

PERILAKU PATOLOGIS PADA KISAH NABI MUSA DAN 'ABD DALAM ALQURAN: Telaah Epistemologi al-Jâbirî dan Semiotika Peirce

Muhammad Agus Mushodiq

Institut Agama Islam Ma'arif Metro

E-mail: agusmushodiq92@gmail.com

Abstract

This study aims to explore pathological or deviation behaviors found in the story of Moses and 'Abd or Khidir in the Qur'an of surah al-Kahf. More specifically, this study is projected to find the basis of all pathological behavior based on al-Jâbirî's epistemology. To understand the behavior of deviation holistically, the researcher uses Peirce semiotics theory and then synergized with al-Jâbirî's epistemology which includes bayânî, burhânî, and 'irfânî's reason. Semiotics theory is used as an interpretation of verbal signs related to deviation behavior. Peirce's semiotics theory examines the sign of three points of view, namely representamen, object, and interpretation. The researcher employs qualitative method with the type of library research. The results of this study are: (1) the perforation of a ship is a situational deviation based on pseudo 'irfânî reasoning, (2) child killing is a situational deviation based on a theological reason with pure 'irfânî reason, (3) antipathy towards the guest is an organized deviation based on the violation of bayânî reasoning, (4) the prediction of the seizure of the ship by the king is a non situational deviation based on the violation of bayânî reasoning, and (5) plunging the elderly into apostasy and kufr is a non-situational deviation based on the violation of bayânî reasoning.

Penelitian ini bertujuan untuk mengeksplorasi perilaku-perilaku patologis atau deviasi yang ditemukan di dalam kisah Nabi Musa dan 'Abd atau

Khidir di dalam Alquran surah al-Kahfi. Secara lebih spesifik, penelitian ini diproyeksikan untuk menemukan landasan dari semua perilaku patologis tersebut berdasarkan epistemologi al-Jâbirî. Untuk memahami perilaku deviasi secara holistik, peneliti menggunakan teori semiotika Peirce lalu disinergikan dengan epistemologi al-Jâbirî yang mencakup nalar bayâni, nalar burhâni, dan nalar 'irfâni. Teori semiotika dijadikan alat interpretasi tanda verbal yang berkaitan dengan perilaku deviasi. Teori semiotika Peirce mengkaji tanda dari tiga sudut pandang, yaitu representamen, objek, dan interpretant. Peneliti menggunakan metode kualitatif dengan jenis penelitian pustaka. Adapun hasil dari penelitian ini adalah: (1) pelubangan kapal merupakan deviasi situasional yang dilandasi oleh penalaran pseudo 'irfâni, (2) pembunuhan anak merupakan deviasi situasional yang dilandaskan pada alasan teologis dengan nalar 'irfâni murni, (3) antipati terhadap tamu merupakan deviasi yang terorganisir dilandaskan pada pelanggaran nalar bayâni, (4) prediksi perampasan kapal oleh raja merupakan tindakan deviasi non situasional yang dilandaskan pada pelanggaran nalar bayâni, dan (5) menjerumuskan orang tua ke dalam kesesatan dan kekufuran merupakan deviasi non situasional yang dilandaskan pada pelanggaran nalar bayâni.

Keywords: *al-kahf; al-Jâbirî's epistemology; semiotics; social pathology*

Received: February 23, 2018; Accepted: March 6, 2018

Pendahuluan

Penghayatan terhadap makna kisah Nabi Musa dan 'Abd atau Khidir -menurut sebagian besar ulama- di dalam Alquran surah al-Kahfi tidak mengalir begitu saja. Penghayatan secara proporsional akan dicapai melalui pemaknaan yang dalam dan holistik. Hal tersebut tidak terlepas dari penyajian kisah dengan bahasa yang penuh dengan sistem tanda dan perbuatan-perbuatan yang kontroversial-patologis seperti perusakan kapal tanpa izin sang pemilik, seorang raja yang ingin merampas semua kapal yang terlihat baik, pembunuhan seorang anak, dan lain sebagainya. Merujuk pada istilah yang digunakan oleh Roland Barthes bahwa teks yang maknanya tidak mengalir begitu saja ketika dibaca disebut dengan *scriptable text* (teks yang enak ditulis). Teks yang enak ditulis merupakan teks yang penuh teka-teki sehingga akan mengundang pembaca untuk menghayati secara mendalam dan detail. Mengingat bahwa peralihan makna dari penanda ke petanda tidak berjalan secara langsung. Dalam hal ini, teks akan

terbuka atas segala kemungkinan penafsiran dan menyuguhkan pembaca akan pluralitas signifikasi (Rusmana 2005, 122). Berdasarkan pembagian tersebut peneliti memandang bahwa teks kisah Nabi Musa dan 'Abd di dalam surah al-Kahfi masuk dalam kategori *scriptable text* sehingga perlu analisis secara mendalam untuk memahaminya.

Dengan demikian, menurut peneliti, teori yang tepat untuk dapat mengupas makna kisah tersebut adalah teori semiotika. Secara umum, teori semiotika adalah teori tanda, baik tanda verbal maupun non verbal. Kajian semiotika memiliki relasi yang sangat kuat dengan kajian semantik yang berhubungan dengan makna. Dalam penelitian ini, teori yang digunakan adalah semiotika yang dirumuskan oleh Charles S. Peirce. Peirce memandang sistem tanda sebagai struktur triadik (Danesi 2012, 35). Tiga titik yang membangun struktur tersebut ialah *representament*, objek, dan *interpretant*. Representamen merupakan proses di mana tanda diciptakan. Di dalamnya terdapat tiga tingkatan kelahiran tanda, yaitu *qualisign*, *sinsign*, dan *legisign* (Dewi 2013). Adapun objek merupakan pembagian tanda berdasarkan hubungannya dengan rujukannya. Di dalam objek tanda dibagi menjadi tiga, yaitu ikon, indeks, dan simbol. Dalam konteks ini, peneliti akan lebih dominan mengkaji tanda berdasarkan objeknya. Sementara itu, yang ketiga adalah *interpretant*, yaitu bagaimana menyimpulkan signifikasi kumpulan tanda. Di dalamnya terdapat *rheme*, *dicisign*, dan *argument*. Di sisi lain, peneliti juga menggunakan epistemologi al-Jâbirî guna mengungkap landasan perilaku-perilaku kontroversial yang ditampilkan di dalam kisah tersebut (al-Jâbirî 2014).

Jika kisah Nabi Musa dan 'Abd diperhatikan secara seksama, maka akan didapati *starting point* yang cukup mencolok bahwa Nabi Musa merupakan representasi dari manusia secara umum, menafsirkan segala sesuatu yang terjadi dengan pengalaman empiris yang lebih menitikberatkan pada nalar *bayânî* dan nalar *burhânî*, sehingga akan dimaklumi bahwa dia mengecam hampir semua perbuatan yang dilakukan 'Abd. Adapun 'Abd merupakan representasi dari "tuhan" yang mengetahui segala sesuatu yang akan terjadi. Mengingat bahwa dia diberi "pengetahuan masa depan" oleh Tuhan yang oleh para cendekiawan muslim disebut dengan ilmu *laduni* (Zaydân 2009, 262), sehingga dia melakukan segala perbuatannya di hadapan Nabi Musa atas dasar intuisi dari Tuhan yang bersifat '*irfânî*, bukan pengalaman empiris yang lebih menitikberatkan pada taraf *burhânî*. Mengingat bahwa menurut *das sollen* apa yang dilakukan 'Abd seperti

melubangi kapal –*das sein*–, tampak melanggar aturan yang berlaku baik secara nalar *bayâni* maupun *burhâni*. Sebagaimana yang diutarakan oleh Kartini Kartono “Semua tingkah laku yang bertentangan dengan norma kebaikan, stabilitas lokal, pola kesederhanaan, moral, hak milik, solidaritas kekeluargaan, hidup rukun bertetangga, disiplin, kebaikan, dan hukum formal” (Kartono 2013, 1).

Di dalam semiotika Charles Sanders Peirce, tanda yang memiliki rujukan kehidupan riil di dalam sistem sosial adalah indeks. Dengan demikian, teori yang tepat untuk mengungkapkan makna indeks adalah teori patologi sosial. Pemilihan teori patologi sosial dalam usaha menganalisis kisah Nabi Musa dan ‘Abd tidak terlepas dari materi kisah yang memuat kejadian-kejadian yang dipandang masyarakat umum sebagai pelanggaran sosial. Dalam hal ini, Nabi Musa sebagai representasi masyarakat umum, menentang perbuatan yang dilakukan ‘Abd sebagai perilaku patologis.

Untuk membuktikan bahwa kisah Nabi Musa dan ‘Abd di dalam Alquran mengandung peristiwa yang dianggap kebanyakan manusia sebagai “perilaku yang bertentangan dengan norma sosial” dan sarat akan tanda, berikut ini salah satu ayat yang menggambarkan bagaimana ‘Abd melubangi kapal yang telah memberikan bantuan untuk menyeberangi lautan bagi dirinya dan Nabi Musa:

Maka berjalanlah keduanya, hingga tatkala keduanya menaiki perahu lalu ‘Abd melubanginya. Nabi Musa berkata: "Mengapa kamu melubangi perahu itu akibatnya kamu menenggelamkan penumpangnya?, sesungguhnya kamu telah berbuat sesuatu kesalahan yang besar" (QS. al-Kahfi [18]: 71)

Pada ayat di atas, akan didapati bahwa ‘Abd melubangi kapal yang dia tumpangi bersama Nabi Musa. Meski telah dijelaskan motif dari perbuatannya tersebut pada ayat-ayat berikutnya, yakni agar kapal tersebut tidak dirampas oleh raja yang kejam, namun bagaimanakah patologi sosial memandangnya? Bukankah perbuatan ‘Abd sangat berpotensi menimbulkan ketegangan hak milik, solidaritas kekeluargaan, dan stabilitas lokal? Mengingat bahwa pada ayat di atas tidak diterangkan mengenai sudahkah ‘Abd meminta izin kepada pemilik kapal untuk melubangi kapalnya. Hal tersebut dikuatkan dengan pengungkapan Alquran yang menggunakan *jumlah syartiyah* “*idhâ rakibâ fi alsafinat kharaqahâ*” (maka

ketika mereka menaiki kapal, 'Abd melubanginya) tanpa huruf *adawât al-rabṭ* berupa *fa* sebagaimana yang terdapat pada ayat selanjutnya mengenai pembunuhan seorang anak “*idhâ laqiyâ ghulâman fa qatalahû*” (ketika mereka berdua menjumpai seorang anak, maka 'Abd membunuhnya). Perbedaan tersebut akan menjadi perhatian dan fenomena yang sangat menarik bagi kajian semiotika, khususnya pengkajian simbol kebahasaan, dalam rangka mengupas makna yang tersimpan di dalam perbedaan struktur bahasa tersebut secara holistik. Pertanyaan besar lainnya adalah, apakah 'Abd masuk dalam kategori sosok patologis? Mengingat bahwa 'Abd secara tidak langsung juga menjelaskan dan mengabarkan kepada Nabi Musa mengenai peristiwa-peristiwa patologis, seperti keinginan raja yang ingin merampas setiap kapal.

Berdasarkan bukti di atas, peneliti memandang bahwa interpretasi terhadap makna teks menggunakan teori semiotika sangat urgen dilakukan. Adapun alasan lain yang menjadikan analisis kisah tersebut urgen adalah: *Pertama*, kisah Nabi Musa dan 'Abd tidak bisa disikapi dengan penerimaan mutlak tanpa sikap kritis karena akan membawa seseorang pada sikap apologis, hal ini juga sangat berkaitan erat dengan konsep *das sollen* dan *das sein*. *Kedua*, sebagai akademisi, peneliti tidak bisa menganalisis sebuah objek tanpa menggunakan sudut pandang yang memadai, karena tanpa hal tersebut hasil penelitian akan tidak proporsional, khususnya pada kisah yang dikaji. Sebagai contoh adalah ketika kisah tersebut dikaji melalui pendekatan agama (*'ulûm al-dîn*) yang dilakukan oleh Sayyid Quṭb, maka hasil penafsiran cenderung memojokkan Nabi Musa yang dia anggap tidak memiliki kesabaran dan lain sebagainya (Quṭb 2004). Hal tersebut tidak jauh berbeda dengan M. Ali yang sangat memistikkan 'Abd karena terlalu mengedepankan pendekatan tasawuf di dalam penelitiannya (Ali 2011).

Pengkajian surah al-Kahfi dengan teori semiotika pernah dilakukan oleh Ian Richard Netton. Dia mengkaji kisah-kisah yang ada di dalam surah al-Kahfi secara umum, baik tentang Nabi Musa dan 'Abd maupun kisah tentang Dhu al-Qarnayn. Di dalam penelitian tersebut dia menyimpulkan bahwa di dalam struktur kisah-kisah yang ditampilkan di dalam surah al-Kahfi memuat banyak sekali teks yang terkandung konsep tanda di dalamnya (Netton 2000). Akan tetapi penelitian yang ditulis Netton tidak menampilkan teori kedua yang masuk dalam ranah sosial keagamaan. Pengkajian terhadap 'Abd atau Khidir juga pernah dilakukan oleh Ahmad Kholil. Di dalam kajiannya, perilaku Nabi Khidir dilihat melalui filsafat

moral yang dilandaskan pada nilai-nilai Islam. Hal tersebut menunjukkan bahwa kajian yang dilakukan oleh Kholil merujuk pada konsep penalaran *bayânî* yang belum merambah kajian *burhânî* maupun *'irfânî* jika meminjam istilah yang digunakan al-Jâbirî (Kholil 2013).

Berdasarkan kajian pustaka yang dilakukan, peneliti menggabungkan teori semiotika, patologi sosial, dan epistemologi 'Âbid al-Jâbirî dalam mengkaji kisah Nabi Musa dan 'Abd di dalam surah al-Kahfi. Di sisi lain, peneliti memandang bahwa dengan hanya menggunakan pendekatan sosial akan menimbulkan penafsiran yang tidak seimbang pula terhadap dua tokoh utama pada kisah tersebut. Dengan demikian, peneliti menganggap bahwa dengan semiotika, dapat mengeksplorasi kekayaan makna dari tanda-tanda bahasa yang digunakan oleh Alquran, mengingat bahwa bahasa Alquran masuk kategori bahasa *scriptible* yang maknanya tidak mengalir begitu saja, oleh karenanya dibutuhkan kajian yang mendalam dan cermat. Selain itu, menurut Nur Kholis Setiawan, kosa kata *âyat* pada Alquran memang mengandung konsep semiotika kontemporer (Setiawan 2005, 19). Di sisi lain, kajian semiotika memiliki kaitan dengan teori hermeneutika yang notabene dijadikan teori tafsir Alquran dewasa ini (Rukimin 2014). Penggunaan pendekatan patologi sosial akan menguak identitas perilaku Nabi Musa dan 'Abd berdasarkan sudut pandang teori sosial, sedangkan epistemologi al-Jâbirî akan menjadi penyeimbang bagi teori sosial tersebut.

Metode

Bentuk penelitian ini adalah penelitian pustaka (*library research*). Di sisi lain, penelitian ini juga masuk dalam kategori penelitian kualitatif dengan metode penelitian *content analysis* (Mahsun 2005: 36). Dalam penelitian ini, dipaparkan secara detail permasalahan yang masuk dalam kategori objek material, lalu dianalisis melalui teori yang sudah ditentukan. Adapun objek material yang dijadikan dokumen dan sumber data penelitian di dalam artikel ini adalah kisah Nabi Musa dan 'Abd di dalam Alquran surah al-Kahfi ayat ke-60-82.

Klasifikasi dan analisis makna sebuah tanda yang didasarkan pada teori semiotika yang dicetuskan oleh Peirce, tidak mungkin terlepas dari unsur triadik yang ia kemukakan (Danesi 2012, 32). Ketiga unsur tersebut ialah *representament*, *object*, dan *interpretant*. Dari segi *representament*, atau selanjutnya juga akan disebut dengan *ground*, akan dijumpai tiga jenis tanda.

Adapun ketiganya adalah *qualisign* yang menempati hierarki pertama (*firstness*), *sinsign* yang menempati hierarki kedua (*secondness*), dan *legisign* yang menempati hierarki ketiga (*thirdness*). Adapun keterkaitan tanda dengan objek yang diacunya, akan ditemukan tiga macam tanda. Ketiga macam tanda tersebut ialah ikon, indeks, dan simbol. Pengertian dasar tanda ikon adalah tanda yang memiliki persamaan dengan objek yang diacunya. Ikon berdiri pada taraf *first* sebagaimana *qualisign*. Di dalam teks sastra tanda ikonis banyak muncul di luar situasi percakapan (Mushodiq 2017).

Di dalam sebuah kalimat yang dianggap tanda, bisa diuraikan urutan kronologi kata dalam wilayah yang didenotasikan. Jadi urutan kata maupun kalimat adalah tanda ikonis. Ikon juga bisa berwujud dalam bentuk penulisan, hal ini kebanyakan ada pada karya sastra berbentuk puisi. Ikon juga memiliki beberapa macam jenis, antara lain ikon tipologi (*al-sûrah*) yang berada pada tingkat pertama (*first*), ikon diagramatis (*al-rasm al-bayâni*) yang berada pada tingkat kedua (*second*), dan ikon metaforis (*al-isti'ârah*) (Bankarad 2005, 117) yang berada pada tingkat ketiga (*third*). Adapun relasi antara ketiga macam ikon tersebut terhadap denotatum, sebagaimana yang dijelaskan Van Zoest, Klasifikasi terakhir adalah hubungan tanda dengan *interpretant*. Pada klasifikasi ini, akan ditemukan tiga macam tanda, yakni *rheme*, *dicisign*, dan *argument*. Ketiga tanda tersebut saling berkaitan antara satu dengan lainnya (Van Zoest 1993, 67).

Setelah menguraikan pengklasifikasian tanda berdasarkan kaitannya dengan *ground*, objek, dan *interpretant* sangat memungkinkan untuk menemukan satu tanda yang memiliki identitas ganda pada waktu yang bersamaan. Suatu tanda bisa disebut ikon dan juga bisa disebut simbol pada waktu yang bersamaan, atau percampuran yang lainnya. Nurgiantoro menjelaskan bahwa satu tanda bahkan bisa memiliki tiga identitas, baik ikon, indeks, maupun simbol (Nurgiantoro 1995, 42). Dengan demikian, harus ada kejelian dalam menentukan keidentikan (dominan) sifat suatu tanda, apakah suatu tanda identik dengan sifat ikon, indeks atau simbol. Setelah dikaji menggunakan teori semiotika, perilaku-perilaku patologis tersebut dikategorikan berdasarkan epistemologi 'Âbid al-Jâbirî yang terdiri dari nalar *bayâni*, *burhâni*, dan *'irfâni* (al-Jâbirî 2014)

Hasil

Di dalam surah al-Kahfi terdapat beberapa indikasi mengenai perbuatan-perbuatan yang masuk dalam ranah patologis, khususnya patologi sosial. Tindakan-tindakan yang tidak sesuai dengan norma sosial tersebut, di antaranya adalah:

1. Pelubangan kapal yang dilakukan 'Abd

Pelubangan kapal yang dilakukan 'Abd dilakukan ketika dia dan Nabi Musa melakukan perjalanan untuk pertama kali setelah "negosiasi" yang dilakukan oleh Nabi Musa untuk dapat berpetualang bersamanya. Perbuatan yang dilakukan 'Abd disinyalir berakibat pada menurunnya stabilitas keamanan sosial. Mengingat perilaku tersebut secara literal masuk dalam kategori vandalisme. Pelubangan kapal merupakan sikap patologis yang masuk dalam kategori deviasi situasional dan kriminalitas situasional. Namun, sebagaimana yang dijelaskan oleh Kartini Kartono, meskipun perbuatan tersebut masuk dalam kategori deviasi, tetapi pelakunya tidak masuk dalam kategori pelaku kejahatan/pelaku kriminal/pelaku patologis (Kartono 2013, 43).

2. Pembunuhan seorang anak

Pembunuhan seorang anak dilakukan 'Abd dalam peristiwa kedua. Ketika Nabi Musa dan 'Abd sudah menepi dari lautan, ia berada di sebuah pemukiman warga. Di dalam perjalanan menyusuri pemukiman tersebut, 'Abd membunuh seorang anak kecil. Seketika itupun Nabi Musa melakukan protes untuk kedua kalinya. Jika dikaitkan dengan ilmu patologi sosial, pembunuhan merupakan suatu perbuatan kriminal. Peneliti berpendapat bahwa kriminalitas yang dilakukan 'Abd merupakan kejahatan yang bersifat situasional yang dipengaruhi oleh aspek teologis. Maksud dari aspek teologis adalah alasan pembunuhan yang dilakukan oleh 'Abd yang dihubungkan dengan ayat selanjutnya adalah karena Allah akan mengganti anak yang dibunuh dengan anak yang lebih baik. Alasan tersebut merupakan alasan yang sangat teologis dikarenakan berkaitan dengan alasan Tuhan yang bersifat metafisis "sirr/gaib" di luar nalar *burhānī* dan *bayānī* manusia.

3. Sikap antipati warga terhadap 'Abd dan Nabi Musa

Sikap patologis selanjutnya secara literal tidak lagi dilakukan oleh 'Abd, tetapi pada kejadian selanjutnya yang melakukan tindak patologis adalah warga di sekitar pemukiman. Ketika 'Abd dan Nabi Musa meminta untuk dijamu, maka para warga tidak melayaninya bahkan

mengabaikan keduanya. Jika dikaitkan dengan pendekatan patologi sosial, apa yang dilakukan masyarakat/penduduk desa terhadap dua tokoh kisah tersebut merupakan perbuatan patologis. Di dalam patologi sosial, deviasi yang dilakukan oleh sekelompok orang disebut dengan deviasi sistematis yang dilakukan secara terorganisir. Setelah diabaikan, maka 'Abd dan Nabi Musa menemukan tembok yang akan runtuh. Melihat hal tersebut, 'Abd memperbaiki kembali tembok tersebut. Perbuatan itu sangat kontras dengan apa yang sudah dilakukan oleh warga terhadap keduanya.

4. Prediksi perampasan kapal

Setelah melakukan tiga perbuatannya, 'Abd menjelaskan alasan dan maksud dari ketiganya kepada Nabi Musa. Pelubangan kapal yang dilakukan oleh 'Abd sebelumnya memiliki tujuan agar kapal tersebut tidak dirampas secara paksa oleh raja zalim di belakang mereka ketika sedang berlayar. Di dalam kajian patologi sosial, apa yang dilakukan oleh raja adalah perbuatan kejahatan yang masuk dalam kategori korupsi. Raja merupakan seseorang yang memiliki wewenang dan kekuasaan, namun tidak dapat memanfaatkannya dengan baik dan benar. Apa yang dilakukan raja disinyalir sangat menguntungkan urusan pribadi dan di sisi lain sangat jelas merugikan kepentingan umum.

5. Prediksi mendorong orang tua ke dalam kesesatan dan kekafiran

Maksud dari pembunuhan seorang anak adalah misi penyelamatan kedua orang tua anak tersebut dari kesesatan dan kekafiran. Perbuatan yang akan dilakukan oleh seorang anak masuk dalam kategori patologis. Mengingat bahwa perbuatan tersebut secara teologis merugikan orang lain. Adapun misi yang dilakukan oleh 'Abd dilandaskan pada pengetahuan di masa depan atau sering disebut dengan ilmu *laduni*. Dengan demikian, peneliti yakin bahwa apa yang dilakukan 'Abd juga dilandaskan pada penalaran *'irfânî* murni.

Pembahasan

Kisah Nabi Musa di dalam surah al-Kahfi dimulai dengan pencarian 'Abd yang dilakukan oleh Nabi Musa dan *Fatâ*. Nabi Musa dan *Fatâ* sempat melewati tempat yang dituju, namun pada akhirnya keduanya kembali dan mendatangi tempat yang dituju sehingga menemui 'Abd, seseorang yang mereka cari (Faisol 2011). Setelah bertemu, Nabi Musa dan 'Abd melakukan

'Abd tersebut. Setelah melakukan negosiasi dan menyepakati hasil negosiasi, keduanya pun memulai perjalanan.

Di dalam perjalanan tersebut, Nabi Musa mendapati perilaku 'Abd yang tidak sesuai dengan norma-norma yang dipegangnya. Perilaku-perilaku 'Abd yang membuat Nabi Musa gusar adalah melubangi kapal, membunuh anak kecil, dan menolak untuk meminta upah karena telah memperbaiki tembok yang rusak. Setelah 'Abd menolak untuk meminta upah, dia mengatakan bahwa waktu perpisahan sudah datang. Dia pun menceritakan *ta'wil* dari tiga perilakunya tersebut, sehingga Nabi Musa memahami makna dari setiap peristiwa-peristiwa yang ditentangnya sebelumnya. Di dalam akhir cerita, 'Abd mengatakan bahwa dia tidak melakukan segala perbuatannya tersebut kecuali merupakan perintah dari Tuhan.

Oleh karena penelitian ini fokus pada pengkajian perilaku-perilaku patologis, maka peneliti mengkaji kisah Nabi Musa dan 'Abd ketika melakukan perjalanan. Mengingat bahwa peristiwa-peristiwa patologis terdapat pada perjalanan Nabi Musa dan 'Abd. Dengan demikian, penelitian ini akan fokus membahas surah al-Kahfi ayat ke 71 hingga ayat ke 82.

1. Pengerusakan Kapal; Representasi Nalar *Pseudo 'Irfâni*

Pada ayat ke-71 "*Faṅṭalaqâ ḥattâ idhâ rakibâ fi al-safīnat kharaqahâ qâla a kharaqtahâ litughriqa ahlahâ laqad ji'ta shay'an imran*" (Maka berjalanlah keduanya hingga tatkala keduanya menaiki perahu lalu 'Abd melubanginya. Nabi Musa berkata: "Mengapa kamu melubangi perahu itu akibatnya kamu menenggelamkan penumpangnya? Sesungguhnya kamu telah berbuat sesuatu kesalahan yang besar) didapati beberapa makna indeks dan simbol.

Pada ayat tersebut terdapat dua tanda indeks yang sangat mencolok berupa deiksis *alif tathniyah* (huruf *alif* pada kata kerja yang dijadikan tanda adanya dua orang yang melakukan pekerjaan) dan *ḍamīr ha muannath* (kata ganti orang/benda feminis dengan huruf *ha*). Deiksis *alif tathniyah* yang ada pada kata *faṅṭalaqâ* (mereka berdua berjalan) dan *rakibâ* (mereka berdua menaiki) memiliki referen Nabi Musa dan 'Abd. Artinya, tokoh yang melakukan perjalanan dan berlayar di kapal adalah dua orang tersebut. Adapun *ḍamīr ha mu'annath* yang ada pada kata *kharaqahâ* (melubanginya) dan *ahlahâ* (pemiliknya/penumpangnya) merujuk pada kapal. Redaksi yang menjadi pusat perhatian di sini adalah *ḍamīr muthannâ* (kata ganti dua orang/benda) dengan *alif tathniyah* yang merujuk pada Nabi Musa dan 'Abd. Sebagaimana yang diketahui sebelumnya, Nabi Musa ketika mencari 'Abd ditemani oleh *Fatâ*. Akan tetapi, ketika Nabi Musa sudah menemui 'Abd,

Fatâ tidak ikut serta dalam mencari ilmu sebagaimana diindikasikan oleh deiksis *muthannâ* tersebut. Hal ini menguatkan asumsi sebelumnya bahwa ilmu yang diajarkan 'Abd kepada Nabi Musa benar-benar untuk konsumsi pribadi dan sangat terbatas. Ilmu yang diajarkan 'Abd bukanlah ilmu yang bisa ditangkap oleh sembarang orang dan bukan konsumsi publik secara umum. Di sisi lain, perjalanan tersebut memiliki tujuan kemaslahatan pribadi Nabi Musa.

Dari segi indeks yang juga disinergikan dengan pemaknaan simbolis didapati status dari perbuatan yang dilakukan 'Abd. Pada ayat tersebut dijelaskan bahwa ketika 'Abd dan Nabi Musa berlayar, 'Abd melubangi kapal yang mereka berdua tumpangi. Apa yang dilakukan oleh 'Abd di dalam patologi sosial masuk dalam kategori kriminalitas (tindak kejahatan). Sebagaimana yang dijelaskan Kartini Kartono bahwa kejahatan merupakan perbuatan yang bertentangan dengan moral yang dijunjung tinggi oleh manusia, dapat merugikan masyarakat, dan bersifat melanggar hukum dan nilai-nilai (Kartono 2013, 143). Pada ayat tersebut, khususnya dari ungkapan Nabi Musa –sebagai sosok yang mewakili nalar *bayâni* dan *burhâni*–, dapat disimpulkan bahwa apa yang dilakukan 'Abd dapat merugikan orang lain atau membahayakan nyawa pemilik kapal dan orang-orang yang ada di kapal tersebut. Di sisi lain, hal tersebut juga akan merugikan awak kapal untuk dapat memperbaiki kapal tersebut seperti sedia kala.

Adapun *quotient* toleransi sangat jelas dipahami dari kalimat yang diungkapkan Nabi Musa yakni, “*shay'an imran*” (sesuatu kesalahan yang tidak masuk akal). Di dalam *Lisân al-'Arab*, kata *imran* jika dikaitkan dengan konteks ayat di atas sangat erat kaitannya dengan kata *immara* yang bermakna *lâ 'aqla* (tidak berakal atau tidak masuk akal) (Ibn Manzûr n.d., 32). Dengan demikian, Nabi Musa tidak dapat menoleransi perbuatan 'Abd sehingga dia memprotes apa yang dilakukan 'Abd. Perbuatan 'Abd jika dilihat dari kaca mata patologi sosial juga masuk dalam kategori perilaku yang menyimpang atau deviasi. Jenis deviasi yang ada pada perilakunya adalah deviasi situasional. Mengingat bahwa perilaku menyimpang yang dia lakukan tidak dilakukan secara sistematis dan bukan individual yang dipicu oleh anomali-anomali, variasi biologis, dan kelainan psikis (Kartono 2013, 29). Deviasi yang dilakukan oleh 'Abd lebih cenderung dikarenakan kekuatan sosial di luar individu sehingga memaksa individu untuk melanggar suatu aturan yang sudah dibekukan (Kartono 2013, 20). Di sisi

lain, deviasi yang dilakukan ‘Abd masuk kategori perilaku yang merugikan orang lain, tetapi tidak merugikan diri sendiri.

Oleh karena deviasi yang dilakukan adalah deviasi situasional, maka jenis kriminal yang dilakukan oleh ‘Abd adalah jenis kriminalitas situasional. Menurut Kartini Kartono, kriminalitas situasional disebut juga dengan kriminalitas primer. Pelaku kriminal tersebut kebanyakan bukanlah orang jahat, namun karena situasi mempengaruhi stabilitas batinnya (Kartono 2013, 17). Salah satu penyebab adanya kriminalitas situasional yang sesuai dengan kejadian yang dialami oleh ‘Abd dan Nabi Musa adalah adanya pemerintah yang korup yang dibarengi dengan hukum yang tidak ditaati dan minimnya kontrol sosial dan hukuman yang tegas sebagaimana yang akan muncul pada ayat selanjutnya.

Namun, ketika melihat apa yang digambarkan Alquran melalui kata-kata yang dipilih, maka akan didapati *counter* atas apa yang didakwakan oleh Nabi Musa terhadap deviasi yang dilakukan ‘Abd. Kata kunci yang menggambarkan *counter* tersebut ialah kata “*kharaqa*” (melubanginya). Di dalam *Lisân al-‘Arab* dan *Mu‘jam al-Wasîf*, lafaz *kharaqa* (خرق) merujuk pada makna “sobekan, celah yang terdapat pada pakaian” (Ibn Manẓûr n.d., 73; ‘Utyah 2004, 229). Sementara itu, *gharaqa* merujuk pada “perbuatan yang dapat menenggelamkan sesuatu ke dalam air” (Ibn Manẓûr n.d., 102). Dengan memperhatikan makna leksikal tersebut, dapat dimaknai bahwa ‘Abd melubangi kapal dengan bertujuan untuk menenggelamkannya.

Meskipun demikian, sesuatu yang perlu diingat adalah bahwa ayat tersebut menggunakan kata *kharaqa* (melubangi) yang sejatinya digunakan dalam melubangi pakaian. Berbeda dengan kata *hajama* (menghancurkan), *damara* (merusak), atau *halaka* (menghancurkan) yang merujuk pada pengerusakan gedung maupun hal lain yang memiliki volume benda yang lebih berat dan kokoh. Artinya, ‘Abd melubangi kapal yang ditumpanginya bersama Nabi Musa dengan berniat untuk ditenggelamkan tanpa merusaknya. Hal tersebut disebabkan karena di belakang mereka terdapat raja yang merampas setiap kapal yang baik dan dalam performa prima. Namun, ia tidak menceritakan hal tersebut kepada Nabi Musa dalam rangka melihat reaksi dan responnya, di samping juga untuk menguji kesabaran dan janjinya dalam kontrak belajar yang telah disepakati. Sebelum ‘Abd menceritakan hakikat sesungguhnya dari penenggelaman kapal terlihat bahwa Nabi Musa memandangnya sebagai sosok yang melakukan perbuatan patologis. Hal tersebut disinyalir bahwa Nabi Musa memandang

pengerusakan yang dilakukan oleh 'Abd mengganggu stabilitas keamanan dan kesejahteraan sosial.

Jika dilihat dari pemaknaan tanda indeks yang dikaitkan dengan epistemologi al-Jâbirî, maka dapat disimpulkan bahwa apa yang dilakukan Nabi Musa dalam merespon tingkah laku 'Abd didasari nalar *burhâni* yang sangat jelas digambarkan dengan kata "*shay'an imran*" (*lâ 'aqla*/tidak masuk akal). Di samping itu, penalaran *bayâni* tampaknya juga mendasari respon Nabi Musa. Di dalam Keluaran 23:6 dikatakan "Janganlah engkau memperkosa hak orang miskin di antaramu dalam perkaranya." Ayat dari Perjanjian Lama tersebut (yang masuk dalam kategori lima Kitab Taurat; *Panteteukh*) disinyalir memiliki andil dalam membuat Nabi Musa merespon perbuatan 'Abd. Jika diperhatikan sekilas, apa yang dilakukan oleh 'Abd tidak masuk akal. Namun, jika dikaji lebih rinci apa yang dilakukannya juga tidak sepenuhnya bersifat *'irfâni* yang didasarkan pada ilmu *laduni* tanpa didasari logika dan aturan yang berlaku.

Menurut hemat peneliti, apa yang dilakukan oleh 'Abd dalam melubangi kapal masuk dalam kategori *pseudo 'irfâni*. Mengingat bahwa ada tujuan logis dari deviasi yang dia lakukan sebagaimana yang digambarkan pada ayat selanjutnya. Pada pembahasan awal, dijelaskan bahwa perilaku 'Abd didasarkan pada dua hal, yakni *rahmah* (kasih sayang) dan ilmu sebagaimana yang tertera pada ayat ke-65 "*fawajadâ 'abdan min 'ibâdinâ...*" (maka mereka berdua mendapati salah satu hamba dari hamba-hamba kami...). Kasih sayang tersebut sangat tampak dari tujuan yang ditafsirkannya pada ayat selanjutnya. Adapun ilmu yang dimaksud adalah pengetahuan masa depan yang didasarkan pada kasih sayang dan logika yang sangat brilian dalam mengatasi permasalahan perampasan kapal. Dalam hal ini, 'Abd mengajarkan strategi logis kepada para pemilik kapal yang miskin dalam mengatasi permasalahan raja yang tidak adil dan korup.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa pada dasarnya apa yang dilakukan oleh 'Abd merupakan perbuatan patologis. Perbuatan tersebut masuk dalam kategori deviasi situasional dan kriminalitas situasional. Namun sebagaimana yang dijelaskan oleh Kartini Kartono, meskipun perbuatan tersebut masuk dalam kategori deviasi, akan tetapi pelakunya tidak masuk dalam kategori pelaku kejahatan/pelaku kriminal/pelaku patologis. Di sisi lain, oleh karena apa yang dia lakukan dibarengi dengan ilmu *laduni* (pengetahuan masa depan yang bersifat metafisis) dan logika yang memiliki muatan kasih sayang, maka disimpulkan juga bahwa perilaku

deviasi tersebut didasarkan pada apa yang disebut peneliti dengan istilah *pseudo 'irfâni*.

Pada ayat ke-72 "*qâla alam aqul innaka lan tastaṭi'a ma'iyâ ṣabran*" ('Abd berkata: "Bukankah sudah aku katakan bahwa engkau sesungguhnya tidak akan mampu bersabar bersamaku") tampak bahwa 'Abd menyampaikan peringatannya kepada Nabi Musa dengan redaksi yang sama dengan apa yang dia sampaikan di dalam kontrak belajar yaitu "*innaka lan tastaṭi'a ma'iyâ ṣabran*" (sesungguhnya engkau tidak akan mampu bersabar bersamaku). Ungkapan tersebut mengindikasikan penekanan untuk mengingatkan Nabi Musa bahwa apa yang dia lakukan memanglah bukan perkara untuk khalayak umum. Oleh karena ungkapan yang diucapkan 'Abd sama dengan ungkapan sebelumnya, maka ungkapan tersebut masuk dalam kategori *tawkid lafẓi* (konsep penekanan dengan kata atau kalimat yang diulang).

Mendengar peringatan tersebut, Nabi Musa meminta kepada 'Abd untuk memaafkan kelupaannya sebagaimana yang tertera pada ayat ke-73 "*qâla lâ tuâkhiḍhnî bimâ nasîtu wa lâ turhiqnî min amrî 'usran*" (Nabi Musa berkata: "Janganlah kamu menghukum aku karena kelupaanku dan janganlah kamu membebani aku dengan sesuatu kesulitan dalam urusanku"). Jika dilihat berdasarkan konteks penggunaan kata *nasiya* pada kisah ini sebelumnya, maka dapat disimpulkan bahwa sebab dari lupa yang dialami Nabi Musa adalah setan. Jika dilihat dari teori komunikasi interpersonal, apa yang dilakukan Nabi Musa merupakan usaha *forgiveness* atau *grace* agar komunikasi tetap berjalan ketika terjadi konflik di dalamnya (Wood 2015, 247). Pada ayat tersebut juga sangat jelas bahwa apa yang dilakukan Nabi Musa dan 'Abd adalah demi kelancaran perkara Nabi Musa. Hal tersebut tampak pada kalimat "*wa lâ turhiqnî min 'amrî 'usran*" (dan janganlah kamu membebani aku dengan sesuatu kesulitan dalam urusanku). Dengan demikian, dapat ditekankan kembali bahwa semua perkara yang dilakukan oleh 'Abd merupakan perkara yang hanya dapat diajarkan kepada kalangan terbatas, yang dalam hal ini adalah Nabi Musa.

2. Pembunuhan seorang anak; Representasi Nalar 'Irfâni

Allah berfirman di dalam surah al-Kahfi ayat ke-74 "*Faṅṭalaqâ ḥattâ idhâ laqiyâ ghuḷâman faqatalahû qâla a qatalta nafsân zakîyyatan bi ghayri nafsî laqad ji'ta shay'an nukran*" (Maka berjalanlah keduanya, hingga tatkala keduanya berjumpa dengan seorang anak, maka 'Abd membunuhnya. Nabi Musa berkata: "Mengapa kamu membunuh jiwa yang bersih, bukan karena

dia membunuh orang lain?, sesungguhnya kamu telah melakukan suatu yang mungkar”).

Jika dilihat dari taraf *object*, ayat tersebut mengandung beberapa tanda indeks dan simbol. Dari segi tanda indeks, ayat di atas masih menggunakan tanda deiksis yang sama, yakni *muthannâ* (dua orang/benda) dengan *alif tathniyah* yang terdapat pada kata kerja *intalaqâ* (mereka berdua berjalan) dan *laqiyâ* (mereka berdua berjumpa) yang merujuk pada Nabi Musa dan ‘Abd.

Dari segi simbol yang juga akan disinergikan dengan pemaknaan tanda indeks yang disandarkan pada kajian patologi sosial dan epistemologi ‘Âbid al-Jâbirî, terdapat kata *qatala* (membunuh) yang harus dikaji lebih dalam dari sekedar pemaknaan leksikal atau denotasi. Kata *qatala* memiliki makna *amâta* yang di dalam Bahasa Indonesia bermakna membunuh atau mematikan (nyawa). Kata tersebut jika diaplikasikan di dalam konsep *qalb* (derivasi dengan membolak-balikkan huruf pada suatu kata) Ibn Jinnî, maka akan didapati kata lain yang memiliki makna berupa *qalatu* yang berarti *al-halâk* (kerusakan) dan *nuqrah* (membentur, memukul, dan melubangi). Artinya bahwa makna *qatala*, tidak hanya sekedar membunuh saja, mengingat bahwa ada makna lain di dalam kata yang masih memiliki huruf yang sama. Jadi, kegiatan *qatala* (membunuh) jika diaplikasikan ke dalam *qalb* Ibn Jinnî akan memiliki makna tambahan berupa menghancurkan, memukul, membentur, dan melubangi.

Berdasarkan apa yang dilakukan ‘Abd terhadap seorang anak yang disinyalir masih bersih dari dosa, Nabi Musa memberontak dan memprotes perbuatan ‘Abd. Peneliti meyakini bahwa protes yang dilakukan Nabi Musa didasarkan pada nalar *bayânî* yang tertuang di dalam Keluaran 21:12 yang berbunyi “Siapa yang memukul seseorang, sehingga mati, pastilah ia dihukum mati” dan Keluaran 20:13 yang berbunyi “Jangan membunuh”. Di sisi lain, Nabi Musa juga mengatakan kepada ‘Abd “Kenapa engkau membunuh seseorang anak yang masih suci sedangkan dia tidak membunuh seseorang yang lain”. Di dalam ayat di atas redaksi “sedangkan dia tidak membunuh orang lain” diungkapkan dengan *bighayri nafs* (dengan tanpa nyawa).

Menurut hemat peneliti, pada *shibh al-jumlah* (frasa) tersebut terdapat *mudâf* (kata penyandar) yang dihapus yakni *qatl* (membunuh). Maka seharusnya *shibh al-jumlah* tersebut diucapkan *bighayri qatl nafs* (tanpa membunuh nyawa). Penghapusan *mudâf* (*ḥadhf al-mudâf*) tersebut

mengimplikasikan makna berupa bahwa sejak dahulu kala seseorang yang membunuh -sudah dikenal secara umum- dihukum dengan dibunuh. Tanpa disebutkan kata *qatl*, makna kata *bighayri nafs* yang dikaitkan dengan konteks yang berlaku sudah cukup untuk dimaknai “tanpa membunuh nyawa”. Implikasi makna lain adalah perbuatan membunuh tidak hanya membunuh nyawa seseorang itu saja, namun juga membunuh potensi adanya keturunan dari orang yang dibunuh. Sehingga yang ditekankan pada *shibh al-jumlah* (frasa) di atas adalah *nafs* (nyawa). Makna lain dari adanya *ḥadhf al-muḍāf* (penghapusan kata penyandar) yang menjadi perhatian peneliti adalah tanda bahwa Nabi Musa bukanlah orang yang fasih di dalam berbicara. Contoh lain yang sudah dibahas sebelumnya adalah kalimat “*lā abrah ḥattā*” (aku masih/tetap hingga) yang mana terdapat kata *an amshī* (aku berjalan) atau *an asīra* (aku berjalan) yang dihilangkan. Dua ungkapan Nabi Musa yang kurang lengkap tersebut, yakni *lā abrah ḥattā* (aku masih/tetap hingga) dan *bighayri nafs* (tanpa nyawa) merupakan tanda simbol bahwa Nabi Musa bukanlah seseorang yang fasih dalam berbicara. Hal tersebut sesuai dengan apa yang diungkapkan Alquran dalam menggambarkan ungkapan Nabi Musa “*wa akhī hārūn huwa aḥsahu minnī lisānan...*” (dan saudaraku, Harun dia lebih fasih dariku dalam berbicara...) (QS. al-Qaṣaṣ [28]: 34) ketika beliau meminta kepada Allah agar Harun menjadi *partnernya* di dalam berdakwah.

Jika dikaitkan dengan pemakaian indeksal yang didasarkan pada ilmu patologi sosial, pembunuhan merupakan suatu perbuatan kriminal. Peneliti berpendapat bahwa kriminalitas yang dilakukan 'Abd merupakan kejahatan yang bersifat situasional yang dipengaruhi oleh aspek teologis. Maksud dari aspek teologis adalah alasan pembunuhan yang dilakukan oleh 'Abd yang dihubungkan dengan ayat selanjutnya adalah karena Allah akan mengganti anak yang dibunuhnya dengan anak yang lebih baik. Alasan tersebut merupakan alasan yang sangat teologis dikarenakan berkaitan dengan alasan Tuhan yang bersifat metafisis (*sirr/gaib*) di luar nalar *burhānī* dan *bayānī* manusia. Dengan demikian, peneliti menyimpulkan bahwa perbuatan yang dilakukan oleh 'Abd dilandaskan pada nalar *'irfānī* murni (ilmu *laduni*). Argumen tersebut sangat sesuai dengan hadis Nabi “*inna mā nahkumu bi al-zawāhir wa Allāh yatawallā al-sarā'ir*” (kita menghukumi terhadap segala sesuatu yang tampak secara empiris dan Allah yang menguasai hukum yang tidak tampak).

Perlu ditambahkan juga bahwa kejahatan pembunuhan lebih condong kepada perbuatan yang merugikan orang lain dan tidak merugikan

pelakunya. Perbuatan pembunuhan sejatinya adalah perbuatan kriminalitas, akan tetapi 'Abd sebagai pengekskusi bukanlah penjahat (kriminal/sosok patologis) mengingat bahwa ucapannya mengindikasikan dia merupakan penjahat situasional yang disebabkan oleh aspek teologis. Berdasarkan hal tersebut, Nabi Musa menentang dan memprotes perbuatannya. Hal tersebut dia lakukan di samping sudah disebutkan sebelumnya bahwa dia menggunakan nalar *bayâni*, tetapi juga apa yang dilakukan 'Abd melampaui *quotient* toleransi yang diindikasikan dengan apa yang disebut Nabi Musa dengan *shay'an nukran* (sesuatu yang mungkar). Di dalam *Lisân al-'Arab*, kata *nukran* bermakna *al-dihâ'u* dan *al-fiṭnah* (kecerdikan, ketajaman pikiran), *al-dihâ'u wa al-amru munkar* (kecerdikan dalam perkara yang mungkar) (Ibn Manẓûr n.d., 53).

Jika dicermati dengan lebih mendalam, proses pembunuhan yang dilakukan 'Abd berbeda dengan proses pelubangan kapal yang dia lakukan. Pada ayat yang menerangkan proses pelubangan kapal tidak terdapat *fa 'atf* (kata hubung *fa*) "*idhâ rakibâ fi al-safînat kharaqahâ*" (maka ketika mereka menaiki kapal, 'Abd melubanginya), sedangkan pada proses pembunuhan terdapat huruf *fa 'atf* "*idhâ laqiyâ ghulâman fa qatalahû*" (ketika mereka berjumpa dengan anak kecil, maka 'Abd membunuhnya). Hal tersebut menurut peneliti mengindikasikan bahwa 'Abd menggunakan cara yang sangat hati-hati dalam proses pembunuhan anak dan tidak dilakukan secara serta merta dan langsung. Terlebih jika dikaitkan dengan apa yang dikatakan oleh Nabi Musa bahwa 'Abd melakukannya dengan *nukran* (kecerdikan dalam perkara yang mungkar), yaitu cara yang sangat dipikirkan dengan matang-matang dan tajam. Sedangkan pelubangan kapal dia lakukan dengan serta merta tanpa pikir panjang. Mengingat bahwa pelubangan sangat urgen dilakukan karena raja yang merampas setiap kapal disinyalir sudah sangat dekat dengan kapal yang ditumpanginya.

Sebagaimana kejadian sebelumnya, dua ayat selanjutnya menggambarkan peringatan yang diberikan 'Abd kepada Nabi Musa dan pembelaan yang dilakukan oleh Nabi Musa. Allah berfirman pada ayat ke-75 "*qâla alam aqul laka innaka lan tastaṭî'a ma'iyâ ṣabran*" ('Abd berkata: "Bukankah aku sudah berkata untukmu bahwa engkau tidak akan mampu bersabar bersamaku").

Pada ayat tersebut, redaksi peringatan yang disampaikan 'Abd memiliki kemiripan dengan peringatan-peringatan sebelumnya. Akan tetapi, terdapat perbedaan sedikit namun sangat menonjol, yakni pada kata

“*laka*” (untukmu). Menurut hemat peneliti, penambahan kata *laka* pada ayat ke-75 mengindikasikan makna *tawkîd* (penekanan) bahwa Nabi Musa benar-benar tidak akan pernah sanggup bersabar atas apa yang ‘Abd lakukan. Di dalam kaidah Bahasa Arab, penambahan *ḍamîr munfaşîl* (kata ganti yang terpisah) seperti kalimat *takallamta anta* (kamu sudah berbicara) menunjukkan makna penekanan *tawkîd*. Hal tersebut dikarenakan yang berbicara adalah dirimu bukan orang lain. Kasus di atas memiliki substansi yang sama bahwa kalimat “*a lam aqul laka...*” (bukankah aku sudah berkata untukmu) mengindikasikan makna bahwa “bukankah aku sudah mengatakan kepadamu, hanya kepadamu bukan kepada orang lain”. Setelah mendengar peringatan yang dibarengi dengan penekanan tersebut, Nabi Musa pun merasa tidak mampu untuk mempertahankan kata *in shâ Allâh* pada kontrak belajar untuk dapat bersabar sebagaimana yang tertera pada ayat ke-76 “*qâla in sa’altuka ‘an shay’in ba’dahâ falâ tuşâhibnî qad balaghta min ladunnî ‘udhran*” (Nabi Musa berkata: “Jika aku bertanya kepadamu tentang sesuatu sesudah (kali) ini, maka janganlah kamu memperbolehkan aku menyertaimu, sesungguhnya kamu sudah cukup memberikan uzur padaku”).

Untuk itu dia pun mengatakan bersedia untuk tidak ditemani lagi dalam belajar jika dia menanyakan suatu hal lagi. Pada ayat tersebut, kata kerja yang digunakan pada kalimat “*in sa’altuka*” (jika aku bertanya lagi kepadamu) menggunakan kata kerja lampau (*mâḍî*). Padahal jika dilihat konteksnya, maka potensi untuk tidak bertanya sebenarnya masih ada karena ada kata *ba’dahâ* (setelahnya). Sehingga menurut hemat peneliti, sejatinya kalimat tersebut diucapkan “*in as’aluka ‘an shay’in ba’dahâ...*” (jika aku nanti bertanya lagi kepadamu setelah ini...) dengan menggunakan kata kerja yang akan datang (*muḍâri’*). Namun, penggunaan kata kerja lampau bukan berarti tanpa makna tersembunyi. Hal tersebut menurut peneliti meyakinkan pembaca bahwa Nabi Musa benar-benar akan bertanya lagi pada peristiwa selanjutnya meskipun dia berusaha untuk menahan diri untuk bertanya.

3. Antipati Masyarakat Terhadap Tamu; Representasi Pelanggaran Nalar *Bayânî*

Allah berfirman di dalam surah al-Kahfi ayat ke-77 “*Faṅtalaqâ ḥattâ idhâ atayâ ahla qaryati istaṭ ‘amâ ahlahâ fa abaw an yuḍayyifûhumâ fawajadâ fihâ jidâran yuridu an yanqadḍa fa aqâmahû qâla law shi’ta lattakhadhta ‘alayhi ajran*” (Maka keduanya berjalan, hingga tatkala keduanya sampai kepada

penduduk suatu negeri, mereka minta dijamu kepada penduduk negeri itu, tetapi penduduk negeri itu tidak mau menjamu mereka, kemudian keduanya mendapatkan dalam negeri itu dinding rumah yang hampir roboh, maka 'Abd menegakkan dinding itu. Nabi Musa berkata: "Jikalau kamu mau, niscaya kamu mengambil upah untuk itu").

Peristiwa yang digambarkan ayat di atas memiliki perbedaan yang sangat mencolok dengan dua kejadian sebelumnya. Di dalam dua peristiwa sebelumnya tampak sekilas –sebagaimana yang dilihat oleh Nabi Musa– bahwa 'Abd merupakan pelaku kriminal atau juga disebut dengan sosok patologis. Namun pada ayat ke-77 dijelaskan bahwa 'Abd dan Nabi Musa digambarkan sebagai korban dari perilaku patologis. Peneliti berpendapat bahwa masyarakat yang disambangi oleh 'Abd dan Nabi Musa merupakan kumpulan masyarakat patologis yang melakukan perbuatan menyimpang atau deviasi. Deviasi atau perilaku patologis yang dimaksud di sini adalah antipati yang disebut Alquran dengan istilah "*abaw*" (mengabaikan). Di dalam *Lisân al-'Arab*, kata *abaw* berasal dari kata dasar *abâ-ya'bâ* yang memiliki makna *shâdh* atau *imtana'a* yang berarti tidak wajar, aneh, ganjil, dan mengabaikan.

Jika dilihat dari pemaknaan indeks, beberapa kata kerja pada ayat di atas mengandung *alif tathniyah*, yaitu *faṭṭalaqâ* (mereka berdua berjalan), *atayâ* (mereka berdua mendatangi), *istaṭ'amâ* (meminta dijamu), dan *wajadâ* (mereka berdua mendapati) yang merujuk pada referen yang sama dengan ayat sebelumnya, yakni Nabi Musa dan 'Abd. Selain *alif tathniyah* juga terdapat deksis *ha* yang merujuk pada desa dan kata kerja lampau *abaw* (mereka mengabaikan) yang dibubuhi huruf *waw* dan *alif* menunjukkan arti jamak merujuk pada penduduk desa.

Adapun jika dikaitkan dengan pendekatan patologi sosial, apa yang dilakukan masyarakat/penduduk desa terhadap dua tokoh kisah tersebut merupakan perbuatan patologis. Deksis jamak yang diejawantahkan melalui tambahan huruf *waw* dan *alif* pada kata kerja *abaw* menunjukkan bahwa pelaku patologis berjumlah lebih dari tiga orang. Di dalam patologi sosial, deviasi yang dilakukan oleh sekelompok orang disebut dengan deviasi sistematis. Menurut hemat peneliti, perbuatan antipati yang diperlihatkan penduduk desa, merupakan perbuatan yang sudah lumrah mereka lakukan. Terlepas dari kehati-hatian masyarakat desa terhadap orang asing, atau alasan keamanan lainnya, namun sikap antipati tidak pernah dibenarkan oleh khalayak umum. Namun, dengan jumlah plural yang digambarkan

Alquran terlihat bahwa penduduk desa yang disambangi Nabi Musa dan 'Abd menganggap hal tersebut sebagai sesuatu yang benar sehingga penyimpangan tingkah laku tersebut bertransformasi menjadi deviasi yang terorganisir atau sistematis.

Meskipun diperlakukan dengan tidak ramah, 'Abd tidak melakukan perbuatan patologis yang membahayakan. Bahkan dia melakukan perbuatan yang mulia, yaitu mendirikan tembok yang akan runtuh. Perbuatan tersebut menekankan kepada pembaca bahwa 'Abd sejatinya bukanlah sosok patologis. Kejadian tersebut sebenarnya mengugurkan dugaan sosok patologis yang disematkan Nabi Musa kepada 'Abd. Jika memang 'Abd adalah sosok patologis, maka dia akan membalas ketidakramahan penduduk desa dengan perbuatan patologis yang mungkin lebih berbahaya dan membahayakan. Namun, respon yang dilakukan 'Abd sangat kontras dengan apa yang dilakukan oleh penduduk desa dan terlihat sangat kontras dengan apa yang dia lakukan sebelumnya. Peneliti beranggapan bahwa respon yang diperlihatkan 'Abd didasarkan pada penalaran *bayâni* yang tertuang di dalam Keluaran 23:2, yaitu "Janganlah engkau turut-turut kebanyakan orang melakukan kejahatan...".

Melihat apa yang dilakukan oleh 'Abd, Nabi Musa pun meresponnya dengan suatu pernyataan. Namun, peneliti menganggap bahwa pernyataan yang diungkapkan Nabi Musa mengandung konsep pertanyaan. Nabi Musa berkata "*law shi'ta lattakhadhta 'alayhi ajran*" (jika engkau berkehendak, maka engkau dapat mengambil upah atas hal itu). Jika dicermati secara seksama, ungkapan tersebut mengandung konsep pertanyaan. Apabila diejawantahkan dalam ucapan, maka pertanyaan tersebut berbunyi "*limâdhâ lâ ta'khudh 'alayhi al-ajra?*" (kenapa engkau tidak mengambil/meminta upah dari apa yang engkau lakukan?). Berdasarkan hal tersebut, maka apa yang disyaratkan Nabi Musa pun terrealisasi, yakni jika dia bertanya sekali lagi maka perpisahan pun tidak kan terelakkan lagi.

4. Prediksi Perampasan Kapal oleh Raja Zalim; Representasi Pelanggaran Nalar *Bayâni*

Allah berfirman di dalam ayat ke-78 "*Qâla hâdhâ firâq baynî wa baynik sa'unabbi'uka bi ta'wil mâ lam tastati' 'alayhi sabran*" ('Abd berkata: "Inilah perpisahan antara aku dengan kamu, kelak akan kuberitahukan kepadamu tujuan perbuatan-perbuatan yang kamu tidak dapat sabar terhadapnya).

Ayat di atas menggambarkan keinginan 'Abd untuk berpisah dengan Nabi Musa. Di dalam ayat tersebut juga digambarkan keinginannya untuk

menginterpretasikan segala perbuatannya. Dalam menganalisis ayat tersebut pada taraf *object*, peneliti mendapati dominasi tanda simbol. Di dalam mengutarakan keinginan untuk berpisah, redaksi yang digunakan oleh 'Abd adalah kata *firâq* (perpisahan). Kata *firâq* merupakan lawan kata dari *jama'a* (berkumpul). Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa dalam menginterpretasikan kata *majma'a* (tempat bertemunya/tempat berkumpulnya) yang notabene memiliki akar kata *jama'a* yang memiliki makna *jama'a shay'an 'an tafâriqah* (mempertemukan sesuatu yang terpisah). *Firâq* di sini secara tidak langsung menguatkan interpretasi peneliti bahwa tempat di mana mereka bertemu merupakan ikon metaforis dari mereka berdua, *majma'a al-bahrayn* (tempat bertemunya dua lautan). Oposisi biner tersebut mengindikasikan bahwa adanya pertemuan pasti ada perpisahan. Sedangkan pertemuan yang digambarkan Alquran adalah dengan diksi *wajadâ* (mereka berdua mendapati) kata kerja lampau dengan *alif tathniyah* yang memiliki referen Nabi Musa dan *Fatâ* ketika mendapati 'Abd untuk pertama kalinya yang ada pada ayat ke-65 "*fawajadâ 'abdan...*" (mereka berdua mendapati seorang hamba...). Namun dengan melihat tanda ikonis dalam awal-awal ayat, maka pertemuan sebenarnya tidak digambarkan dengan *wajadâ*, namun *jama'a* yang tersimpan di dalam frasa *majma'a al-bahrayn*, karena kata *jama'a* lebih merepresentasikan bertemu yang memiliki lawan kata *faraqa* dari pada kata *wajadâ*.

Dalam menginterpretasikan apa yang dia lakukan, 'Abd menggunakan diksi kata *ta'wil* (menafsirkan). Di dalam kitab *Manâhil al-'Irfân* dijelaskan berbagai makna kata *ta'wil* ini. Beberapa cendekiawan muslim mengatakan bahwa *ta'wil* merupakan sinonim dari kata *tafsîr*. Namun, sebagian yang lain mengatakan bahwa ada perbedaan antara *ta'wil* dan *tafsîr*. Dari segi bahasa, *ta'wil* merujuk pada *al-bayân* (penjelasan), *al-kashf* (penyingkapan), dan *al-îdâh* (penerangan). Adapun ulama yang membedakan antara *tafsîr* dan *ta'wil* menerangkan bahwa *tafsîr* merupakan usaha menafsirkan sesuatu -khususnya Alquran- berdasarkan *riwâyah* (*naṣṣ*/penalaran *bayânî*). Sedangkan *ta'wil* merupakan usaha menafsirkan sesuatu -khususnya Alquran- dengan menggunakan *dirâyah* (akal/*burhânî*) (al-Zarqânî 1995, 73). Jika kata *ta'wil* dikaitkan dengan konteks kisah Nabi Musa dan 'Abd, maka disinyalir *ta'wil* yang dimaksud 'Abd adalah menafsirkan suatu peristiwa cenderung dengan menggunakan akal/logika, meskipun juga mengandung sedikit konsep *'irfânî* dan *bayânî*. Perlu

ditekankan di sini bahwa yang didasarkan pada akal adalah penjelasannya, bukan pada perilaku 'Abd.

Allah berfirman pada ayat ke-79 "*Ammâ al-safinat fakânat limasâkin ya'malûn fi al-baĥr fa'aradtu an a'ibahâ wa kâna warâ'ahum malikun ya'khudhu kulla safinat ghaşban*" (Adapun bahtera itu adalah kepunyaan orang-orang miskin yang bekerja di laut, dan aku bertujuan merusak bahtera itu, karena di hadapan mereka ada seorang raja yang merampas tiap-tiap bahtera).

Dari segi simbol, terdapat beberapa tanda sebagai kunci untuk memahami ayat di atas secara holistik. Pertama adalah kata kerja yang akan datang atau sekarang (*muġâri'*), yakni *ya'malûn* (mereka berkerja). *Fi'il* tersebut menggambarkan intensitas penggunaan kapal oleh para pelaut miskin. Mengingat bahwa menurut Basyuni 'Abd al-Fattâh, *fi'il muġâri'* di dalam Alquran mengandung makna *istimrâr* dan *tajaddud* yang memiliki arti berkesinambungan (Fayûd 2010, 41). Hal ini mengindikasikan bahwa para pelaut miskin kesehariannya menggunakan kapal yang mereka miliki untuk mencari ikan atau lain sebagainya dalam rangka mencukupi kebutuhan kehidupan mereka. Intensitas terus menerus yang digambarkan oleh *fi'il* tersebut menggambarkan begitu pentingnya kapal bagi mereka.

Tanda kedua terdapat pada kata *ya'khudhu* (mengambil) yang merujuk pada pelaku *mâlik* (raja). Sama halnya dengan kata kerja sebelumnya, perilaku raja yakni *ya'khudhu* merupakan pekerjaan yang terus menerus dia lakukan. Mengingat bahwa kata kerja tersebut merupakan kata kerja *muġâri'* yang mengandung makna *istimrâr* dan *tajaddud*. Perampasan yang dilakukan raja sangat tampak pada kata *ghaşban* (merampas). Menurut hemat peneliti, kata *ghaşban* merupakan *maf'ûl muṭlaq* dari kata *ya'khudhu* karena *ghaşban* mengandung makna *ya'khudhu* sebagaimana yang dijelaskan di dalam *Lisân al-'Arab* bahwa *ghaşaba* bermakna *akhudhu al-shay'i zulman* (mengambil sesuai secara zalim) (Ibn Manẓûr n.d., 648). *Maf'ûl muṭlaq* tersebut mengandung *tawkîd* (penekanan) bahwa raja benar-benar akan merampas kapal secara terus-menerus.

Di dalam kajian patologi sosial, apa yang dilakukan oleh raja adalah perbuatan kejahatan yang masuk dalam kategori korupsi. Raja pada kisah Nabi Musa dan 'Abd merupakan seseorang yang memiliki wewenang dan kekuasaan, namun tidak dapat memanfaatkannya dengan baik dan benar. Apa yang dilakukan raja disinyalir sangat menguntungkan urusan pribadi dan di sisi lain sangat jelas merugikan kepentingan umum. Perampasan kapal dapat dikategorikan perilaku korupsi disandarkan pada macam-

macam perilaku korupsi yang dijelaskan Kartini Kartono (Kartono 2013, 93). Dari berbagai macam perilaku yang dipaparkan Kartini Kartono, peneliti menganggap bahwa apa yang dilakukan oleh raja masuk dalam kategori pemerasan. Perampasan yang dilakukan oleh raja akan berdampak pada pemerasan harta benda dan pemerasan lapangan kerja. Oleh karena itu, peneliti meyakini bahwa apa yang dilakukan raja masuk dalam kategori kejahatan korupsi. Selain itu, apa yang dilakukan olehnya bertentangan dengan nalar *bayâni* yang pada saat itu yang didasarkan pada Keluaran 23:6 “Janganlah engkau memperkosa hak orang miskin di antaramu dalam perkaranya”.

Dengan demikian, jika kembali dengan apa yang dilakukan oleh ‘Abd, maka sebenarnya yang dia lakukan sama sekali tidak merugikan kepentingan umum dan tidak menciderai visibilitas sosial. Namun sebaliknya, apa yang dia lakukan merupakan strategi efektif dan logis dalam rangka menghindari dari perbuatan raja yang sewenang-wenang dan bersifat patologis. Berdasarkan hal tersebut tidak berlebihan jika peneliti menganggap bahwa apa yang dilakukan ‘Abd sebelumnya dilandasi oleh penalaran *pseudo ‘irfâni*.

5. Prediksi Mendorong Orang Tua ke dalam Kesesatan dan Kekafiran; Representasi Pelanggaran Nalar *Bayâni*

Allah berfirman di dalam surah al-Kahfi ayat ke-80-81 “*Wa ammâ al-ghulâm fakâna abawâhu mu’minayni fakhashînâ an yurhiqahumâ tughyânan wa kufrân; fa aradnâ an yubdilâhumâ khayran minhu zakâtan wa aqraba ruḥman*” (Dan adapun anak muda itu, maka kedua orang tuanya adalah orang-orang mukmin, dan kami khawatir bahwa dia akan mendorong kedua orang tuanya itu kepada kesesatan dan kekafiran; dan kami menghendaki, supaya Tuhan mereka mengganti bagi mereka dengan anak lain yang lebih baik kesuciannya dari anaknya itu dan lebih dalam kasih sayangnya (kepada ibu bapaknya).

Pada ayat tersebut terdapat tanda simbol dan indeksal yang sangat penting untuk dikaji lebih mendalam. Perlu diingat bahwa peneliti tidak dapat memisah antara tanda indeks dan simbol di dalam menganalisis ayat di atas. Mengingat bahwa kedua tanda tersebut memiliki keterkaitan yang sangat erat, sehingga di dalam menganalisisnya pun harus disinergikan. Dari ranah simbol, pemaknaan kata *khashînâ* (kami khawatir) dan *yurhiqahumâ* (mendorong/membebaninya keduanya) menjadi sangat krusial untuk dapat memahami hakikat makna ayat di atas. Di sisi lain, pemaknaan tersebut

menjadi alasan kenapa ‘Abd tega membunuh anak kecil sebelumnya. Adapun dalam ranah indeks pemaknaan akan tertuju pada deiksis kata ganti orang yang melekat pada kata kerja *aradnâ* (kami ingin) dan *yubdilahumâ* (dia mengganti untuk keduanya) serta menghubungkan tanda-tanda tersebut dengan pendekatan patologi sosial dan epistemologi al-Jâbirî.

Kata *khashînâ* merupakan kata kerja yang memiliki subjek *nun* (kita) sebagai orang pertama yang umumnya lebih dari satu orang. Peneliti menganggap bahwa kata *nun* tersebut merujuk pada Allah dan ‘Abd sebagai utusannya yang diimplikasikan oleh ayat selanjutnya “*wa mâ fa‘altuhû ‘an amrî*” (tidaklah aku lakukan perbuatan tersebut berdasarkan urusanku). Kata tersebut memiliki akar kata *khashiya* yang di dalam *Lisân al-‘Arab* bermakna *al-khawf* (takut/khawatir) (Ibn Manzûr n.d., 209). Jika dicermati lebih mendalam makna kata *khawf* terhadap sesuatu mengindikasikan makna sesuatu yang belum terjadi dan memiliki potensi untuk tidak layak ditakuti akan keterjadiannya. Dengan demikian, jika orang-orang yang memeluk agama samawi meyakini bahwa hal yang belum terjadi pada diri Tuhan? Kenapa Tuhan sendiri di dalam Alquran dengan redaksinya menampakkan kekhawatiran akan hal yang terlihat belum benar-benar terjadi dan masih memiliki potensi untuk tidak terjadi?

Penggunaan kata *khashînâ* tersebut menurut peneliti mengindikasikan bahwa sejatinya manusia memiliki kemauan bebas (*free will*). Takdir manusia memang sudah digariskan namun masih sangat dapat diubah. Berkaitan dengan kasus ayat di atas peneliti menganggap bahwa penekanan ayat di atas ada pada kemaslahatan orang tua anak tersebut yang memiliki status beriman kepada Tuhan. Potensi yang dimiliki anak mereka sangatlah membahayakan, yakni digambarkan Alquran dengan kalimat “*an yurhiqahumâ tughyânân wa kufran*” (membebani mereka dengan tagut/kesesatan dan kekafiran). Jika kata *rahiqa* (akar kata dari *yurhiqahumâ*; *arhaqa*) diaplikasikan ke dalam *qalb* Ibn Jinnî, maka akan didapati empat makna lain selain dari kata itu sendiri. Kata *arhaqa* di dalam *Lisân al-‘Arab* bermakna *aghshâ* dan *kalafa* (membebani). Sedangkan kata aslinya *rahaqa* bermakna *al-kidhb* (kebohongan), *al-safih* (kebodohan). Adapun empat kata lain yang berasal dari huruf yang sama yaitu: pertama kata *qaraha* yang memiliki makna *iswadda min shiddati al-darbi* (menghitamnya kulit karena kerasnya pukulan); kedua, *qahara* yang merupakan salah satu sifat Allah, *al-ghâlib li jamî‘ al-khalq* (kuasa atas segala ciptaan); ketiga, *haqara* yang melahirkan kata *huqûr* bermakna *ṭawîl ḍakhmu, aḥmaq* (panjang, besar, dan

bodoh); dan keempat, *haraqa, haraqatu al-samâ ma'ahâ, hirâqah ay şabbuhu* (mengalirkan air) (Ibn Manzûr n.d., 55).

Berdasarkan analisis makna kata melalui konsep *qalb* Ibn Jinnî tersebut dapat dipahami bahwa potensi yang ada pada diri anak kecil di suatu hari adalah mencakup membebani orang tua dengan tagut/kesesatan dan kekafiran, memukul orang tua dengan keras menggunakan tagut/kesesatan dan kekafiran yang mengandung makna majas, menguasai orang tua dengan tagut/kesesatan dan kekafiran, menjadikan orang tua bodoh karena tagut/kesesatan dan kekafiran dan mengalirkan tagut/kesesatan dan konsep kekafiran di dalam diri orang tua.

Jika hal tersebut dikaitkan dengan nalar *bayâni*, akan tampak bahwa pembunuhan yang dilakukan 'Abd menempati hierarki ketiga perintah Tuhan yang tertera di dalam Kitab Keluaran. Kitab Keluaran 20:1-11 menerangkan tentang keimanan terhadap Tuhan Yang Esa. Adapun yang sangat menonjol dalam menggambarkan perintah mengesakan Tuhan terdapat pada Keluaran 20:3 "Jangan ada padamu Allah lain di hadapan-Ku". Dengan demikian, keimanan kepada keesaan Tuhan menempati hierarki pertama yang digambarkan pada Keluaran 20:1-11. Adapun di dalam Keluaran 20:12 diterangkan mengenai hierarki kedua yakni perintah untuk menghormati orang tua, "Hormatilah ayahmu dan ibumu, supaya lanjut umurmu di tanah yang diberikan TUHAN, Allahmu, kepadamu" Sedangkan pada Keluaran 20:13 baru diterangkan hierarki ketiga yakni larangan untuk membunuh "Jangan membunuh". Untuk itu dapat dipahami bahwa pembunuhan yang dilakukan oleh 'Abd merupakan upaya satu-satunya untuk tetap menjadikan seorang anak tetap menjaga dua perintah Tuhan yang ada pada hierarki pertama dan kedua. Perintah untuk mengesakan Tuhan sejatinya merupakan tugas diakronis setiap rasul yang diutus. Perintah mengesakan Tuhan juga tertera di dalam Alquran surah al-Nahl ayat ke-36 "*wa laqad ba'athnâ fi kulli ummatin rasûlan....*" (dan telah kami utus di setiap umat seorang rasul...). Dari ayat di atas jelas bahwa menjadikan orang tua mengimani tagut/kesesatan dan kekafiran masuk dalam kategori tidak menghormati orang tua perspektif nalar *bayâni* karena pada ayat di atas mengandung konsep ketuhanan di dalam menghormati keduanya.

Sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya bahwa potensi yang mengerikan tersebut -yang didasarkan pada nalar *bayâni*- dihilangkan untuk kemaslahatan orang tua. Namun sampai di sini, dapat dipahami juga

bahwa di dalam agama samawi –khususnya agama Islam– orang yang belum baligh dan meninggal akan dimasukkan ke dalam surga tanpa adanya *ḥisâb*. Jadi, kemaslahatan perilaku ‘Abd sejatinya untuk anak yang memiliki potensi mengerikan tersebut agar masuk ke dalam surga dan untuk kedua orang tuanya agar tidak terjerumus ke dalam tagut/kesesatan dan kekafiran.

Pada ayat selanjutnya yakni ayat ke-81 “*fa aradnâ an yubdilahumâ...*” (maka kami ingin Dia mengganti untuk keduanya...) terdapat keganjilan penggunaan kata ganti yang berubah-ubah (konsep *iltifât*). Keganjilan tersebut disinyalir kuat menyimpan makna yang dalam. Keganjilan yang dimaksud tampak pada kalimat “*fa aradnâ an yubdilahumâ rabbuhumâ...*” (maka kami ingin Tuhan keduanya mengganti untuk mereka berdua...). Sebagaimana yang telah disepakati sebelumnya bahwa *ḍamîr muttaṣil nun* (kata ganti dengan huruf *nun* yang merujuk pada kami) yang diucapkan ‘Abd merujuk pada dirinya sendiri dan Tuhan berdasarkan konsep ilmu *laduni* dan ayat terakhir yang mengatakan “*wa mâ fa’altuhu ‘an amrî*” (tidaklah aku lakukan perbuatan tersebut berdasarkan urusanku). Dengan demikian, dapat dipahami bahwa kalimat di atas jika didasarkan pada penulisan kalimat yang baik khususnya kaidah paralel, penggunaan *ḍamîr* akan ditulis “*fa aradnâ an nubdila khayran minhu zakâtan...*” (maka kami ingin mengganti untuk keduanya anak yang lebih suci...) karena Tuhan sudah *include* di dalam *ḍamîr nun*, tanpa menyebutkan *rabb* pada ayat atau kalimat di atas. Namun, ketaatan pada kaidah paralel tersebut diabaikan Alquran demi mendapatkan makna yang holistik dan tepat sasaran. Penggunaan kalimat “*fa aradnâ an yubdilahumâ rabbuhuma...*” menunjukkan bahwa Tuhanlah yang melakukan perbuatan satu-satunya. Hal tersebut mengindikasikan bahwa ‘Abd hanyalah perantara. Dia tidak dapat mengganti anak, namun hanya Tuhanlah yang dapat melakukannya. Hal tersebut juga menekankan dan menguatkan kembali bahwa apa yang dilakukan ‘Abd bukan didasarkan pada kemauannya pribadi, akan tetapi ada Tuhan di balik semua itu.

Allah berfirman di dalam surah al-Kahfi ayat ke-82 “*Wa ammâ al-jidâr fakâna lighulâmayn yatîmayn fî al-madînat wa kâna tahtahû kanzun lahumâ wa kâna abûhumâ ṣâliḥan fa arâda rabbuka an yablughâ ashuddahumâ wa yastakhrijâ kanzahumâ raḥmatan min rabbika wa mâ fa’altuhû ‘an amrî dhâlika ta’wîl mâ lam taṣṭî’ ‘alayhi ṣabran*” (Adapun dinding rumah adalah kepunyaan dua orang anak yatim di kota itu, dan di bawahnya ada harta benda simpanan bagi mereka berdua, sedang ayahnya adalah seorang yang saleh, maka Tuhanmu menghendaki agar supaya mereka sampai kepada kedewasaannya

dan mengeluarkan simpanannya itu, sebagai rahmat dari Tuhanmu, dan bukanlah aku melakukannya itu menurut kemauanku sendiri. Demikian itu adalah tujuan perbuatan-perbuatan yang kamu tidak dapat sabar terhadapnya).

Ayat di atas merupakan ayat *lisible* yang maknanya dapat mudah dipahami. Secara leksikal dapat dipahami bahwa kedua anak yang yatim berada di kota, sedangkan tembok mereka yang dibenahi oleh 'Abd berada di desa. Kemungkinan besar ketika mereka sudah dewasa mereka akan kembali ke desa untuk menuju ke tembok yang mereka miliki dan mengeluarkan harta yang ada di bawah tembok tersebut.

Simpulan

Setelah melakukan analisis terhadap kisah Nabi Musa dengan 'Abd di dalam Alquran surah al-Kahfi, peneliti menyimpulkan bahwa perilaku-perilaku yang masuk dalam kategori patologis dibagi menjadi dua:

Pertama, perilaku patologis yang benar-benar terjadi dilakukan oleh 'Abd. Pelubangan kapal yang dilakukan 'Abd merupakan sikap patologis yang masuk dalam kategori deviasi situasional. Hal tersebut menunjukkan bahwa pelaku perbuatan tersebut bukanlah sosok patologis meskipun yang dilakukan masuk dalam kategori perilaku patologis. Dalam melaksanakan perilaku tersebut, 'Abd menggunakan nalar *pseudo 'irfâni*. Mengingat adanya campuran antara *'irfâni* dan *burhâni*. Perbuatan lain yang dilakukan 'Abd adalah membunuh seorang anak. Perilaku tersebut juga masuk kategori deviasi situasional. Mengingat bahwa perilaku tersebut didorong oleh alasan teologis. Pembunuhan tersebut didasarkan pada nalar *'irfâni* murni. Kejadian nyata lain yaitu ketidakpedulian masyarakat terhadap tamu. Hal tersebut merupakan perbuatan deviasi yang terorganisir. Apa yang dilakukan masyarakat merupakan representasi dari pelanggaran nalar *bayâni* tentang menghormati tamu.

Kedua, perilaku patologis yang sifatnya prediksi akan keterjadiannya. Perbuatan patologis pertama akan dilakukan oleh raja zalim dengan merampas kapal milik masyarakat. Perilaku tersebut masuk dalam kategori deviasi non situasional. Artinya pelaku juga merupakan pelaku patologis. Apa yang akan dilakukan oleh raja zalim merupakan bentuk pelanggaran nalar *bayâni* tentang larangan mengambil hak orang lain dengan zalim. Perilaku lain yang sifatnya prediktif adalah seorang anak yang akan menjerumuskan orang tuanya ke dalam kesesatan dan kekafiran. Hal

tersebut juga masuk kategori deviasi non situasional. Apa yang akan dilakukan seorang anak juga merupakan representasi dari pelanggaran nalar *bayâni* akan keesaan Tuhan.

Daftar Pustaka

- Ali, M. 2011. *Rahasia Makrifat Nabi Khidir as*. Bandung: Oase Publishing House.
- Bankarad, Said. 2005. *Simiyaiyat wa al-Ta’wil*. Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-‘Arabî.
- Danesi, Marcel. 2012. *Pesan, Tanda, dan Makna*. Yogyakarta: Jala Sutra.
- Dewi, Murti Candra. 2013. “Representasi Pakaian Muslimah Dalam Iklan (Analisis Semiotika Charles Sanders Peirce Pada Iklan Kosmetik Wardah di Tabloid Nova).” *Profetik: Jurnal Komunikasi* 6(2): 63-82.
- Faisol, M. 2011. “Struktur Naratif Cerita Nabi Khidir dalam Alquran.” *Adabiyât: Jurnal Bahasa dan Sastra* 10(2): 233-58.
- Fayûd, Basyûnî al-Fattâh. 2010. *‘Abd Min Balâghat al-Nuzum al-Qur’ânî*. al-Qâhirah: Mu’assasat al-Mukhtâr.
- al-Jâbirî, Muḥammad ‘Âbid. 2014. *Formasi Nalar Arab*. Terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Kartono, Kartini. 2013. *Patologi Sosial*. Depok: Raja Grafindo Persada.
- Kholil, Ahmad. 2013. “Spiritualitas Khidir (Moralitas Islam Dalam Tindakan Sosial).” *Ulul Albab: Jurnal Studi Islam* 13(2): 153-72.
- Mahsun. 2015. *Metode Penelitian Bahasa*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- Ibn Manẓûr. n.d. *Lisân Al-‘Arab*. Beirut: Dâr al-Şâdir.
- Mushodiq, Muhamad Agus. 2017. “Religionomik Hadits Al-Habbah As-Sauda’ (Studi Analisis Matan Hadis).” *Nizham: Journal of Islamic Studies* 5(2): 119-37.

- Netton, Ian Richard. 2000. "Towards a Modern Tafsîr of Sûrat al-Kahf: Structure and Semiotics." *Journal of Qur'anic Studies* 2(1): 67-87.
- Nurgiyantoro, Burhan. 1995. *Teori Pengkajian Fiksi*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Quṭb, Sayyid. 2004. *Indahnya Al-Qur'an Berkisah*. Terj. Fatkhurrahman Abdul Hamid. Jakarta: Gema Insani Press
- Rukimin, Rukimin. 2014. "Kisah Dzulqarnain Dalam Alquran Surah Al-Kahfi: 83-101 (Pendekatan Hermeneutik)." *Profetika: Jurnal Studi Islam* 15(2): 138-59.
- Rusmana, Dadan. 2005. *Tokoh dan Pemikiran Semiotik*. Bandung: Tazkiya Press.
- Setiawan, Nur Kholis. 2005. *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: eLSAQ Press.
- 'Utyah, Sha'bân 'Abd al-'Âfi. 2004. *al-Mu'jam Al-Wasîṭ*. Mesir: Maktabah Shurûq al-Dawliyah.
- Van Zoest, Aart. 1993. *Semiotika; Tentang Tanda, Cara Kerjanya, dan Apa Yang Kita Lakukan Dengannya*. Terj. Ani Soekowati. Jakarta: Yayasan Sumber Agung.
- Wood, Julia T. 2015. *Interpersonal Communication: Everyday Encounters*. Cengage Learning.
- al-Zarqânî. 1995. *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî.
- Zaydân, 'Abd al-Karîm. 2009. *al-Mustafâd Min Qaṣaṣ al-Qur'ân*. Lebanon: Mu'assasat al-Risâlah Nâshirûn.