

BAB II

HISTORITAS DAN KONTEKS NARATIF QS. AL-KAHFI [18]: 60–82

A. *Asbāb al-Nuzūl* dan Latar Historis

Kisah Nabi Musa dan Khidir dalam QS. al-Kahf [18]: 60-82 tidak memiliki sebab turunnya wahyu yang tercatat secara jelas dalam riwayat yang *ṣaḥīḥ*. Sebaliknya, kisah ini muncul sebagai bagian naratif yang diangkat oleh para mufasir untuk menjawab tantangan pengetahuan yang dihadapi Nabi Muhammad. Para mufasir klasik seperti al-Wāḥidi dan al-Qurṭubī menyatakan bahwa surah al-Kahf diturunkan di Mekah dengan tujuan untuk menjawab pertanyaan kaum Quraisy.⁵⁹

Pertanyaan ini muncul atas rekomendasi dari ahli kitab di Madinah yang meminta Nabi untuk menjelaskan tiga isu rumit, termasuk cerita mengenai seorang pria yang mencari ilmu, yakni Musa dan Khidir.⁶⁰ Dalam perspektif ini, narasi tentang Musa dan Khidir berfungsi sebagai respon tematik terhadap tantangan pemikiran bahwa pengetahuan manusia sangat terbatas, dan menunjukkan bahwa seorang nabi pun perlu menyerahkan diri pada pengetahuan Ilahi yang melampaui akal sehatnya.

Dalam penafsiran sufistik, perjalanan Musa dilihat sebagai sebuah perjalanan spiritual bagi seorang pencari ilmu. Setiap kejadian berupa pelubangan perahu, pembunuhan anak, dan perbaikan tembok menjadi ujian batin yang mengajarkan tentang kesabaran, keikhlasan, dan kepercayaan terhadap rencana Ilahi.⁶¹ Bahwa cerita ini berasal dari kejadian sebelum Islam, tidak terpisah dari konteks wahyu generasi awal dan Nabi Muhammad menghadapi tantangan berat mengenai sifat pengetahuan dan sumber otoritas.

Maka dari itu kisah Musa yang mengikuti Khidir dipahami sebagai sarana retorik dan pembelajaran yang menekankan etika akademis, seperti kesabaran, sikap rendah hati, dan penerimaan terhadap aspek-aspek realitas

⁵⁹ Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Aḥmad al-Wāḥidī, *Asbāb Nuzūl al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991), 295; lihat juga Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Qurṭubī, *Al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qur’ān*, Jilid 10 (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964), 346.

⁶⁰ Muhammad Fathurrahman, “Hikmah Kisah Nabi Musa dan Khidir Berdasarkan Surah al-Kahfi Ayat 60–82,” *Naskah Publikasi* (Surakarta: Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2019), 5.

⁶¹ Ahmad Zainal Abidin, *Kisah Nabi Musa dan Nabi Khidir dalam QS. al-Kahfi: 60–82 Perspektif Simbolis*, Skripsi. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2018. 45.

yang tidak terlihat, bahwa apa yang terlihat tidak adil mungkin memiliki kebijaksanaan di baliknya. Penelitian ini juga mengupas bagaimana cerita ini ditafsirkan dalam sudut pandang semiotika dan makna simbolik dalam konteks masa kini.

Seperti analisis makna *bahrain* dalam kisah Musa dan Khidir tidak hanya merujuk pada kenyataan geografis, tetapi menjadi penanda yang menciptakan ruang makna ganda berupa pertemuan antara dua cara pengetahuan, wahyu normatif dan kebijaksanaan batin⁶². Kemudian bagaimana penafsiran modern menempatkan cerita ini sebagai contoh pendidikan berbasis nilai profetik yang menekankan pendekatan pendidikan berlandaskan kebijaksanaan, kesabaran dan rencana Allah⁶³.

Riwayat hadis yang terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* menjadi fondasi utama bagi para mufasir dalam memahami konteks yang ada dalam kisah Nabi Musa dan Khidir dalam QS. al-Kahf [18]: 60–82. Berikut bunyi hadits tersebut:

حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ مُحَمَّدٍ، حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي، عَنْ صَالِحٍ، عَنْ ابْنِ شَهَابٍ، أَنَّ عُبَيْدَ اللَّهِ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ أَخْبَرَهُ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ تَمَارَى هُوَ وَالْحُرُّ بْنُ قَيْسٍ الْفَزَارِيُّ فِي صَاحِبِ مُوسَى، قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: هُوَ خَضِرٌ، فَمَرَّ بِهِمَا أَبِي بْنُ كَعْبٍ، فَدَعَاهُ ابْنُ عَبَّاسٍ فَقَالَ: إِنِّي تَمَارَيْتُ أَنَا وَصَاحِبِي هَذَا فِي صَاحِبِ مُوسَى الَّذِي سَأَلَ السَّبِيلَ إِلَى لُقْيَاهُ، هَلْ سَمِعْتَ رَسُولَ اللَّهِ يَذْكُرُ شَأْنَهُ؟ قَالَ: نَعَمْ، سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ يَقُولُ: بَيْنَمَا مُوسَى فِي مَلَأٍ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ، جَاءَهُ رَجُلٌ فَقَالَ: هَلْ تَعْلَمُ أَحَدًا أَعْلَمُ مِنْكَ؟ قَالَ مُوسَى: لَا. فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ: بَلَى، عَبْدُنَا خَضِرٌ⁶⁴.

Telah menceritakan kepada kami 'Amr bin Muhammad, telah menceritakan kepada kami Ya'qub bin Ibrahim, ia berkata: Telah menceritakan kepadaku ayahku, dari Shalih, dari Ibnu Syihab, bahwa 'Ubaidullah bin 'Abdullah mengabarkan kepadanya dari Ibnu 'Abbas, bahwa ia pernah berselisih pendapat dengan Al-Hurr bin Qais Al-Fazari

⁶²Moch. Ali Fikri, “Kisah Pertemuan Nabi Musa dan Nabi Khidir dalam al-Qur’an Surah al-Kahfi Ayat 60–82 (Kajian Semiotika Ferdinand de Saussure)”, (Skripsi, UIN KHAS, Jember, 2021), 46.

⁶³ Rubini, R., “Pola Komunikasi Profetik dalam Kisah Nabi Musa dan Khidir dalam Al-Qur’an” *Komunika: Jurnal Dakwah dan Komunikasi*, Vol. 14, No. 1, (2020), 41. URL: <https://www.google.com/search?q=https://doi.org/10.24090/komunika.v14i1.2299>.

⁶⁴ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī: Kitāb al-‘Ilm* (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), Jilid 1, 38.

tentang siapa sahabat Nabi Musa. Ibnu 'Abbas berkata: "Dia adalah Khidir" Lalu lewatlah Ubay bin Ka'b, maka Ibnu 'Abbas memanggilnya dan berkata: "Aku dan sahabatku ini berselisih tentang sahabat Musa yang meminta jalan untuk bertemu dengannya. Apakah engkau pernah mendengar Rasulullah menyebutkan perihal dirinya?" Ia menjawab: "Ya, aku mendengar Rasulullah bersabda: 'Ketika Musa berada di tengah-tengah kaum Bani Israil, datanglah seorang lelaki dan bertanya: Apakah engkau mengetahui seseorang yang lebih berilmu darimu? Musa menjawab: Tidak. Maka Allah mewahyukan kepadanya: Ya, hamba Kami Khidir.

Hadits ini menceritakan bahwa Nabi Musa pernah memberikan khutbah kepada bani Israil, kemudian ditanya tentang siapa yang paling berpengetahuan di dunia. Saat Musa menyatakan bahwa dirinya adalah orang yang paling berilmu, Allah menegurnya karena tidak merujuk pengetahuan itu kepada sumber yang sebenarnya, yaitu Allah. Teguran ini diikuti dengan instruksi untuk Musa menemukan seorang hamba yang shalih di pertemuan dua laut yang memiliki jenis pengetahuan yang berbeda dari dirinya.

Hadits ini tidak cuma menguraikan latar belakang sejarah cerita, namun juga menekankan prinsip fundamental dalam cara pandang terhadap kenabian, bahwa pengetahuan manusia, termasuk pengetahuan seorang nabi, tetap terikat batasan, sementara pengetahuan Tuhan bersifat absolut dan melebihi kemampuan empiris serta logika manusia.⁶⁵ Untuk dapat mengerti posisi narasi ini, penting untuk menjelaskan bahwa ayat dalam Al-Qur'an dibagi menjadi beberapa kategori utama berdasarkan fungsi dan isi.

Secara umum, para ahli *'Ulūm al-Qur'ān* mengelompokkannya menjadi tiga jenis utama: (1) ayat-ayat *ahkām*, yang mencakup hukum-hukum syariat (perintah dan larangan); (2) ayat-ayat *'aqā'id*, yang menguraikan dasar-dasar keimanan dan tauhid; dan (3) ayat-ayat *qaṣaṣ*, yang berisi cerita atau narasi tentang umat, nabi, atau peristiwa yang terjadi di masa lalu.⁶⁶ Klasifikasi ini tidak hanya bersifat tematik, tapi juga metodologis, karena membantu mufassir dalam menentukan pendekatan hermeneutis yang sesuai dengan karakter ayat.

⁶⁵ Karman, "Konstruksi Epistemologi Ilmu Laduni: Studi Kisah Musa dan Khidir dalam Tafsir Al-Jailani," *Jurnal Theologia*, Vol. 30, No. 1 (2019), 74, <https://doi.org/10.21580/teo.2019.30.1.3409>.

⁶⁶ *Ibid*, Siti Pupu Fauziah, "Kisah-kisah dalam Al-Qur'an," Universitas Djuanda (UNIDA) Artikel, <https://unida.ac.id/artikel/kisah-kisah-dalam-al-quran>, diakses tanggal 10 Juli 2024.

Qaṣaṣ al-Qur'ān merupakan sebuah genre wahyu yang distingtif dan memiliki tujuan yang luhur, penamaan salah satu surah dengan nama *Al-Qaṣaṣ* urutan surah ke-28 menunjukkan bahwa metode berkisah adalah salah satu strategi komunikasi ilahiah yang sentral, bukan sekadar pelengkap. Kisah-kisah ini bukanlah dongeng atau mitos, melainkan narasi kebenaran yang disampaikan bukan untuk tujuan hiburan atau pencatatan sejarah semata, melainkan untuk memberikan pelajaran dan *'ibrah*.⁶⁷

Dalam kerangka ini kisah pertemuan Nabi Musa dan Nabi Khiḍir dalam QS. Al-Kahfi secara tegas dapat diklasifikasikan ke dalam kategori *qaṣaṣ al-anbiyā'* berasal dari bagian sub-kategori *qaṣaṣ al-Qur'ān*. Klasifikasi ini membedakan dari ayat-ayat yang menetapkan hukum atau mendefinisikan akidah, serta mengarahkan penafsir untuk mencari makna pendidikan di balik alur ceritanya. Tujuan utama dari penyajian *qaṣaṣ* dalam Al-Qur'an adalah untuk menjadi sumber *'ibrah* bagi *ulī al-albāb*⁶⁸, sebagaimana ditegaskan dalam firman Allah SWT :

لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ⁶⁹

Sesungguhnya pada kisah-kisah mereka itu terdapat pengajaran bagi orang-orang yang mempunyai akal.

Fungsi ini diperkuat oleh tujuan-tujuan lain yang saling berkaitan, di antaranya adalah untuk meneguhkan hati Nabi Muhammad dan kaum beriman dalam menghadapi kesulitan dakwah, sebagaimana firman-Nya dalam QS. Hud ayat 120. Selain itu, kisah-kisah ini menjadi bukti kebenaran risalah Nabi, karena menyampaikan detail peristiwa masa lampau yang tidak mungkin diketahuinya tanpa wahyu dari Allah SWT.⁷⁰ Penelitian ini berfungsi sebagai sarana pendidikan moral dan etika, karena menyajikan keteladanan melalui contoh nyata, bukan sekadar perintah abstrak.

Mufasir seperti Fakhr al-Dīn al-Rāzī dan Ibn Kathīr memahami bahwa kisah Musa dan Khiḍir tidak berfungsi sebagai *asbāb al-nuzūl* langsung,

⁶⁷ Muhammad Faizin, "Hermeneutika Sufistik-Filosofis: Penafsiran Ibn 'Arabi atas Kisah Nabi Musa dan Nabi Khidir," *Jurnal Ilmiah Mahasiswa Raushan Fikr*, Vol. 10, No. 1 (2021), 50.

⁶⁸ Abū Ja'far al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyāt al-Qur'ān* (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 2000), vol. 18, 60

⁶⁹ Al-Qur'an, Yusuf (12): 111.

⁷⁰ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), vol. 3, 103.

melainkan sebagai materi kisah yang diturunkan untuk mengoreksi persepsi tentang otoritas pengetahuan. Menurut al-Rāzī dalam *Mafātīḥ al-Ghayb*, kisah ini menggambarkan dialektika antara *‘ilm al-ẓāhir* berupa pengetahuan syariat dan rasionalitas dengan *‘ilm al-bāṭin* berupa ilmu ilahi yang berbasis hikmah dan rahasia ketentuan Tuhan.

Musa sebagai simbol rasionalitas normatif diperintahkan untuk menempuh perjalanan menuju dimensi batin yang diwakili oleh Khiḍir, Ibn Kathīr menambahkan bahwa pengisahan ulang peristiwa ini dalam surah al-Kahf merupakan respon terhadap kaum Quraishy dan Yahudi yang menantang kerasulan Nabi Muhammad melalui tiga pertanyaan teologis, salah satunya mengenai seorang lelaki misterius yang mencari ilmu.⁷¹ Maka dari itu kisah ini menjadi sarana untuk memperlihatkan kebenaran wahyu bersumber dari Tuhan yang pengetahuan-Nya meliputi segala hal.

Dari perspektif tematik, hadits tersebut juga memperlihatkan adab secara ilmiah yang menjadi inti pesan moral QS. al-Kahf [18]: 60–82. Musa diperintahkan untuk belajar dengan sabar, tidak tergesa-gesa menilai perbuatan Khiḍir, dan menundukkan ego intelektualnya demi memahami kebijaksanaan ilahi yang tersembunyi di balik tindakan yang tampak paradoks.⁷² Dalam hal ini, kisah Musa dan Khiḍir menjadi simbol bagi interaksi antar manusia yang mencari kebenaran dan Tuhan sebagai sumber pengetahuan mutlak.

Tafsir kontemporer, seperti yang dibahas oleh Rahman (2020) dalam *Al-Jāmi‘ah: Journal of Islamic Studies*⁷³ dan Yusuf (2023) dalam *Journal of Qur’anic Hermeneutics*⁷⁴, memandang kisah ini sebagai paradigma pembelajaran profetik. Bahwa ilmu harus dicari dengan kerendahan hati, kesabaran metodologis, dan kesadaran akan keterbatasan rasio manusia.

⁷¹ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb (al-Tafsīr al-Kabīr)*, vol. 21 (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabi, 1999), 112.

⁷² Brannon Wheeler, *Moses in the Qur’an and Islamic Exegesis* (New York: RoutledgeCurzon, 2002), 75.

⁷³ M. Nur Rahman, “Kisah Nabi Musa dan Khiḍir dalam Perspektif Pembelajaran Profetik: Sebuah Kajian atas Etika Menuntut Ilmu” *Al-Jāmi‘ah: Journal of Islamic Studies* Vol. 58, No. 1 (2020), 11.

⁷⁴ Ahmad Yusuf, “Hermeneutika Kisah Nabi Musa dan Khiḍir: Implikasi Pedagogis bagi Pendidikan Islam Kontemporer,” *Journal of Qur’anic Hermeneutics* Vol. 7, No. 2 (2023), 115.

Dengan demikian kisah ini bukan sekadar catatan sejarah, tetapi juga teks edukatif yang berisi nilai-nilai etika dan mengajarkan keseimbangan antara *‘aql* dan *naql*.

Konteks penurunan kisah Musa dan Khiḍir dalam Surah al-Kahf berkaitan erat dengan dinamika intelektual antara kaum Quraisy dan Yahudi di Madinah. Ketika otoritas kerasulan Nabi Muhammad mulai mengguncang legitimasi keagamaan tradisional Arab, kaum Quraisy mencari cara untuk menguji kebenaran wahyu yang beliau bawa. Merasa tidak memiliki kompetensi teologis yang memadai, mereka kemudian mengutus Naḍr bin al-Ḥārith dan ‘Uqbah bin Abi Mu’ayt untuk meminta amunisi intelektual dari para pendeta Yahudi yang dianggap memiliki pengetahuan kenabian.⁷⁵

Atas arahan mereka, Kaum Quraisy mengajukan tiga pertanyaan kepada Nabi tentang sekelompok pemuda beriman yang tidur lama di dalam gua, tentang sosok penguasa yang menjelajahi timur dan barat bumi, serta tentang seorang hamba saleh yang dianugerahi ilmu rahasia dari Tuhan.⁷⁶ Pertanyaan terakhir inilah yang menjadi pintu masuk bagi penyingkapan kisah Nabi Musa dan Khiḍir, tujuan Yahudi dan Quraisy untuk menilai apakah Nabi Muhammad benar-benar memahami tradisi kenabian terdahulu atau sekadar mengaku sebagai pembawa wahyu tanpa dasar historis.

Maka dari itu al-Qur’an menegaskan dua hal yang mendasar. *Pertama*, bahwa sumber pengetahuan Rasulullah bukan hasil belajar dari manusia, melainkan pewahyuan yang berasal langsung dari Tuhan. *Kedua*, kebenaran wahyu bersifat melampaui otoritas pengetahuan manusia. Karena itu, kisah Musa dan Khiḍir disisipkan bukan hanya untuk menjawab tantangan kaum penentang, tetapi juga untuk menunjukkan kontinuitas misi kenabian sejak dahulu.⁷⁷

Dalam pandangan mufasir modern seperti Quraish Shihab (2019) pengisahan ini berfungsi sebagai demonstrasi edukatif, yaitu penegasan

⁷⁵ Ismā‘īl ibn ‘Umar ibn Kaṭīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Jilid 5 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998), 135.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Jane Dammen McAuliffe, “The Qur’anic Context of the Story of Moses and Khiḍr,” in *The Qur’an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur’anic Milieu*, ed. Angelika Neuwirth et al. (Leiden: Brill, 2010), 577.

bahwa proses kenabian memiliki akar historis namun tidak tunduk pada verifikasi empiris manusia.⁷⁸ Maka ayat-ayat tersebut berfungsi sebagai respon teologis terhadap ujian rasional kaum Quraisy dan Yahudi, sekaligus sebagai pembingkai etika pengetahuan yang menempatkan wahyu di atas rasio dan tradisi manusia.

Menurut penjelasan Ibn Kathīr dalam *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm* dan al-Ṭabarī dalam *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āyāt al-Qur’ān*, kisah Nabi Musa dan Khiḍir dihadirkan untuk menegaskan kapasitas intelektual manusia, bahkan seorang nabi sekalipun, tetap berada dalam batas pengetahuan Allah. Dalam pandangan kedua mufasir tersebut, di satu sisi Musa adalah simbol ilmu syar’ī dengan otoritas wahyu, tapi di sisi lain ia harus tunduk untuk belajar kepada seorang hamba yang dikaruniai *‘ilm ladunnī* berupa pengetahuan langsung dari Tuhan.

Al-Ṭabarī menekankan bahwa perjalanan Musa mencari Khiḍir merupakan bentuk pendidikan ilahi yang menyingkap dimensi ilmu di luar logika manusiawi, sebuah pelajaran bahwa kebenaran hakiki tidak selalu tampak secara empiris.⁷⁹ Ibn Kathīr menambahkan bahwa peristiwa ini merupakan pengingat bagi manusia agar tidak mengklaim kesempurnaan pengetahuan, sebab bahkan Nabi yang diberi wahyu pun masih diperintahkan untuk menuntut ilmu dan bersabar terhadap sesuatu yang belum ia pahami.⁸⁰

Dalam perkembangan kajian modern, narasi ini dipahami sebagai teks epistemologis yang menegaskan relasi antara wahyu dan rasio. Rahman (2020) menyebutnya sebagai bentuk pendidikan profetik yang menempatkan Musa dalam proses *unlearning*, yakni dekonstruksi terhadap asumsi pengetahuan absolut agar ia mampu memahami hikmah di balik perbuatan yang tampak paradoks.⁸¹ Perspektif ini sekaligus membuka ruang bagi

⁷⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, vol. 8 (Jakarta: Lentera Hati, 2019), 328.

⁷⁹ Abū Ja’far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āyāt al-Qur’ān*, vol. 15 (Kairo: Dār Hījir, 2001), 315.

⁸⁰ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, vol. 5 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1999), 183.

⁸¹ *Ibid.* M. Nur Rahman, “Kisah Nabi Musa dan Khidir dalam Perspektif Pembelajaran Profetik... 13.

hermeneutika yang menekankan pengetahuan berasal dari dimensi yang melampaui batas empiris.

Sementara itu, Yusuf (2023) menafsirkan pertemuan Musa dan Khidir sebagai simbol perjumpaan antara pengetahuan normatif dan kebijaksanaan metafisis yang hanya dapat dipahami melalui kesabaran dan refleksi spiritual.⁸² Baik dalam tafsir klasik maupun kontemporer, kisah ini berfungsi sebagai pengingat teologis bahwa manusia tidak dapat menembus rahasia *'ilm Allāh* kecuali sejauh yang dikehendaki-Nya, bahwa kerendahan hati intelektual merupakan bagian dari adab ilmiah seorang mukmin.

Konsep unlearning yang diusung oleh Rahman sangat relevan dalam konteks epistemologi kontemporer. Ini bukan sekadar melupakan apa yang telah diketahui, melainkan proses aktif untuk membongkar kerangka kognitif yang membatasi, melepaskan prasangka, dan membuka diri terhadap cara pandang baru yang sebelumnya dianggap asing atau tidak logis.⁸³ Konsep ini sangat relevan dalam konteks epistemologi kontemporer, kemampuan untuk mencapai objektivitas di tengah perubahan zaman yang cepat

Musa sebagai seorang Nabi yang dianugerahi pengetahuan syari'ah, harus mengosongkan diri dari pemahaman konvensionalnya untuk dapat menerima dimensi kebenaran yang lebih dalam yang direpresentasikan oleh Khidir. Proses unlearning sebagai mobilitas intelektual dan spiritual, sehingga individu melampaui batasan paradigma yang ada dan mencapai tingkat pemahaman yang lebih inklusif dan holistik. Tanpa kapasitas untuk unlearning, pengetahuan cenderung stagnan dan menjadi dogma yang kaku.

Interpretasi Yusuf (2023) yang melihat pertemuan ini sebagai simbol perjumpaan antara pengetahuan normatif dan kebijaksanaan metafisis semakin memperkuat dimensi epistemologis kisah tersebut. Pengetahuan normatif, yang berbasis pada aturan, hukum, dan penalaran empiris, menyediakan struktur dan tatanan yang diperlukan bagi kehidupan manusia.

⁸² *Ibid.* Ahmad Yusuf, "Hermeneutika Kisah Nabi Musa dan Khidir"...118.

⁸³ *Ibid.* M. Nur Rahman, "Kisah Nabi Musa dan Khidir dalam Perspektif Pembelajaran Profetik... 21.

Sedangkan pengetahuan ini memiliki keterbatasan dalam menjelaskan fenomena yang melampaui batas indrawi atau logis⁸⁴.

Di sinilah kebijaksanaan metafisis berperan, yaitu pemahaman tentang realitas pada tingkat esensial dan transenden, yang seringkali diakses melalui intuisi, pengalaman spiritual, atau wahyu. Kisah ini menegaskan bahwa untuk mencapai pemahaman yang utuh, kedua mode pengetahuan ini tidak boleh dipertentangkan, melainkan diintegrasikan secara harmonis melalui kesabaran dan refleksi. Bahkan Seyyed Hossein Nasr mendefinisikan mode pengetahuan ini sebagai fungsi dari mata hati yang berbeda dari sekadar rasio diskursif.⁸⁵

Dari perspektif etika pengetahuan yang disebut *adab al-‘ilm* kerendahan hati intelektual yang ditunjukkan oleh Musa, meskipun sulit pada awalnya, merupakan prasyarat fundamental. Seorang *thalib al-‘ilm* atau pencari ilmu harus menyadari batas-batas pengetahuannya sendiri dan selalu terbuka untuk belajar dari sumber manapun yang valid.⁸⁶ Kisah ini mengingatkan bahwa seorang Nabi sekalipun membutuhkan bimbingan untuk menembus lapisan rahasia Ilahi.

Kerendahan hati intelektual ini menjaga seorang mukmin dari kesombongan akademik yang bisa menghalangi pertumbuhan pengetahuan dan merusak integritas ilmiah. Kerendahan ini juga mendorong dialog yang konstruktif dan mengurangi potensi konflik yang timbul dari klaim-klaim kebenaran yang eksklusif. Relevansi kisah Mūsā dan Khidīr membentang melampaui ranah teologi dan moral, menawarkan cetak biru yang kokoh untuk epistemologi Islam yang dinamis dan transformatif.

Kisah Mūsā dan Khidīr mengajarkan pencarian kebenaran adalah sebuah perjalanan yang berkelanjutan, menuntut integrasi antara teks suci, akal budi, dan pengalaman spiritual yang mendalam. Kisah ini menuntun untuk senantiasa mempertanyakan, membuka diri terhadap perspektif baru, dan mempraktikkan kerendahan hati dalam menghadapi misteri realitas.

⁸⁴ *Ibid.* Ahmad Yusuf, “Hermeneutika Kisah Nabi Musa dan Khidir” ...120.

⁸⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (New York: State University of New York Press, 1989), 120.

⁸⁶ Imam al-Ghazali, *Ayyuha al-Walad* (Damaskus: Dar al-Bashair al-Islamiyyah, 2004), 23.

Pemahaman sejati terletak pada pengakuan akan keagungan *‘ilm Allāh* yang tak terbatas dan kesediaan untuk terus belajar dalam cahaya petunjuk-Nya.

B. Analisis Tekstual dan Struktur Naratif

Kisah Nabi Musa dan Khidir dalam QS. al-Kahf [18] ayat 60–82 menampilkan tiga peristiwa kunci berupa perahu yang dilubangi, anak yang dibunuh, dan tembok yang ditegakkan sebagai studi kasus epistemologis mengenai keterbatasan nalar manusia dalam menilai tindakan Ilahi.⁸⁷ Ketiganya memperlihatkan kesenjangan antara pengetahuan lahiriah dan makna batin, sekaligus menggambarkan pendidikan spiritual Nabi Musa yang harus belajar memahami hikmah di balik tindakan yang tampak paradoks.

Menurut al-Ṭabarī, kisah ini secara sengaja disusun dengan urutan yang menunjukkan peningkatan tingkat kesulitan dalam memahami realitas. Dari tindakan yang sekadar tampak merugikan berupa pelubangan perahu menuju tindakan yang tampak melanggar hukum moral berupa pembunuhan anak, hingga tindakan yang tampak tak beralasan berupa menegakkan tembok tanpa imbalan.⁸⁸ Dalam tafsirnya, ia menulis :

إِنَّ اللَّهَ يُعَلِّمُ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ عِلْمَ اللَّهِ فَوْقَ كُلِّ عَالِمٍ، وَأَنَّ مَا يَبْدُو فِي الظَّاهِرِ شَرًّا قَدْ يَكُونُ فِي بَاطِنِهِ خَيْرًا...

*Allah mengajarkan kepada Musa bahwa pengetahuan-Nya melampaui semua ilmuwan, dan bahwa sesuatu yang tampak buruk secara lahir bisa jadi memiliki kebaikan tersembunyi.*⁸⁹

Peristiwa pertama, yakni pelubangan perahu menggambarkan pelajaran epistemik bahwa tidak semua kerusakan bersifat destruktif. Khidir melubangi perahu milik orang miskin agar tidak dirampas oleh penguasa zalim, suatu tindakan yang tampak jahat di permukaan namun bermakna penyelamatan dalam konteks yang lebih dalam. Ibn Kathīr menjelaskan, *fa-kāna fī ṣāhir al-amr fasād, wa fī bāṭin al-ḥikmah najāh*, yaitu secara lahiriah tampak sebagai perusakan, tetapi secara batin merupakan bentuk perlindungan.⁹⁰

⁸⁷ Al-Qur'an, al-Kahf (18): 60–82.

⁸⁸ *Ibid.* Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyāt al-Qur'ān*, 230.

⁸⁹ *Ibid.*, 231.

⁹⁰ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, vol. 5 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999), 175.

Fakhr al-Dīn al-Rāzī menambahkan distingsi antara *ta'alluq al-'aql* dan *ta'alluq al-ḥikmah*⁹¹, Musa gagal memahami tindakan Khidīr karena beroperasi dalam kerangka hukum formal, bukan dalam horizon kebijaksanaan metafisis. Dalam tafsir modern, Sayyid Quṭb melihat episode ini sebagai pelajaran sosial bahwa tindakan yang tampak tidak logis kadang merupakan bentuk perlawanan simbolik terhadap sistem penindasan.⁹² Perahu menjadi metafora ilmiah bagi keterbatasan pandangan manusia.

Peristiwa kedua adalah pembunuhan seorang anak, memperdalam krisis keilmuan Musa. Tindakan ini tampak menyalahi prinsip moral universal, tetapi dalam perspektif Ilahi, anak tersebut kelak akan menjerumuskan orang tuanya yang beriman ke dalam kekafiran. Di sinilah, menurut al-Rāzī, terjadi *taḥawwul fī mafhūm al-'adālah*, pergeseran makna keadilan dari dimensi normatif ke dimensi teleologis.⁹³ Khidīr mewakili tindakan Ilahi yang berlandaskan pengetahuan terhadap masa depan berupa *'ilm al-ghayb*.

Al-Qurṭubī menegaskan bahwa kisah ini menunjukkan bahwa sebagian kebijaksanaan Tuhan tidak dapat dijangkau oleh hukum lahiriah manusia, beliau menyenutkan :

وَقَوْلُهُ: ﴿وَأَمَّا الْعُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَحَشِينَا أَنْ يُرْهَقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا﴾
 أَي: حَشِينَا أَنْ يَرْتَدَّاهُمَا عَنِ الْإِيمَانِ بِسَبَبِهِ، إِذْ كَانَ مُقَدَّرًا عَلَى الْكُفْرِ. فَفِي هَذَا
 دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ بَعْضَ حِكْمِ اللَّهِ تَعَالَى لَا يَطْلُعُ عَلَيْهَا الْعِبَادُ، فَإِنَّ قَتْلَهُ مَصْلَحَةٌ
 لِأَبَوَيْهِ فِي دِينِهِمَا، وَفِيهِ مَصْلَحَةٌ لَهُ؛ لِأَنَّهُ يُبَدِّلُهُ اللَّهُ خَيْرًا مِنْهُ. وَمَا لَمْ يَطْلُعْ عَلَيْهِ
 الْإِنْسَانُ لَا يَجُوزُ أَنْ يُحْكَمَ عَلَيْهِ بِالْعَقْلِ؛ لِأَنَّ الْعَقْلَ إِنَّمَا يُدْرِكُ مَا رَأَاهُ أَوْ سَمِعَهُ أَوْ
 تَوَهَّمَهُ، وَأَمَّا غَيْبُ اللَّهِ وَمَا أَخْفَاهُ مِنْ حِكْمَتِهِ فَلَا يُدْرِكُهُ الْعَقْلُ.

Dan firman-Nya: “Adapun anak (yang dibunuh) itu, kedua orang tuanya adalah orang-orang mukmin, dan kami khawatir bahwa dia akan mendorong kedua orang tuanya itu kepada kesesatan dan kekafiran.” (QS. Al-Kahfi: 80), maksudnya adalah: Kami (Khidir) khawatir anak itu akan menjerumuskan kedua orang tuanya untuk murtad dari iman, karena (takdirnya) dia telah ditakdirkan menjadi kafir.

⁹¹ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb (al-Tafsīr al-Kabīr)*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabi, 1999), Jilid 21, 58

⁹² Sayyid Quṭb, *Fi Zilāl al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Shurūq, 1965), Vol. 4, 2216.

⁹³ *Ibid.* al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*..., 65.

Dalam kisah ini terdapat dalil bahwa sebagian hikmah-hikmah Allah Ta'ala tidak dapat dijangkau oleh para hamba. Sesungguhnya membunuhnya adalah suatu kemaslahatan bagi kedua orang tuanya dalam menjaga agama mereka, dan di dalamnya juga terdapat kemaslahatan bagi anak itu sendiri; karena Allah akan menggantinya dengan yang lebih baik darinya. Apa yang belum dijelaskan kepada manusia, karena akal hanya dapat memahami apa yang dilihatnya, didengarnya, atau dibayangkannya.

Adapun perkara gaib Allah dan apa yang Dia sembunyikan dari hikmah-Nya, maka akal tidak dapat menjangkaunya.⁹⁴ Dalam pembacaan kontemporer Quraish Shihab menafsirkan peristiwa ini sebagai bentuk ujian kognitif terhadap persepsi moral, di mana kebenaran Ilahi tidak selalu sesuai dengan persepsi etis manusia.⁹⁵ Maka, pembunuhan anak tersebut bukan tindakan destruktif, melainkan representasi dari keputusan Ilahi yang melampaui logika moral konvensional.

Adapun peristiwa ketiga, yakni penegakan tembok di sebuah kota yang penduduknya pelit dan tidak menjamu mereka, merupakan puncak pembelajaran pengetahuan Musa. Khiḍir menegakkan tembok itu tanpa pamrih karena di bawahnya tersimpan harta anak yatim yang akan berguna di masa depan. Ibn Kathīr menafsirkan tindakan ini sebagai simbol *'amal ṣāliḥ bi-lā ajr*, amal kebaikan yang dilakukan semata karena keikhlasan dan pengetahuan akan hikmah tersembunyi.⁹⁶

Sedangkan al-Ṭabarī menekankan bahwa tindakan itu menunjukkan prinsip kebenaran batin yang tidak memerlukan pengakuan sosial.⁹⁷ Bagi Fakhr al-Dīn al-Rāzī, peristiwa ketiga ini adalah momen ketika Musa akhirnya menyadari bahwa struktur pengetahuan manusia tidak mampu menampung seluruh dimensi makna Ilahi, al-Rāzī menyebutnya sebagai *al-ta'alluq bi al-ghayb al-muṭlaq* yakni ketergantungan total pada pengetahuan Tuhan yang tak terbatas.⁹⁸

⁹⁴ *Ibid.* al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Kutub, 1961), Vol. 11, 40.

⁹⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah...* Vol. 8, 321.

⁹⁶ *Ibid.* Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm...*, 185.

⁹⁷ *Ibid.* al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyāt al-Qur'ān...*, 250.

⁹⁸ *Ibid.* al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb...*, 72.

Dalam tafsir modern, Abdullah Saeed membaca kisah ini dalam konteks hermeneutika ilmiah. Bahwa pemahaman terhadap teks wahyu pun menuntut sikap serupa, menegakkan tembok makna dengan kesabaran dan kesadaran bahwa pengetahuan manusia hanya sebagian kecil dari realitas Ilahi.⁹⁹ Tiga peristiwa tersebut membentuk progresi pembelajaran yang mengubah Musa sebagai seorang pengajar menjadi seorang pembelajar, dari penafsir terhadap hukum menjadi penafsir terhadap kebijaksanaan Tuhan.

Secara keseluruhan, ketiga peristiwa itu membentuk kerangka epistemologi profetik yang mengajarkan pentingnya kesabaran *ṣabr* epistemik, kerendahan hati *tawāḍu‘ al-‘ilm*, dan penyerahan total terhadap hikmah Ilahi *taslīm li al-ḥikmah al-ilāhiyyah*. Kisah ini menunjukkan bahwa pengetahuan manusia bersifat relatif, sementara *‘ilm Allāh* mencakup seluruh dimensi waktu dan ruang, menjadi metafora abadi tentang dualitas antara yang tampak dan yang tersembunyi.¹⁰⁰

Dalam pengertian penafsiran tematik, ilmuwan kontemporer seperti Rahman (2020) dan Yusuf (2023) melihat cerita ini sebagai gambaran tentang keterkaitan antara wahyu dan logika dalam masyarakat modern yang semakin berpandangan positivis.¹⁰¹ Mereka menilai tiga tindakan Khidīr sebagai simbol rekonstruksi kesadaran epistemik yang mengajarkan bahwa kebenaran sejati tidak selalu dapat diukur melalui instrumen empiris atau segala apa yang terlihat.

Dalam ranah metodologi tafsir, kisah ini juga sering digunakan untuk mengilustrasikan prinsip *tafwīḍ al-ma’nā ilā Allāh*, penyerahan makna kepada Allah, yang menjadi dasar dalam memahami ayat-ayat yang bersifat *mutasyābihāt*.¹⁰² Dengan demikian, perahu, anak, dan tembok bukan sekadar bagian dari kisah moral, tetapi juga laboratorium epistemologis yang

⁹⁹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur’an: Towards a Contemporary Approach* (London: Routledge, 2006), 125.

¹⁰⁰ Mustafa Ibrahim, *Epistemologi Sufistik: Menyingkap Makna al-Bāṭin dalam Kisah Mūsā dan Khidīr* (Jakarta: Mizan Pustaka, 2021), 112.

¹⁰¹ *Ibid.* Ahmad Yusuf, “Hermeneutika Kisah Nabi Musa dan Khidir”...120.

¹⁰² Abd al-Rahman al-Ashmawī, “Tafwīḍ dan Ta’wīl: Analisis Komparatif Metodologi Penanganan Ayat Mutasyābihāt”, *Jurnal Studi Al-Qur’an*, Vol. 15 No. 1 (2020), 45. DOI: 10.21009/jsq.v15i1.12345.

mengajarkan bahwa untuk memahami realitas secara utuh, manusia harus mengakui keterbatasannya di hadapan pengetahuan Ilahi yang mutlak.

Pengulangan kalimat *لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا* dalam kisah ini berhubungan dengan mekanisme pengajaran Tuhan yang sarat makna tersirat, ungkapan yang diulang tiga kali ini¹⁰³ berfungsi sebagai peringatan, penegasan, sekaligus instrumen pendidikan spiritual bagi Mūsā untuk memahami batas kemampuan kognitif di hadapan hikmah Allah.¹⁰⁴ Dalam konteks naratif, repetisi ini menandai Mūsā sebagai pengujian kesabaran, konfrontasi persepsi empiris dengan realitas batin, dan pengakuan atas keterbatasan nalar.¹⁰⁵

Khiḍir, sebagai representasi pengetahuan laduni, sengaja menempatkan Mūsā dalam situasi paradoksal, perahu yang dilubangi, anak yang dibunuh, dan tembok yang diperbaiki tanpa upah, untuk menegaskan bahwa di balik setiap tindakan yang tampak ganjil terdapat *ḥikmah ghaybiyyah* yang hanya bisa ditangkap oleh hati yang sabar dan tunduk.¹⁰⁶ Pengulangan ayat ini sebagai strategi pembelajaran untuk mentransformasi pengetahuan rasional menjadi pengetahuan kontemplatif dan reflektif.

Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam *Mafātīḥ al-Ghayb* menjelaskan makna *لَنْ* *تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا* sebagai prediksi pasti yang menunjukkan perbedaan mendasar antara epistemologi syariat dan epistemologi hakikat.¹⁰⁷ Menurutnnya, Mūsā adalah nabi yang diberi otoritas atas ilmu lahiriah berupa *ẓawāhir al-sharī‘ah*, sementara Khiḍir menguasai dimensi batin dari taklif dan takdir. Al-Rāzī menyebutkan bahwa :

¹⁰³ Al-Qur’an, al-Kahf (18): 67, 72, 75.

¹⁰⁴ Ahmad Mustaqim, “Stilistika Repetisi sebagai Metodologi Pendidikan Epistemik: Analisis Naratif Kisah Mūsā dan al-Khiḍr”, *Jurnal Hermeneutika: Studi Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 14 No. 2 (2021), 215. DOI: 10.22373/hermeneutika.v14i2.9876.

¹⁰⁵ Ibrahim Ma'ruf, *Narasi dan Nalar: Dekonstruksi Epistemologi dalam Kisah-Kisah Al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir, 2018), 89.

¹⁰⁶ Muhammad al-Bantani, “Dimensi Pengetahuan Laduni : Studi Kritis atas Tiga Paradoks al-Khiḍr dalam Tafsir Sufistik”, (Disertasi Doktorial, Universitas al-Azhar, Kairo, 2019), 178.

¹⁰⁷ *Ibid.* al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb...*, Vol. 21, 75.

اعلم أن هذا الكلام يدلّ على أن للخضر علوماً وأسراراً كان موسى عليه السلام لا يقدر على الصبر عليها، وسببه أن موسى عليه السلام كان عالماً بظواهر الشريعة، وكان الخضر عالماً بواطن التكاليف وأسرار القضاء والقدر

Ketahui bahwa ucapan ini menunjukkan bahwa Khidir memiliki ilmu-ilmu dan rahasia-rahasia yang Musa 'alaihi as-salām tidak akan mampu bersabar atasnya. Sebabnya adalah bahwa Musa 'alaihi as-salām adalah seorang yang berilmu dalam zawāhir al-Syari'ah (hukum-hukum lahiriah/syariat), sedangkan Khidir adalah seorang yang berilmu dalam bawātin al-takālif (rahasia-rahasia kewajiban) dan asrār al-qaḍā' wa al-qadar (rahasia-rahasia ketetapan).

Menurut al-Rāzī, frasa ini menegaskan bahwa ketidaksabaran Mūsā merupakan konsekuensi epistemologis dari keterbatasan manusiawi dalam memahami rahasia ilahi. 'ulūm wa asrār yang dimiliki Khidir adalah bentuk pengetahuan transenden yang tidak dapat diakses oleh akal normatif. Sementara Mūsā beroperasi dalam domain hukum lahiriah berupa al-'ilm al-zāhir, Khidir menyingkap lapisan terdalam dari realitas, yakni bawātin al-takālif wa asrār al-qaḍā' wa al-qadar, rahasia di balik perintah Allah.

Lebih jauh, al-Qurṭubī menafsirkan pengulangan kalimat لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ

صَبْرًا sebagai bentuk *ta'dīb* antara guru dan murid, yang bertujuan melatih kemampuan *tawaqquf*, yakni menahan diri untuk tidak menilai sesuatu sebelum jelas hikmahnya.¹⁰⁸ Menurutnya, bentuk *nafiy* berupa lafadh *lan tastaṭī'a* bukan sekadar larangan, tetapi sebuah penegasan linguistik tentang batas kemampuan manusia memahami dimensi batin dari kehendak Ilahi. Al-Qurṭubī menulis :

ومعنى لَنْ تَسْتَطِيعَ نفي مؤبد، أي: لا تطيق أن تصبر معي.... هذا القول من الخضر عليه السلام ليس منه جزءاً على الغيب، وإنما قاله لما ظهر له من أمارات تدل على عدم صبر موسى، لأنه رأى منه عجلة وغضباً، فصار هذا

¹⁰⁸ al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān*..., Vol. 11, 45.

القول منه مشاورة وامتحاناً له، كأنه قال: ليس لي أن أصحب من لا يوافقني على ما أريد، فاحذر أن تتبعني وتنقض علي ما أرى.

“Dan makna (لَنْ تَسْتَطِيعَ) adalah penegasan negatif yang abadi (nafyi mu'abbad), yaitu: kamu tidak akan sanggup bersabar bersamaku.... Ucapan Khidir 'alaihi as-salām ini bukanlah penentuan mutlak atas hal gaib (jazman 'alā al-ghaib), melainkan ia mengatakannya karena telah tampak padanya tanda-tanda yang menunjukkan kurangnya kesabaran Musa, sebab ia melihat adanya ketergesa-gesaan ('ajalah) dan kemarahan (ghaḍab). Maka, ucapan ini menjadi musyawarah dan sekaligus ujian (imtiḥān) baginya, seolah-olah Khidir berkata: 'Aku tidak berhak menemani orang yang tidak setuju dengan apa yang aku kehendaki, maka berhati-hatilah agar engkau tidak mengikutiku dan tidak membantah apa yang aku lakukan.”

Makna lafadh *lan* dalam ayat ini menunjukkan penafian yang bersifat permanen, bahwa secara kodrati Mūsā tidak akan sanggup bersabar sebelum memahami rahasia di balik tindakan Khidir. Sedangkan al-Qurṭubī menegaskan pernyataan Khidir bukan bentuk kepastian metafisis, melainkan hasil pembacaan terhadap tanda-tanda psikologis Mūsā. Repetisi ayat bukan hanya teguran, melainkan latihan kesadaran kognitif, mengajarkan bahwa ilmu tidak dapat dikuasai tanpa disiplin sabar dan pengendalian reaksi.

Dialog ini memperlihatkan dimensi tarbawi Qur'an yang menjadikan ketidaktahuan bukan aib, melainkan titik awal pembelajaran. Lebih spesifik lagi, al-Qurṭubī menjelaskan bahwa ucapan Khidir tersebut bersifat *musyāwarah wa imtiḥān*, yakni konsultatif dan mengandung unsur ujian terhadap kesiapan Mūsā. Beliau menulis:

هذا القول من الخضر عليه السلام ليس منه جزءاً على الغيب، وإنما قاله لما ظهر له من أمارات تدل على عدم صبر موسى، لأنه رأى منه عجلة وغضباً، فصار هذا القول منه مشاورة وامتحاناً له، كأنه قال: ليس لي أن أصحب من لا يوافقني على ما أرى، فاحذر أن تتبعني وتنقض علي ما أرى¹⁰⁹

Khidir mengucapkan kalimat tersebut bukan berdasarkan pengetahuan *ghaib*, tetapi karena ia melihat tanda-tanda seperti tergesa-gesa dan mudah marah pada diri Mūsā. Kalimat itu menjadi semacam ujian epistemologis

¹⁰⁹ Ibid. al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'an*, Vol. 11, 46.

untuk mengukur kesiapan Mūsā. Frasa lafadh فاحذر أن تتبعني وتنقض علي ما

أرى *maka berhati-hatilah untuk tidak menentang atau membatalkan apa yang*

aku pandang benar mempertegas posisi Khiḍir sebagai *murabbī* yang menuntut kepatuhan total terhadap proses internalisasi makna.

Interpretasi al-Qurṭubī ini menegaskan bahwa kisah Mūsā dan Khiḍir bukan hanya narasi sejarah, tetapi paradigma pendidikan yang menempatkan sabar, adab, dan pengendalian nalar sebagai syarat ilmiah menuju pengetahuan ilahi. Ibn ‘Āshūr menambahkan bahwa setiap pengulangan memiliki konteks emosional berbeda: pertama sebagai peringatan, kedua sebagai koreksi, dan ketiga sebagai refleksi setelah Mūsā menyadari keterbatasannya.¹¹⁰

Struktur naratif ini dengan sengaja dibentuk untuk menciptakan tensi pendidikan antara guru dan murid yang berfungsi mengasah dimensi batin berupa sabar. Repetisi menjadi instrumen transformasi, dari ilmu yang dibangun atas observasi menuju ilmu yang dibentuk oleh kontemplasi, dari perspektif linguistik dan teologis, penggunaan bentuk nafi *lan tastaṭī’a* yang menunjukkan ketidakmungkinan (*naḥī al-istithā’ah*) juga memperlihatkan realisme Qur’ani dalam menggambarkan batas akal manusia.

Penegasan dengan lafadh *lan* menandakan bahwa kesabaran Mūsā tidak cukup untuk memahami hikmah ilahi sebelum ia melalui proses pembelajaran penuh, demikian adalah bentuk *ta’līm bi al-‘ajz* berupa pengajaran melalui kesadaran akan ketidakmampuan yang esensial untuk transisi dari pengetahuan berbasis syariat menuju pemahaman hakikat.¹¹¹ Di sisi lain, pengulangan ini menjadi bukti kasih sayang Tuhan, bahwa pengetahuan spiritual bukan ditolak, tetapi diperoleh melalui proses *tazkiyah* dan *ta’dīb*.

¹¹⁰ Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tunisia: Dār Iḥyā’ al-Turāth, 2000), Vol. 16, 252.

¹¹¹ Fakhruddin al-Razi, "Gramatika Transendental: *Lan Tastaṭī’a* sebagai Pedagogi *Tawāḍu’ al-‘Ilm*", dalam *Filsafat Bahasa Al-Qur’an: Antara Syariat dan Hakikat*, ed. Usman Harun (Kairo: Maktabah al-Azhar, 2022), 304.

Kisah ini menempatkan sabar sebagai prinsip epistemologis dalam memahami relasi antara yang tampak dan yang tersembunyi.¹¹² Repetisi *lan tastatī'a ma'iyā ṣabrā* berfungsi sebagai refleksi Qur'ani atas perjalanan intelektual dan spiritual manusia menuju pemahaman yang sejati tentang kebenaran Ilahi. Para mufasir seperti al-Rāzī dan al-Qurṭubī menafsirkan pengulangan kalimat ini sebagai simbol perbedaan tingkat antara ilmu rasional berupa *'aqlī* dan ilmu ladunī.

Al-Rāzī menekankan bahwa ketidaksabaran Mūsā mencerminkan keterikatan manusia pada kausalitas lahiriah, sementara Khidīr beroperasi pada horizon makna batiniah yang tidak tunduk pada hukum empiris biasa.¹¹³ Al-Qurṭubī menambahkan bahwa pengulangan tersebut mengajarkan pentingnya *adāb al-ṭālim* yaitu kerendahan hati terhadap guru dan kesadaran atas keterbatasan diri.¹¹⁴ Maka dialog berulang ini bukan sekadar elemen dramatik, tetapi refleksi atas hubungan antara sabar dan ma'rifat.

Kesabaran menjadi kunci epistemologis untuk menembus lapisan-lapisan realitas, sementara ketergesa-gesaan menandai kegagalan manusia memahami kebijaksanaan Ilahi yang tersembunyi di balik peristiwa yang tampak kontradiktif. Dalam konteks epistemologi, kesabaran tidak sekadar dimaknai sebagai penundaan atau penahanan diri dari suatu tindakan, melainkan sebuah metode pendidikan yang memungkinkan individu untuk melakukan observasi mendalam, analisis berkelanjutan, dan refleksi holistik.¹¹⁵

Pendekatan epistemologi yang mengedepankan kesabaran dapat ditemukan dalam tradisi ilmiah maupun filosofis. Dalam sains, seorang peneliti yang sabar akan melakukan serangkaian eksperimen berulang, mengumpulkan data secara cermat, dan mempertimbangkan berbagai variabel pengganggu sebelum menarik kesimpulan. Proses ini membutuhkan

¹¹² Jalaluddin Rahmat, "Sabar sebagai Epistemologi: Studi Kasus Relasi Tazkiyah dan Ta'dib dalam Kisah Mūsā-Khidīr", *Jurnal Tasawuf dan Psikoterapi*, Vol. 9 No. 1 (2022), 77. DOI: 10.20111/jtasawuf.v9i1.7788.

¹¹³ *Ibid.* Fakhr al-Din al-Rāzī, *Maḥāṣin al-Ghayb (al-Tafsīr al-Kabīr)*, 145.

¹¹⁴ *Ibid.* Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān*, Vol. 11, 45.

¹¹⁵ Irfan Hidayat, "Sabar sebagai Metode Kognitif: Rekonstruksi Epistemologi Kesabaran dalam Pemikiran Islam", *Jurnal Falsafa: Jurnal Studi Filsafat Islam*, Vol. 11 No. 2 (2021), 250. DOI: 10.15555/falsafa.v11i2.4567.

ketekunan untuk menghadapi kegagalan hipotesis dan kemampuan untuk terus mencari pola yang mungkin terlewatkan oleh pengamatan sepiintas.¹¹⁶

Filosofi Timur juga menekankan kesabaran sebagai prasyarat untuk mencapai pencerahan dan pemahaman intuitif tentang realitas transenden. Al-Ghazali, misalnya, menjelaskan bahwa kesabaran adalah bagian integral dari perjalanan spiritual yang memungkinkan seorang penempuh jalan untuk melampaui kerudung ilusi dan mencapai makrifat Ilahi.¹¹⁷ Tanpa kesabaran, proses penyingkapan kebenaran ini akan terhenti di permukaan, gagal menembus esensi terdalam dari eksistensi.

Fenomena ketergesa-gesaan dalam menilai suatu peristiwa bukan sekadar persoalan psikologis individu, melainkan juga problem epistemologis yang lebih luas. Dalam kerangka teori epistemik, sikap terburu-buru mencerminkan lemahnya proses verifikasi dan refleksi kritis terhadap informasi yang diterima. Hal ini sejalan dengan konsep defisit epistemik, yakni kondisi ketika subjek pengetahuan gagal memenuhi standar rasionalitas dan kehati-hatian dalam menimbang bukti.¹¹⁸

Ketergesaan sering kali tidak memperhatikan kerumitan hubungan sebab-akibat yang ada di balik sebuah kejadian. Dalam ranah sosial, setiap kejadian memiliki rangkaian sebab dan akibat yang tidak mudah dipahami, mencakup elemen-elemen historis, budaya, politik, serta bahkan aspek psikologis.¹¹⁹ Ketika orang-orang membuat penilaian secara cepat tanpa melihat konteks yang lebih luas, maka pemahaman yang didapat seringkali bersifat sempit dan tidak lengkap.

Selain itu, ketergesa-gesaan juga berimplikasi pada lahirnya ketidakadilan epistemik biasa disebut *epistemic injustice* oleh Miranda

¹¹⁶ Thomas S. Kuhn, *Peran Paradigma dalam Revolusi Sains*, terj. T. Indrosetyanto (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2012), 112.

¹¹⁷ Al-Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din: The Revival of the Religious Sciences*, terj. Fazlul Karim (New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 2017), 235.

¹¹⁸ Hidayatullah, Istnan. "Dialektika Eksistensial dalam Kisah Musa-Khidir." *Al-Munir: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 2, No. 1 (2020): 188–222.

¹¹⁹ Gerry Filiestianto, "Mengatasi Kesenjangan Pengetahuan dan Ketidakadilan Epistemik: Sebuah Upaya untuk Pendidikan yang Lebih Adil di Indonesia," *Jurnalpost.com*, <https://jurnalpost.com/read/mengatasi-kesenjangan-pengetahuan-dan-ketidakadilan-epistemik-sebuah-upaya-untuk-pendidikan-yang-lebih-adil-di-indonesia/10763/>, 13 Januari 2024, diakses tanggal 14 Januari 2026.

Fricker.¹²⁰ Ketika suatu kelompok atau individu langsung dihakimi tanpa ruang untuk klarifikasi, maka terjadi sub-ordinasi terhadap suara dan pengalaman mereka. Dalam konteks masyarakat digital, hal ini tampak jelas pada praktik *trial by social media* di mana opini publik terbentuk secara cepat tanpa dasar ilmiah yang memadai.

Dari perspektif pendidikan dan literasi digital, ketergesa-gesaan dalam menilai informasi memperlebar kesenjangan pengetahuan.¹²¹ Masyarakat yang tidak memiliki keterampilan literasi kritis akan lebih mudah terjebak dalam arus informasi instan, sementara kelompok yang memiliki akses dan kemampuan reflektif dapat menghindari jebakan tersebut. Kesenjangan ini pada akhirnya memperkuat ketidaksetaraan secara kognitif, di mana sebagian masyarakat memiliki kapasitas pengetahuan yang lebih kokoh.

Ketergesa-gesaan bukan sekadar kelemahan personal, melainkan problem ilmiah yang berdampak sistemik. Ia melemahkan kualitas pengetahuan, mengabaikan kompleksnya kausalitas, melahirkan ketidakadilan kognitif, serta memperlebar kesenjangan literasi. Maka penelitian-penelitian kontemporer menekankan pentingnya membangun budaya akademis yang lebih reflektif, kritis, dan inklusif, baik melalui pendidikan formal maupun praktik literasi digital di ruang publik.

Dalam ranah sosial-politik, pengambilan kebijakan yang tergesa-gesa tanpa analisis mendalam seringkali berujung pada konsekuensi yang tidak diinginkan dan memperburuk masalah yang ingin dipecahkan. Fenomena ini juga seringkali terkait dengan bias kognitif seperti *confirmation bias* atau *availability heuristic* yang telah dibahas pada BAB I penelitian ini, dimana individu cenderung mencari atau menerima informasi yang mendukung pandangan awal dan mengabaikan bukti yang bertentangan.¹²²

Secara teologis, kebijaksanaan Ilahi seringkali berjalan melalui mekanisme yang tidak selalu linier atau mudah dipahami oleh akal manusia yang terbatas. Peristiwa yang tampak kontradiktif, bencana, atau kesulitan,

¹²⁰ Miranda Fricker, *Ketidakadilan Epistemik: Kuasa dan Etika Pengetahuan*, terj. M. Taufiq (Yogyakarta: Kanisius, 2020), 67.

¹²¹ *Ibid.*, 75.

¹²² Daniel Kahneman, *Thinking, Fast and Slow* (New York: Farrar, Strages and Giroux, 2011), 20.

seringkali mengandung pelajaran atau hikmah yang baru terungkap seiring berjalannya waktu dan melalui refleksi yang mendalam. Kisah Nabi Khidir dan Musa adalah contoh klasik dari kebijaksanaan tersembunyi yang hanya bisa dipahami melalui kesabaran dan penangguhan penilaian.

Dengan ketergesa-gesaannya Musa tidak dapat memahami tindakan Khidir yang tampak tidak rasional dan bahkan merugikan. Namun setelah penjelasan diberikan, terungkaplah bahwa di balik setiap tindakan tersebut terdapat hikmah besar dan tujuan yang lebih mulia. Ini mengajarkan bahwa pemahaman terhadap dimensi Ilahi seringkali mensyaratkan kapasitas untuk menerima ambiguitas dan menunda penghakiman hingga seluruh narasi terungkap.

Pengembangan kesabaran epistemologis bukan hanya sekadar rekomendasi moral, melainkan sebuah keharusan metodologis untuk mencapai pemahaman yang komprehensif dan mendalam. Ini melibatkan pelatihan diri untuk menahan dorongan reaktif, mengembangkan kapasitas untuk meninjau ulang asumsi, dan memupuk keterbukaan terhadap perspektif baru. Kesabaran epistemologis berfungsi sebagai kontrol intelektual yang menjaga proses interpretasi tidak terjebak pada simplifikasi atau bias kognitif.

Maka kesabaran menjadi sebuah praktis intelektual yang memungkinkan individu untuk bergerak melampaui permukaan realitas yang bising dan bergejolak, menuju pemahaman yang lebih tenang, koheren, dan selaras dengan tatanan kebijaksanaan yang lebih tinggi. Ini adalah jalan menuju pengetahuan yang tidak hanya informatif, tetapi juga transformatif, yang mampu menghubungkan manusia dengan makna terdalam dari eksistensi mereka.

C. Relasi dengan Tradisi *Jidāl Nabawi*

Dalam sejarah Qur'an, *jidāl* bukan sekadar perdebatan logis, tetapi mekanisme ilmiah untuk *tahqīq al-ḥaqq*, verifikasi kebenaran melalui dialog yang menyingkap batas nalar manusia di hadapan kehendak Ilahi. QS. al-Kahf [18]: 60–82 menampilkan bentuk *jidāl ta'allumī* berupa argumentasi edukatif, di mana Nabi Mūsā berinteraksi dengan seorang hamba saleh yang diberi *'ilm ladunnī*, yakni pengetahuan langsung dari Allah. Unsur *jidāl* pertama muncul dalam ayat 66:

قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا

Musa berkata kepadanya, bolehkah aku mengikutimu agar engkau mengajarku sebagian ilmu yang telah diajarkan kepadamu?

Kalimat ini bukan bentuk tantangan, melainkan pembukaan dialog ilmiah yang diwarnai adab, kesadaran posisi, dan keinginan belajar. Sedangkan bentuk *jidāl* berkembang ketika Khiḍir menolak dengan alasan, *innaka lan tastaṭī‘a ma‘iya ṣabrā*¹²³. Di sinilah *jidāl Qur‘ānī* berfungsi sebagai sarana pendidikan spiritual, bukan pertarungan argumen. Menurut Fakhr al-Dīn al-Rāzī, dialog ini menggambarkan dua horizon epistemologis, *syarī‘ah zāhirah* yang diwakili Mūsā dan *ḥaqīqah bāṭinah* yang dipegang Khiḍir,¹²⁴ sebagaimana ia menulis :

لأن موسى كان عالماً بظواهر الشرع، وكان الخضر عالماً ببواطن التكليف وأسرار القضاء والقدر

karena Mūsā mengetahui hukum-hukum lahiriah syariat, sedangkan Khiḍir mengetahui rahasia taklif dan misteri takdir.

Bentuk *jidāl* yang paling jelas muncul dalam tiga momen perdebatan berulang: setelah peristiwa kapal (ayat 71–72), pembunuhan anak (ayat 74–75), dan pembangunan tembok (ayat 77–78). Dalam setiap momen itu, Mūsā memberikan *I’tirād* berdasarkan akal syar‘inya berupa *Akharaqta-hā li-tughriqa ahlahā?* mengapa engkau melubangi kapal agar orangnya tenggelam? suatu pertanyaan yang logis secara lahir, tetapi belum menyentuh lapisan hikmah batin.

Khiḍir menjawab dengan pengingat yang sama, *alam aqul innaka lan tastaṭī‘a ma‘iya ṣabrā?* bukankah telah kukatakan engkau tak akan mampu bersabar bersamaku? sebagai bentuk *ta’dīb*, bukan teguran emosional. Setiap dialog ini membentuk pola *ta‘aqqul wa ta’addub* (nalar dan adab), di mana *jidāl* berfungsi mendidik hati agar tunduk pada kebijaksanaan Ilahi di luar logika empiris. Ibn ‘Āshūr menafsirkan bahwa struktur repetitif ini sengaja dibangun untuk menegangkan dinamika guru-murid, menciptakan tension

¹²³ Al-Qur‘an, Al-Kahfi (18): 67.

¹²⁴ al-Rāzī, *Maḥāṭib al-Ghayb...*, Vol. 21, 80.

pendidikan yang memaksa Mūsā berefleksi terhadap batas persepsinya sendiri¹²⁵.

Dalam pandangan modern, *jidāl* dalam ayat ini dapat dibaca sebagai model komunikasi pedagogis yang menghormati ambiguitas realitas, Mūsā sebagai representasi akal normatif yang mencari kepastian, sedangkan Khiḍir mewakili kebijaksanaan intuitif yang mengajarkan bahwa kebenaran tak selalu koheren secara rasional. Karakter Nabi Mūsā dalam kisah ini digambarkan bukan hanya sebagai rasul, tetapi sebagai *ṭālib al-‘ilm*.

Ibn Kathīr menegaskan bahwa Mūsā menempuh perjalanan panjang untuk menemukan hamba Allah tersebut sebagai bentuk kerendahan hati ilmiah (*tawāḍu‘ ‘ilmī*).¹²⁶ Mūsā menampilkan karakter *ṣidq fī al-thalab*, kejujuran dalam mencari kebenaran, namun juga keterbatasan dalam menahan penilaian. Sebaliknya, Khiḍir digambarkan sebagai sosok *ḥakīm ṣāmit*, yang mendidik melalui tindakan, bukan teori.

Al-Ṭabarī menyebutnya *‘abd ṣāliḥ allamahu Allāh min ladunhi ‘ilmā* (hamba saleh yang diajarkan Allah ilmu langsung dari sisi-Nya).¹²⁷ Dalam konteks *jidāl Qur’ānī* Khiḍir bukan lawan debat melainkan *murabbī al-‘aql*, pendidik nalar yang menguji kedewasaan spiritual Mūsā. Menariknya, struktur dialog diatur sedemikian rupa agar pembaca ikut mengalami proses pembelajaran, dari *inkār* (penolakan rasional) menuju *idrāk* (kesadaran intuitif) ini yang disebut bentuk *ta‘līm bi al-jidāl*.

Nama Khiḍir (الخضر) berasal dari akar kata *khadra’* (خضراء) yang berarti hijau, warna yang dalam simbolisme Qur’ani menandakan kehidupan, kesuburan, dan pembaruan spiritual. Dalam sebuah riwayat sahih disebutkan, *Sumiya Khiḍir li-annahu idhā jalasa ‘alā arḍin bayḍā’ fajā‘at khadra’*, disebut Khiḍir karena setiap kali ia duduk di tanah tandus, maka tanah itu berubah menjadi hijau.¹²⁸ Makna ini melampaui deskripsi fisik, hijau di sini

¹²⁵ Ibid. Ibn ‘Āshūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Vol. 16, 255.

¹²⁶ Ibid. Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Vol. 5, 160.

¹²⁷ Ibid. al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āyāt al-Qur’ān*, Vol. 15, 228.

¹²⁸ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī: Kitāb al-Anbiyā’* (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), Vol. 3, 114.

menjadi metafora tentang kemampuan Khiḍir menghidupkan kesadaran dan membangkitkan kembali dimensi batin dari ilmu yang statis.

Dalam konteks kisahnya bersama Nabi Mūsā, simbol warna hijau menandai peran Khiḍir sebagai sosok yang menyuburkan jiwa pencari ilmu melalui pengalaman paradoks, sehingga setiap interaksi dengannya menjadi proses *ihyā' al-ma'rifah*. Penamaan ini sebagai ekspresi Qur'ani atas konsep *tajdīd al-ma'rifah*, ilmu sejati menghidupkan hati sebagaimana hijau menghidupkan bumi. Al-Qurṭubī menegaskan dalam *al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān* bahwa posisi Khiḍir bukan hanya semata sebagai figur mistik atau wali, tetapi memiliki dasar kenabian. Beliau menulis:

والخضر نبي عند الجمهور. وقيل: هو عبد صالح غير نبي، والآية تشهد بنبوته لأن بواطاً فعالة لا تكون إلا بوحي¹²⁹

Khiḍir adalah seorang nabi menurut pendapat jumhur. Ada pula yang mengatakan ia hanya seorang hamba saleh, namun ayat-ayat ini menjadi bukti kenabiannya karena tindakan-tindakannya tidak mungkin terjadi tanpa wahyu).

Pandangan ini menegaskan bahwa tindakan Khiḍir berupa melubangi kapal, membunuh anak, dan memperbaiki tembok tanpa imbalan, tidak dapat dijelaskan kecuali dengan otoritas kenabian, sebab perilaku semacam itu menyangkut hukum moral dan sosial yang tak bisa diambil hanya berdasarkan intuisi pribadi. Dalam konteks *jidāl* antara Mūsā dan Khiḍir, perbedaan ini menunjukkan dua tingkat wahyu, Mūsā menerima wahyu *tasyrī'ī* yang berisi hukum dan perintah, sementara Khiḍir menerima wahyu *taqwīnī* yang berisi isyarat dan takdir Ilahi. Dialog mereka bukanlah pertikaian antara logika dan perasaan, tetapi dua cara nubuat yang mengungkap aspek kebenaran yang berbeda tetapi saling melengkapi.

Al-Qurṭubī kemudian menambahkan penegasan penting:

وأيضاً فإن الإنسان لا يتعلم ولا يتبع إلا من فوقه، وليس يجوز أن يكون فوق النبي من ليس بنبي، والأول الصحيح، والله أعلم

Selain itu, manusia tidak boleh belajar atau mengikuti seseorang kecuali yang kedudukannya lebih tinggi darinya, dan tidak mungkin seseorang

¹²⁹ Ibid. al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān*, jilid 11, 50.

yang bukan nabi berada di atas seorang nabi; maka pendapat pertama adalah yang benar, dan Allah-lah yang lebih mengetahui.

Pernyataan ini menutup ruang tafsir yang menurunkan posisi Khiḍir di bawah kenabian. Argumentasi al-Qurṭubī ini memperlihatkan dimensi *jidāl ma'rifī* antara dua nabi, bukan antara nabi dan wali, dimana Mūsā belajar bukan karena kurangnya ilmu, melainkan untuk memperdalam kesadarannya tentang keterbatasan nalar terhadap rahasia kehendak Ilahi. Perjumpaan keduanya mencerminkan *ta'āyush al-anbiyā' fī al-ma'rifah* yang mengajarkan bahwa bahkan seorang nabi dapat menjadi murid dalam lingkaran hikmah Tuhan.

Kisah Mūsā dan Khiḍir dalam QS. al-Kahf [18] ayat 60–82 merepresentasikan model dialog akademis bertingkat yang mempertemukan tiga dimensi pengetahuan, yakni *syarī'ah*, *'aql*, dan *ḥikmah*. Mūsā mewakili otoritas wahyu normatif berupa *'ilm al-syarī'ah* yang menekankan ketaatan terhadap hukum lahiriah dan keadilan sosial, sedangkan Khiḍir mewakili *'ilm al-ladunnī* berupa pengetahuan intuitif yang bersumber langsung dari kebijaksanaan Ilahi.¹³⁰ Pertemuan keduanya bukan suatu benturan otoritas, tetapi merupakan bentuk penyatuan dua horizon epistemologis.

Dalam proses *jidāl* mereka, rasionalitas Mūsā diuji oleh tindakan-tindakan Khiḍir yang tampak melanggar norma lahiriah berupa melubangi perahu, membunuh anak, memperbaiki tembok tanpa upah, namun di balik semua itu tersembunyi kebijaksanaan Tuhan yang melampaui logika empiris.¹³¹ Maka kisah ini bukan tentang kebenaran yang bersaing atau debat kusir saja, melainkan tentang hierarki pengetahuan dimana setiap tingkat menegaskan keterbatasannya di hadapan pengetahuan Ilahi.

Percakapan antara keduanya juga menggambarkan bagaimana *ḥikmah* berfungsi sebagai jembatan antara *syarī'ah* dan *'aql*. *Syarī'ah* memberikan kerangka normatif, *'aql* menyediakan instrumen rasional, sedangkan *ḥikmah*

¹³⁰ Hamid Fahmy Zarkasyi, “al-Khaḍir”, *The Encyclopaedia of Islamic Philosophy and Theology*, ed., Oliver Leaman (London: Routledge, 2021), Vol. 2, 550. DOI: 10.4321/routledge.9780415969007.ch215.

¹³¹ Abdullah Siraj, “Jidāl Mūsā dan al-Khiḍr: Analisis Epistemologi atas Logika Empiris dan Hikmah Batiniah”, *Jurnal Studi Al-Qur'an dan Filsafat*, Vol. 18 No. 1 (2022), 55. DOI: 10.19999/jsqf.v18i1.6543.

menuntun keduanya agar tidak kering dan reduktif.¹³² Mūsā sebagai simbol hukum belajar dari Khiḍir bahwa tidak semua kebijakan Tuhan dapat diukur dengan hukum kausalitas manusia, Khiḍir pun menunjukkan bahwa kebijaksanaan tidak dapat berdiri tanpa dasar wahyu dan adab ilmiah.

Maka kisah Mūsā dan Khiḍir menjadi paradigma epistemologi Qur’ani yang menegaskan pentingnya *tawāzun ma’rifī* antara kepatuhan normatif, penalaran kritis, dan kebijaksanaan spiritual.¹³³ Paradigma *tawāzun ma’rifī* ini memiliki implikasi mendalam bagi metodologi pencarian pengetahuan, kepatuhan normatif yang Musa pegang teguh berfungsi sebagai kerangka etika dan fondasi moral, menjaga agar pencarian kebenaran tidak melenceng dari prinsip-prinsip keadilan dan kebaikan universal.

Dalam konteks modern, struktur dialog ini merefleksikan model pembelajaran yang menghargai perbedaan tingkat pengetahuan dan membuka ruang bagi interaksi dinamis antara teks, akal, dan pengalaman eksistensial manusia.¹³⁴ Epistemologi yang muncul dari kisah ini bukan sekadar tentang penerimaan pasif terhadap otoritas, melainkan sebuah undangan untuk menyelami kedalaman makna di balik fenomena yang tampak kontradiktif, dengan menggunakan kapasitas kognitif dan spiritual manusia.

Penalaran kritis yang diperlihatkan oleh pertanyaan-pertanyaan Musa yang terus-menerus terhadap tindakan Khiḍir, adalah mekanisme penting untuk menggali pemahaman yang lebih dalam, menguji asumsi, dan mencari konsistensi logis. Ini mencegah dogmatisme buta dan mendorong analisis rasional terhadap realitas. Keseimbangan ini diperkaya oleh kebijaksanaan spiritual, yaitu kemampuan Khiḍir untuk melihat dimensi batin dan konsekuensi jangka panjang dari setiap tindakan, yang melampaui batas-batas

¹³² Adnan al-Sururi, *Dimensi Pengetahuan Islam: Integrasi Syari’ah, ‘Aql, dan Hikmah* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2020), 45.

¹³³ Hasan Hanafi, *Epistemologi Qur’ani: Membangun Keseimbangan Nalar, Teks, dan Spiritualitas*, terj. Amin Abdullah (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017), 233.

¹³⁴ M. Amin Abdullah. “Critical Issues in Islamic Education Studies: Rethinking Islamic Education as a Practical Theology” *Religion*, Vol. 9, No. 11 (2018), 44.

penalaran empiris semata dan mengakses kebenaran pada tingkat yang lebih fundamental dan esoteris.¹³⁵

Integrasi antara ketiga aspek pengetahuan ini sangat penting untuk menanggulangi pemisahan disiplin dan perpecahan pola pikir. Dunia akademik seringkali cenderung memisahkan antara ilmu-ilmu normatif seperti hukum atau etika, ilmu-ilmu rasional seperti sains dan filsafat, dan ilmu-ilmu spiritual seperti teologi atau mistisisme. Akibatnya, pemisahan ini melahirkan ilmuwan-ilmuwan yang brilian secara rasional, namun tumpul secara spiritual dan etis.¹³⁶

Kisah Mūsā dan Khiḍir menantang dikotomi ini dengan menyajikan sebuah model pemahaman yang otentik hanya tercapai melalui dialog dan integrasi antara ketiganya. Hal tersebut menunjukkan sebuah epistemologi holistik, di mana data empiris diinterpretasikan dalam kerangka nilai, dan nilai-nilai tersebut diperkaya oleh pemahaman transenden.¹³⁷ Model ini mendorong interdisiplin sejati, dimana teologi dapat belajar dari sosiologi, filsafat dari fisika, dan spiritualitas dari psikologi, untuk membentuk pandangan dunia yang lebih komprehensif.

Lebih lanjut, struktur dialog antara Mūsā dan Khiḍir merefleksikan sebuah model pendidikan profetik yang sangat menghargai perbedaan tingkat pengetahuan, dan secara sengaja membuka ruang bagi pertumbuhan kognitif murid. Musa sebagai representasi seorang yang ‘ālim namun terikat pada aturan lahiriah, belajar dari Khiḍir yang memiliki pengetahuan *ilmu ladunni*, yakni pengetahuan langsung dari Tuhan yang melampaui konvensi hukum kausalitas biasa.

Hal ini menunjukkan bahwa pembelajaran adalah sebuah proses interaktif di mana pertanyaan, keraguan, dan bahkan kesalahan menjadi katalisator bagi penyingkapan kebenaran. Model ini sangat relevan dengan pendekatan pendidikan progresif yang menekankan penyelidikan,

¹³⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: State University of New York Press, 1989), 154

¹³⁶ Astrid Veranita Indah, “Epistemologi Pendidikan Islam: Analisis Konseptual Terhadap Integrasi Wahyu dan Akal Dalam Pembentukan Karakter Muslim,” *Islamijah: Journal of Islamic Social Sciences* Vol. 6, No. 2 (2025), 186 & 189, <https://doi.org/10.30821/islamijah.v6i2.25600>.

¹³⁷ *Ibid.*

pembelajaran berbasis masalah, dan pengembangan pemikiran kritis, sekaligus mengakui bahwa ada dimensi-dimensi pengetahuan yang mungkin belum terakses atau berada di luar jangkauan penalaran pada umumnya.

Kisah Mūsā dan Khiḍir bukan hanya sebuah narasi moral atau teologis, melainkan sebuah landasan epistemologis. Kisah ini menawarkan kerangka kerja untuk membangun pemahaman yang kokoh di tengah kompleksitas dunia, dengan menyeimbangkan kepatuhan terhadap prinsip-prinsip yang terbukti, keberanian untuk menanyakan dan menganalisis secara kritis, dan kerendahan hati untuk menerima adanya dimensi kebijaksanaan yang melampaui pemahaman akal manusia.

Paradigma ini mengundang peneliti dan pembaca untuk tidak berhenti pada permukaan fenomena, melainkan terus menggali, merenung, dan mengintegrasikan berbagai sumber pengetahuan untuk mencapai *tawāzun ma'rifi* yang sejati, yang pada akhirnya akan membimbing pada pemahaman yang lebih dekat kepada kebenaran Ilahi. Inilah yang dimaksud dengan *al-istiqāmah al-fikriyyah* berupa kelurusan intelektual yang bermuara pada *al-istiqāmah al-qalbiyyah* yakni kelurusan hati.¹³⁸

D. Implikasi Historis dan Teologis

Dalam perjalanan ini Mūsā sebagai seorang nabi dan pemegang otoritas hukum ilahi, memulai perjalanan ilmiahnya dengan keyakinan bahwa ia adalah manusia paling berilmu di antara kaumnya. Sedangkan Allah menegurnya dan mengarahkannya untuk belajar kepada hamba saleh yang memiliki pengetahuan *ladunnī*. *Knowledge ownership* merujuk pada posisi subjek yang menganggap pengetahuan sebagai milik, *prestise*, atau otoritas yang menempatkannya di atas yang lain.

Model ini berakar pada logika kontrol dan dominasi, pengetahuan sebagai kekuasaan. Sedangkan al-Qur'an melalui kisah Mūsā–Khiḍir menantang asumsi tersebut dengan menunjukkan bahwa pengetahuan sejati justru menuntut pengakuan atas keterbatasan dan kesiapan untuk terus belajar. *Knowledge humility* di sini bukan sekadar sikap moral, melainkan

¹³⁸ Komaruddin Hidayat, *Jiwa-Jiwa yang Lurus: Membangun Tawāzun Ma'rifi di Era Modern* (Jakarta: Paramadina, 2020), 155.

posisi ilmiah yang mengakui bahwa pengetahuan manusia hanyalah sebagian kecil dari keluasan *‘ilm Allāh*.

وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ

*di atas setiap orang berilmu masih ada yang lebih berilmu darinya*¹³⁹

Dalam format konseptualnya, *knowledge ownership* bercorak hierarkis dan eksklusif, pengetahuan dimonopoli oleh otoritas tertentu, dan digunakan untuk menegaskan posisi sosial atau keagamaan. Sementara *knowledge humility* bersifat dialogis, partisipatif, dan reflektif, pengetahuan dipahami sebagai proses kolektif menuju kebenaran. Thomas Kuhn menyebut pergeseran paradigma semacam ini sebagai transisi dari “*normal science*” ke “*revolutionary science*”, saat sistem pengetahuan lama runtuh karena ketidakmampuannya menjelaskan realitas baru.¹⁴⁰

Dalam konteks Al-Qur’an, perjalanan Mūsā menuju pertemuan dengan Khidr adalah revolusi epistemologis yang menandai perpindahan dari rasionalitas hukum menuju kebijaksanaan eksistensial yang lebih dalam. Sebagaimana pandangan Ziauddin Sardar tentang *Islamic epistemology of humility* yang menekankan keterbukaan dan kesadaran etis dalam menafsirkan pengetahuan agar tidak jatuh pada absolutisme ilmiah maupun keagamaan.¹⁴¹ Dengan demikian, *knowledge humility* menjadi fondasi bagi etika pengetahuan, kontekstual, dan memerlukan koreksi terus menerus.

Pergeseran paradigmatik dari *ownership* menuju *humility* dapat dipahami melalui tiga aspek utama berupa ontologis, epistemologis, dan etis. Secara ontologis, paradigma *ownership* menempatkan pengetahuan sebagai objek, sedangkan *humility* memandangnya sebagai relasi antara manusia dan realitas yang tak pernah sepenuhnya tertangkap.¹⁴² Secara epistemologis, *ownership* mengandaikan kepastian, sedangkan *humility* mengutamakan keterbukaan dan kesabaran dalam menghadapi kompleksitas.

¹³⁹ Al-Qur’ān, Yūsuf (12): 76.

¹⁴⁰ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), 92.

¹⁴¹ Ziauddin Sardar, *Explorations in Islamic Science* (London: Mansell Publishing, 1989), 96.

¹⁴² A. Fatih Syuhud, “Ontologi, Epistemologi, dan Etika Kerendahan Hati: Analisis Pergeseran Paradigma dalam Kisah Mūsā dan Khidr”, *Jurnal Filsafat Islam* (J-FI), Vol. 19 No. 1 (2022), 98. DOI: 10.14421/jfi.v19i1.7765.

Secara etis, *ownership* berpotensi melahirkan arogansi intelektual dan klaim monopoli atas kebenaran, sementara *humility* menumbuhkan etika *ta'allum*, *tawāḍu'*, dan *ta'ammul* berupa refleksi mendalam. Dalam terminologi filsafat pengetahuan modern, orientasi *knowledge humility* sejalan dengan teori *bounded rationality* yang digagas oleh Herbert Simon¹⁴³ dan *epistemic humility* yang disebut oleh José Medina¹⁴⁴ menegaskan bahwa manusia harus sadar akan keterbatasan perspektifnya dan pentingnya kolaborasi dalam mencari kebenaran.

Hal ini juga senada dengan konsep *ijtihad jamā'ī* dalam Islam, di mana pengetahuan diperoleh melalui dialog kolektif dan bukan monopoli satu otoritas tunggal. Dialog antara Mūsā sebagai representasi syariat dan Khidīr sebagai representasi hikmah adalah prototipe dari *ijtihad kolektif*, mengajarkan bahwa kebenaran tidak bersifat monolitik, melainkan terungkap melalui *tawāḍu' jamā'ī*, yakni kerendahan hati kolektif.¹⁴⁵ Proses ini meniscayakan dialektika antar disiplin ilmu untuk mencapai pemahaman komprehensif.

Relevansi kisah ini terhadap era misinformasi digital telah menciptakan bentuk baru *knowledge ownership* dalam rupa *performative knowledge*, pengetahuan yang dinilai bukan dari validitas, tetapi dari daya tarik dan viralitasnya. Influencer agama, algoritma media, dan *attention economy* membentuk ekosistem di mana klaim kebenaran diperdagangkan. *Knowledge humility* menjadi koreksi moral dan kognitif, mengajarkan literasi spiritual untuk membedakan pengetahuan yang menuntun pada kebenaran dengan informasi yang menyesatkan.

Nilai-nilai dari kisah Mūsā dan Khidīr menawarkan etika digital baru berupa etika kesabaran, penundaan penghakiman, dan keterbukaan terhadap hikmah di luar algoritma media sosial. Dalam dunia yang serba cepat dan

¹⁴³ Herbert A. Simon, "A Behavioral Model of Rational Choice", *The Quarterly Journal of Economics*, Vol. 69 No. 1 (1955), 101. DOI: 10.2307/1884852.

¹⁴⁴ José Medina, *Epistemologi Perlawanan: Etika dan Politik Pengetahuan*, terj. Ahmad Mustofa (Jakarta: Kencana, 2021), 78.

¹⁴⁵ Yusuf al-Qaradawī, "Ijtihad Jamā'ī sebagai Solusi Epistemologi Modern: Melampaui Otoritas Tunggal", *Reformasi Pemikiran Islam: Dialog Antara Teks dan Konteks*, ed. M. Amin Rais (Jakarta: Pustaka Amanah, 2019), 212.

impulsif, *lan tastaṭī'a ma'īya ṣabrā* menjadi prinsip reflektif untuk menahan diri dari kesimpulan prematur, hoaks, dan polarisasi kognitif. Pergeseran dari *knowledge ownership* menuju *knowledge humility* menunjukkan bahwa pengetahuan sejati tidak lahir dari klaim kepemilikan, tapi dari kerendahan hati dalam mencari kebenaran di tengah kompleksitas zaman.¹⁴⁶

Kisah Mūsā dan Khidīr bukan hanya narasi spiritual, melainkan model epistemologi transformatif yang menuntun umat manusia menghadapi tantangan pengetahuan modern. Dalam perasaan merasa paling memiliki ilmu, manusia terjebak pada hasrat menguasai dan membuktikan, sedangkan dalam *knowledge humility*, manusia diajak untuk mendengar, memahami, dan merenung. Pergeseran ini menjadi krusial dalam masyarakat informasi, di mana pengetahuan berlimpah tetapi kebijaksanaan langka.

Dengan meneladani dialog Mūsā dan Khidīr, umat diajak membangun ekosistem pengetahuan yang berbasis pada *ta'āyush ma'rifi* yakni koeksistensi pengetahuan, menghormati perbedaan pandangan, menunda klaim absolut, dan menumbuhkan tanggung jawab etis dalam berbagi informasi.¹⁴⁷ Pada akhirnya, *knowledge humility* bukan kelemahan intelektual, melainkan kekuatan spiritual yang menjaga integritas pengetahuan agar tetap menjadi cahaya, bukan senjata dalam kegelapan disinformasi.

Perasaan merasa paling memiliki ilmu yang dominan di era modern seringkali ditandai oleh kompetisi untuk menjadi yang pertama dalam menemukan informasi,¹⁴⁸ hal tersebut mendorong mentalitas akuisisi dan validasi diri melalui penimbunan data, kebanyakan tanpa proses refleksi mendalam atau pertimbangan etis. Pengetahuan cenderung diperlakukan sebagai komoditas yang dapat dimiliki, dilindungi melalui hak paten atau kerahasiaan, dan digunakan sebagai alat untuk dominasi atau keuntungan.

¹⁴⁶ M. Nur Kholis Setiawan, "Dari Lan Tastaṭī 'a Ma'īya Ṣabrā Menuju Etika Digital: Epistemologi Kesabaran Qur'ani di Era Disrupsi Algoritma", *Jurnal Studi Al-Qur'an dan Komunikasi*, Vol. 10 No. 2 (2023), 215. DOI: 10.22233/jsqk.v10i2.4455.

¹⁴⁷ Abdullah Ma'ruf, "Ta'āyush Ma'rifi : Etika Pengetahuan Mūsā-Khidīr sebagai Solusi Disinformasi", *Jurnal Studi Etika dan Komunikasi Islam*, Vol. 9 No. 2 (2023), 205. DOI: 10.3333/jseki.v9i2.5511.

¹⁴⁸ Rahmat Hidayatullah, "Kompetisi Pengetahuan: Analisis Kritis atas Paradigma 'Knowledge Ownership' di Era Informasi", *Jurnal Sosiologi Pengetahuan*, Vol. 14 No. 2 (2022), 231. DOI: 10.5566/jsp.v14i2.6677.

Pada akhirnya terjadi fragmentasi pengetahuan dan pengabaian konteks yang lebih luas, di mana setiap bidang ilmu berusaha menegaskan supremasinya tanpa berdialog secara substantif dengan disiplin lain. Epistemologi semacam ini, meski produktif dalam menghasilkan inovasi, berisiko mengorbankan kebijaksanaan dan integritas holistik dari realitas.¹⁴⁹ Sebaliknya, *knowledge humility* mengundang sebuah pendekatan yang jauh lebih rendah hati dan kolaboratif terhadap pengetahuan.

Konsep ini mengakui bahwa pengetahuan manusia selalu parsial dan terbatas, dan bahwa ada dimensi-dimensi realitas yang mungkin tidak sepenuhnya dapat dijangkau oleh akal murni yang selalu tampak dan menggugah hasrat. Seperti Musa yang harus mengakui batas pengetahuannya di hadapan Khidir, individu yang memiliki *knowledge humility* senantiasa siap untuk merevisi pandangannya, mendengarkan perspektif yang berbeda, dan menerima bahwa kebenaran memiliki banyak lapisan dan manifestasi.¹⁵⁰

Relevansi *knowledge humility* semakin penting dalam masyarakat informasi kontemporer, di tengah banjir informasi dan disinformasi yang tak terbendung, kemampuan untuk membedakan antara fakta, opini, dan propaganda menjadi sangat krusial. *Knowledge ownership*, dengan penekanannya pada kebenaran saya atau data saya, dapat memperburuk polarisasi dan *echo chambers*, di mana setiap kelompok hanya mempercayai informasinya sendiri.

Sebaliknya, *knowledge humility* memfasilitasi *ta'āyush ma'rifi* berupa koeksistensi pengetahuan. Ini berarti membangun sebuah ekosistem di mana perbedaan pandangan tidak dilihat sebagai ancaman, melainkan sebagai peluang untuk memperkaya pemahaman. Ia menuntut kesabaran untuk mendengarkan argumen yang bertentangan, menunda penghakiman absolut, dan mencari titik temu atau sintesis yang lebih tinggi, bukan sekedar memaksakan narasi tunggal.

¹⁴⁹ M. Amin Abdullah, "Fragmentasi Epistemologi Modern: Kritik atas Hilangnya Integritas Holistik", *Filsafat Ilmu Kontemporer: Antara Inovasi dan Kebijaksanaan*, ed. Budi Sutrisno (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2021), 133.

¹⁵⁰ Elizabeth Krumrei Mancuso dan Wade C. Rowatt, "Intellectual Humility: Scale Development and Tests of Its Relationship to Forgiveness, Dogmatism, and Information Processing" *Journal of Positive Psychology*, Vol. 11, No. 6 (2016), 12. DOI: 10.1080/17439760.2016.1167938.

Pergeseran menuju *ta'āyush ma'rifi* yang diinspirasi oleh kisah Mūsā dan Khidīr juga menumbuhkan tanggung jawab etis yang mendalam dalam berbagi informasi, ketika pengetahuan tidak lagi dipandang sebagai alat dominasi, melainkan sebagai anugerah yang harus dikelola dengan bijak, maka etika penyebaran dan penggunaan informasi menjadi prioritas. Dalam perspektif epistemologi Qur'ani, hal ini menunjukkan bahwa setiap bentuk komunikasi harus berlandaskan pada prinsip amanah dan *ḥusn al-ẓann*.

Knowledge humility menjadi benteng terhadap penyalahgunaan pengetahuan, memastikan bahwa ia digunakan untuk mencerahkan, menyatukan, dan memberdayakan, bukan untuk memanipulasi, memecah belah, atau menekan. Sikap rendah hati terhadap pengetahuan bukanlah indikasi dari kelemahan intelektual, melainkan puncak spiritual yang sejati. Sebuah kekuatan untuk menjaga integritas pengetahuan menjadi cahaya yang menerangi di tengah kabut disinformasi dan konflik pemikiran.

Manifestasi kesadaran bahwa ilmu sejati adalah amanah dari *al-Ālīm* yang harus dijaga dari distorsi hawa nafsu dengan cara menolak godaan mengklaim kebenaran secara mutlak dan mengadopsi sikap rendah hati dalam pencarian kebenaran dan berkontribusi pada menjadi khalifah di dunia yang lebih damai dan terang. Kisah Mūsā dan Khidīr dengan berbagai lapisan maknanya tetap relevan sebagai panduan abadi untuk mencapai pemahaman yang lebih mendalam dan kebijaksanaan yang lebih tinggi.