "mengusir"		
KL10	Mendapat penjelasan perbuatan kontroversial	↔	Menjelaskan perbuatan kontroversial		
Musa				Khidzir	

Tabel (2): Transformasi Sintagmatik

Paradigmatika: Ilmu Musa dan Ilmu Khidzir

Analisis pada tataran relasi sintagmatik di atas, menunjukkan bahwa antara Musa dan Khidzir telah terbentang dua relasi penting; keberlawanan dan keberkawan. Dua relasi yang tidak dapat dipisahkan. Relasi pertama tidak dapat berdiri tanpa relasi kedua. Kedua relasi itu menunjukkan eksistensi dua macam ilmu, yaitu ilmu Musa dan Ilmu Khidzir, yang saling berlawanan dan berkawan. Ilmu Khidzir adalah ilmu “Yang Kami ajarkan langsung dari sisi Kami”, yang kemudian disebut ilmu *ladunni*. Sedangkan ilmu Musa adalah ilmu yang tidak langsung diajarkan oleh “Kami (Tuhan)”. Ilmu Khidzir tidak akan dapat disebut “ilmu *ladunni*” bila ia tidak memiliki relasi dengan ilmu Musa, “ilmu non *ladunni*”. Relasi keberkawan dan relasi keberlawanan dua ilmu itu terus berulang hingga akhir kisah.

Pembacaan atas kedua relasi itu dalam sintagmatika atau struktur permukaan (*surface structure*) kisah di atas, menunjukkan jalan untuk menemukan struktur dalam (*deep structure*) kisah, yang ditempuh dengan menganalisis relasi paradigmatik atau relasi asosiatif kisah. Oleh karena itu, pada tataran relasi paradigmatik, “Musa dan Khidzir” dilihat secara asosiatif sebagai representasi dari “ilmu non dari sisi Kami” dan “ilmu dari sisi Kami”. Pada bagian ini, kedua ilmu tersebut disederhanakan ke dalam istilah; ilmu Musa dan ilmu Khidzir. Transformasi relasi keberlawanan dan relasi keberkawan antara Musa dan Khidzir, dengan demikian, merupakan transformasi dari ilmu Musa dan ilmu Khidzir dalam seluruh makna asosiatifnya.

Artinya, “Musa dan Khidzir” hanya simbol. Makna simbolik keduanya menunjukkan relasi dua macam ilmu: “ilmu non dari sisi Kami” dan “ilmu dari sisi Kami”. Dua macam ilmu itu bertransformasi dalam berbagai peristiwa yang dialami oleh keduanya. Mulai dari saat ketika Musa berjalan mencari ilmu dan bertemu Khidzir. Hingga saat mereka berdua mengarungi lautan, bertemu dengan anak kecil, memasuki kampung dan memperbaiki sebuah tembok, hingga keduanya berpisah. Singkat kata,

semua kejadian tersebut dalam pandangan antropologi-struktural hanya semacam alih-rupa atau transformasi dari “ilmu non dari sisi Kami” dan “ilmu dari sisi Kami”.

Bila boleh diibaratkan, semua peristiwa yang terjadi antara Musa dan Khidzir di dalam kisah tersebut hanya “kata pengantar” sebuah buku. Sedangkan isi buku tersebut adalah dua ilmu yang saling berkawan dan berlawanan. Tabel (3) akan menjelaskan aspek relasi paradigmatic atau relasi asosiatif dalam kisah Musa dan Khidzir. Tampak di sini bahwa “Musa dan Khidzir” merupakan “bahasa”. Ada “tata bahasa” tertentu yang sering tidak disadari, namun terus-menerus beroperasi di balik “bahasa” tersebut.

Relasi Paradigmatik Kisah Musa dan Khidzir			
Ilmu Musa		Ilmu Khidzir	
Sintagmatik	Paradigmatik	Relasi KL & KK	Paradigmatik
<p>1. Dan (ingatlah) ketika Musa berkata kepada muridnya: "aku tidak akan berhenti (berjalan) sebelum sampai ke pertemuan dua buah laut; atau aku akan berjalan sampai bertahun-tahun.</p> <p>2. Maka tatkala mereka sampai ke pertemuan dua buah laut itu, mereka lalai akan ikannya, lalu ikan itu melompat mengambil jalannya ke laut. Maka tatkala mereka berjalan lebih jauh, berkatalah Musa kepada muridnya: "Bawalah kemari makanan kita; sesungguhnya kita telah merasa leteh karena perjalanan kita ini". Muridnya menjawab: "Tahukah kamu tatkala kita mencari tempat berindung di batu tadi, maka sesungguhnya aku lupa (menceritakan tentang) ikan itu dan tidak adalah yang melupakan aku untuk menceritakannya kecuali setan, dan ikan itu mengambil jalannya ke laut dengan cara yang aneh sekali. Musa berkata: "Itulah (tempat) yang kita cari". Lalu keduanya kembali, mengikuti jejak mereka semula.</p>	<p>1. Berupaya 2. Bertindak sesuai nalar</p>	↔	<p>1. Menetap di kawasan tempat pertemuan dua lautan (<i>majma'</i> <i>albalhairin</i>).</p> <p>2. Tetap menetap ditandai oleh ikan mati yang hidup kembali.</p>

<p>1. Lalu mereka bertemu..</p> <p>2. Musa berkata kepada: “Bolehkah aku mengikutimu supaya kamu mengajarkan kepadaku ilmu yang benar di antara ilmu-ilmu yang telah diajarkan kepadamu?”</p>	<p>1. Ilmu Musa adalah ilmu yang tidak diajarkan langsung oleh Tuhan (ilmu non <i>ladunni</i>).</p> <p>2. Berguru</p>		<p>1. ...dengan seorang hamba di antara hamba-hamba Kami, yang telah Kami berikan kepadanya rahmat dari sisi Kami, dan yang telah Kami ajarkan kepadanya ilmu dari sisi Kami.</p> <p>2. Dia menjawab: “Sesungguhnya kamu sekali-kali tidak akan sanggup sabar bersamaku, ...dan bagaimana kamu dapat bersabar atas sesuatu yang kamu belum mempunyai pengetahuan yang cukup tentang hal itu.</p>	<p>1. Ilmu yang langsung diajarkan oleh Tuhan (ilmu <i>ladunni</i>)</p> <p>2. Telah mengetahui bahwa Musa tidak akan sanggup untuk bersabar</p> <p>3. Menegakkan ketidaktahuan Musa tentang perkara yang belum terjadi atau belum disampaikan pengetahuan tentang perkara tertentu.</p>
<p>1. Musa berkata: “Insyallah kamu akan mendapati aku sebagai orang yang sabar</p> <p>2. ...dan aku tidak akan menentangmu dalam sesuatu urusan pun”.</p>	<p>1. Berjanji untuk bersabar</p> <p>2. Berjanji tidak akan menentang</p>	↔	<p>1. Dia (Khidzir) berkata: “Jika kamu mengikutiku, maka janganlah kamu menanyakan kepadaku tentang sesuatu pun ..sampai aku sendiri menerangkannya kepadamu.</p>	<p>1. Menekankan kepatuhan dan melarang bertanya</p> <p>2. Menekankan amal “menunggu” datangnya ilmu</p>
<p>Maka berjalanlah keduanya, hingga tatkala keduanya menaiki perahu...</p>				

<p>1. Musa berkata: “Mengapa kamu melubangi perahu itu. 2. ...yang akibatnya kamu akan menenggelamkan penumpangnya? 3. Sesungguhnya kamu telah berbuat sesuatu kesalahan yang besar”.</p>	<p>1. Merumuskan kebenaran berdasarkan: ketampakan (empirisme) dan kemasukakalan (rasionalisme) 2. Mengukur sesuatu berdasarkan keumuman 3. Tidak patuh</p>	<p style="text-align: center;">↔</p>	<p>Melaksanakan kebenaran melalui perbuatan di luar keumuman</p>
<p>Musa berkata: “Jangalah kamu menghukumku karena lupaanku dan jangalah kamu membebani dengan kesulitan dalam urusanku”.</p>	<p>Menyadari kekeliruan cara dan perumusan kebenaran</p>	<p style="text-align: center;">↔</p>	<p>Kembali menegaskan ketidaksabaran Musa</p>
<p>Maka berjalanlah keduanya. Hingga tatkala keduanya berjumpa dengan seorang anak,</p>			
<p>1. Musa berkata: “Mengapa kamu membunuh jiwa yang bersih itu bukan karena dia membunuh orang lain? 2. Sesungguhnya kamu telah melakukan suatu yang mungkar”.</p>	<p>1. Merumuskan kebenaran berdasarkan: ketampakan (empirisme) dan kemasukakalan (rasionalisme) 2. Mengukur sesuatu berdasarkan keumuman</p>	<p style="text-align: center;">↔</p>	<p>Melaksanakan kebenaran melalui perbuatan di luar keumuman</p>
<p>Musa berkata: “Jika aku bertanya kepadamu tentang sesuatu sesudah ini, maka jangalah engkau memperbolehkanku menyertaimu, sesungguhnya kamu sudah cukup memberikan uzur kepadaku”.</p>	<p>Menyadari kekeliruan cara dan perumusan kebenaran</p>	<p style="text-align: center;">↔</p>	<p>Kembali menegaskan ketidaksabaran Musa</p>

<p>Maka keduanya berjalan. Hingga tatkala keduanya sampai kepada penduduk suatu negeri, mereka minta dijamu kepada penduduk negeri itu, akan tetapi penduduk negeri itu tidak mau menjamu mereka. Kemudian keduanya mendapatkan dalam negeri itu dinding rumah yang hampir roboh.</p>	<p>Musa berkata: "jikalau kamu mau, niscaya kamu bisa mengambil upah untuk itu".</p>	<p>Merumuskan kebenaran berdasarkan: ketampakan (empirisme), kemasukakalan (rasionalisme), pragmatisme ekonomisme</p>	<p>↔</p>	<p>Melaksanakan kebenaran melalui perbuatan di luar keumuman</p>
<p>Mendapat penjelasan perbuatan kontroversial</p>	<p>Memahami dan menyadari keterbatasan</p>	<p>↔</p>	<p>1. Menegakkan titik pisah 2. Menguraikan maksud setiap tujuan perbuatan</p>	<p>1. Membebaskan yang lemah-terpinggirkan 2. Bervisi jauh ke depan 3. Lintas sejarah (cross-history), 4. Pengetahuan tentang masa datang (profetisme) 5. Kebaikan dari, dalam, dan untuk banyak sisi (maslahat). 6. Kehendak Tuhan</p>

Tabel (3): Relasi Paradigmatik

Penemuan Struktur: Musa-Khidzir atau Ilmu *Ladunni-Non Ladunni*

Seluruh rangkaian cerita dalam kisah Musa dan Khidzir adalah “bahasa” yang mengacu pada “tata bahasa” tertentu. “Tata bahasa” tersebut dapat ditemukan dengan melihat asosiasi setiap “bahasa” pada konsep-konsep pikiran atau hukum-hukum umum yang khas. “Bahasa” dalam kisah di atas ada dua, yaitu Musa dan Khidzir. Sedangkan “tata bahasa” dalam kisah tersebut adalah: ilmu *non-ladunni* dan ilmu *ladunni* dan seluruh makna asosiatifnya. Keduanya dapat ditemukan dalam rangkaian transformasi relasi keberkawan dan relasi keberlawanan. Tabel (4) dapat dipahami untuk membaca “tata bahasa” di dalam kisah tersebut.

Ilmu Non <i>Ladunni</i>	Relasi KL & KK	Ilmu <i>Ladunni</i>
Tidak diajarkan langsung oleh Tuhan	↔	Diajarkan langsung oleh Tuhan
Upaya	↔	Terima
Berguru	↔	Tidak berguru
Tidak tahu apa yang akan terjadi	↔	Tahu sebelum terjadi
Akhlak minus	↔	Akhlak
<ul style="list-style-type: none"> - Ketampakan (empirisme) - Kemasukakalan (rasionalisme) - Keumuman (<i>commonsense</i>) 	↔	De-epistemologi (tidak bergantung pada metode berpengetahuan atau epistemologi tertentu)
Kritis	↔	Patuh
<ul style="list-style-type: none"> - Historis (ruang-waktu) - Pragmatis-ekonomis 	↔	<ul style="list-style-type: none"> - Menyelamatkan kaum lemah-terpinggirkan (liberatif-emansipatif). - Bervisi jauh ke depan - Pengetahuan tentang masa datang (profetisme) - Kebaikan dari, dalam, dan untuk banyak sisi (maslahat).
Kehendak manusia	↔	Kehendak Tuhan

Tabel (4) : Makna Asosiatif

Pada tataran ini, struktur dibalik kisah Musa dan Khidzir telah ditemukan. Musa berada di kutub ilmu *non-ladunni*. Sementara Khidzir ada di kutub ilmu *ladunni*. Keberlawanan dan keberkawanannya antara dua tokoh tersebut merupakan keberlawanan dan keberkawanannya dua macam ilmu dalam seluruh aspek. Pada saat Musa melihat Khidzir tengah merusak perahu, ukuran ketampakan, kemasukakalan, dan perasaan Musa berfungsi. Baginya perbuatan Khidzir telah menghancurkan tatanan akal sehat manusia, menyalahi aturan keselamatan, dan menyimpang dari rasa kemanusiaan.

Saat Musa melihat Khidzir membunuh anak kecil, standar kebenaran Musa berfungsi kembali. Ia mengkritik Khidzir dengan sangat keras. Sedangkan ketika Khidzir memperbaiki tembok yang rusak di sebuah perkampungan yang penduduknya tidak mau menerima mereka, ilmu atau standar kebenaran Musa itu berfungsi untuk ketiga kalinya. Bahkan standar ilmiah Musa itu berpadu dengan epistemologi pragmatis-ekonomistik sebagaimana tampak dari redaksi; “Jikalau kamu mau, niscaya kamu mengambil upah untuk itu!”

Apa yang dilakukan Khidzir ketika Musa memprotesnya? Ia hanya mengingatkan Musa pada janjinya, yaitu kesediaan untuk melaksanakan akhlak; tidak bertanya dan harus bersabar. Ternyata Musa tidak mampu memegang teguh janjinya. Atas dasar itu, maka setelah protesnya di kali ketiga, Musa “diceraikan” oleh Khidzir. Setelah itu barulah Khidzir menerangkan dimensi ilmu *ladunni* yang visioner, holistik, emansipatif, dan non-ekonomis. Tampak bahwa ilmu Musa ternyata tidak mampu membaca gerak sejarah, mengamati data-data, dan memotret realitas hingga pada bagian pasca-realitas, abai pada aspek akhlak, dan gagal untuk menghikmati wujud kebaikan dalam segala hal. Malah, di akhir kisah, Musa menampakkan hasrat ekonomisnya.

Jadi, pada tataran struktur permukaan (*surface structure*), relasi keberlawanan dan relasi keberkawanannya berjejaring di antara Musa dan

Khidzir. Sedangkan pada tataran struktur dalam (*deep structure*), kisah ini ditata oleh relasi keberlawanan dan relasi keberkawanannya ilmu *non-ladunni* dan ilmu *ladunni*. Ilmu *non-ladunni* digambarkan sebagai ilmu yang diperoleh dengan upaya. Sifatnya sangat parsial, diperoleh dengan upaya pencarian dan dapat dimiliki secara umum. Sedangkan ilmu *ladunni* adalah ilmu terima. Ia diperoleh tanpa proses belajar karena langsung diajarkan oleh Tuhan, holistik, emansipatif, dan dimiliki oleh kalangan khusus, yaitu manusia pilihan Tuhan.

Analisis pada bagian ini menunjukkan, bahwa struktur dalam kisah Musa dan Khidzir telah ditemukan. Sebagai sebuah kisah, ia terbukti memiliki struktur atau alam pikiran tertentu. Bentuk struktur itu adalah struktur ilmu, yang disebut ilmu *non-ladunni* dan ilmu *ladunni*. Pertanyaan tentang ke-mengapa-an kisah atau logika atau sebab mengapa kisah tersebut berupa sebagai kisah telah terjawab di sini. Bahwa ada alam pikiran yang “bekerja” di sana, yaitu alam pikiran “sang pengarang” atau Tuhan itu sendiri.

Ilmu *Non-Ladunni* dan *Ladunni* dalam Kebudayaan

Analisis pada bagian ini tidak melihat bagaimana struktur dalam kisah Musa dan Khidzir terabstraksikan atau teridentifikasi dalam antropologi masyarakat Arab pra-Islam, Kristen, dan Yahudi, melainkan dalam antropologi masyarakat Islam. *Pertama*, kisah Musa dan Khidzir yang dianalisis di sini bersumber dari Alqur'an. Karena itu, upaya untuk melihat struktur kisah tersebut sebagai fakta budaya ilmiah dibatasi hanya pada konteks budaya masyarakat “pemilik” Alqur'an. *Kedua*, tinjauan antropologis atas konteks antropologis di luar itu mungkin untuk dilakukan dengan berbagai sebab dalam lanjutan urutan ini. *Ketiga*, kisah yang dianalisis bersumber dari Alkitab, Taurat, legenda, mitos, atau dongeng masyarakat di luar Islam. *Keempat*, kisah dari masing-masing sumber itu dikaji dengan pendekatan antropologi-struktural. *Kelima*, hasil analisis

antropologi struktural terhadap masing-masing kisah dikomparasikan dengan hasil analisis antropologi struktural atas kisah Musa dan Khidzir di dalam Alqur'an. *Keenam*, barulah masing-masing struktur dari masing-masing kisah dilihat dan diidentifikasi dalam fakta budaya masyarakat pemilik kisah. *Ketujuh*, analisis atas fakta budaya dari masyarakat pemilik kisah itu dikomparasikan dan dipertemukan.

Musa, dalam tradisi Islam sebagaimana ditunjukkan oleh kisah di atas dan dalam berbagai ayat lainnya, digambarkan sebagai representasi manusia pengguna potensi kemanusiaan dalam mendapatkan ilmu; penginderaan, percobaan, perolehan bentuk ataupun konsep mental.⁴⁰ Ia misalnya, begitu terpesona pada nyala api di sebuah bukit, di saat ia dan kaumnya sedang mengembara di padang gersang. Lalu perlahan-lahan ia mendatangi bukit tersebut.⁴¹ Tatkala Allah memerintahkan Musa untuk mencampakkan tongkatnya di sebuah bukit, lalu tongkat itu berubah menjadi ular besar, ia kaget, takut, dan hendak melarikan diri. Allah segera mencegah dan menguatkannya. Musa memang tidak terbiasa dan tidak dapat menerima hal-hal di luar nalar. Meskipun Allah menguatkannya dengan seperangkat mukjizat yang sama sekali jauh dari penalaran.

Cerita lainnya misalnya, terjadi tatkala Musa meminta agar Allah sudi memperlihatkan 'wajah-Nya'.⁴² Padahal Allah telah sering mengajak Musa berbincang-bincang sehingga ia digelari; *kalimullah*, yang artinya satu-satunya orang yang menjadi kawan berbincang Allah. Sayangnya, Musa "tidak puas" dengan karunia itu. Ia ingin melihat 'wajah' Allah. Allah menurutnya, akan tetapi ketika Allah baru menampakkan cahaya-Nya, sebuah gunung bergoncang, lalu meletus. Musa tersungkur pingsan. Setelah siuman, Musa langsung bertaubat kepada Allah. Barulah ia menerima beberapa perintah penting yang harus ia sampaikan untuk kaumnya, Bani

⁴⁰ Mehdi Hairi Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam: Orientasi ke Filsafat Islam Kontemporer* (Jakarta: Shadra Press, 2010), 125.

⁴¹ Q.S.: 28: 29-32.

⁴² Q.S.: 7: 142-144.

Israil. Sedangkan Khidzir, berada di kutub yang berlawanan sekaligus berkawan dengan Musa.

Melalui analisis atas relasi sintagmatik dan relasi paradigmatis di atas, telah ditemukan bahwa kisah Musa dan Khidzir “hanya” merupakan sebuah simbol dari aktifitas struktur tertentu. Penulis menyebutnya; struktur ilmu. Abstraksi kultural atau manifestasi empirik dari struktur ilmu tersebut dapat ditemukan dalam kebudayaan ilmiah manusia, dalam hal ini masyarakat Islam. Uraian di bawah ini berisi paparan mengenai eksistensi struktur ilmu tersebut dalam peradaban Islam. Maksud dari analisis ini adalah untuk mengidentifikasi bahwa struktur ilmu tidak hanya “bermain” dalam kisah Musa dan Khidzir, akan tetapi juga dalam kisah ilmu sehari-hari ilmu manusia.

Ilmu Musa = Ilmu *Non-Ladunni* = Ilmu *Husuli*

Kisah pertemuan antara Musa dan Khidzir serta cerita-cerita lain tentang Musa di atas, menandakan bahwa Musa ada di pihak sistem ilmu *non-ladunni* atau ilmu manusia pada umumnya, yaitu ilmu yang harus dicari dengan upaya-upaya tertentu. Keabsahan ilmu model ini diukur melalui serangkaian proses untuk mengetahui. Khazanah filsafat Islam menyebut model ilmu ini dengan istilah; ilmu *husuli*. Secara *harfiah*, istilah tersebut berarti ilmu yang bersifat dihasilkan atau diupayakan.⁴³ Cara memperoleh ilmu ini adalah melalui upaya. Mulai dari defenisi, persepsi, eksperimentasi, dan dengan penerapan metodik tertentu.⁴⁴ Setidaknya ada tiga mazhab metode untuk mendapatkan ilmu dalam ilmu *husuli* ini.

Pertama, *rationalisme*, yaitu mazhab yang mengajarkan bahwa ilmu diperoleh dengan mengoptimalkan akal. Akal adalah alat pencari kebenaran sekaligus pengukurnya. Jika sesuatu itu masuk akal atau logis,

⁴³ Masud Oumid, menyebutnya ilmu *pahaman*. Lihat Masud Oumid, “Epistemologi Suhrawardi dan ‘Allamah Thaba’thabai: Sebuah Perbandingan,” *Albuda* 3, no. 9 (2003).

⁴⁴ Murtadla Muthahhari, *Mengenal Epistemologi: Sebuah Pembuktian terhadap Rapuhnya Pemikiran Asing dan Kokohnya Pemikiran Islam* (Jakarta: Basritama, n.d.).

maka ia dapat dikatakan benar. Jika tidak sesuai dengan akal, maka sesuatu itu dikatakan salah. Makhhluk yang berpikir rasional sering disebut dengan *homo rationale*. Rene Descartes (1569-1650 M) sering disebut sebagai bapak mazhab ini. Jauh sebelum itu, para filsuf Yunani, terutama Plato (427-347 SM), sudah membincangkan perkara ini dalam tataran ontologis, yang kemudian mengilhami mazhab ontologi idealistik. Ciri metodik mazhab ini adalah skeptisisme.

Kedua, *empirisme*. Bagi aliran ini, pengetahuan dapat diperoleh dengan menggunakan panca indera. Tokoh utama aliran ini adalah Francis Bacon (1561-1626 M), George Berkeley (1685-1753 M) dan David Hume (1711-1776 M). Pada era Yunani, tokoh yang mengawali pembahasan ontologis dalam mazhab ini adalah Aristoteles (384-322 SM). Menurut mazhab ini, sewaktu manusia lahir ke dunia, akalnya hanya berupa buku tulis putih. John Locke (1632-1704 M) mengistilahkannya *tabula rasa*. Manusia akan mencorat-coret kertas putih itu dengan tinta kebenaran yang ia temukan dengan inderanya. Bagi kalangan empirisis, akal hanya berfungsi sebagai tempat penampungan yang tidak dapat menggugat “otoritarianisme” penginderaan manusia. “Sensasi” adalah kata kunci untuk memahami aliran ini. Empirisme, dalam tataran epistemologis, mensyaratkan agar eksperimentasi ditradisikan untuk menguak kebenaran.

Ketiga, *intuisi*. Bagi aliran ini, baik rasionalisme ataupun empirisme adalah jalan menuju pengetahuan diskursif, alias “pengetahuan mengenai”. Apa-apa yang diobjek-akalkan oleh rasionalisme dan diindera oleh indera manusia adalah pengetahuan mengenai, bukan “pengetahuan tentang”. Pengetahuan tentang sesuatu menurut aliran ini tidak akan dapat dikatakan. Ia hanya bisa dirasakan dan dialami. Salah satu tokoh paling dikenal mazhab ini adalah Henry Bergson (1859-1914 M), filsuf asal Prancis yang pemikirannya banyak mengilhami William James dan Alfred North Whitehead.

Pengetahuan	Objek	Alat	Metode	Kriteria
Sains	Empiris	Indera	Eksperimen	Nyata
Filsafat	Abstrak-rasional	Akal	Logika	Logis
Rasa	Abstrak-Supra rasional	Hati	Olah rasa	Perasaan

Tabel (5): Diferensiasi pengetahuan manusia

Tatanan pengetahuan paripurna yang melibatkan operasionalisasi tiga epistemologi di atas, hanya berurusan pada logika, tangkapan indera, dan perasaan. Pada tataran kehidupan sehari-hari, ilmu ini dapat disebut dengan istilah; ilmu upaya. Seseorang tidak akan mendapatkan ilmu ini tanpa upaya belajar. Pencarian, perjalanan, pertemuan, dan konflik Musa dengan Khidzir menunjukkan bahwa Musa adalah representasi ilmu upaya. Konflik yang membenteng antara dirinya dan Khidzir bermula dari cara Musa mencari ilmu yang masih disandarkan pada ukuran ketampakan, kemasuk-akalan, dan perasaan umum. Etika yang dipakai Musa adalah kritisisme. Hingga tahap ketiga penggunaan kritisisme itu, Khidzir memerintahkan Musa untuk meninggalkannya.

Ilmu Khidzir = Ilmu *Ladunni* = Ilmu *Hudluri*

Manusia, dengan tiga alat epistemologi di atas memang telah berhasil menyemarakkan peradaban. Sayangnya, pengetahuan atau ilmu yang dihasilkan dengan tiga alat itu hanya sebuah citra (*tashannur*) atau pengetahuan yang telah lebih dulu disantirkan (*represented*).⁴⁵ Akibatnya realitas sering dipecah, diceraikan, dan diputus dalam berbagai definisi. Alhasil, ilmu upaya atau ilmu Musa tidak akan dapat membantu manusia menangkap kebenaran secara utuh. Sebab ia hanya diperoleh murni dengan usaha, tanpa keterlibatan pengetahuan yang tidak dilahirkan melalui konsep

⁴⁵ Pembahasan filosofis yang cukup bernas, silahkan lihat Mehdi Hairi Yazdi, *Menghadirkan Cahaya Tuhan: Epistemologi Iluminasionis dalam Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2003).

dan fenomena. Pada tataran ini, perbincangan mengenai ilmu *ladunni* atau ilmu Khidzir menjadi penting.

Alghazali mengatakan bahwa ilmu *ladunni* adalah ilmu yang didapatkan melalui pengajaran Tuhan (*alta'lim alrabbani*).⁴⁶ Untuk mendapatkannya, perlu ada latihan dan pengawasan yang benar, selalu mendekatkan diri dan merasa takut kepada Allah, selalu berpikir (*tafakkur*) dan mensucikan hati dengan berzikir.⁴⁷ Tuhan mengajarkan langsung ilmu tersebut ke dalam diri seorang hamba melalui dua cara; wahyu dan ilham. Cara pertama dialami oleh para nabi dan rasul. Sedangkan cara kedua diberikan kepada hamba Allah yang memang dikehendaki-Nya, yaitu hamba yang memiliki kejernihan, daya penerimaan, dan kesiapan jiwa. Ilham merupakan jejak wahyu. Jika wahyu adalah penjelasan (*syarh*) perkara gaib, maka ilham adalah penggelaran (*ta'ridh*) perkara gaib. Ilmu yang diberikan melalui wahyu disebut ilmu nabawi. Sedangkan ilmu yang diberikan melalui ilham disebut ilmu *ladunni*.⁴⁸

Bila khazanah filsafat Islam menyebut ilmu yang dicari dengan upaya disebut *busuli*, maka ilmu yang langsung diajarkan oleh Tuhan disebut dengan istilah ilmu *hudluri*, yang eksistensinya tidak asing di dalam khazanah tradisi Islam. Contoh paling konkretnya adalah apa yang telah dialami oleh para nabi, termasuk Nabi Muhammad Saw, dan para wali. Wahyu yang diperoleh oleh para nabi dan ilham yang didapatkan oleh para wali merupakan pengetahuan langsung dari Allah. Ilmu inilah yang memisahkan tradisi filsafat Islam dengan filsafat Barat, meskipun keduanya sama-sama menyandarkan diri pada filsafat hellenistik. Terutama dengan sandaran pada Plato dan Aristoteles.

Penjelasan filosofis mengenai ilmu *hudluri* baru muncul pada Abad pertengahan, melalui filsuf-sufi besar, Syihabuddin Alsuhrwardi (1155-1191 M).⁴⁹ Ia dilahirkan di Suhrward, Media Kuna, Iran Barat Laut, dan

⁴⁶ Alghazali, *Abrisala Alladunniyya* (Mesir: Maktaba Kurdistan, 1949), 4.

⁴⁷ Agus Sutiyono, "Ilmu *Ladunni* dalam Perspektif Alghazali," *Nadwa: Jurnal Pendidikan Islam* 7, no. 2 (2013): 309–320.

⁴⁸ Alghazali, *Abrisala Alladunniyya*, 28.

⁴⁹ Selain Suhrwardi, tokoh yang mengembangkan teori ilmu *huduri* adalah

meninggal di Aleppo. Ia mendapat julukan *Almaqtul* (yang terbunuh) atau *Alshahid* (sang martir), karena ia mati dibunuh atas perintah Almalik Aldzahir, Raja Aleppo dari Siria Utara. Keputusan itu diambil oleh sang raja karena ajaran-ajaran filsafat-tasawuf Suhrawardi dianggap menyeleweng. Selain julukan itu, ia juga disebut sebagai *Syaikh Alisyraq* (guru iluminasi/pencerahan dari Tuhan). Kitab karyanya yang sering dirujuk untuk mengkaji filsafatnya pun ia beri judul *Hikmah Alisyraq*, yang bisa diartikan filsafat iluminasi atau filsafat cahaya dari Timur.

Suhrawardi telah banyak melakukan penelitian dan pembuktian untuk menegaskan fondasi filosofis ilmu *budluri*. Dialah yang menjelaskan ilmu ini secara ilmiah. Dia menegaskan bahwa filsafat *isyraq* yang dibangun dengan doktrin iluminasinya, merupakan inti dari filsafat para filsuf besar. Mulai dari Plato, yang ia sebut pemilik kekuatan dan cahaya (*sahib alaidi wa alnur*), Hermes yang ia sebut bapak para filsuf (*walid albukama*), Empedokles, Phitagoras, dan tokoh-tokoh lain yang termasuk filsuf besar dan agung. Suhrawardi juga mendasarkan filsafatnya pada metode filsafat para filsuf Persia seperti Jamasept, Farashaustra, Buzurjumhur, Zoroaster, dan tokoh lain sebelum mereka.⁵⁰

Jauh sebelum Suhrawardi, menurut Mehdi Hairi Yazdi, jejak teorisasi ilmu *budluri* sebenarnya sudah terekam dalam sejarah. Terutama dalam pemikiran kaum neoplatonis “pagan” yang bermula dari Plotinus dan berakhir di Barat. Merekalah yang mula-mula menggunakan gagasan “emanasi”, “pemahaman dengan kehadiran”, dan “pencerahan”. Mereka telah memberikan kontribusi besar bagi penyelesaian masalah-masalah penting dalam filsafat, dan secara khusus memberikan tilikan-tilikan baru ke dalam masalah pengetahuan mistik dan pemahaman mengenai Yang Esa dan Kesatuan.⁵¹ Sayangnya, kaum neo-platonis itu belum sampai kepada pemahaman dan praksis ilmu *budluri*. Mehdi menyebut mereka;

Nashiruddin Althusi (w. 1274 M). Ia banyak mengungkapkan masalah pengetahuan Tuhan mengenai diri-Nya sendiri.

⁵⁰ Syihabuddin Alsuhrwardi, *Hikmah Alisyraq*, 1955., 10-11.

⁵¹ Yazdi, *Menghadirkan Cahaya Tuban: Epistemologi Iluminasionis dalam Filsafat Islam*, 44-45.

“tidak mencirikan pengertiannya tentang ilmu *budluri* melalui kebenaran eksistensial aktual dan kesadaran mistik tentang Yang Esa yang dapat timbul dalam pikiran manusia sebagai salah satu bentuk ilmu *budluri*.”

Inti dari konsepsi ilmu *budluri* adalah bahwa ia bukan ilmu yang diusahakan, melainkan diterima. Dapat saja pengetahuan yang didapatkan dari ilmu *busuli* mirip dengan pengetahuan yang dihasilkan oleh ilmu *budluri*, terutama melalui jalur intuisi.⁵² Hanya saja, pengetahuan *busuli* tersebut, sebesar apapun bobot intuitifnya, bukanlah iluminasi. Bagi Suhrawardi, intuisi menjadi penting hanya sebagai pintu masuk atau pengenalan pada gerbang iluminasi. Belum ke dalam praktik iluminasi. Sebab ilmuniisasi adalah ketika Tuhan sebagai wujud wajib (*wajib alwujud*) menjejawantahkan diri-Nya ke dalam ‘diri’ yang telah mengenali ‘dirinya’.⁵³

Salah satu perbedaan dasar antara ilmu *budluri* dan ilmu *busuli* misalnya dapat diamati dari konsep mengenai ego atau “aku”. Ilmu *busuli* mengarahkan manusia untuk menganggap realitas sebagai sesuatu yang berada di luar dirinya. Sehingga kenyataan sehari-hari dilihat sebagai ‘yang lain (*the other*)’. Saat manusia mengatakan “aku” untuk menunjuk dirinya sendiri, pada hakikatnya ia sedang menunjuk “aku/dirinya” sebagai orang ketiga atau “dia”. Bukan aku sebagai “aku” atau orang pertama. Aku-nya ilmu *busuli* adalah aku representatif. Bukan aku performatif. Sedangkan ilmu *buduri* ada di seberang konsepsi itu. Ilmu *buduri* atau ilmu terima tidak mengenal subjek-objek sebagaimana dipersyaratkan oleh sistem epistemologi pengetahuan *busuli*. Bahkan tidak ada lagi proses mengetahui (de-epistemologi). Pengetahuan langsung tercurahkan begitu saja.

Lantas, bagaimana memperolehnya? Bagaimana agar Allah berkenan memberikan rahmat dan ilmu-Nya langsung kepada manusia, sebagaimana Allah memberikan ilmu itu kepada Khidzir? Suhrawardi telah menulis sejumlah indikasi metodologis untuk itu.⁵⁴ *Pertama*, mempersiapkan diri untuk mengalaminya. Metode ini ditempuh dengan lelaku asketis-mistis.

⁵² Suhrawardi banyak meletakkan peran penting intuisi di dalam sistem filsafatnya.

⁵³ Lihat kembali Q.S: 7: 142-144.

⁵⁴ Siti Maryam, *Rasionalitas Pengalaman Sufi: Filsafat Isyraq Subrawardi Alsyahid* (Yogyakarta: Adab Press, 2004), 271-273.

Seperti pengasingan diri (*'uzlah*) selama lebih-kurang 40 hari, berpantang makan daging, rajin berpuasa, menyedikitkan makan, dan berkonsentrasi dalam *zikir-tafakkur*. Lelaku tersebut ditempuh benar-benar dengan niat yang bersih, jauh dari kepentingan manusiawi. *Kedua*, adalah tahap iluminasi. *Ketiga*, membangun pandangan sistematis mengenainya. Terakhir, tahap pelukisan secara simbolis kapanpun diperlukan, dalam bentuk tulisan, struktur yang telah dibangun selama tiga tahap sebelumnya. Pada taraf ini, ilmu *budhuri* memungkinkan untuk menjadi filsafat diskursif.

Menurut Alghazali, pintu untuk meraih anugerah ilmu *ladunni* atau ilmu *budhuri* adalah pengenalan diri.⁵⁵ Pada diri Suhrawardi sendiri, penegasan akan pentingnya pengenalan diri hadir ketika ia berada dalam kondisi *trance* pada suatu malam. Saat itu ia bertemu dengan Aristoteles, setelah mengalami 'keraguan' akibat pemecahan pertanyaan yang tidak kunjung terjawab;

“.....bagaimana kita dapat mempunyai pengetahuan?”, ia bertanya kepada Aristoteles tentang hal itu. “Berpikirlah tentang dirimu sendiri”, jawab Aristoteles. “Kamu akan menemukan jawabannya”. “Tetapi bagaimana?”, Suhrawardi bertanya lagi. “Bukankah kamu mengetahui dirimu sendiri?”, Aristoteles menekankan. “Jika begitu, maka kamu akan dapat menjawab sendiri apakah pengetahuanmu mengenai dirimu sendiri ‘oleh’ kamu sendiri atau ‘oleh’ yang lain. Jika oleh yang lain, maka mesti ada kekuatan atau satu pribadi lain selain dirimu sendiri yang bertindak terhadapmu dan mengetahui dirimu. Jadi, bukan kamu yang mengetahui dirimu sendiri..”⁵⁶

Pada tataran praktik, ilmu *ladunni* atau ilmu *budhuri* sejauh ini banyak diperbincangkan dan dipraktikkan dalam tradisi tasawuf, khususnya dalam

⁵⁵ Alghazali, *Alrisala Alladunniyya*, 26.

⁵⁶ Maryam, *Rasionalitas Pengalaman Sufi: Filsafat Isyraq Subrawardi Alsyahid*, 96-97. Bandingkan dengan Yazdi, *Menghadirkan Cabaya Tuban: Epistemologi Iluminasionis dalam Filsafat Islam*, 68. Di sana Aristoteles disebutkan berkata kepada Suhrawardi. Berbeda dengan yang dikutip Siti Maryam, namun maksudnya tetap sama. Bunyinya: *berpikirlah tentang dirimu sendiri sebelum berpikir tentang yang lain. Jika itu kau lakukan, engkau akan menemukan bahwa kedirian dirimu sendiri yang membantumu menyelesaikan masalahmu*”.

perkara wali dan kewalian. Seorang wali dari Abad ke-15 di Mesir, Ali Alkhawash (1400), misalnya, yang dikenal memiliki ilmu *ladunni*. Ia buta huruf dan buta tulis. Anugerah ilmu *ladunni* yang ia terima menyebabkannya menjadi guru atau rujukan ilmiah para ulama besar pada zamannya. Termasuk seorang wali *quthb* pada masa itu, Abdul Wahhabb Alsyar'ani (1493-1595 M).

Tersebut dalam kitab *Tadzkiarah Uli Alalbab fi Manaqibi Alsyar'ani Sayyidi 'Abdi Alwahhab*⁵⁷ bahwa anugerah ilmu *ladunni* yang ia terima sering memunculkan bermacam-macam kejadian di luar kebiasaan (*khariq li al'adat*). Jika ia memandang seseorang, ia seketika langsung mengetahui seluruh perkara baik dan buruk yang telah diperbuat oleh seseorang tersebut. Bila ia melihat tempat wudhu seseorang, ia langsung mengetahui dosa-dosa orang itu yang gugur bersamaan dengan air wudhunya. Tidak hanya itu, ia bahkan dapat melihat macam-macam dosa yang gugur itu apakah termasuk dosa kecil, dosa besar, dosa karena perbuatan yang makruh, dan dosa karena menyalahi keutamaan (*khilaf alaula*).

Kisah perjumpaan antara Abdul Wahhab Alsyar'ani dengan Ali Alkhawash sangat mirip dengan kisah pertemuan antara Musa dan Khidzir. Ketika Alsyar'ani mengutarakan niat untuk berguru kepada Ali Alkhawash, ia diperintahkan untuk menjual semua kitab karangannya dan kitab yang dimilikinya, lalu menyedekahkan hasil penjualan itu kepada fakir miskin. Setelah melakukan perintah itu, ia mendatangi Ali Alkhawash. Anehnya, ia tidak langsung diterima menjadi murid. Ali Alkhawash malah memerintahkannya lagi untuk meninggalkan upaya mencari ilmu (*tarku thalab al'ilm*). Tidak hanya itu, Alsyar'ani juga dilarang untuk menghadiri majelis ilmu apapun selama setahun. Setelah setahun berlalu, barulah ia diperkenankan untuk menjadi murid.

⁵⁷ Muhammad Almaliji Alsyar'ani Alshafi'i, *Tadzkiarah Ulil Albab fi Manaqibi Alsyar'ani Sayyidi 'Abdi Alwahhab* (Cairo: Dar Aljudiyyah li Alnashr wa Altawzi', 2005), 64-65.

Ali Alkhawash merupakan satu di antara bermacam-macam wali dengan kisah ilmu *ladunni* yang teranugerahkan kepada mereka. Kuswaidi Syafi'i, pengasuh Pondok Pesantren Maulana Rumi, Yogyakarta, mengatakan:

“.....semua wali itu ilmunya ilmu ladunni. Cuma bertingkat-tingkat. Ada yang pakai perantara, misalnya baca buku, tapi paling cuma baca entah bagian depannya sedikit, terus dia tahu semua isi buku itu. Ada yang ilmu *ladunni*-nya dapat dari yang perantaranya lebih rendah dari dia, misalnya Kanjeng Nabi.. perantaranya kan malaikat Jibril, itu lebih rendah dari Kanjeng Nabi. Ada juga yang gak pakai perantara, misalnya Ibnu Arabi. Naaah... itu langsung.”⁵⁸

Kisah-kisah perjumpaan seorang penempuh jalan sufi (*salik*) dengan seorang wali dapat dianggap sebagai abstraksi dari kisah pertemuan antara Musa dan Khidzir atau pertemuan antara ilmu *non-ladunni* dan ilmu *ladunni*. Khususnya dalam perkara pertemuan dengan Khidzir, hingga hari ini sering dianggap sebagai simbol turunnya anugerah ilmu *ladunni* pada diri seseorang. Bahkan, dalam tradisi tasawuf ada doa tertentu yang dimaksudkan agar pembacanya atau pengamalnya mendapatkan ilmu *ladunni*. Seperti halnya do'a agar si pengamal do'a tersebut dipertemukan Tuhan dengan Khidzir.

Lantas, apakah eksistensi do'a untuk mendapatkan ilmu *ladunni* dan do'a agar dipertemukan dengan Khidzir tersebut, berarti ilmu *ladunni* merupakan ilmu yang dapat diupayakan? Tentu saja tidak. Seperti ditegaskan oleh Alghazali, ilmu *ladunni* adalah wewenang Tuhan. Ia akan diberikan kepada siapa saja yang dikehendaki-Nya. Bukan kepada siapa saja yang menghendakinya. Baik melalui pembacaan do'a maupun tidak.

⁵⁸ Wawancara pada tanggal 2 November 2018, di Masjid Jendral Sudirman Yogyakarta.

Penutup

Kisah Musa dan Khidzir, sebagaimana terdapat di dalam Alqur'an Surah Alkahfi: 60-82, memiliki struktur tertentu, yaitu struktur ilmu. *Pertama*, ilmu *non-ladunni*/ilmu *bushuli*/ilmu upaya, yaitu ilmu yang diperoleh manusia dengan belajar, mengamati fenomena, mempersepsi, memahami definisi, dan dengan menggunakan aneka tindakan *bushuli* lainnya. *Kedua*, ilmu *ladunni*/ilmu *hudhuri*/ilmu terima, yaitu ilmu yang langsung diajarkan oleh Tuhan. Ilmu tersebut telah diajarkan Allah kepada Khidzir. Relasi di antara kedua ilmu tersebut adalah relasi keberkawan dan relasi keberlawanan. Meski tampak berlawanan, namun keduanya adalah “lawan” yang saling berkawan. Meski tampak berkawan, namun keduanya adalah “kawan” yang saling berlawan.

Analisis antropologi struktural atas kisah Musa dan Khidzir membuktikan, bahwa Alqur'an memiliki struktur atau “tata bahasa” atau alam pikiran “sang pengarang” tentang ilmu. Keberlakuan alam pikiran Alqur'an tersebut, dalam istilah antropologi struktural disebut hukum umum (*the general law*). Hukum umum ini penting dijadikan sebagai kesadaran ilmiah, terlebih lagi bagi umat Islam. Selain sebagai rambu-rambu dalam proses perumusan kebenaran ilmiah, ia juga dapat dijadikan sebagai kesadaran bahwa ilmu yang dipelajari, setinggi dan sedalam apapun, tetap merupakan karya kultural manusia yang memiliki keterbatasan sebagaimana direpresentasikan oleh Musa. *Wallahu a'lam*.

Referensi

- Achrati, Ahmed. “Arabic, Qur'anic Speech and Postmodern Language.” *Arabica* 55, no. 2 (2008): 161–203.
- Ahimsa-Putra, Heddy Shri. *Strukturalisme Lévi-Strauss: Mitos dan Karya Sastra*. Yogyakarta: Kepel Press, 2006.
- Alalusi, Mahmud. *Rub Alma'ani fi Tafsir Alqur'an Al'azimi wa Alsab'u Almathani*. Beirut: Idara Althiba'a Almuniriyya, n.d.

- Alatsir, Ibn. *Alkamil fi Altarikb*. Beirut: Dar Alkutub Al'ilmiyah, 1987.
- Albaghawi, Muhammad Alhusain. *Ma'alim Altanzil*. Juz 17. Riyadh: Dar Altayyibah, 1987.
- Albaidhawi, Nasir Aldin Abi Alkhair 'Abdullah. *Anwar Altanzil wa Asrar Alta'wil*. Juz 3. Beirut: Dar Ihya Alturath Al'arabi, n.d.
- Albayrak, Ismail. "The Classical Exegetes Analysis of the Quranic Narrative 18: 60-82." *Islamic Studies* 42, no. 2 (2003): 292.
- Albukhari. *Sahih Albukhari*. Riyadh: Maktaba Alrusyd, 2006.
- Alghazali. *Ahrisala Alladunniyya*. Mesir: Maktaba Kurdistan, 1949.
- Alqasimi, Jamaluddin. *Mahasin Alta'wil*. Cairo: 'Isa Albab Alhalabi wa Syirka, 1957.
- Alqurthubi. *Aljami' li Ahkami Alqur'an*. Juz 8. Beirut: Muassasa Alrisala, 2006.
- Alqusyairi, Abu Alqasim 'Abd Alkarim. *Lataif Alisharat*. Juz 2. Lebanon: Dar Alkutub Al'ilmiyah, 2007.
- Alsyafi'i, Muhammad Almaliji Alsya'rani. *Tadzkiarah Ulil Albab fi Manaqibi Alsya'rani Sayyidi 'Abdi Alwabbab*. Cairo: Dar Aljudiyyah li Alnashr wa Altawzi', 2005.
- Alsuhrwardi, Syihabuddin. *Hikma Alisyraq*, 1955.
- Althabari. *Tarikh Althabari*. Cairo: Dar Alma'arif, 1967.
- Alzamakhshyari. *Alkassyaf 'an Haqaiq Altanzil wa Uyun Alaqawil fi Wujub Alta'wil*. Juz 3. Riyadh: Maktaba Al'ubaikan, 1998.
- Clarke, Simon. *The Foundation of Structuralism: A Critique of Lévi-Strauss and the Structuralist Movement*. Great Britain: The Harvester Press Limited, 1981.
- Faisol, M. "Interpretasi Kisah Nabi Musa Perspektif Naratologi Alqur'an." *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* 11, no. 2 (2017): 365–392. <http://www.albayan.ac>.
- Howell, D.R. "Al Khadr and Christian Icons." *Ars Orientalis* 7 (1968): 41–51.
- Katsir, Ibn. *Tafsir Alqur'an Alazim*. Juz 5. Riyadh: Dar Tayyiba li Alnasyr wa Altauzi', 1997.
- Laer, Henry van. *Filsafat Sain: Ilmu Pengetahuan Secara Umum*. Edited by Yudian W. Asmin & Torang Rambe. Yogyakarta: LPMI, 1995.

- Lévi-Strauss, Claude. *Structural Anthropology*. Edited by Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf. New York: Basic Books, 1963.
- Malouf, Lois. *Almunjid fi Allughbat wa Ala'lam*. Beirut: Dar Almasyriq, 2004.
- Maryam, Siti. *Rasionalitas Pengalaman Sufi: Filsafat Isyraq Subrawardi Alysahid*. Yogyakarta: Adab Press, 2004.
- Mathien, Thomas. "What Does Lévi-Strauss Mean by "Model"?" *Journal of the Theory of Social Behavior* 12, no. 2 (1982): 161–176.
- Millati, Nur Izza. *Kelas Sosial dalam Alqur'an (Analisis Strukturalisme Lévi-Strauss atas QS Alnisa Ayat 71-100)*. Yogyakarta, 2007.
- Mushodiq, Muhamad Agus. "Perilaku Patologis Pada Kisah Nabi Musa dan 'Abd dalam Alqur'an : Telaah Epistemologi Aljabiri dan Semiotika Peirce." *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam* 19, no. 1 (2018): 69. <http://103.17.76.13/index.php/ululalbab/article/view/4816>.
- Muthahhari, Murtacla. *Mengenal Epistemologi: Sebuah Pembuktian terhadap Rapuhnya Pemikiran Asing dan Kokohnya Pemikiran Islam*. Jakarta: Basritama, n.d.
- Nasir, Jamal Abd. "Nilai-Nilai Pendidikan Karakter Guru dan Murid dalam Perspektif Kisah Musa dan Khidir dalam Surat Alkahfi Ayat 60-82." *Nuansa: Jurnal Kajian Keislaman* 15, no. 1 (2018): 173–194.
- Netton, Ian Richard. "Towards a Modern Tafsir of Surat Alkahf: Structure and Semiotics." *Journal of Qur'anic Studies* 2, no. 1 (2000): 67–87.
- Oumid, Masud. "Epistemologi Suhrawardi dan 'Allamah Thaba'Thabai: Sebuah Perbandingan." *Albuda* 3, no. 9 (2003).
- Pettit, Philip. *The Concept of Structuralism: A Critical Analysis*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1975.
- Raharjo, M. Dawam. *Ensiklopedi Alqur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*. Jakarta: Paramadina, 2000.
- RI, Departemen Agama. *Alqur'an dan Terjemahnya*. Jakarta: Departemen Agama RI, 1990.
- Setiawan, M. Nur Kholis. *Alqur'an Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir Almishbab: Pesan, Kesan, dan Keserasian Alqur'an*. Vol. 7. Jakarta: Lentera Hati, 2011.

- Singh, David Emmanuel. "Qur'anic Moses and His Mysterious Companion: Developmental Revelation as an Approach to Christian Discourse with Muslims?" *Transformation* 22, no. 4 (2005): 210–224.
- Sutiyono, Agus. "Ilmu *Ladunni* dalam Perspektif Alghazali." *Nadwa: Jurnal Pendidikan Islam* 7, no. 2 (2013): 309–320.
- Syahrur, Muhammad. *Alkitab wa Alqur'an; Qira'ah Almu'ashirah*. Damaskus: Alahali li Althiba'ah wa Alnasyr wa Altauzi', 1990.
- Wheeler, Brannon M. *Moses in the Quran and Islamic Exegesis*. London: Routledge Curzon, 2002.
- . "Moses or Alexander? Early Islamic Exegesis of Qur'an 18:60-65." *Journal of Near Eastern Studies* 57, no. 3 (1998): 191–215.
- Wheeler, Brannon M. "Moses." In *The Blackwell Companion to the Qur'an*, edited by Andrew Rippin, 248. USA: Blackwell Publishing, 2006.
- Yazdi, Mehdi Hairi. *Buku Daras Filsafat Islam: Orientasi ke Filsafat Islam Kontemporer*. Jakarta: Shadra Press, 2010.
- . *Menghadirkan Cahaya Tuban: Epistemologi Iluminasionis dalam Filsafat Islam*. Bandung: Mizan, 2003.
- Zayd, Nasr Hamid Abu. *Mafhum Alnas: Dirasah fi 'Ulum Alqur'an*. Beirut: Almarkaz Althaqafi Al'arabi, 2014.

