

**DIALEKTIKA EKSISTENSIAL DALAM
KISAH MUSA-KHIDIR**

Oleh

Istnan Hidayatullah

Email : istnanh@gmail.com

Abstract

This research focuses on the existential dialectical momentum contained in the story of Moses and Kheer. Judging from the title has confirmed that the approach used is the philosophy of existentialism, which in this case was introduced by Martin Heidegger. The results of this study, among others, reveal the relationship between the characters in the story (Musa and Kheer), hereinafter referred to as Dasein with other entities, such as objects that are tools, objects not tools and other Dasein. In addition, he also managed to explore the three existential phases experienced by each Dasein, namely the existential phase, the facticity phase, and the destruction phase. Musa and Khidir in Surah al-Kahf: 65-82 experienced these three phases, from the time they met, the adventure to the separation.

Key Words: Martin Heideger, Musa, dan Khidir

Abstrak

Penelitian ini fokus pada momentum dialektika eksistensial yang terdapat dalam kisah Musa dan Khidir. Ditilik dari judulnya sudah mengonfirmasi jika pendekatan yang digunakan adalah filsafat eksistensialisme, yang dalam hal ini yang diperkenalkan oleh Martin Heidegger. Hasil penelitian ini, antara lain, menguak relasi antara tokoh dalam kisah (Musa dan Khidir) yang selanjutnya disebut *Dasein* dengan entitas-entitas yang lain, seperti benda yang alat, benda bukan alat dan *Dasein* yang lain. Di samping itu, juga berhasil mengeksplorasi tiga fase eksistensial yang dialami setiap *Dasein*, yaitu fase eksistensial, fase faktisitas, dan fase kehancuran. Musa dan Khidir dalam Surah al-Kahfi: 65-82 mengalami ketiga fase tersebut, sejak berjumpa, berpetualang hingga berpisah.

Kata Kunci : Martin Heideger, Musa, dan Khidir

Pendahuluan

Sejumlah riset tentang kisah-kisah dalam al-Qur'an (*Qasas al-Qur'ān*) sudah banyak dilakukan. Di antaranya riset yang dikerjakan oleh Muhammad Ahmad Khalafullah yang terbit dengan judul *al-fann al-Qasas fī al-Qur'ān al-azīm*. Penelitian ini memotret kisah-kisah al-Qur'an dengan pendekatan sastra. Hasilnya, antara lain, menyatakan bahwa sebagian kisah dalam al-Qur'an tidak berangkat dari realitas faktual (*ghairu wāqi'*). Khusus kisah Musa dan Khidir, hasil riset yang telah dilakukan antara lain yang ditulis oleh M. Faisol (2011) yang berjudul *Struktur Naratif Cerita Nabi Khidir dalam Al-Qur'an*. Penelitian ini memfokuskan pada konteks sosial dan psikologis Nabi Muhammad pada saat menerima wahyu yang berkait dengan kisah Nabi Khidir. Penulis menghubungkan struktur narasi kisah dengan kondisi yang dihadapi Nabi Muhammad. Berbeda dengan Faisol, Muh. Luqman Arifin (2018) mencoba mengurai nilai-nilai edukatif yang tersirat dalam kisah Musa dan Khidir. Publikasinya diberi judul *Nilai-nilai Edukasi dalam Kisah Musa-Khidir dalam Al-Qur'an*. Dalam tulisannya, penulis menelisik jejak-jejak nilai pendidikan yang ada dalam petualangan Musa-Khidir, seperti sikap tawaduk, rendah hati kesabaran dan yang lain. Riset berikutnya terkait Musa dan Khidir adalah yang dilakukan oleh Muhammad Agus Mushodiq (2016). Hasilnya diberi judul *Kisah Nabi Musa dan 'Abd di dalam Al-Qur'an (Studi Analisis Semiotika, Patologi Sosial dan Epistemologi Abi al-Jabiri)*. Dalam riset ini, penulis membedah kisah Musa dan Khidir dengan pendekatan semiotika. Penulis membahas satu persatu unsur-unsur pembentuk kisah, mulai dari *representament*, *object* dan *interpretant*. Dengan pendekatan ini, penulis menemukan makna umum dan argumen mayor. Selain semiotika, dalam riset ini penulis juga memakai teori patologi sosial dan epistemologi Abid al-Jabiri untuk menganalisa peristiwa-peristiwa kontroversial di

dalamnya. Melengkapi riset-riset tersebut, terdapat pula hasil riset yang ditulis oleh Maulana Agung Nurdin (2019) yang berjudul *Analisis Kisah Nabi Musa AS dan Nabi Khidir AS dalam al-Qur'an Surat al-Kahfi ayat 60-82 Dengan Pendekatan Hermeneutika Wilhelm Dilthey*. Dengan pisau bedah hermeneutika, penulis mengupas dimensi-dimensi seperti *ausdruck*, *erlebnis* dan *verstehen* dalam kisah tersebut. Alhasil, penulis pun berhasil mengeksplorasi satu-persatu adegan dalam kisah tersebut. Sejauh melihat riset-riset yang ada, hampir tidak ada yang mencoba membeda kisah Musa Musa dan Khidir dalam al-Qur'an dengan pendekatan hermeneutika Martin Heidegger. Kalaupun ada, tidak spesifik mengkaji kisah Musa dan Khidir, melainkan al-Quran secara umum. Riset ini dilakukan oleh Muhammad Arif (2015) yang berjudul *Hermeneutika Heidegger dan Relevansinya Terhadap Kajian al-Qur'an*. Tulisan ini memotret relevansi gagasan hermeneutika Heidegger terutama konsep *Dasein*-nya dalam studi al-Qur'an. Penulis pun menemukan beberapa ayat yang koheren dengan gagasan tersebut. Meski memiliki keidentikan pendekatan, namun penelitian yang akan diangkat ini memiliki perbedaan yang tegas dalam hal objek. Inilah *novelty* penelitian ini.

Dalam riset ini, penulis mencoba menelusik beberapa momentum yang mengandung dialektika eksistensial antara Musa dan Khidir. Mengapa eksistensial, karena di sanalah inti dari gagasan Martin Heidegger. Eksistensialisme Heidegger bertolak dari perenungan yang intensif atas *Dasein* (Ada yang di sana) yang ditengarai sebagai wujud hakiki manusia. *Dasein* mengalami tiga fase eksistensial, yaitu momentum eksistensial, faktisitas dan kehancuran. Ketiga tahapan ini, oleh penulis, ditarik garis korelasinya atau kontekstualnya dengan kisah Musa dan Khidir.

Pembahasan

Narasi pengisahan Musa dan seseorang yang disepakati oleh jumhur mufasir sebagai Khidir tertera dalam QS. Al-Kahfi: 65-82. Narasi ini bisa dibilang yang terpanjang tentang fragmentasi kehidupan atau petualangan Musa. Sebab itu cukup menarik jika dikaji dengan pisau bedah teori sastra,¹ hermeneutika,²

¹Yang disebut teori sastra tentu tidak merujuk pada konsep tertentu yang sudah mapan. Wilayah kajian ini sangat luas dan dinamis. Terlebih ketika disadari bahwa dunia sastra terbangun dalam dua struktur, yakni instrinsik dan ekstrinsik. Pada aspek yang *pertama*, menderivasi seperangkat teori formal khas sastra yang bersifat formalistik, otomot bahkan didaku memiliki kemampuan untuk mengatur diri (*self regulation*). *Kedua*, kajian sastra yang secara interdisipliner berkolaborasi dengan perangkat-perangkat kajian lain, seperti psikologi, sosiologi, antropologi dan sebagainya. Aspek ini menyediakan aneka ragam teori sastra, seperti psikologi sastra, sosiologi sastra, antropologi sastra dan sebagainya. Lihat Nyoman Kutha Ratna, *Antropologi Sastra Peranan Unsur-unsur Kebudayaan dalam Proses Kreatif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017), hlm. 13. Baik yang *pertama* maupun *kedua* sama-sama diakui sebagai teori sastra. Teori ini punya ruang dalam studi al-Qur'an sepanjang tidak mengubah prinsip-prinsip dasar eksistensi al-Qur'an, semisal al-Qur'an sebagai kalam Allah yang memiliki pijakan konteks historis yang faktual, bukan fiksi. Pendapat ini dikemukakan oleh Ahmad Amin, ahli sastra Arab kontemporer yang pada saat yang sama dibenarkan oleh Manna Khalil Qaththan. Bahkan al-Qaththan menyodorkan hasil kerja Sayyid Qutb sebagai model ideal terkait studi sastra sebagai pendekatan tafsir. Lihat Manna' Khalil Qaththan, *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an*, terj. Mudzkit As (Bogor: Litera AntarNusa, 1998), hlm. 439-441.

²Hermeneutika merupakan perangkat teori penafsiran yang sejak era William Dilthey mendapat mengakuan yang sah dalam jagat ilmu-ilmu sosial. Sesuai namanya yang merupakan bentukan dari *Hermes*, tokoh mitologi yang bertugas menerjemahkan firman Tuhan, memiliki fokus kajian pada interpretasi teks atau bagaimana menemukan makna sebuah teks kanonik (tertulis). Makna yang dimaksud mulai dari literer (harafiah), alegoris (majazi), moral hingga anagogis (spiritual). Secara umum, mazhab teori hermeneutic terdiri atas tiga alur besar, yaitu subjektivis, objektivis dan subjektivis cum objektivis. Sejauh ini, aplikasi hermeneutika dalam studi al-Qur'an yang paling kuat adalah model yang ketiga, subjektivis cum objektivis. Di antara tokohnya adalah Fazlur Rahman melaui teori hermeneutika yang disebutnya "double movement." Lihat Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas Tentang Transformasi Intelektualitas*, terj. Aksin Muhammad (Bandung: Penerbit Pustaka, 1995), hlm. 18-25. Tentang pelibatan hermeneutika dalam studi al-Qur'an selengkapnya bisa dilihat dalam

strukturalisme³ dan sejenisnya. Alur kisahnya, meski terbatas, sudah memenuhi unsur plot cerita pendek.⁴ Dalam hal ini, struktur kisah tersebut dapat disigi seturut sistematika cerita, yang diawali dari pembuka yang biasa disisi pengenalan tokoh dan karakter, lalu konflik yang berpuncak pada isi utama (klimaks), serta dipungkasi dengan penutup atau antiklimaks.⁵

Meski beralur seumpama cerita pendek, namun kisah Musa dalam Surah al-Kahfi tersebut masih sangat terbatas dengan informasi yang juga minim. Perlu eksavasi data yang diambil dari kitab-kitab tafsir untuk merekonstruksi cerita, sehingga terbangun kesinambungan alur. Kisah Musa sebagaimana juga kisah-kisah al-Qur'an yang lain ditampilkan tidak semata-mata dimaksudkan sebagai kisah. Namun, hanya pelapis dari maksud atau informasi tertentu. Sehingga wajar jika susunannya kemudian berbentuk aforisme. Kisah dalam al-Qur'an, sejatinya, adalah himpunan aforisme-aforisme tersebut. Jika pun salah satu aforisme saja yang

Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017), h. 52.

³Strukturalisme suatu model kajian linguistik yang pertama kali dikembangkan oleh Ferdinand de Saussure. Poin penting teori ini, selain pembedaan bahasa personal (*parole*)-bahasa sosial (*langue*); penanda (*signifier*)-petanda (*signified*), juga menggeser metode dominan dalam studi linguistik yang menekankan pada aspek kesejarahan makna (diakronik) menjadi analisis relasional dengan yang lain (sinkronik), baik yang bersifat linear (sintakmatik), maupun eksternal (paradigmatik, asosiatif). Model studi linguistik Saussurean ini kemudian dikembangkan ke ranah yang lain, semisal antropologi, yang dikerjakan oleh Claude Levi-Strauss. Levi-Straus meminjam analisis struktural linguistik untuk membedah fenomena budaya. Lihat Heddy Shri Ahimsa Putra, *Levi Strauss Mitos dan Karya Sastra* (Yogyakarta: Galang Press, 2001), h. 61. Jika studi ini berhasil dikembangkan dalam studi antropologi, maka bukan tidak mungkin juga dapat dipakai dalam studi al-Qur'an. Dalam hal ini, al-Qur'an yang hadir dan menubuh dalam wilayah kebudayaan tertentu.

⁴Plot atau alur cerita dalam cerita pendek dapat dipahami sebagai keseluruhan adegan yang ada dalam cerita, mulai dari pembuka hingga begaimana cerita itu dituntaskan. Mohammad Diponegoro, *Yuk, Nulis Cerpen yuk* (Yogyakarta: Sholahuddin Press dan Pustaka Pelajar, 1994), h. 81.

⁵Muhammad Diponegoro, *Yuk, Nulis Cerpen yuk*, h. 65-70.

diambil untuk kebutuhan aksiomatik atas perkara tertentu, maka hal tersebut dibolehkan. Selain aforisme, problem lain yang cukup melipatgandakan kepelikan kisah ini adalah penggunaan kata atau termanya. Tidak sedikit istilah dalam kisah tersebut yang bernuasa polisemi dan alegori. Sehingga acapkali harus mengonfirmasi makna yang paling umum dipakai mufasir. Jangankan kata, bahkan nama Khidir sendiri tidak diartikulasi secara eksplisit dan hanya menggunakan kata ganti “dia”. Dengan demikian, narasi kisah Musa dan Khidir tidak murni diserap dari al-Qur'an, melainkan terdapat intervensi kitab tafsir dengan ragam corak. Penelitian ini fokus pada konstruksi cerita yang sudah jadi dan tidak akan mengulik soalan kontroversi semantik termasuk juga ragam versi *asbāb al-nuzūl*.

Dengan demikian, dialektika eksistensial yang dikaji dalam kisah Musa dan Khidir ini merupakan hasil analisis atas konstruksi cerita yang sudah jadi. Tidak akan ada pengulangan perdebatan tafsir atas ayat-ayat tersebut. Kalau pun terdapat beberapa catatan, itu hanya untuk memperkuat data yang menjadi landasan analisis. Dialektika eksistensial akan digali mulai dari personalitas tokoh hingga dialog-dialog yang terjadi sepanjang kisah, dalam hal ini dialog Musa dan Khidir yang dalam narasi para mufasir berposisi sebagai murid dan guru.

Konstruksi Kisah Musa dan Khidir

1. Versi teks Al-Qur'an

فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا أَتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا (٦٥) قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَبْعَكَ عَلَى أَنْ تُعْلِمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا - (٦٦) قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِعْ مَعِي صَبَرًا (٦٧) وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحْكَطْ بِهِ حُبْرًا (٦٨) (قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِنِي لَكَ أَمْرًا (٦٩) قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْلُنِي عَنْ شَيْءٍ

حَتَّىٰ أُخْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا (٧٠) فَانْطَلَقَ حَتَّىٰ إِذَا رَكِبَاهُ حَرَقَهَا قَالَ أَخْرَقْتَهَا لِتُعْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا أَمْرًا (٧١) قَالَ أَمَّا أَقْلَمُ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِعَ مَعِي صَبَرًا — (٧٢) قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيْتُ وَلَا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِيْ عُسْرًا (٧٣) فَانْطَلَقَ حَتَّىٰ إِذَا لَقِيَاهُ عُلْمًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقْتَلْتَ نَفْسًا رَكِيَّةً وَهِيَ نَفْسٌ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا (٧٤) قَالَ أَمَّا أَقْلَمُ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِعَ مَعِي صَبَرًا (٧٥) قَالَ إِنْ سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصْحِبْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِنَ الدُّنْيَا عُدْرًا (٧٦) فَانْطَلَقَ حَتَّىٰ إِذَا أَتَيَا أَهْلَنَ فَرِيَةً نَاسْتَطَعْمَا أَهْلَهَا فَابْوَا أَنْ يُضَيْقُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جَدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْفَضَّ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَتَحْذِدْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا (٧٧) قَالَ هَذَا فِرَاقٌ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَائِلُكَ بِتَأْوِيلٍ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبَرًا (٧٨) أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسْكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرْدَتْ أَنْ أَعِيَّبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ عَصْبًا (٧٩) وَأَمَّا الْعُلُمُ فَكَانَ أَبُواهُ مُؤْمِنَيْنَ فَحَشِيْنَا أَنْ يُرْهِقُهُمَا طَعْبَانًا وَغُصْرًا (٨٠) فَأَرْدَنَا أَنْ يُبَدِّلُهُمَا رُبُّهُمَا حَيْرًا مِنْ زُكُوَّةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا (٨١) وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِعُلَمَيْنِ يَتَبَيَّمِينِ فِي الْمَدِيْنَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ هُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا هَارَادَ رُبُّكَ أَنْ يَبْلُغَ آشْدَهُمَا وَيَسْتَحْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِيْ ذَلِكَ ثَأْوِيلٌ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبَرًا (٨٢)

Versi Kontruksi Tafsir

Kisah Musa dan Khidir dalam teks-teks tafsir lebih berkembang tinimbang apa yang ada di dalam al-Qur'an. Detail kisah mulai dari awal hingga akhir ditampilkan secara utuh dan sistematis. Jika ditelisik, deskripsi kisah tersebut secara umum

merefensi pada teks tafsir al-Thabari, yang *notabene* lahir paling awal. Dalam tafsir tersebut, tersaji kisah Musa lengkap sejak latar belakang historis mengapa Musa melakukan perjalanan dan berguru pada Khidir hingga akhir perjalannya. Dalam satu versi riwayat, Musa berguru pada Khidir sebagai bentuk hukuman atas perlakunya yang tidak disukai Allah. Versi ini, antara lain, sebagaimana yang diriwayatkan Naufan. Demikian isi riwayat tersebut:

“Suatu hari Musa berpidato di hadapan kaum Bani Israil, dan dalam pidatonya ia berkata: “saudara-saudara, siapakah di antara manusia zaman ini yang paling berilmu?” Tak seorang pun yang hadir merespon pertanyaan tersebut, hingga akhirnya Musa melanjutkan perkataannya: “ketahuilah, orang yang paling berilmu di dunia ini adalah saya.” Seketika Allah Swt marah lalu melucuti seluruh pengetahuan Musa. Lalu Allah Swt berfirman: “Tidak, orang yang paling berilmu di muka bumi ini adalah hambaku yang bertempat-tinggal di antara dua lautan (*majma’ al-bahrain*).⁶

Latar belakang kisah ini dibantah oleh versi riwayat yang lain. Versi ini menjelaskan jika proses pembelajaran Musa diawali dari dialog antara Musa dan Allah. Musa bertanya adakah manusia yang lebih berilmu di dunia ini. Lalu Allah sampaikan jika ada seorang hambaNya berpengetahuan melebihi apa yang dimiliki Musa. Lalu Musa bertanya keberadaan orang tersebut sekaligus minta izin agar diperkenankan menimba pengetahuan darinya.

⁶ Abū Ja’far Muhammad ibn Jarīr al-Tabārī, *Jāmi’ al-Bayān fī al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1992), h. 252. Terma dua lautan ini dapat dipahami secara literalis dan alegoris. Pemahaman pertama merujuk pada konteks nyata pertemuan dua lautan, yakni laut Persia dan laut Romawi. Ada pula yang meyakini teluk Aqaba dan teluk Sues. Sedangkan yang terakhir, sebagaimana pendapat al-Zamakhsyārī, dua lautan tersebut merupakan simbolisasi dua ilmu. Lihat dalam Abī al-Qāsim Jarandi Mahmūd ibn Amīr al-Zamakhsyārī al-Khawarizmī, *al-Kasīsyāf ‘an Haqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl* (Beirut: Dār al-Ma’rifah, tt), h. 490.

Allah kemudian memberi izin sembari menunjukkan tempat persemayaman orang tersebut.⁷ Orang berpengetahuan ini dimafhumi bernama Khidir.⁸ Tidak sedikit –bahkan asumsi ini dipegang oleh banyak orang hingga sekarang- yang mengatakan bahwa Khidir termasuk di antara nabi-nabi Allah. Namun, pendapat ini dibantah oleh beberapa mufasir. Satu di antaranya adalah al-Qurtubī. Menurutnya, Khidir merupakan seorang wali yang dianugrahi pengetahuan luas oleh Allah. Meskipun di dalam kisah ia memerankan posisi guru, namun seturut maqam ruhani berada di bawah Musa. Musa merupakan seorang Nabi, sementara Khidir hanya sebagai wali.⁹

Pada aspek materi kisah, tidak ada perubahan dari teks al-Qur'an. Perhatian para mufasir hanya memberi catatan tentang beberapa hal yang masih kabur. Di antaranya yang berkelindan dengan sikap diametral Musa dan Khidir. Menurut mufasir, hal demikian terjadi semata karena perbedaan cara pandang. Musa melihat Khidir dari optik syariat yang diyakininya.¹⁰ Meskipun berbeda, Musa berusaha untuk mengikuti aturan main yang ditetapkan Khidir. Hal demikian, kata al-Zamakhsyārī, bagian dari prinsip etik dunia pedagogik (*min al-adāb al-muta'allim ma'a al-'ālim, al-matbū' ma'a al-tābi'*).¹¹

Ketiga episode yang dialami kedua tokoh ini juga hampir sama dengan yang tersaji dalam al-Qur'an. Para mufasir memberi catatan atas beberapa poin yang dianggap perlu. Misalnya, alat yang digunakan Khidir ketika melubangi perahu. Menurut Ibnu

⁷ al-Zamakhsyārī al-Khawarizmī, *al-Kasysyāf 'an Haqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, h. 490.

⁸ Abdullāh Muhammad ibn Ahmad al-Anṣārī al-Qurtubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* Jilid 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1993), h. 13.

⁹ al-Qurtubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, h. 13

¹⁰ Ibn Kasīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīz* Jilid 3 (Beirut: Maktabah Nur al-Ilmiyyah, tt), h. 93-4.

¹¹ Al-Zamakhsyārī, *al-Kasysyāf 'an Haqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, h. 493.

Kasir alat tersebut berupa linggis.¹² Termasuk alat untuk menghabisi anak kecil. Ibnu Kasir pun mengatakan alat yang digunakan adalah batu,¹³ sementara al-Baiḍāwī menyuguhkan dua pendapat yang berbeda, yakni tanpa alat atau dicekik hingga mati dan dengan memakai alat berupa pisau.¹⁴ Selanjutnya mufasir juga memberi keterangan yang lugas seputar kampung yang dikunjungi Musa dan Khidir. Kampung tersebut bernama Antaqiyah,¹⁵ ada pula yang menyebut Abillah al-Basrah dan Bajarwan Armaniyah.¹⁶ Selain soal nama, mufasir juga menyoroti cara yang ditempuh Khidir untuk menegakkan tembok yang rubuh. Satu pandangan menyebut dengan cara disentuh, sementara yang lain dengan proses dihancurkan terlebih dahulu selanjutnya dikonstruksi ulang sehingga berdiri tegak.¹⁷ Rekonstruksi dilakukan untuk menyelamatkan harta simpanan (*kanzun*). Dalam al-Qur'an tidak sebutkan seperti apa wujud *kanzun* tersebut. Mufasir lagi-lagi memberi catatan soal ini. Terdapat beberapa interpretasi. Salah satu pendapat menyatakan jika *kanzun* tersebut berupa sekeping emas bertuliskan kalimat: "Bismillahirrahmanirrahim, sungguh mulia orang yang beriman kepada takdir Allah, mengapa harus bersedih!."¹⁸ Al-Baiḍāwī merekam catatan yang berbeda tentang ini. Menurutnya, *kanzun* yang dimaksud berupa beberapa keping emas dan perak tanpa tulisan, ada pula yang menyebut kitab-kitab yang berisi ilmu pengetahuan.¹⁹ Sementara nama kedua anak

¹² Ibnu Kasīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*, h. 93.

¹³ Ibnu Kasīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*, h. 93.

¹⁴ Al-Baiḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* (Beirut: Dār al-Fikr), h. 513.

¹⁵ Muhammad Husein al-Ṭabaṭabā'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān* Juz 3 (Beirut: Muassisat al-A'lā, tt), h. 346.

¹⁶ AL-Baidawi, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, h. 514.

¹⁷ AL-Baidawi, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, h. 154.

¹⁸ Ibnu Kasir, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*, h. 97. Kalimat tersebut juga ada yang berwujud versi lebih panjang, sebagaimana dikemukakan oleh al-Zamakhṣyari. Lihat al-Zamakhṣyari, *al-Kasyṣyaf*, h. 496.

¹⁹ Al-Baiḍāwī, *Anwār al-Tanzīl*, h. 517.

(penerima *kanzun*) adalah Ashram dan Shuraym, ada juga yang menyebut Hasan-Husayn.²⁰

Struktur kisah yang lain, di luar catatan tersebut, secara umum kongruen dengan narasi qur’ani. Mufasir sangat konsisten membangun narasi secara literal seturut al-Qur’ān. Ini dipertahankan hingga di era kemunculan tafsir kontemporer (*mutaakhir*). Namun, sejauh catatan penulis, terdapat aksentuasi yang berbeda antara tafsir klasik dan tafsir kontemporer. Jika tafsir klasik sibuk mengelaborasi istilah-istilah teknis yang polisemik dan majazi, maka tafsir kontemporer mengarah pada dimensi simbolik teks kisah. Hal ini tersirat, antara lain, dalam pernyataan Muhammad al-Ghazali berikut ini:

“Menurut hemat saya, kisah Musa menjelaskan hikmah yang tersebar, yaitu berupa pendidikan akan hal-hal yang positif dan negatif, sementara hikmah yang lain adalah perumpamaan; jika diperlihatkan kepada kalian sesuatu yang bernuansa ghaib maka kalian akan menolak atau tidak akan menerimanya, karena selama ini, kita dalam kehidupan ini hanya menerima kebenaran apa yang dapat kita lihat (sesuatu yang konkret), dan kita tegaskan bahwa sesungguhnya pada yang tampak (konkret) itu terdapat manfaat yang hakiki.”²¹

Pernyataan tersebut secara implisit menegaskan dua hal, *pertama*, realitas kekinian yang positivistik sehingga sulit mencerna hal-hal yang bernuansa metafisik. *Kedua*, dalam informasi metafisik yang terdapat dalam al-Qur’ān harus dibaca secara kreatif sehingga mampu dimaknai sesuai dengan semangat kekinian. Keharusan ini mendorong sejumlah ijtihad dalam interpretasi teks kisah-kisah dalam al-Qur’ān. Di antaranya dengan teori sastra dan sejumlah teori linguistik.

²⁰ Al-Zamakhshyārī, *al-Kasysyāf*, h. 496.

²¹ Muhammad al-Ghazālī, *Nahwu Tafsīr Mauḍū’ li Suwar al-Qur’ān al-Karīm* (Kairo: Dār al-Syauq, 1995), h. 235.

Faktisitas Tokoh

Tokoh-tokoh dalam kisah tersebut tidak semua berupa sosok yang memiliki identitas dan historisitas yang mudah ditemukan datanya secara empiris. Mungkin hanya sosok Musa sendiri yang paling gamblang dipahami. Karena selain namanya disebut berulang kali dalam al-Qur'an, juga lantaran sering disebut dalam berbagai literatur, seperti kitab suci agama lain (Yahudi dan Kristen), hikayat-hikayat dan sebaginya. Karena minim informasi, identitas dan personalitas tokoh-tokoh tersebut kemudian menjadi enigma yang tidak mudah dijelaskan, serupa tokoh fiktif dalam teks-teks fiksi. Tokoh-tokoh tersebut hadir begitu saja dan memiliki peran penting dalam alur kisah. Baik secara protagonis maupun antagonis.²²

Situasi enigmatik ini seolah mengonfirmasi faktisitas²³ tokoh-tokoh tersebut. Istilah faktifitas sendiri berasal dari kata *facticity* (Inggris) dan *faktizität* (Jerman).²⁴ Secara etimologis, kata tersebut bermakna “keterlemparan” (*geworfenheit*).²⁵ Menurut Heidegger, manusia secara eksistensial bersifat faktisitas. Disebut demikian sebab ia, sebagai “ada” (*being; sein*), tiba-tiba saja terlempar ke dunia bersama ada yang lain. Namun, “ada”nya manusia berbeda dengan ada yang lain. Bleicher menjelaskan dimensi perbedaan tersebut sebagai berikut:

²² Protagonis dan antagonis merupakan karakter penokohan yang terlibat dalam konflik. Protagonis mewakili karakter positif, sementara antagonis sebaliknya. Mohammad Diponegoro, *Yuk, Menulis*, h. 68-70.

²³ F. Budi Hardiman, *Heidegger dan Mistik Kescharian; Suatu pengantar Menuju Sein un zeit* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2003), h. 48. Dalam kisah Musa dan Khidir, faktisitas itu menimpa seluruh tokoh. Mereka tiba-tiba saja terperangkap dalam alur narasi teks tanpa deskripsi yang memadai tentang latar-belakang tokoh.

²⁴ F. Budi Hardiman, *Heidegger dan Mistik Kescharian; Suatu pengantar Menuju Sein un zeit*. h. 48

²⁵ F. Budi Hardiman, *Heidegger dan Mistik Kescharian; Suatu pengantar Menuju Sein un zeit*. h. 48

“This distinction corresponds to one of Heidegger’s central insight in *Being and Time*: the ontological difference between *Sein* (*being*) and *seindes* (entities), the realm of the ontological an that of the ontical. The investigation of entities proceeds in the form of an enumeration of what shows itself in the world (threes, houses, people). “Such a description is always confined to entities. It is ontical. But what we are seeking is Being. (p.64)”²⁶

Terdapat dua istilah yang mendistingsi “ada”, yaitu *Sein* (Ada) dan *Seindes* (meng-ada). *Seindes* atau bentuk jamaknya *Seinde* merupakan sebuah proses atau aktivitas meng-ada, seperti semut ini di atas meja ini, meja ini, ruang ini, gedung ini, perumahan ini, kota ini, provinsi ini, pulau ini, Negara Indonesia, bumi, tata surya, galaksi, alam semesta.²⁷ Meng-ada berlapis-lapis dan meluas. Lalu, Ada (*Sein*) sendiri posisinya dimana? Ada merupakan dasar dari *Seinde*. Tanpa Ada, maka tidak akan berlangsung peristiwa meng-ada. Ada tidak memiliki bentuk, sebab itu gampang terlupakan. Heidegger sangat *concern* pada kelupaan akan Ada yang dialami manusia. Mengapa pada manusia, karena manusia berbeda dengan Ada yang lain, seperti benda-benda. Ke-Ada-an manusia disadari sepenuhnya oleh dirinya sendiri (ontologis) yang ditandai dengan kemampuan untuk mempertanyakan eksistensinya. Berbeda dengan ke-ada-an yang lain (selain manusia) yang tidak disadari oleh yang bersangkutan. Benda-benda tersebut tersusun secara tak berkesadaran (ontis). Posisi demikian lebih banyak menempatkan entitas ini sebagai

²⁶Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), h. 99.

²⁷F. Budi Hardiman, *Heidegger dan Mistik Kescharian; Suatu pengantar Menuju Sein un zeit*, h. 45.

obyek dalam segala situasi.²⁸ Sebagai obyek, ia dibentuk, dipersepsi dan dikendalikan oleh yang lain, yakni manusia.

Dalam konteks kisah Musa, impresi faktisitas dihadirkan sejak tokoh-tokoh tersebut muncul sebagai tokoh, tanpa deskripsi identitas yang memadai. Faktisitas tersebut dimulai dari sosok Khidir. Narasi al-Qur'an tidak menerakan identitasnya dan hanya menyebut dengan kata '*abd* (seorang hamba). Bahkan sebagian besar hanya disebut dengan kata ganti "dia laki-laki". Sosok Khidir dalam kisah tersebut bersifat anonim. Namun, meski anonim, ia memiliki kesadaran penuh atas dirinya yang memiliki otoritas pengetahuan, seorang guru yang berkuasa, seorang penentu atau pemilik kebenaran, seorang yang bisa melihat masa lalu dan masa depan, seorang yang bisa menghukum dan seorang yang misterius. Jika Heidegger mencirikan faktisitas sebagai yang disadari penuh oleh subjek (manusia), yang mewujud dalam bentuk "mempertanyakan dirinya", maka dalam konteks Khidir itu tidak terjadi. Namun, eksterioritas dirinya dalam bentuk pendakuan otoritas keilmuan, guru, penguasa kebenaran dan semacamnya cukup menjelaskan sosoknya yang sadar eksistensi. Pertanyaan atas eksistensinya, jika memang harus ada, nantinya diwakili oleh Musa. Musa, *notabene* sebagai murid, mewakili pertanyaan Khidir atas eksistensi Khidir, semisal mengapa Khidir melakukan aktivitas ganjil (tidak bernalar), seperti membunuh anak kecil dan sebaginya. Musa bukan semata mempertanyakan rasionalitas tindakan Khidir, namun juga mempertanyakan siapa sesungguhnya Khidir yang seenaknya berbuat demikian.

Selain Khidir, faktisitas juga terjadi pada sosok-sosok anonim lain, yakni: pemilik perahu yang dilubangi perahunya, raja yang lalim yang diyakini akan merampas perahu, anak kecil yang

²⁸F. Budi Hardiman, *Melampaui dan Modernisme Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah da Problem Modernitas* (Yogyakarta: Kanisius, 2003), h. 26.

harus dibunuh karena potensial menjadi orang jahat, orang tua anak kecil yang baik, penduduk kampong yang pelit berbagi makanan, anak yang dibantu agar menemukan harta warisak kedua orang tuanya, termasuk orang tua anak itu sendiri. Mereka seolah ada begitu saja dan hanya Khidir yang memiliki pengetahuan detail atas personalitas dan identitas mereka. “Ada”nya Khidir seakan setara dengan “ada”nya mereka, yang di saat yang sama seperti berjarak dengan Musa, tokoh yang paling nyata dan bisa dilacak secara empiris.

Anonimitas para tokoh tersebut bahkan juga tidak meninggalkan jejak sebagai seorang yang cemas (*angst*) atas eksistensi mereka. Hanya saja, dari sejumlah penjelasan dan argumen Khidir ketika melakukan tindakan yang berkait-kelindan dengan sosok-sosok tersebut, terselip beberapa hal terkait identitas, semisal pemilik perahu yang miskin, raja yang lalim, anak yang jahat, orang tua yang baik, anak yatim yang baik dan orang tuanya yang salih. Keterangan sifat dan karakter tersebut secara implisit memuat kegelisahan akan Ada-nya mereka yang memiliki harapan, keinginan dan nilai-nilai yang ingin ditegakkan atau diperjuangkan. Semua informasi tersebut berada di ruang artifisial yang tidak kasat mata. Ini semakin memperkuat dimensi ke-Ada-an mereka yang sejatinya memang ghaib alias tidak tampak.

Interaksi Metafisik

Ada-nya sosok Musa dan Khidir terlibat interaksi intensif dengan ada-ada yang lain. Entitas “ada-yang-lain” terdiri atas subjek ontologis manusia juga benda-benda. Interaksi tersebut dimungkinkan karena manusia (*Sein*) berada dalam satu area (*In-der-Welt-sein*) yang mempertemukan mereka berdua dengan

entitas-entitas yang lain.²⁹ Secara umum, ada-yang-lain yang ditemui oleh mereka berdua terdiri atas tiga macam, yaitu alat-alat (*zuhändenes*), benda bukan alat (*vorhandenes*) dan orang lain (*mitsein*).³⁰ Alat-alat merupakan media yang digunakan untuk tujuan tertentu, seperti pisau untuk memotong, sendok untuk makan dan sebagainya. Sementara benda-benda bukan alat adalah benda-benda alamiah atau produk kebudayaan yang ada begitu saja (tergeletak) dan tidak berhubungan dengan subjek, seperti bebatuan, laut, pohon, patung, lukisan dan seumpama itu. Adapun orang lain merupakan subjek-subjek lain yang terlibat dalam dialektika bersama, baik langsung maupun tidak langsung.

Alat-alat (*zuhändenes*) yang keberadaannya berfungsi sebagai peranti untuk melakukan sesuatu (*um-zu*) Nampak tidak disebutkan secara eksplisit. Meski demikian, tidak serta merta bisa disebut tidak ada sama sekali. Alat-alat dapat ditemukan dengan membaca konteks aktivitas subjek, dalam hal ini Musa dan Khidir. Keberadaan alat dapat dengan mudah ditemukan ketika Khidir melakukan aktivitas menenggelamkan perahu. Mufasir menyebut proses penenggelaman tersebut dengan cara dilubangi di bagian bawahnya, sehingga air segera masuk ke badan kapal. Melubangi bahan yang keras seperti bodi kapal tentu tidak bisa dilakukan dengan tangan kosong. Butuh alat yang dimungkinkan mampu menembus bahan tersebut.

Keberadaan alat juga dapat dilacak pada aktivitas Khidir ketika menghabisi nyawa anak kecil dan menegakkan bangunan yang roboh. Pada peristiwa membunuh, masih terdapat kontroversi terkait metode yang dipakai. Ada yang mengatakan dicekik, ada pula yang meyakini dipukul dengan batu dan dipenggal dengan

²⁹F. Budi Hardiman, *Heidegger dan Mistik Kescharian; Suatu pengantar Menuju Sein un zeit*, h. 55

³⁰Donny Gahral Adian, *Senjakala Metafisika Barat* (Depok: Penerbit Koekoesan, 2012), h. 77-80

pisau. Jika dua yang terakhir ini yang benar, boleh jadi Khidir menggunakan alat pemotong, seperti pisau atau batu. Kalau pun tidak ada alat yang digunakan pada saat membunuh, Khidir kemungkinan besar menggunakan alat kala mengubur si anak tersebut. Asumsi fungsionalitas alat juga ditengarai dalam peristiwa membangun kembali bangunan atau tembok yang roboh. Bangunan, apapun bahannya, pasti tidak mudah ditegakkan tanpa bantuan alat. Sebab aktivitas ini menyedot energi yang tidak kecil. Bahkan alat-alat tersebut juga dimungkinkan penggunaannya pada saat menggali harta karun yang tersimpan di bawah tembok (*kanzun*).

Selain benda-benda alat (*zuhandenes*), kisah tersebut juga mengonfirmasi keberadaan benda non alat. Benda-benda tersebut berupa benda alam maupun non-alam. Benda-benda alam, antara lain *al-safinah* (perahu) *al-bahr* (laut), *jidar* (tembok), *kanzun* (harta karun). Bahkan, sebelumnya, benda-beda tersebut sudah dinyatakan secara terbuka, seperti *al-hut* (ikan), *majma’al Bahrain* (pertemuan dua laut) dan sebagainya. Benda=benda tersebut keberadaannya tidak dimanfaatkan oleh subjek (Musa-Khidir) meskipun ada di sekitar mereka. Benda-benda tersebut seolah hanya pelengkap yang membuat cerita beralur rapi.

Selanjutnya ada-yang-lain yang menjadi komponen struktur cerita adalah keberadaan sosok-sosok yang berinteraksi dengan Musa dan Khidir, baik langsung maupun tidak langsung. Sosok yang berinteraksi langsung adalah mereka yang terlibat dalam aktivitas dan dialog. Sosok ini relative sedikit. Mungkin menyesuaikan dengan pesan. Dengan kata lain, yang ingin ditekankan dalam kisah adalah pesannya, bukan sosoknya. Subjek yang terlibat interaksi dengan Musa dan Khidir yang pertama adalah anak kecil yang dibunuh Khidir. Subjek ini, walau secara usia masih terbilang kecil, namun eksistensi kemanusiaannya tidak bisa diindahkan. Ia adalah manusia sebagaimana yang lain. Yang

membedakan hanya umur, bentuk dan keasadaran. Selain anak kecil, subjek lainnya adalah penduduk kampung yang enggan menjamu mereka. Padahal mereka sedang didera rasa lapar setelah melakukan perjalanan cukup jauh. Bagaimana, siapa dan berapa penghuni kampung yang dimaksud, tidak dijelaskan dalam kisah ini. Namun, adanya pernyataan mereka menolak menjamu sudah cukup membuktikan jika antara Musa-Khidir sudah berinteraksi dengan penduduk kampung tersebut. Selain kedua subjek tersebut, Musa dan Khidir besar kemungkinan juga berinteraksi dengan kedua anak yatim yang dibantu oleh Khidir. Mengapa kuat dugaan adanya interaksi, karena penyebutan kuantitas dua yatim (*yatimaini*) menunjuk adanya kepahaman kondisi ril. Dengan kata lain mereka (Musa dan Khidir) melihat sosok kedua anak yatim tersebut. Dugaan ini semakin menguat karena kelak Khidir akan memberikan harta karun (*kanzun*) kepada kedua anak yatim tersebut.

Berbeda dengan sosok-sosok yang berinteraksi langsung, sosok-sosok yang berinteraksi tidak langsung jumlahnya cukup dominan. Sosok-sosok tersebut ada di dalam ruang dan waktu berbeda, namun keberadaannya sangat berhubungan dengan mereka berdua. Hampir seluruh fragmen kejadian pasti ada sosok-sosok ini. Pada fragmen *pertama*, sosok artifisial tersebut adalah pemilik perahu dan raja yang lalim. Pemilik perahu adalah orang-orang miskin (*masakin*) yang peruhanya sedang diincar oleh seorang raja atau penguasa yang lalim (*malik*). Sosok yang lain juga dapat didapati dalam fragmen peristiwa kedua, saat musa membunuh anak kecil. Ada tiga sosok pada peistiwa ini, yakni kedua orang tua anak kecil yang beriman (*abawahu mu'minaini*) dan anak lain yang diharapkan menggantikan si anak yang dibunuh tadi, sebagaimana tersirat dalam penggalan kalimat *faaradna an yubaddil lahuma rabbuhuma khairan minhu zakatan wa agraba ruhma*. Sosok subjek lain (*mitdasein*) yang mengitari struktur

cerita pun dapat dijumpai pada segmen terakhir kisah ini. Di antara tokoh artifisial yang dimaksud adalah orang tua anak yatim yang menyimpan harta karun (*kanzun*) di bawah tembok tersebut. Sosok orang tua tersebut digambarkan sudah meninggal. Otomatis berada di ruang berbeda dengan Musa dan Khidir. Namun mereka berinteraksi dalam kapasitas sebagai Ada. Khidir berinisiatif menyampaikan *kanzun* tersebut kepada keturunan mereka. Peran Khidir lebih tepat disebut sebagai mediator. Mediator berinteraksi dengan pihak-pihak yang dimediasi, dalam hal ini orang tua (sebagai penyampai) dan anak yatim sebagai penerima.

Jika dibuat tabel, relasi dan interaksi Musa dan Khidir dengan ketiga komponen ada tersebut dapat digambar sebagai berikut:

MENGADA	CARA MENGADA	SIKAP <i>DASEIN</i>
<i>ZUHANDENES</i>	Alat melobangi perahu	Menangani (<i>bezorgen</i>) untuk menenggelamkan perahu
	Alat membunuh dan mengubur anak kecil	-menghabisi nyawa anak kecil -mengubur mayatnya
	Alat menegakkan tembok	Menggeser material tembok hingga tegak atau tidak menutupi <i>kanzun</i>
	<i>Al-bahr</i>	-lokasi bertemuanya Musa dan Khidir

VORHANDENES		(majma' al-bahraini) -lokasi perahu yang ditenggelamkan
	<i>Jidar</i>	Sebuah tembok yang dilihat Khidir dan Musa dalam kondisi roboh.
	<i>Kanzun</i>	Harta karun atau harta peninggalan orang tua yatimaini yang kebaradaannya tertutup oleh tembok yang roboh tersebut.
MITDASEIN	Pemilik perahu (<i>masakin</i>), raja (<i>malik</i>)	-orang yang menjadi objek empati Khidir sehingga harus ditolong -raja yang lalim yang harus dicegah Khidir agar tidak mengambil perahu
	Anak kecil (<i>ghulam</i>), kedua orang tuanya yang beriman (<i>abawahu mukminain</i>), dan pengganti anak kecil yang dibunuh, yakni	-sosok yang ditemui Khidir dan dibunuh -sosok orang tua yang baik yang harus ditolong Khidir agar potensi jahat anaknya tidak

	<p>sosok anak yang lebih baik, suci dan penuh kasih (<i>faaradna an yubaddil lahumu rabbuhuma khairan minhu zakatan wa aqraba ruhma</i>)</p>	<p>merusak kesalihan mereka -sosok pengganti yang diharap Khidir agar hadir dalam kehidupan orang tua yang kehilangan anaknya tersebut.</p>
	<p>Penduduk kampung (<i>ahla qaryah</i>), kedua anak yatim (<i>yatimaini</i>) dan orang tua anak yatim.</p>	<p>-warga yang tinggal di kampung yang menolak menjamu Musa dan Khidir yang kelaparan karena perjalanan jauh -Kedua anak yatim yang mengusik rasa prihatin Khidir sehingga terpanggil untuk menolong -Orang tua anak yatim yang salih dan ingin hartanya sampai kepada kedua anak yang ditinggalnya.</p>

Momentum Eksistensial

Heidegger menyebut bahwa manusia (*Being*) dalam menjalani keterlemparannya berada di dua alur kehidupan sekaligus, yaitu Ada-dalam-dunia (*Being-in-the world*) dan ada dalam waktu (*being-in-the time*). Ada-dalam-dunia Musa dan Khidir sudah dijelaskan. Terutama yang berkaitan dengan interaksi mereka dengan *dasein* yang lain serta *zuhändenes*. Interaksi dengan mengada=mengada tersebut bersifat simultan dan membungkai alur narasi yang runtut sehingga menderivasi makna tertentu yang mudah ditangkap dan dijelaskan. Bagian yang perlu dianalisis berikutnya adalah yang berkelindan dengan *being-in-the time* atau bagaimana “Ada-nya” Musa dan Khidur bergerak dalam struktur waktu. Sejak mereka berinteraksi pertama kali, yakni kala Musa melamar agar diangkat menjadi murid hingga akhirnya mereka berpisah karena Musa dianggap tidak mematuhi aturan main sang guru.

Untuk memahami (*verstehen*) struktur waktu ini, harus berangkat dari konsep kemewaktuan mansuia (*sorge*).³¹ Dalam hal ini, waktu yang dihayati atau disadari dan bukan waktu yang berupa angka-angka atau penanda-penanda (jam, hari, bulan, tahun, abad, milenium). Waktu yang disadari merupakan momen kemewaktuan eksistensi yang dipahami, diresapi dan dipikirkan *Dasein*. Waktu itu pula yang nanti menjelaskan dimensi-dimensi eksistensial *Dasein* yang oleh Mulla Sadra digambarkan dengan ungkapan: *Kullu syai' marhun bi awqatiha* (setiap ada tercandra oleh waktu yang me(di)liputinya). Bagaimana subjek mewaktu (*sorge*), dijelaskan Hardiman, yakni ketika subjek tersebut, *pertama* mengorientasikan diri ke arah kemungkinan-kemungkinan sendiri. *Kedua*, subjek tidak hanya aktif mengorientasikan diri,

³¹F. Budi Hardiman, *Heidegger dan Mistik Kescharian; Suatu pengantar Menuju Scin un zeit*, h. 84

melainkan juga pasif terlempar dalam kemungkinan-kemungkinan tersebut. *Ketiga*, subjek larut dalam *fursogen* (pemeliharaan dengan perhatian) dan *bersorgen* (mengurus dengan menangani).³²

Pengalaman Musa dan Khidir meski berbatas ruang yang terbatas, juga mengalami kemewaktuan dalam tiga tahapan tersebut. *Pertama*, momen orientasi diri. Momen ini terjadi ketika pertama kali Musa melamar agar diangkat sebagai murid Khidir. Musa masuk ke dalam kemungkinan-kemungkinan baru yang menghadirkan aneka pengalaman yang belum pernah dialami sebelumnya. Mengapa belum, karena hampir di setiap adegan, Musa selalu menampakkan sikap kaget (*shocked*). Jika Musa tidak mengalami masa orientasi diri atau menceburkan diri pada ruang kemewaktuan bersama Khidir, rasanya sulit terbayangkan adanya kisah sebagaimana tersurat dalam al-Qur'an.

Setelah melewati tahapan orientasi diri, Musa diterima sebagai murid Khidir, momen kemewaktuan berikutnya adalah yang *kedua*, yakni pasif dan terlempar. Fase demikian kompatibel dengan "kepasrahan". Manusia terlempar ke dunia, lalu "pasrah" menjalani semua hal di dalamnya. Kepasrahan di sini mengacu pada suatu kondisi penolakan untuk keluar dari momentum tersebut. Pada titik ini, Musa dan juga Khidir akhirnya membiarkan diri dibentuk, diskematisasi dan dikonstruksi situasi, yakni semua peristiwa yang dilalui. Sehingga waktu (dalam kisah tersebut) sepenuhnya menjadi milik Musa dan Khidir. Interpretasi lain dari kepasrahan ini adalah ketika Musa dalam proses pembelajarannya pada Khidir diminta untuk patuh dan tidak banyak bertanya. Tidak menyisakan ruang kritisisme dalam bentuk apapun. Namun, Musa selalu melanggar komitmen. Permintaan Khidir agar Musa tidak menanya apapun merupakan bentuk

³² F. Budi Hardiman, *Heidegger dan Mistik Kescharian; Suatu pengantar Menuju Sein un zeit*, h. 60-61

dorongan agar Musa pasif dan pasrah menjalani dan menangkap setiap kejadian.

Tahapan yang kedua tersebut membidani lahirnya proses yang ketiga, yakni sikap *besorgen* (mengurusi) dan *fursorgen* (memelihara). *Besorgen* atau mengurusi merupakan rutinitas praktis yang tak lagi disadari dengan penuh. Momen ini mengandaikan penyatuan subjek dengan ruang yang digelutinya. Musa menyatu dengan Khidir. Tak ada lagi proses negosiasi sebagaimana yang terlihat di awal kisah. Penyatuan ini baru terusik ketika Musa melakukan pelanggaran atas apa yang disepakati sebelumnya: menanyakan hal-hal yang berkaitan dengan peristiwa yang dialami. Namun, setiap terjadi pelanggaran, selalu ada upaya untuk memelihara (*fursogen*). Dua dari tiga pelanggaran Musa berhasil dinegosiasikan. Namun, pada kasus yang ketiga, Khidir sudah tidak bisa diajak sealur dalam *forsogen*. Khidir secara sepihak menyudahi momentum eksistensial bersama Musa.

Ketiga momentum kemewaktuan tersebut diartikulasikan Heidegger sebagai fase eksistensialitas, fase faktisitas dan fase kejatuhan.³³ Aliran fase tersebut merupakan garis lurus proses yang terjadi dalam *sorge*. Destinasi proses tersebut adalah kejatuhan, ada-menuju-kematian (*sein-sum-tode*).³⁴ Musa mengalami momentum eksistensialitas ketika diterima oleh Khidir. Lalu larut dalam dunia keterlemparan atau faktisitas yang menuntutnya pasif dan pasrah. Pada akhirnya, setelah mendiami dunia eksistensialitas dan faktisitas, ia pun mengalami fase kejatuhan yang ditandai tercerabut dari eksistensi dan faktisitasnya. Musa kehilangan seluruh jalinan proses sebagai murid Khidir. Momentum kejatuhan ini sesungguhnya yang selalu dicemaskan Musa. Namun berkali-kali juga ia lupa (*vergessen*).

³³ Donny Gahral Adian, *Senjakala Metafisika Barat*, h. 83.

³⁴ F. Budi Hardiman, *Heidegger dan Mistik Kescharian; Suatu pengantar Menuju Sein un zeit*, h. 90.

Musa kerap lupa momen krusial negosiasi agar diangkat murid oleh Khidir. Penyebabnya tentu saja karena Musa larut dalam faktisitas yang penuh kesibukan atau rutinitas (sebagai murid Khidir). Momen kelupaan akan eksistensi dialami oleh hampir semua manusia. Momen kelupaan ini pula yang mendegradasi manusia dari *dasein* (manusia yang berkesadaran akan eksistensinya) menjadi *das Man* (manusia yang larut dalam kesehariannya).³⁵

Skema Interpretasi Dialektika Eksistensial

Dalam kisah Musa-Khidir juga mengutuhkan dimensi proses dalam relasi “ada” dalam ruang kewaktuan (*being-in-time*). Ada tiga tahapan terkait ini, yaitu *vorhave* (*forehave*), *vorsicht* (*foresicht*) dan *vorgriff* (*fore-conception*).³⁶ Ketiga pola ini berkelindan dalam struktur yang nyaris tak terpisahkan. Bleicher menjelaskan relasi ketiganya sebagai berikut:

The interpretation of something as something, i.e. the ‘as structure of interpretation’ is founded on the fore-structure of Understanding. The pre-understood ‘totality of involvement’ precedes our understanding and interpretation as is ‘laid out’ in interpretation in such or such a way. Heidegger terms the context and anticipation of meaning the vorvabe (fore-having), i.e. something we have in advance. The explication of what remains implicit, the appropriation of understanding in interpretation ‘is always done under the guidance of a point of view, which fixes that with regard to which what is understood is to be interpreted. In every case understanding is grounded in something we see in advance – in a foresight (voresicht).

³⁵F. Budi Hardiman, *Heidegger dan Mistik Keseharian; Suatu pengantar Menuju Sein un zeit*, h. 80-83

³⁶F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermencutik dari Schleiermacher sampai Derrida* (Yogyakarta: Kanisius, 2015), h. 123.

The framework of interpretability and the intuition of interpretation leads to a third condition for the possibility of interpretative understanding; in the fore-conception (voregriff) in which we grasp something in advance.³⁷

Penerapan ketiga struktur tersebut dalam konteks kisah Musa-Khidir dapat dijelaskan dengan fragmentasi tiga struktur waktu, yaitu yang sudah ada atau menggambarkan ke-masa-lalu-an, yang berlangsung selama Musa-Khidir bersatu atau yang merepresentasikan waktu-sekarang dan apa yang terjadi kemudian (sebelum Musa-Khidir berpisah) atau yang menggambarkan ke-masa-depan-an. Sekuensi seturut alur pemetaan ini menghadirkan makna yang utuh dan melampaui dimensi tekstualitas kisah.

Pada tahap *vorhabe* tidak ada deskripsi yang memadai dalam teks kisah tersebut. Namun, dibaca dari beberapa momen dialogis Musa-Khidir cukup menyediakan petunjuk tentang posisi (intelektual)³⁸ mereka. Musa mewakili konsepsi pengetahuan mapan yang berpijak pada prinsip empirisme³⁹ yang menekankan

³⁷Yosef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, h. 102

³⁸Mengapa intelektual karena konteks kisah ini berlatar transformasi keilmuan yang jelas berurus dengan intelektualitas. Intelektual dalam hal ini merujuk pada pemahaman yang ditawarkan oleh pemikir Perancis Julien Benda. Menurutnya, dalam buku *La Trahison des Clercs*, ia menyebut intelektual sebagai figure yang menyibukkan diri dalam kegiatan keilmuan, seni dan spekulasi metafisik tanpa mengejar kepentingan-kepentingan praktis. Selanjutnya lihat dalam Dhanial Dhakidae, *Cendekiawan dan Kekuasaan dalam Negara Orde Baru* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2003), h. 34.

³⁹Empirisme merupakan suatu aliran filsafat yang memandang kebenaran jika mampu ditelisik dan dicerap pancaindera. Kebenaran dikembalikan pada fakta atau pengalaman empiris. These philosophers have begun with our sense experience as the source and basis of what we know, and have tried to construct an account of knowledge in terms of sense experience. Lihat Richard H. Popkin dan Avrum Stroll, *Philosophy Made Simple* London: Heineman, 1982), h. 192. Aliran ini berkembang pertama kali di tengah-tengah tradisi Anglikan dengan tokoh-tokohnya antara lain: Thomas Hobbes, David Hume dan John Locke. F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern Dari Machiavelli Sampai Nietzsche* (Jakarta: Gramedia, 2004), h. 64-92.

pada faktualitas dan kausalitas. Musa memberikan bobot nilai pada apa yang dilihatnya dan menautkannya dengan proses sebab akibat yang bernilai negative jika ditilik dari sisi moral. Musa menanya Khidir mengapa melubangi perahu yang ditambat tanpa didahului penyebab yang membenarkan tindakan tersebut. Musa juga protes tatkala Khidir menghabisi nyawa seorang anak manusia yang dalam kerangka berpikir Musa masuk dalam kategori keji. Terakhir, Musa juga keberatan atas tindakan Khidir yang sukarela menegakkan tembok yang rubuh sementara di sisi lain mereka diperlakukan tidak terpuji. Musa, ketika melakukan protes, secara tidak langsung mewartakan sikap intelektualnya, yang di saat yang sama, bertolak belakang dengan sikap intelektual Khidir. Bagi Musa, kebenaran adalah apabila tidak menyimpang dari hukum kausalitas dan moral imperatif yang berpijak pada nurani. Apapun yang bertentangan dengan itu pasti salah. Sementara Khidir mewakili suatu sikap yang sama sekali berbeda dengan Musa. Sikap yang anti-kausalitas dan kebenaran moral yang lazim digunakan manusia pada umumnya. Dalam istilah al-Jabiri, Musa merepresentasikan suatu pola berpikir *burhani*, sementara Khidir kompatibel dengan nalar *irfani*.⁴⁰ Keduanya tidak ketemu. Alih-alih ketemu, bahkan menjadi dua kutub yang terus menerus berpolemik.⁴¹

Pada level *vorsicht*, apa yang dimiliki Musa dan Khidir sebelumnya mewarnai dialektika antarkeduanya yang terjadi hampir di setiap bagian. Dialektika kentara dalam pertanyaan

⁴⁰Burhani merupakan sebuah nalar yang bercorak rasional (demonstratif) dengan menempatkan Aristoteles sebagai modelnya. Sementara Irfani (gnosis) suatu proses bernalar yang berdasar pada ilham atau Kasysyaf. Ahmad Baso, *Al-Jabiri, Eropa dan Kita Dialog Metodologi Islam Nusantara Untuk Dunia* (Jakarta: Pustaka Afid, 2017), h. 44-5

⁴¹Keduanya sulit dipertemukan selain karena perbedaan sumber pengetahuan dan penalaran, juga mekanisme dan struktur pengetahuannya juga berbeda. Lihat M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), h. 200-219.

Musa seputar alasan dari tindakan Khidir. Setiap kali ditanya, Khidir selalu menandaskan keberbedaannya dengan Musa. Meski Musa berusaha mengkompromikan, tetapi gagal menyelamatkan persepsi bahwa garis perbedaan keduanya mustahil dipertemukan. Musa dengan jagat pemikirannya selalu menuntut argumen logis sekaligus moralis, sementara Khidir tidak. Musa menggugat Khidir dalam perbuatan melubangi perahu karena tindakan demikian termasuk kategori amoral. Apa salah pemilik perahu yang tidak dikenali mereka? Musa menggugat Khidir dalam kasus pembunuhan. Tindakan menghilangkan nyawa orang lain jelas salah dilihat dari sisi manapun. Terlebih Musa yang sudah mafhum memiliki aksiomatika moral yang jelas: Taurat. Musa juga memprotes tindakan empati Khidir menegakkan tembok yang rubuh tanpa alasan yang jelas. Terlebih sebelumnya didahului sebuah pengalaman dehumanisasi yang menimpa keduanya.

Pada tahapan terakhir atau *vorgriff*, letupan konflik Musa dan Khidir melahirkan konsepsi pemahaman yang jelas. Sejumlah enigma terurai dengan artikulasi yang komprehensif, jauh dari sifat misterius yang menjadi citra Khidir. Bahkan, penjelasan tidak berhenti pada setiap penggal kejadian, namun menyeluruh atas konteks kisah dan friksi epistemologis antara keduanya. Musa melihat soalan perahu yang dilubangi berdasarkan kejadian yang dicerap atau dipersepsi oleh potensi inderawinya yang dikaitkan dengan nilai yang diyakininya. Perspektif ini memandang tindak pengrusakan merupakan perkara zalim. Sementara Khidir sebetulnya sependirian dengan sikap moral Musa, namun ia melihat dari sutut yang luas dan prediktif. Moralitas Musa hanya berhenti pada waktu kehadirannya. Sementara moralitas Khidir menjangkau apa yang akan terjadi dan bersifat ghaib. Demikian juga saat membunuh anak kecil, Musa melihat dari dimensi yang paling lumrah, misalnya fikih yang pasti menghukumi

pembunuhan sebagai tindakan keji.⁴² Khidir sebetulnya tidak menampik itu.⁴³ Hanya saja, ia, berdasar pengetahuannya atas masa depan, merencakan sebuah kehidupan yang lebih baik dari apa yang dimiliki sang anak tersebut. Khidir berupaya melakukan rekayasa kehidupan yang lebih baik.⁴⁴ Pada momentum terkahir, kedua tokoh tersebut (Musa dan Khidir) juga memiliki perspektif yang berbeda. Musa bertolak dari persepsi penghukuman (*punishment*): ketidakpedulian harus dibalas dengan ketidakpedulian. Secara fikih tindakan pembalasan setimpal ini dibenarkan.⁴⁵ Sementara Khidir muncul dari posisi yang berbeda, yakni kepedulian (filantropis). Khidir ingin menunjukkan bakti dengan membantu menegakkan tembok yang rubuh semata-mata karena tujuan ingin membantu, bukan karea ingin mendapatkan sesuatu.

Dari aplikasi pemetaan *vorhabe*, *vorsicht* dan *vorgriff* tersebut dapat dipahami bahwa gagasan utama (*main idea*) dari kisah ini adalah adanya ragam perbedaan cara pandang epistemologis yang lumrah dalam kehidupan manusia dalam kapasitasnya sebagai “meng-Ada.” Perbedaan tersebut terkadang melahirkan ketegangan-ketegangan, konflik-konflik. Namun selain ketegangan, juga ada upaya terus menerus untuk saling memahami dan berkompromi demi mempertahankan eksistensi mereka sebagai Ada. Karena, bagaimana pun, manusia memiliki orientasi

⁴²Bahkan, dalam fikih, pembunuhan termasuk kategori dosa besar (*min al-kabair*). Lihat Muhammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī al-Damsyīqī, *Mauidah al-Mu'minīn min Ihyā Ulūm al-Dīn* (tt: Dar al-Ulum al-Islamiyyah, tt), h. 312.

⁴³Meskipun tidak dinyatakan secara eksplisit, namun postulat pengetahuan Khidir berasal dari Allah belaka. Tidak mungkin hukum Allah bertentangan dengan yang lain atau tidak mungkin pengetahuan makrifat berkosokbali dengan syariat.

⁴⁴Istnan Hidayatullah, “Kisah Musa dan Khidir dalam al-Qur'an Surah al-Kahfi: 66-82 (Studi Kritis dengan Pendekatan Semiotika Roland Barthes,” (Skripsi: Universitas Islam Negri Jogyakarta, 2004)

⁴⁵Lihat QS. Al-Nisa: 86.

yang sama dalam kapasitasnya sebagai ada yang mengalami faktisitas (terlempar). Mereka tidak bisa menafikan kebutuhan akan yang lain. Manusia dengan kesadaran akan ‘ada’-nya selalu mengalami kecemasan, sehingga butuh penguatan dari yang lain untuk menetralisir kecemasan tersebut. Dengan bersama yang lain, ada cermin untuk melihat bahwa keterlemparan dialami bersama, demikian juga momentum ketiadaan pasti dialami bersama pula.

Musa-Khidir memainkan peran oposisi biner secara epistemologis. Namun keduanya terlibat interaksi ekstensif untuk saling mengenal dan merajut titik temu. Meski titik temu gagal awet, namun upaya untuk mengajarkan proses ke arah sana sama sekali tidak gagal. Kisah ini seolah menegaskan bahwa ruang pertemuan –meminjam istilah Gadamer (murid Heidegger): *the fusion of horizon*- terbuka lebar. Ruang tersebut ada dalam dialetika.⁴⁶ Dialetika menekankan komunikasi dua arah yang intensif. Sementara komunikasi, mau tidak mau, harus melibatkan bahwa sebagai perantinya. Di sini, secara tidak langsung, mengafirmasi tesis Heidegger yang lain, yakni fungsi bahasa sebagai penyingkap kelupaan akan ada. Bahasa yang memediasi perbedaan Musa dan Khidir menyingkap apa yang abai diketahui Musa demikian pula yang tidak tersgapai oleh nalar Khidir. Melalui bahasa, dua rumpun epistemologi tersebut saling menyapa dan saling bergerak untuk bertemu pada satu titik. Di akhir kisah, Musa dan Khidir memang berpisah. Namun, keduanya sesungguhnya bersatu dalam persepsi pembaca. Kedua epistemologi yang menubuh pada Musa dan Khidir akhirnya disadari sebagai sama pentingnya. Perspektif Musa sangat penting membangun nalar korespondensi (pikiran sesuai fakta). Perspektif Khidir juga penting untuk memprediksi yang jauh ke depan. Prediksi sangat berguna terutama untuk memodali diri agar siap

⁴⁶F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida.*, h. 180.

mengarungi segala kemungkinan yang terbentang di hadapan. Bukankah sejarah kehidupan (termasuk sejarah sosial) tidak selalu linier? Khidir adalah guru yang berjasa menjajakkan ajaran penting dalam soal ini.

Kesimpulan

Riset ini membuktikan bahwa kisah Musa dan Khidir dalam al-Qur'an merupakan miniatur dari dunia *Dasen* secara umum. Petuangan mereka berdua terfragmentasi sebagaimana fase eksistensialitas *Dasein*, yakni eksistensial, faktisitas dan kehancuran. Termasuk pula, dalam petualangan tersebut tidak bisa dinafikan relasi *Dasein* dengan entitas-entitas yang lain, seperti benda yang alat, benda bukan alat dan *Dasein* yang lain. Dengan demikian, penerapan teori hermeneutika Heidegger ini berhasil sesuai yang diharapkan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Adian, Donny Gahral. *Senjakala Metafisika Barat*. Depok: Penerbit Koekoesan, 2012.
- Al-Baiḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*. Beirut: Dār al-Fikr, tt.
- Al-Damsyiqi, Muhammad Jamal al-Din al-Qasimi. *Mauizah al-Mu’mīnīn min Ihya Ulum al-Dīn*. tt: Dar al-Ulum al-Islamiyyah,tt.
- al-Ghazālī, Muhammad. *Nahwu Tafsīr Maudū’ li Suwar al-Qur’ān al-Karīm*. Kairo: Dār al-Syauq, 1995.
- al-Qurṭubī, Abdullāh Muhammad ibn Ahmad al-Anṣārī. *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān* Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1993
- al-Ṭabarābārī, Muhammad Husein. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Beirut: Muassisāt al-A’lā, tt.
- Al-Tabari, Abū Ja’far Muhammad ibn Jarīr. *Jāmi’ al-Bayān fī al-Qur’ān*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1992.
- al-Zamakhshyārī, Abī al-Qāsim Jarandi Mahmūd ibn Amīr. *al-Kasīsyāf ‘an Haqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*. Beirut: Dār al-Ma’rifah, tt.
- Baso, Ahmad. *Al-Jabiri, Eropa dan Kita Dialog Metodologi Islam Nusantara Untuk Dunia*. Jakarta: Pustaka Afid, 2017.
- Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*. London: Routledge and Kegan Paul, 1980.

- Istnan Hidayatullah, *Dialektika Eksistensial Dalam Kisah Musa-Kholidir Dhakidae*, Dhaniel. *Cendekiawan dan Kekuasaan dalam Negara Orde Baru*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2003.
- Diponegoro, Mohammad, *Yuk, Nulis Cerpen yuk*. Yogyakarta: Sholahuddin Press dan Pustaka Pelajar, 1994.
- Hardiman, F. Budi. *Filsafat Modern Dari Machiavelli Sampai Nietzsche*. Jakarta: Gramedia, 2004.
- Hardiman, F. Budi. *Heidegger dan Mistik Keseharian; Suatu pengantar Menuju Sein un zeit*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2003.
- Hardiman, F. Budi. *Melampaui dan Modernisme Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah da Problem Modernitas*. Yogyakarta: Kanisius, 2003.
- Hardiman, F. Budi. *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*. Yogyakarta: Kanisius, 2015.
- Hidayatullah, Istnan. “Kisah Musa dan Khidir dalam al-Qur'an Surah al-Kahfi: 66-82 (Studi Kritis dengan Pendekatan Semiotika Roland Barthes),” Skripsi, 2004.
- Ibn Kasir, *Tafsir al-Qur'an al-Azim*. Beirut: Maktabah Nur al-Ilmiyyah, tt.
- Popkin, Richard H. dan Stroll, Avrum. *Philosophy Made Simple*. London: Heineman, 1982.
- Putra, Heddy Shri Ahimsa, *Levi Strauss Mitos dan Karya Sastra*. Yogyakarta: Galang Press, 2001
- Qaththan, Manna' Khalil, *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an*, terj. Mudzkir As. Bogor: Litera AntarNusa, 1998.

Rahman, Fazlur, *Islam dan Modernitas Tentang Transformasi Intelektualitas*, terj. Aksin Muhammad. Bandung: Penerbit Pustaka, 1995.

Ratna, Nyoman Kutha, *Antropologi Sastra Peranan Unsur-unsur Kebudayaan dalam Proses Kreatif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017

Syamsudin, Sahiron, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017.