

DILEMA HUKUM DALAM KISAH PEMBUNUHAN *GULĀM* OLEH KHIDIR DALAM SURAH AL-KAHFI

Oleh:

Kairul Anam

Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

anamelkhair@gmail.com

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk mengungkap bahwa kisah Khidir dan Musa dalam Al-Qur'an memiliki substansi sebagai pedoman agama. Pembunuhan *gulām* oleh Khidir tidak digunakan oleh para mufasir ayat-ayat *ahkām* sebagai dasar penerapan *qisās*. Kisah tersebut dimaknai sebagai gambaran Khidir sebagai subjek yang tidak melakukan kesalahan, sehingga ia disebut *ma'şūm*. Lalu bagaimana para komentator memaknai kisah pembunuhan *gulām*? Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan komparatif untuk membandingkan tafsir antara tafsir *ahkām* dan tafsir *adāb al-ijtimā'ī*. Isi interpretasi akan dianalisis menggunakan pendekatan analisis isi. Kajian ini berkaitan dengan penelitian Khalafullah bahwa kisah-kisah dalam Al-Qur'an pada hakikatnya disusun dan diceritakan berdasarkan substansinya untuk memberikan pedoman norma-norma agama, moral, dan sosial. Di sisi lain, penelitian ini juga memiliki perbedaan dengan Sri Haryanto yang menganggap bahwa Khidir memiliki ilmu laduni, sehingga segala perbuatannya dibenarkan oleh Musa. Sementara Fauziah dan Rizal hanya melihat kisah Khidir dan Musa sebagai kisah yang membawa nilai pendidikan. Artikel ini berkesimpulan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an yang mengandung unsur kejahatan pembunuhan serta kisah Khidir dan Musa tidak dilihat sebagai dalil pembunuhan yang berimplikasi pada *qisās* oleh mufasir ayat-ayat *ahkām*.

Kata kunci: Perbandingan Tafsir, Kisah Al-Qur'an, Khidir dan Musa, Surah al-Kahfi

Abstract

This study aims to reveal that the story of Khidir and Musa in the Qur'an has substance as a religious guide. The killing of *gulām* by Khidir was not used by the commentators (mufasir) *ahkām* as the basis for the application of *qisas*. The story is interpreted as a description of Khidir as a subject who did not do the blame, then he is called *ma'şūm*. Then how do the commentators interpret the story on the killing of the *gulām*? This study used a qualitative method with a comparative approach to compare the interpretations between *tafsīr ahkām* and *tafsīr adāb al-ijtimā'ī*. The interpretation content will be analyzed using a content analysis approach. This study deals with Khalafullah's research that the stories in the Qur'an are essentially compiled and told based on the substance to provide religious, moral, and social norms of guidance. On the other hand, my research also has differences with Sri Haryanto who considers that Khidir had the knowledge of *laduni*, so that all his actions were justified by Musa. Meanwhile Fauziah and Rizal only saw the stories of Khidir and Musa as stories that brought values education. I argue that the verses of the Qur'an which contain elements of the crime of murder as well as the story of Khidir and Musa are not seen as murder arguments that have implications for the *qisas* by the *mufasir ahkam*.

Keywords: Comparison of Interpretation, Quranic Story, Khidir and Musa, Surah al-Kahfi

Pendahuluan

Perhatian ulama terhadap ayat-ayat *Aḥkām* telah berkembang sejak awal abad Hijriyah. Misalnya pada abad ke IV Hijriyah, yaitu masa kodifikasi kitab tafsir, telah hadir sebuah kitab tafsir yang dikenal dengan tafsir *Fiqh* yang paling populer, apalagi di kalangan *Hanafiyah*. Yaitu tafsir *Aḥkām al-Qur'ān* karya monumental Abū Bakr Aḥmad ibn 'Alī al-Rāzī yang populer dengan panggilan al-Jaṣṣaṣ (305-370 H). Ia adalah salah seorang tokoh mazhab Hanafi yang mempunyai perhatian penuh terhadap *Tafsir Aḥkām*.¹ Pada abad berikutnya lahir kitab *Tafsir aḥkām* yaitu *Aḥkām al-Qur'ān* karya Abū Bakr Muḥammad ibn 'Abd Allāh Ibn al-'Arabī (468-543 H), dan seterusnya.

Adanya ayat-ayat hukum dalam Al-Qur'an untuk memberikan rasa aman dan perlindungan terhadap hak-hak manusia. Penegakan hukum secara adil akan melahirkan masyarakat yang sejahtera. Larangan membunuh, perintah membayar zakat terhadap orang yang membutuhkan dapat membantu pemenuhan kebutuhan mereka, serta pengharaman riba dalam muamalah adalah salah satu bentuk kepedulian atas hak-hak manusia.²

Terkait jumlah ayat-ayat hukum dalam Al-Qur'an, pendapat ulama terbelah menjadi dua. *Pertama*, bahwa ayat-ayat hukum dalam Al-Qur'an hanya terbatas pada beberapa ayat saja. Hal ini bisa dilihat sebagai sebuah fakta bahwa tidak semua ayat dalam Al-Qur'an dapat

dijadikan dalil hukum *fiqh*. Pendapat ini dianut oleh mayoritas ulama. *Kedua*, bahwa ayat-ayat hukum tidak terbatas pada ayat tertentu, artinya bahwa seluruh ayat Al-Qur'an (secara implisit) mengandung hukum dan dapat dijadikan sumber utama hukum *fiqh*. Pendapat ini dianut oleh sebagian ulama, seperti Najmuddin al-Tūfi, Ibn Daqīq al-ʿId, al-Ṣan'anī dan al-Syaukanī.³

Selain ayat *aḥkām*, Al-Qur'an juga banyak memuat kisah-kisah umat terdahulu sebagai pola komunikasi yang dinilai efektif untuk menyampaikan nilai-nilai kebenaran kepada manusia. Menurut sebagian tokoh, penyampaian kisah-kisah tersebut dapat merangsang pembaca untuk mencerna peristiwa yang terjadi di dalamnya. Doktrin-doktrin yang terkandung di dalamnya akan mudah dipahami dan dicontoh, karena secara tidak sadar ia akan masuk pada jiwa si pembaca pada saat membacanya. Peristiwa yang terjadi pada umat terdahulu yang disampaikan lewat kisah, dapat dipahami oleh berbagai kalangan, baik orang biasa (awam) atau orang terpelajar, sehingga nilai-nilai ajaran Al-Qur'an dapat berlaku untuk semua kalangan.⁴

Kisah-kisah yang terdapat di dalam Al-Qur'an secara umum dapat dibagi menjadi tiga jenis. *Pertama*, kisah para nabi (*qaṣaṣu al-anbiyā'*). *Kedua*, kisah para tokoh, secara individu atau kelompok. Baik tokoh protagonis dan bijak maupun antagonis dan ingkar. *Ketiga*, kisah yang berkaitan dengan peristiwa-peristiwa yang terjadi pada masa Rasul Saw.⁵ Salah satu kisah yang terdapat dalam Al-Qur'an

¹ Syafruddin, "Penafsiran Ayat Ahkam al-Zuhaili dalam al-Tafsir al-Munir," hal. 5

² M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Memfungsikan Wahyu dalam Kehidupan*, (Ciputat: Lentera Hati, 2006), hal. 69

³ Isnān Ansory, *Mengenal Tafsir Ahkam* (Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2018), hal. 6-9.

⁴ Muhammad Alghiffary, "Makna Simbolis Kisah Nabi Nuh dalam Al-Qur'an: Kajian Semiotika Umberto Eco" *Tesis*, (Yogyakarta: Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2006), hal. 2.

⁵ Rukimin, "Kisah Dzulqarnain dalam Al-Qur'an Surah al-Kahfi: 83-101 Pendekatan Hermeneutika" *Jurnal Studi Islam*, Vol. 15, No. 2, Desember 2014: hal. 138-159.

yang termasuk jenis yang pertama adalah kisah nabi Musa As dan Khidir.⁶

Kisah tentang pengembaraan nabi Musa merupakan salah satu kisah yang paling banyak dimuat di dalam Al-Qur'an. Tercatat lebih dari tiga puluh surah dalam Al-Qur'an yang memuat kisah nabi Musa. Kisah ini dinilai kental dengan pelajaran dan hikmah serta pengalaman *ruhāniyyah* karena menyuguhkan nilai-nilai teologis dan moralitas sosial yang menjadi pesan utama yang akan disampaikan dalam kisah ini.⁷

Adapun kisah nabi Musa dan Khidir (secara eksplisit) merupakan kisah yang mengandung sajian kontroversial. Beberapa tindakan yang dilakukan oleh Khidir selama perjalanan menjadikan mereka tidak dapat terhindarkan dari perdebatan, walaupun sebelumnya Khidir telah mengingatkan Musa untuk tidak bertanya jika terjadi sesuatu (aneh) di tengah perjalanan. Namun beberapa peristiwa yang tidak bisa dipahami dan dinalar berdasarkan akal dan penglihatan nabi Musa, membuatnya tak terhindarkan dari pertanyaan, bahkan protes. Misalnya, perusakan kapal yang mereka tumpangi tanpa izin sang pemilik,

pembunuhan terhadap anak kecil yang mereka jumpai, dan restorasi dinding roboh di sebuah kota yang penduduknya tidak ramah dan tidak bersahabat dengan mereka.⁸ Bahkan dalam beberapa tafsir disebutkan bahwa penduduk kota tersebut sangat kikir.⁹

Terjadinya perdebatan antara nabi Musa dengan Khidir dilatarbelakangi oleh perbedaan sudut pandang dalam melihat sesuatu. Nabi Musa memandang salah atas tindakan yang dilakukan oleh Khidir lantaran bertolak dengan norma-norma yang berlaku, sementara Khidir mempunyai alasan tersendiri yang tidak dapat dijangkau oleh akal nabi Musa dan manusia pada umumnya. Dari sini dapat dipahami bahwa Musa merupakan representasi manusia secara umum, sementara Khidir merupakan representasi dari Tuhan. Musa menafsirkan segala sesuatu dengan menitikberatkan pada nalar *bayāni* dan *burhāni*.¹⁰ Sementara Khidir dapat menjangkau segala sesuatu yang akan terjadi di kemudian hari, karena ia dianugerahi

⁶ Para ulama berbeda pandangan, apakah Khidir adalah seorang nabi atau bukan? sebagian berpendapat bahwa Khidir adalah hamba Allah Swt, yang shalih. Namun menurut Abī Hafs 'Umar Ibn 'Alī dalam tafsirnya menyebutkan bahwa menurut mayoritas ulama Khidir adalah seorang nabi. Ada banyak dalil yang dikemukakan atas kenabian Khidir. Antara lain adalah *pertama*, karena ia diberikan "*rahmah*" oleh Allah *al-Rahmah* adalah *al-Nubuwwah*, al-Zukhruf: 23. *Kedua*, dianugerahi *ilm ladunni*, ini menunjukkan bahwa ia dianugerahi ilmu tanpa perantara. Karena dalam pandangan mereka bahwa siapapun yang dianugerahi ilmu tanpa perantara manusia ia adalah seorang nabi, tapi pendapat ini dianggap lemah. *Ketiga*, pernyataan Musa yang memutuskan hendak ikut kepada Khidir, karena seorang nabi tidak mungkin belajar kepada selain nabi, dan lain sebagainya. Lihat: Abi Hafş 'Umar Ibn 'Alī, *al-Lubāb fi 'Ulūm al-Kitāb*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Alamiyah, tt), Jilid 12, hal. 529. Lihat juga: 'Abd al-Wahhāb al-Najjār, *Qṣṣ al-Anbiyā'*, (Mesir: Dār al-Hadits, 2002), hal. 343.

⁷ M. Faisol, "Interpretasi Kisah Nabi Musa Perspektif Naratologi Al-Qur'an" *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 11, No. 2, Maret 2017, hal. 2.

⁸ Djohan Effendi, *Pesan-Pesan Al-Qur'an: Mencoba Mengerti Intisari Kitab Suci*, (Jakarta: Serambi Ilmu Nusantara, 2012), hal. 145.

⁹ Fakr al-Dīn al-Rāzi, *Mafūtiḥ al-Ga'ib* (Bacrut: Dār al-Kutub al-Islāmī), hal. 487.

¹⁰ Nalar *bayāni* biasanya terdapat dalam kajian ilmu kebahasaan, seperti *nahwu*, *fiqh*, teologi dan ilmu balaghah. Nalar *bayāni* bekerja dengan menggunakan mekanisme yang sama berangkat dari dikotomi antara *lafaz/al-ma'na*, *al-aṣl/al-fār'* dan *al-jauhar*. Sementara nalar *burhāni* adalah cara berpikir masyarakat Arab yang bertumpu pada kekuatan natural manusia, yaitu berdasarkan pengalaman empirik dan penilaian akal dalam mendapatkan pengetahuan tentang segala sesuatu, atau pengetahuan yang bertumpu pada hukum sebab akibat. Lihat: M. Faisol. "Struktur Nalar Arab-Islam Menurut 'Abid al-Jābirī" *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 6, No. 2, Oktober 2010, hal. 339-355.

ilmu *laduni*.¹¹ Tetapi pembunuhan dan penganiayaan adalah perbuatan yang dilarang dalam Islam, pelakunya diancam dengan hukuman Kisas,¹² yaitu hukuman yang telah ditetapkan secara tegas dalam Al-Qur'an dan hadis. Hukuman ini adalah bentuk perlindungan yang diberikan kepada setiap individu agar terjamin keselamatan jiwa dan kesempurnaan anggota tubuhnya. Ini menunjukkan bahwa hukum Islam yang termuat dalam ayat-ayat Al-Qur'an sangat adil.¹³ Hal ini sekaligus mematahkan sebagian pandangan bahwa hukum pidana Islam adalah kejam, keras bertentangan dengan HAM (Hak Asasi Manusia).¹⁴

Dalam hukum Islam, tidak ada suatu perbuatan baik secara aktif (komisi) maupun pasif (omisi) kecuali telah ditentukan hukumnya dalam Al-Qur'an maupun hadis nabi. Syari'at Islam telah menetapkan perbuatan tertentu sebagai sebuah kejahatan dan sekaligus menetapkan hukumannya dengan tujuan untuk melindungi kepentingan secara kolektif dan sistem kehidupan bermasyarakat. Salah satu bentuk kejahatan (*jināyat*) yang pelakunya mendapat kecaman langsung melalui Al-Qur'an dan hadis adalah kejahatan yang menyebabkan

hilangnya nyawa dan atau hilangnya sebagian anggota tubuh manusia. Seperti pembunuhan, melukai orang, kekerasan fisik atau aborsi dengan sengaja.¹⁵

Jarīmah atau kejahatan tersebut di atas adalah kisas, hal ini sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur'an QS. Al-Baqarah/2:178. Dengan merujuk pada QS. Al-Baqarah 178, ulama sepakat bahwa pembunuhan dengan cara disengaja pelakunya wajib dijatuhi hukuman kisas. Tetapi mereka berbeda pendapat terkait definisi pembunuhan sengaja. Perbedaan tersebut sebagaimana dikemukakan oleh Moqsith Ghazali dalam bukunya, dilatarbelakangi oleh cara pandang mereka dalam memahami kata “sengaja”. Sebagian ulama memahami pembunuhan sengaja tersebut ditentukan oleh adanya niat, sementara sebagian yang lain mengatakan bahwa kesengajaan tersebut ditentukan oleh alat yang digunakan, yaitu benda yang dapat mematikan, baik benda tajam maupun lainnya, baik secara langsung maupun tidak.¹⁶

Secara eksplisit, tindakan Khidir terhadap *gulām* yang tidak bersalah adalah melanggar prinsip-prinsip Islam.¹⁷ Sebab,

¹¹ Muhamad Agus Mushodiq, “Perilaku Patologis pada Kisah Nabi Musa dan ‘Abd dalam al-Qur'an: Telaah Epistemologi al-Jābirī dan Semiotika Peirce” *Jurnal Ulul Albab*, Vol. 19, No. 1, 2018, hal. 71.

¹² Kisas secara etimologis berarti mengikuti; menelusuri jejak atau langkah. Sementara secara terminologi sebagaimana dikemukakan oleh M. Nurul Irfan dalam bukunya dengan mengutip beberapa pendapat ulama. Antara lain adalah pendapat al-Jurjani, yaitu mengenakan sebuah tindakan (sanksi hukum) kepada pelaku persis seperti tindakan yang dilakukan oleh pelaku tersebut (terhadap korban). *Qisās* bisa karena melakukan *jarīmah* pembunuhan dan bisa juga karena melakukan jarimah penganiayaan. Lihat: M. Nurul Irfan dan Masyrofah, *Fiqh Jinayah*, (Jakarta: Amzah, 2013), hal. 4-5.

¹³ Abdurrahman Madjrie, *Qisas: Pembalasan yang Hak* (Jakarta: Khairul Bayan, 2003), hal. 20.

¹⁴ Topo Santoso, *Membumikan Hukum Pidana Islam: Penegakan Syari'at dalam Wacana dan Agenda* (Jakarta: Gema Insani, 2003), hal. 8.

¹⁵ Topo Santoso, *Membumikan Hukum Pidana Islam: Penegakan Syari'at dalam Wacana dan Agenda*, hal. 21.

¹⁶ Lilik Ummi Kalstum dan Abd Moqsith Ghazali, *Tafsir Ahkam*, 115-116. Lihat juga: Nurul Irfan dan Masyrofah, *Fiqh Jinayah*, (Jakarta: Amzah, 2013), hal. 6.

¹⁷ Tentu secara kasat mata ini bertentangan dengan prinsip ajaran Islam, bahwa setiap bayi yang lahir ke dunia dalam keadaan suci, maka orang tua dan lingkunganlah yang akan membentuk karakternya. Lihat: Imran Siswadi, “Perlindungan Anak dalam Perspektif Hukum Islam dan HAM”, *Jurnal al-Mawarid*, Vol. XI, No. 2, September-Januari, 2011, hal. 226. Lihat juga hadis yang diriwayatkan oleh Imām al-Bukhārī: *Hadits diriwayatkan dari Adam, dari Ibnī Abī Dżī'bin, dari Abī Salamah bin 'Abd al-Rahmān, dari Abī Hurairah r.a. bahwa Nabi Saw bersabda: “setiap anak dilahirkan dalam keadaan fīṭrah, maka orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, atau Nashrani, atau Majusi. Seperti seekor ternak*

tujuan diturunkannya syariat Islam adalah untuk menjamin kemaslahatan manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Untuk tercapainya tujuan syariat Islam tersebut, maka harus ada jaminan atas hak-hak dasar manusia, termasuk di dalamnya hak anak. Paling tidak ada lima dasar pokok yang harus dijamin dan dijaga dari manusia (*al-darūriyah al-khamsah*), yaitu agama, jiwa, keturunan, harta dan akal.¹⁸

Di bandingkan dengan hak-hak lainnya, baik yang bersifat *darūriyah*, seperti hak beragama, memelihara jiwa, akal, harta dan harga diri, bersifat *hājīyyāt*, seperti mengatur pola hubungan antarmanusia, atau *taḥsiniyāt*, yang berupa akhlak dan tradisi mulia, maka hak yang paling mendasar bagi manusia adalah hak hidup.¹⁹ Dalam Islam, tidak dibenarkan bagi siapa pun membunuh orang lain tanpa alasan yang dibenarkan oleh *syara'*. Sebab satu pembunuhan terhadap seseorang seolah-olah membunuh seluruh manusia.²⁰

Dalam pandangan peneliti, pembunuhan terhadap *gulām* yang dilakukan Khidir tentu saja bukan tanpa alasan. Selain alasan normatif yang telah dijelaskan oleh Khidir kepada Musa sebelum keduanya berpisah sebagaimana yang terdapat dalam Al-Qur'an. Sebagai nabi, Khidir "tidak mungkin" melakukan sesuatu sesuka hatinya apalagi tindakan kriminal, kalau tanpa perintah dari Tuhan. Tetapi, protes yang disampaikan Musa kepada Khidir juga tidak sepenuhnya salah, sebab tindakan Khidir tentu saja bertentangan dengan ajaran nabi Musa

yang dibawa dari Tuhan untuk disampaikan kepada umatnya. Dari sisi ini, masing-masing dari mereka punya dasar yang kuat atas tindakannya masing-masing. Walaupun, jika dilihat dari hukum secara umum, maka pembunuhan dalam Islam adalah sesuatu yang dilarang.

Untuk menguatkan kebenaran protes yang dilakukan oleh Musa atas pembunuhan *Ghulām*, berikut peneliti sebutkan ayat-ayat Al-Qur'an yang digunakan sebagai landasan hukum atas pembunuhan oleh para ulama. sebagai berikut: QS. Al-Baqarah/2:178-179, QS. Al-Nisā'/4: 92-93, QS. Al-Mā'idah/5: 32 dan 45, QS. Al-An'ām/6: 151, QS. Al-Isrā'/17: 33, dan QS. Al-Furqān/2:68 dan 70.

Sejauh pelacakan peneliti atas beberapa kitab *Tafsīr Aḥkām*, Mereka sepakat dalam menjadikan ayat-ayat tersebut di atas sebagai dalil hukum pembunuhan. Tetapi tidak banyak dari mereka yang menyantumkan surah al-Kahfi, ayat 74 yang mengisahkan pembunuhan yang dilakukan oleh Khidir terhadap *gulām* yang dijumpainya di perjalanan bersama nabi Musa, dalam tafsirnya.

Berikut ini adalah hasil pelacakan penulis terhadap beberapa kitab *Tafsīr Aḥkām. Pertama*, tafsir *Rawā' i al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān*. Dalam tafsir ini Alī al-Ṣābunī hanya menyantumkan QS. Al-Baqarah/2:178-179 dalam bab *Fī al-Qiṣāṣi ḥayātu al-Nufūs* dan QS. Al-Nisā'/4:92-93

yang melahirkan anaknya, apakah engkau melihat cacat padanya?" (H.R. al-Bukharī).

¹⁸ Hak-hak tersebut merupakan sesuatu yang sangat mendasar bagi kehidupan manusia dan ia bersifat kodrati yang melekat pada diri manusia sejak lahir. Setiap individu membawa hak-hak asasi tertentu sejak lahir dan tidak boleh dilanggar/dihilangkan oleh siapapun. Lihat: David Weissbrod, "*Hak-hak Asasi Manusia: Tinjauan dari Perspektif Kesejarahan*" dalam Peter Davies, *Hak-hak Asasi Manusia*, (Jakarta: Yayasan Obor, 1991), hal. 2. Lihat juga: Azhariah Fatia, "Hak dan Perlindungan

Anak dalam Perspektif Hadis" *Tesis*, (Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2007), hal. 46-47.

¹⁹ Shalahuddin Hamid, *Hak Asasi Manusia dalam Perspektif Islam* (Jakarta: Amisisco, 2000), 36.

²⁰ *Maka barang siapa yang membunuh satu manusia tanpa kesalahan, maka ia seperti membunuh manusia seluruhnya, dan barang siapa yang menghidupkannya maka ia seperti menghidupkan seluruh manusia.* (QS. Al-Mā'idah/5:32). Lihat juga: QS. Al-An'ām/6:151. QS. Al-Isrā'/17:31 dan 33. QS. Al-Mā'idah/5:45. QS. Al-Baqarah/2:178.

dalam bab *Jarīmah Al-Qatl*.²¹ Kedua, tafsir *Taisīr al-Bayān li Ahkām al-Qur'ān*. Imām al-Mauzi'ī menyantumkan QS. Al-Baqarah/2:178-179, QS. Al-Māidah/5:45, dan QS. Al-Isrā'/17:33 dalam bab *Min Ahkām al-Qiṣās*, dan QS. Al-Nisā'/4:92-93 dalam bab *Min Ahkām al-Qiṣās wa al-Diyāt*.²² Ketiga, Tafsir *Kanzu al-'Irfān fi Fiqh al-Qur'an*. Miqdād ibn 'Abd Allāh ibn Muḥammad ibn al-Hasan ibn Muḥammad al-Syayurī, menyebutkan QS. Al-Baqarah/2:178-179, QS. Al-Nisā'/4:92-93, QS. Al-Māidah/5:32 dan 45, dan QS. Al-Isrā'/17:33 dalam satu bab, yaitu *Kitāb al-Jināyāt*.²³ Keempat, tafsir *Ahkām al-Qur'an Lī Ibn al-'Arabī*. Ibn al-'Arabī sama seperti mufasir lainnya, ia juga menyantumkan ayat-ayat tersebut di atas dalam kitab tafsirnya.

Peneliti berasumsi bahwa mereka sepakat dalam menjadikan ayat-ayat tersebut sebagai dalil hukum atas tindakan pembunuhan. Tetapi tidak satu pun dari mereka menjadikan ayat yang mengisahkan pembunuhan yang dilakukan oleh Khidir sebagai dalil hukum, atau contoh pembunuhan secara sengaja yang berdampak pada hukum kisas, bahkan mereka tidak mencantumkan ayat tersebut dalam kitab tafsirnya. Padahal kejadian tersebut, terjadi pada masa nabi Musa di mana hukum kisas pertama kali diterapkan. Hal ini bisa dilihat dari QS. Al-Māidah/5:32.²⁴

Oleh sebab itu, peneliti perlu merujuk pada beberapa tafsir lainnya yang lebih komprehensif, yang memuat seluruh ayat al-Qur'an, dari surah al-Fātihah sampai surah al-

Nās, seperti tafsir *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* karya al-Qurṭubī. Untuk mengetahui bagaimana penafsiran yang dilakukan oleh mereka terhadap ayat yang mengandung diksi pembunuhan, terutama pembunuhan yang dilakukan oleh Khidir kepada *gulām* yang dilakukan di depan nabi Musa, sebagaimana diuraikan dalam surah al-Kahfi. Akankah pembunuhan yang terdapat dalam kisah dijadikan argumentasi hukum oleh para mufasir, terutama mufasir ahkam. Karena tidak satu pun dari tindakan manusia yang terlepas dari hukum. Apalagi tindakan yang menyebabkan hilangnya nyawa seseorang.

Hukum yang diturunkan Allah Swt, tentu saja tidak pandang bulu. Secara tegas Islam memandang sama manusia di hadapan hukum. Tetapi, jika bertentangan antara penegakan hukum dengan keadilan, seperti yang terjadi pada masa pemerintahan 'Umar Ibn Khaṭṭāb, seorang pencuri yang tidak dikenai hukum potong tangan dengan alasan kelaparan karena hidup di masa paceklik. Tujuan adanya *ḥudūd* dalam Islam adalah untuk memberikan rasa takut pada orang lain. Penerapannya akan mencegah orang lain untuk melakukan perbuatan serupa.²⁵

Penelitian ini dipandang perlu untuk dilakukan, karena sejauh penelusuran peneliti tampaknya belum ada yang melakukannya dari sudut pandang hukum. Beberapa penelitian sebelumnya seperti jurnal yang penulis temukan, membahas kisah nabi Musa dan Khidir dari sudut pandang sejarah, hermeneutika, epistemologi dan lain

²¹ Muḥammad 'Alī al-Ṣābunī, *Rawā'ī al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Ahkām min al-Qur'ān*, (Beirut: Maktab al-Ghazālī, tt), Jilid II, hal. 168.

²² Al-Mauzi'ī atau Ibn Nuri al-Dīn, *Taisīr al-Bayān Lī Ahkām al-Qur'ān* (Libnan: Dār al-Nawādir, 2012 M), hal. 217 dan hal. 457.

²³ Miqdād ibn 'Abd Allāh ibn Muḥammad ibn al-Hasan ibn Muḥammad al-Syayurī, *Kanzu al-'Irfān fi Fiqh al-Qur'ān* (al-Maktab al-Murtadiyah, Tt), hal. 354-358.

²⁴ Lihat: al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2006), Jilid VII, hal. 428.

²⁵ Topo Santoso, *Membumikan Hukum Pidana Islam: Penegakan Syariat dalam Wacana dan Agenda*, hal. XIV.

sebagainya. Seperti jurnal yang ditulis oleh Muhamad Agus Mushadiq dengan judul “*Kisah Nabi Musa dan ‘Abd dalam Al-Qur’an: Telaah Epistimologi al-Jābiī dan Semiotika Peirce*” atau “*Nilai-Nilai Pendidikan Karakter dalam Kisah nabi Musa dan nabi Khidir*” dan “*Pendidikan Karakter Guru dan Murid dalam Kisah nabi Musa dan nabi Khidir dalam Surah al-Kahfi Ayat 60-82*” yang ditulis oleh Jamal Abd Natsir, dan tesis Muhammad Mushodiq dengan judul “*Kisah Nabi Musa dan ‘Abd di dalam Al-Qur’an: Studi Analisis Semiotika, Patologi Sosial dan Epistemologi ‘Abid al-Jābiri*”. “*Interpretasi Kisah Nabi Musa Perspektif Naratologi Al-Qur’an*” yang ditulis oleh M. Faisol. Sebagaimana tergambar dalam judulnya, penelitian ini fokus membahas kisah Nabi Musa dengan pendekatan *naratologi* yaitu dengan mengkaji struktur kisah nabi Musa dalam Al-Qur’an. Bahwa sajian kisah nabi Musa dalam Al-Qur’an hadir dalam bentuk fragmentatif, tidak diulas secara utuh dari awal hingga akhir, tetapi dibagi ke dalam bagian-bagian kecil. Penelitian ini tidak fokus pada ayat atau surah tertentu yang mengandung kisah nabi Musa, tetapi seluruh ayat atau surah yang mengisahkan nabi Musa dibahas dalam penelitian ini.

“*Implikasi Edukasi Kisah Nabi Musa dan Nabi Khidir dalam QS. Al-Kahfi/18:60-82: Studi Literatur terhadap 5 Tafsir Mu’tabar*” yang ditulis oleh Anita Fauziyah dan Syamsul Rizal. Fokus kajian dalam penelitian ini adalah mengkaji kisah nabi Musa dan Khidir dalam QS. Al-Kahfi/18:60-82 serta implikasinya terhadap pendidikan Islam, dengan merujuk pada lima kitab tafsir yang dipandang *Mu’tabar*, yaitu *Tafsir al-Misbah*, *Tafsir Fī Dzilāl Al-Qur’ān*, *Tafsir Ibn Katsīr*, *Tafsīr al-Marūghī* dan *Tafsir*

Aisar. Hasil temuan dari penelitian ini adalah bahwa implikasi edukatif kisah nabi Musa dan nabi Khidir yang terdapat dalam surah al-Kahfi meliputi komponen-komponen pendidikan Islam, yakni 1. Tujuan pendidikan: pembinaan akhlak 2. Karakter pendidik: sabar, bijaksana, ikhlas, mengenal kompetensi murid, berpengetahuan luas, menguasai materi dengan baik, pemaaf dan tegas. 3. Karakter peserta didik: sabar, patuh, mempunyai tekad yang kuat, sopan dan rendah diri terhadap guru. 4. Materi: akidah dan akhlak. 5. Metode: *uswah hasanah* dan *tajribi*, dan 6. Media: sikap dan strategi guru.

Mengacu pada beberapa hasil penelitian di atas, dapat disimpulkan bahwa penelitian ini berbeda dengan fokus bahasan atau hasil temuan sejumlah penelitian sebagaimana disebutkan di atas.

Metode

Penguasaan materi keilmuan perlu diimbangi dengan kemampuan dalam metodologi, dengan demikian pengetahuan tersebut dapat dikembangkan. Oleh karena itu, metodologi dalam sebuah penelitian merupakan sesuatu yang sangat urgent.²⁶

Jika dilihat dari pembahasan dan tujuannya, penelitian ini termasuk jenis penelitian kepustakaan (*library research*), sebuah penelitian dengan mengumpulkan data-data dan menelaah buku-buku atau literatur-literatur kepustakaan yang berkaitan dengan tema yang akan dibahas untuk dianalisa.²⁷ Data yang akan dikaji adalah penafsiran yang dilakukan oleh para ulama, terutama tafsir yang bercorak *ahkām* yang berkaitan dengan penafsiran surah al-Kahfi yang mengandung kisah nabi Musa dan Khidir.

²⁶ Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 2007), hal. 148-149.

²⁷ Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner* (Yogyakarta: Paradigma, 2010), hal. 134.

Teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah penelaahan dan pengkajian terhadap bahan-bahan pustaka (*book survey*). Untuk keperluan tersebut digunakan sumber data primer dan sumber data sekunder. Adapun data primer dalam penelitian ini adalah penafsiran terhadap surah al-Kahfi yang berkaitan dengan pembunuhan *gulām* oleh Khidir (ayat 71-77), yaitu kitab *tafsīr aḥkām (Tafsīr al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* karya al-Qurṭubī, *Tafsīr Aḥkām al-Qur'ān* Ibn 'Arabī, *al-Tafsīr wa al-Bayān* karya Abd 'Azīz Marzūq al-Ṭarīfī, *Aḥkām al-Qur'ān* karya al-Jaṣṣaṣ).

Penelitian ini juga diperkuat dengan data-data sekunder yang menjadi penyeimbang dalam memecahkan sebuah masalah. Adapun data-data sekunder yang digunakan adalah beberapa kitab tafsir yang bercorak: Sufi (*Tafsīr al-Jailāni*, *Tafsīr al-Qusyairī*, *Tafsīr al-Tustarī*, *Haqāiq al-Tafsīr/Tasfīr al-Sulāmi*), Falsafi (*Tafsīr Maḥūṭ al-Gaib*, *Tafsīr al-Mizān*, *Tafsīr al-Kasysyāf*) dan *Adāb al-Ijtimā'i* (*Tafsīr al-Marāgī*, *Tafsīr Fī Zilāl al-Qur'ān*, Tafsir al-Mishbah dan Tafsir al-Azhar,).

Dari sejumlah sumber yang akan diteliti, baik sumber primer maupun sekunder, dianalisa dengan menggunakan metode analisis data yang bersifat interpretatif. Yaitu dengan menyelami pemikiran seseorang yang tertuang dalam sebuah karya untuk mengungkap sebuah makna. Adapun objek material dari penelitian ini adalah ayat-ayat Al-Qur'an yang secara khusus

membahas kisah nabi Musa dan Khidir yang terdapat dalam surah al-Kahfi (ayat pembunuhan *gulām*).

Pembahasan

1. Diskursus Kisah dalam Al-Qur'an

Tidak jarang dijumpai beberapa argumentasi para sarjana tentang tersuratnya kisah dalam Al-Qur'an, baik dari kisah sebelum kerasulan nabi Muhammad Saw, pada saat nabi Muhammad Saw, jadi rasul atau setelahnya. Para mufasir Indonesia misalnya, memiliki kriteria khusus tentang metode yang digunakan dalam menafsirkan kisah yang termuat dalam ayat-ayat Al-Qur'an.

Pemikir Yahudi dan Kristen secara khusus mencari seberapa besar pengaruh Yahudi-Kristen dalam Al-Qur'an,²⁸ di antara objek yang menjadi fokus penelitian mereka adalah kisah para nabi yang terdapat di dalam Al-Qur'an. Menurutnya, kisah-kisah para nabi yang termuat dalam Al-Qur'an merupakan jiplakan yang diambil Nabi Muhammad Saw, dari ajaran atau tradisi Kristen-Yahudi.²⁹

Pandangan tersebut dibantah oleh Malik, ia tidak menolak keras pandangan yang mengatakan bahwa agama Yahudi dan Kristen telah menyusup ke dalam kebudayaan Arab. Menurutnya, tidak ada bukti konkret bahwa lingkungan nabi Muhammad Saw, dipengaruhi oleh Kristen-Yahudi.

²⁸ Alasan dalam penelitiannya, berpijak pada dua alasan. Pertama karena orang-orang Yahudi dan Kristen telah lama tinggal di Mekkah dan Madinah, mereka semua tidak hanya sebatas tinggal, namun ada sebagian yang menjadi pengajar agama, pedagang, dan pemukim tetap. Menurutnya mereka yang membawa cerita-cerita lama dan diadopsi atau diambil alih cerita tersebut oleh nabi Muhammad. Kedua, karena nabi Muhammad tinggal dilingkungan kaum Yahudi dan Kristen maka sedikit banyak keseharian nabi Muhammad terpengaruh dari kehidupan mereka. Atas dasar pemikiran inilah yang

menjadi dasar dari keinginan mereka untuk mencari tahu seberapa besar kontribusi Yahudi Kristen terhadap Islam. Lihat di Macdonal, J. Joseph, "In The Quran Art." dalam *Muslim World*, (London: T.p, 1955), hal. 113-131. Namun semua pandangan mereka yang mengatakan bahwa kisah-kisah dalam Al-Qur'an telah diketahui oleh orang Arab Jahiliyah dan oleh nabi sendiri sebelum mendapat wahyu, tidak mempunyai alasan yang bersumber pada bukti sejarah yang dapat dipercaya.

²⁹ Rahmat Syafie, *Pengantar Ilmu Tafsir*, hal. 131.

Berkenaan dengan kisah dalam Al-Qur'an, Quraish Shihab menguraikan dalam bukunya, *Kaidah Tafsir* bahwa terdapat dua pandangan mengenai kisah itu sendiri. *Pertama*, memahami bahwa semua kisah yang terdapat dalam Al-Qur'an memang benar-benar ada dan nyata telah terjadi di dunia. Memahami bahwa kedudukan kisah-kisah yang tercantum di dalam Al-Qur'an sebagai suatu hal yang benar-benar terjadi di dunia nyata. Seorang Muslim yang benar adalah yang iman bahwa Al-Qur'an merupakan *kalām Allāh* yang suci dari penggambaran seni yang tidak peduli dengan realitas sejarah. Semua kisah yang terkandung dalam Al-Qur'an merupakan sebuah kisah yang nyata yang dilukiskan dengan indah dan menarik.³⁰

Kedua, memahami bahwa kisah-kisah yang terdapat dalam Al-Qur'an hanyalah sebagai simbolik yang digunakan untuk berdakwah, sehingga diyakini bahwa semua kisah-kisah tersebut tidak pernah terjadi di dunia nyata.³¹

Ada beberapa cendekiawan muslim yang berpendapat bahwa kisah-kisah di dalam Al-Qur'an hanyalah simbolik dan tidak pernah terjadi di dunia nyata,³² di antaranya:

Abdullah Saeed.³³ Ia menyatakan bahwa kisah-kisah dalam Al-Qur'an lebih memiliki aspek psikologis daripada faktualitas. Pernyataan tersebut didasarkan pada hasil penelitiannya yang berkesimpulan bahwa; ayat yang menjelaskan tentang kisah tidak disertai dengan keterangan sejarah secara detail, pengulangan satu tema kisah pada berbagai tempat tidak secara berurutan.³⁴

Dalam penafsiran ayat-ayat tentang kisah, ia berpendapat bahwa ada sebagian mufasir yang enggan menguji kebenaran historis dengan sumber-sumber di luar Al-Qur'an dan hadis, mereka beranggapan bahwa jika Al-Qur'an diuji dengan beberapa sumber di luar Al-Qur'an dan hadis maka secara tidak langsung akan merubah sakralitas Al-Qur'an, kecuali jika sumber yang digunakan berdasarkan pada tradisi-tradisi yang ada di dalam Islam.³⁵ Di sisi lain, ia menyatakan bahwa kurangnya informasi mengenai sejarah bukanlah hal yang sangat krusial bagi Islam ke depan, karena Al-Qur'an diturunkan bukan untuk catatan sebuah sejarah, melainkan pesan moral yang sangat penting untuk diambil dan dipelajari.³⁶

Muhammad Arkoun.³⁷ Baginya, sakralitas Al-Qur'an itu bukan sesuatu yang

³⁰ Mannā' al-Qaṭṭān, *Pengantar Studi Ilmu Al-Quran*, terj. Oleh Penerbit, (Jakarta: Pusataka al-Kaustar, 2006), hal. 391.

³¹ Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, (Ciputat: Lentera Hati, 2013), 326.

³² Begitu juga para orientalis, mereka berpendapat bahwa kisah-kisah dalam Al-Qur'an merupakan sebuah cuplikan dari perjanjian lama, namun perlu digarisbawahi bahwa memang antara Al-Qur'an dan perjanjian lama memiliki persamaan dalam beberapa kisah dan juga terdapat perbedaan antara keduanya. Persamaan antara keduanya bukanlah bukti bahwa yang datang kemudian menjiplak dari yang sebelumnya, karena persamaan adalah akibat persamaan sumber atau rujukan. Demikian juga antara Al-Qur'an dan Taurat, keduanya berasal dari sumber yang sama, pemberi informasi tentang kisahnya sama, yakni Allah Swt. M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 330.

³³ Seorang profesor dalam bidang *Islamic Studies* di Melbourne University, ia merupakan salah satu pemikir kontemporer dalam bidang keislaman.

³⁴ Abdullah Saeed, *Interpreting the Quran: Toward a contemporary Approach*, (New York: Routledge, 2006), hal. 94.

³⁵ Abdullah Saeed, *Interpreting the Quran: Toward a contemporary Approach*, hal. 94.

³⁶ Muhammad Ridwan, "Studi Perbandingan Pemikiran Muhammad Ahmad Kahallafullah dan Muhammad Abid al-Jabiri tentang Kisah dalam Al-Quran" *Tesis* (Jakarta: Program Magister Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah, 2018), hal. 48.

³⁷ Merupakan cendekiawan muslim yang memahami Al-Qur'an melalui pendekatan sejarah, karena ia yakin bahwa Al-Qur'an tidak bisa dipahami tanpa mengaitkannya dengan sejarah.

asli, melainkan sesuatu yang diada-adakan untuk kepentingan lain seperti kepentingan intelektual-politik.³⁸ Sebagai ilmunan yang memahami Al-Qur'an dari aspek sejarah, ia menolak atas faktualitas Al-Qur'an dalam kisah-kisah Al-Qur'an. Menurutnya, kisah-kisah yang terkandung dalam Al-Qur'an hanyalah simbolik untuk menjustifikasi hukum-hukum yang hendak dipaksakan kepada umat manusia. Kisah-kisah dalam Al-Qur'an merupakan peristiwa besar yang telah membentuk adu-argumentasi hanya untuk memantapkan sistem hukum yang ingin ditetapkan kepada manusia melalui tokoh-tokoh simbolik.

2. Hukum Pembunuhan Khidir terhadap *Gulām* dalam Surah al-Kahfi

Kisah dalam surah al-Kahfi ayat 74 yang mengisahkan fenomena menarik yang melibatkan dialog antara Khidir dan Musa apabila dilihat sebagai perbuatan manusiawi yang dapat berimplikasi pada hukum jinayah maka akan bertentangan dengan konsep kesucian profetik yang ada dalam doktrin Islam.³⁹ Implikasi dari adanya pandangan yang kontradiksi dalam kisah pembunuhan anak kecil (*gulām*) dengan konsep '*iṣmat al-anbiyā*' maka kiasan tersebut harus dipandang bukan sebagai perbuatan tercela atau pidana. Ada alasan mengapa kisah tersebut tidak dapat diterapkan dengan dalih '*iṣmat al-anbiyā*'. Sehingga kisah pembunuhan *gulām* dapat dipahami dalam beberapa aspek.

Pertama, nabi Khidir dan nabi Musa merupakan nabi yang telah dipilih oleh Allah sebagai kekasih-Nya. Orang yang dipilih Allah sebagai seorang nabi tidak mungkin melakukan perbuatan dosa, karena perbuatan ini merupakan salah satu dari perbuatan setan. Setan selalu menyeru manusia kepada jalan kesesatan sedangkan nabi selalu menyeru manusia ke arah kebenaran. Antara kesesatan dan kebenaran tidak dapat dipersatukan dan saling menegasikan. Sehingga perbuatan nabi tidak dapat disamakan dengan perbuatan setan. Perbuatan nabi selalu dibimbing oleh Allah dan mengajak manusia untuk mengesakan-Nya.⁴⁰

Perbuatan nabi selalu dihubungkan dengan konsep kesucian profetik (*iṣmat al-anbiyā*). Konsep ini menyatakan bahwa seorang nabi yang telah dipilih oleh Allah mengharuskan dia terbebas dari segala perbuatan yang dapat mengakibatkan melakukan dosa atau melakukan suatu kehinaan.⁴¹ Kesucian para nabi dari melakukan perbuatan maksiat atau melakukan suatu perbuatan tercela disebabkan setiap tingkah lakunya dibimbing oleh Allah Swt. (al-Najm ayat 3-4). Dengan demikian para nabi selalu dijaga oleh Allah Swt untuk melakukan hal-hal yang tidak baik. Sifat tercela atau maksiat yang dimaksud dapat mencakup perbuatan atau perkataan dari seorang nabi. Contoh dari perbuatan yang tidak baik adalah nabi tidak pernah mencuri, berzina, dan membunuh tanpa

³⁸ Arkoun mengatakan, sebenarnya kisah dalam Al-Qur'an, hadis Nabi, dan sirah selalu diketengahkan dalam bentuk argumentasi rasional, padahal semua cerita sangat berutang kepada imajinasi sosial yang mengkristalkan mitologi yang khas dalam setiap kelompok. Sehingga Al-Qur'an dijadikan sebagai sebuah referensi utama yang menikmati efek canggi dalam tingkat imajinasi sosial, namun tak bernilai apapun dalam penguatan imajinasi sejarah. Lihat: Fahmi Salim, *Kritik*

Terhadap Studi al-Qur'an Kaum Liberal (Jakarta: Perpektif, 2012), hal. 386.

³⁹ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, '*iṣmat al-Anbiyā*,' (Qum: Kutubi al-Najafī, t.tn.), hal. 14.

⁴⁰ Ibn Taymīyah, *Al-Furqān Bayn Awliyā' al-Rahmān wa Awliyā' al-Shayṭān* (Damaskus: Maktabah Dār al-Bayān, 1985), hal. 7.

⁴¹ Al-Rāzī, '*iṣmat al-Anbiyā*,' hal. 16.

alasan yang jelas (*bāṭil*).⁴² Justru seorang nabi selalu melakukan perbuatan baik seperti memberi kasih sayang kepada semua orang, memberi makan orang yang butuh, menyantuni fakir-miskin, dan melakukan perang yang sesuai dengan perintah Allah. Sedangkan sebagian dari perkataan yang buruk dan tidak mungkin dilakukan oleh para nabi seperti berdusta, menyakiti hati orang lain, menyela orang lain, dan berkata yang tidak baik, sebaliknya nabi selalu berkata baik seperti menyampaikan firman Allah secara jujur, berkata baik dan benar, dan selalu mengajak orang untuk mengesakan Allah.⁴³

Salah satu faktor yang menyebabkan seorang nabi “berdosa” adalah melakukan perbuatan tercela seperti membunuh. Membunuh adalah suatu perbuatan menghilangkan nyawa manusia tanpa ada alasan yang jelas yang dapat membenarkan perbuatan membunuh tersebut seperti orang yang zina *muḥṣān* atau dalam keadaan berperang melawan orang kafir.⁴⁴ Pada dua contoh terakhir perbuatan membunuh dapat dibenarkan karena ada tuntunan dari syariat (Allah). Namun sebaliknya apabila tidak ada tuntunan dari syariat, siapa pun tidak dapat dibenarkan membunuh seseorang tanpa hak.

Dalam kasus surah al-Kahfi ayat 74 yang melibatkan dialog antara Khidir dan Musa bertemu dengan seorang *gulām*, terlihat peristiwa yang sangat nyata, jelas dan tegas yaitu terjadi pembunuhan terhadap *gulām* oleh Khidir dengan menggunakan redaksi *qatala*.⁴⁵ Redaksi tersebut merupakan kata yang lebih khusus dari kata *jarāḥa* yang berarti melukai.⁴⁶ Apabila kata *jarāḥa* merupakan tindakan yang

dapat menyakiti bagian tubuh seseorang namun sifat merusak yang terdapat pada kata tersebut tidak fatal, namun pada kata *qatala* unsur melukai sampai pada tindakan yang fatal yaitu sampai terenggutnya nyawa seseorang. Penjelasan secara leksikal terhadap kata *qatala* merupakan fakta historis bahwa khidir telah membunuh seseorang di depan mata Musa tanpa ada perintah dari Allah (berupa wahyu) yang dapat diketahui oleh Musa.

Bagaimana fenomena pembunuhan Khidir terhadap *gulām* dapat dijelaskan menyangkut masalah ‘*iṣmat al-anbiyā*’. Apakah kisah pembunuhan Khidir terhadap *gulām* hanya merupakan kisah fiktif belaka yang sengaja direkam dalam Al-Qur’an sebagai pelajaran bagi umat Islam? Atau apakah membunuh seorang *gulām* oleh Khidir merupakan bentuk perintah dari Allah sehingga dapat dikatakan bahwa peristiwa pembunuhan tersebut didasarkan pada hukum Allah? Atau bisa jadi perilaku membunuh merupakan sesuatu yang dapat ditolerir pada zaman Musa khususnya terhadap orang yang mempunyai kesalahan khusus seperti orang yang membangkang, durhaka, atau melakukan hal tercela lainnya.

Segala kemungkinan yang penulis jelaskan memiliki probabilitas pembahasan yang dapat menunjukkan bahwa peristiwa pembunuhan oleh Khidir merupakan sesuatu yang tidak salah. Mengapa dapat dikatakan demikian, karena menyangkut bahwa Khidir adalah nabi Allah yang terbebas dari perbuatan dosa dan maksiat. Argumen yang dapat diajukan di sini terkait dengan membunuh *gulām* oleh Khidir adalah bahwa kisah

⁴² Ibn Katsīr, *Qīṣaṣ al-Anbiyā*’ (Kairo: Dar al-Ta’līf, 1968), hal. 67.

⁴³ Ibn Katsīr, *Qīṣaṣ al-Anbiyā*’, hal. 68.

⁴⁴ Abū Bakr bin Muḥammad al-Ḥusainī, *Kifāyat al-Akhyār*, (Surabaya: Dar al-‘Ilm, t.th), hal. 160, 169.

⁴⁵ Ibn Manẓūr, *Lisan al-‘Arab*, (Beirut: Dar Sadir, t.th), hal. 49.

⁴⁶ Ibn Manẓūr, *Lisan al-‘Arab*, Jilid II, hal. 422.

pembunuhan merupakan kisah fiktif yang sengaja dibuat Al-Qur'an sebagai suatu permisalan atau sebagai contoh (*'ibrah*).

Muhammad A. Khalafullah dalam *al-Fann al-Qaṣaṣ fī al-Qur'ān* mengingatkan bahwa narasi kisah dalam Al-Qur'an hendaknya tidak dipahami sebagai fakta yang benar-benar terjadi pada kehidupan nyata.⁴⁷ Karena hal tersebut akan menjerumuskan kita pada pemahaman bahwa Al-Qur'an adalah kitab sejarah yang merekam setiap peristiwa historis secara mendetail. Al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad tentu bukan kitab sejarah yang menyajikan fakta-fakta sejarah dan dapat dijadikan referensi dalam kajian sejarah umat manusia. Namun harus dipahami bahwa gaya bahasa Al-Qur'an merupakan gaya bahasa pilihan yang menjadikan Al-Qur'an sebagai mu'jizat dalam agama Islam. Unsur sastra lebih ditonjolkan dalam Al-Qur'an daripada menyajikan unsur sejarah.⁴⁸ Unsur sastra ini pula yang menjadikan interpretasi atas ayat Al-Qur'an tidak akan habis dan tidak akan usang dimakan zaman.

Dalam kisah pembunuhan terhadap *gulām* oleh Khidir tidak harus dimengerti bahwa hal tersebut benar-benar terjadi pada kehidupan lampau, namun dapat dipahami sebagai kisah simbolik.⁴⁹ Kisah simbolik sangat berguna dalam menarasikan berbagai kisah-kisah tentang keagamaan. 'Afif 'Abd al-Fattāh

Ṭabbarah mengatakan bahwa kisah dalam Al-Qur'an dibuat hanya untuk mempengaruhi pendengar atau pembaca untuk tergerak hatinya dan menerima kisah tersebut sebagai bagian kisah yang dinarasikan oleh Allah dalam Al-Qur'an.⁵⁰ Apabila pendekatan sebagaimana ditawarkan oleh Ṭabbarah diterapkan dalam kisah Khidir maka akan menghasilkan suatu rangkaian narasi bahwa kisah pembunuhan Khidir merupakan aspek simbolis keagamaan yang bertujuan untuk mempengaruhi pembaca atau pendengar kisah Al-Qur'an terhadap kedigdayaan Khidir atas Musa.⁵¹ Khidir sebagai orang yang lebih dihormati dan diakui kehebatannya oleh Musa memerankan tokoh yang memiliki ilmu pengetahuan yang sangat luas. Sedangkan Musa, harus menerima pengajaran ilmu dari Khidir. Efeknya adalah Musa harus mengikuti apa yang akan diajarkan Khidir tanpa harus ada protes dan pertanyaan yang menyangkal dari pengajaran Khidir. Ketika Khidir melakukan pembunuhan sesungguhnya ia sedang memberi pengajaran kepada Musa tentang suatu pengetahuan yang tidak diketahui oleh Musa.⁵² Anak yang dibunuh Khidir pada hakikatnya bukan merupakan anak yang disangka suci oleh Musa, namun anak yang penuh dengan dosa dan dikhawatirkan akan menyebabkan kesengsaraan kepada orang tuanya, sehingga Khidir membunuh anak tersebut dengan melalui perintah Allah.⁵³ Musa tidak dapat menyangkal

⁴⁷ Muhammad A. Khalafullah, *Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 2002), hal. 159.

⁴⁸ Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, (Yogyakarta: eLSAQ, 2005), hal. 25.

⁴⁹ Muhamad Agus Mushodiq, "Perilaku Patologis pada Kisah Nabi Musa dan 'Abd dalam Al-Qur'an: Telaah Epistemologi al-Jābirī dan Semiotika Peirce" *Jurnal Ulul Albab*, Vol. 19, No. 1, (2018), hal. 71.

⁵⁰ 'Afif 'Abd al-Fattah Ṭabbarah, *Rūḥ al-Dīn al-Islāmī*, hal. 47.

⁵¹ M. Faisol, "Struktur Naratif Cerita nabi Khidir dalam Al-Qur'an", *Jurnal Adabiyyāt*, Vol. X, No. 2 (Desember, 2011), hal. 10.

⁵² Muhamad Agus Mushodiq, "Perilaku Patologis Pada Kisah Nabi Musa dan Khidir Dalam al-Quran: Telaah Epistemologi al-Jābirī Dan Semiotika Peirce", *Jurnal Institut Agama Islam Ma'arif Metro*, 2018, hal. 77.

⁵³ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib* (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), Jilid 21, hal. 155-6., Ahmad bin Mustafā al-Marāḡī, *Tafsīr al-Marāḡī* (Kairo: Mustafā al-Babī al-Halabī, 1946), Jilid 15, hal. 179.

pengajaran tersebut karena sudah ada perjanjian dari awal untuk tidak melakukan protes dalam proses belajar mengajar. Maka dari segi sastra, sebenarnya yang hendak diungkapkan dalam Al-Qur'an adalah suatu simbol keagamaan, bukan dalam pengertian fakta sejarah yang benar-benar terjadi pada masa lampau.⁵⁴

Simbolisme kisah Khidir dan Musa dapat pula bermakna ilmu lahir dan batin. Ilmu lahir merupakan ilmu perolehan yang didapat dari proses kognitif, sedangkan ilmu batin merupakan pengajaran yang diberikan Allah kepada orang yang dikehendaknya, bahkan tanpa melalui usaha sekalipun.⁵⁵ Pada umumnya manusia hanya mengenal ilmu lahir dalam menghukumi suatu kasus. Namun dalam kisah Khidir dan Musa dapat dilihat bagaimana Khidir mengajarkan ilmu batin kepada Musa tentang sesuatu yang tidak diketahui Musa melalui pancaindra atau bukti empiris. Musa hanya menjustifikasi suatu yang tampak di matanya bahwa *gulām* yang dibunuh Khidir merupakan seorang yang bersih dari dosa (*zakiyah*), namun pengetahuan Khidir tentang *gulām* lebih mendalam daripada Musa, karena pengamatan Khidir lebih baik daripada Musa.⁵⁶

Kemungkinan selanjutnya yang dapat diungkapkan di sini melalui kisah pembunuhan *gulām* oleh Khidir adalah bahwa pembunuhan tersebut merupakan bentuk perintah langsung dari Allah, sehingga ketika Khidir membunuh *gulām* tidak dapat dipersalahkan apalagi dikenakan hukum *qīṣāṣ*. Argumen ini bisa digunakan dengan merujuk pada indikasi pada surat al-Kahfi ayat 82. Pada ayat ini dijelaskan bahwa Khidir tidak melakukan hal demikian

berdasarkan kemauannya sendiri (*wa-mā fa'altuhu 'an amrī*). Dengan demikian maka sesungguhnya ada Dzat yang menyuruh Khidir melakukan pembunuhan, yaitu Allah. Allah memerintahkan Khidir untuk membunuh *gulām* dengan alasan bahwa anak tersebut telah melakukan tindakan kesesatan (*ṭugyānan*) dan kekafiran (*kufran*). Tindakan *gulām* ini dikhawatirkan akan menyeret kedua orang tuanya ke dalam hal yang sama yaitu kesesatan dan kekafiran. Pembunuhan terhadap *gulām* dimaksudkan untuk menyelamatkan nyawa orang banyak (bapak, ibu dan mungkin keluarga lainnya) dari perbuatan tercela.⁵⁷ Pemaknaan terhadap simbolisme pembunuhan dalam ayat ini menunjukkan pemilihan terhadap sesuatu yang lebih bermanfaat dan mencegah kemudharatan.

Pertanyaan yang bisa diajukan di sini adalah apakah boleh membunuh seseorang dengan alasan khawatir atau takut seseorang tersebut berbuat kerusakan yang besar? Pertanyaan ini sebenarnya problematis, satu sisi jawaban spontan adalah membunuh orang hanya karena khawatir atau takut, tidak diperbolehkan sama sekali. Namun di sini lain, kenyataannya Khidir membunuh seseorang karena alasan khawatir dan takut. Maka pertanyaan di atas dapat dijawab dengan melalui pengakuan Khidir sendiri bahwa ia mengklaim perbuatan membunuh terhadap *gulām* tidak sama sekali didasarkan pada kemauan dirinya sendiri, melainkan kemauan Allah. Seandainya dalam Al-Qur'an tidak ada kata *wa-mā fa'altuhu 'an amrī* maka dapat dipastikan bahwa status hukum Khidir adalah

⁵⁴ Muhammad A. Khalafullah, *Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah*, hal. 160.

⁵⁵ Ahmad bin Mustafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Jilid. 15, hal. 173.

⁵⁶ 'Abd al-Qādir al-Jilānī, *Tafsīr al-Jilānī* (Karachi: al-Maktabah al-Ma'rufah, 2010), hal. 90.,

Ahmad bin Mustafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Jilid. 15, hal. 175.

⁵⁷ Sayyid Qutb, *Fi Zilāl al-Qur'ān*, (Beirut: Dar al-Shuruq, 1412 H.), Jilid. 4, hal. 2280.

sebagai tersangka pembunuhan dan harus dihukum sesuai dengan hukum yang berlaku di masa Musa. Namun mengingat membunuh *gulām* merupakan suatu perintah (*amr*) dari Allah maka mau tidak mau Musa tidak dapat memprotesnya dan melayangkan suatu hukuman terhadap Khidir karena ada perintah dari Allah.⁵⁸ Dalam kaitan dengan konsep '*iṣmat al-anbiyā*' maka sesungguhnya perbuatan Khidir tidak dapat digolongkan sebagai suatu pembunuhan atau pembangkangan terhadap aturan hukum. Perintah Allah merupakan hal mutlak yang harus dilakukan bagi setiap utusan-Nya, dan tidak ada kesempatan bagi utusan-Nya untuk tidak melakukan perintah Allah. Jadi pada dasarnya pembunuhan yang dilakukan Khidir terhadap *gulām* atas dasar khawatir dan takut didasarkan pada perintah Allah, apabila tidak demikian maka Khidir tidak akan membunuh *gulām* tersebut.⁵⁹ Dari argumentasi di atas menunjukkan Khidir walaupun melakukan tindakan pembunuhan tidak mengotori kemaksuman seorang nabi. Khidir masih berstatus sebagai seorang nabi Allah yang suci dari tindakan tercela dan terhindar dari perbuatan maksiat.

Ada satu argumentasi yang dilontarkan kepada Fakhr al-Dīn al-Rāzī untuk menyebut bahwa seorang nabi juga dapat berdosa atau melakukan tindakan maksiat. Pertanyaan tersebut berasal dari diksi yang digunakan dalam Al-Qur'an yang menyebut kata *imrā* (kesalahan yang besar), pada surah al-Kahf ayat 71 dan *nukrā* (melakukan perbuatan munkar), pada surah al-Kahf ayat 74.⁶⁰ Kedua kata

tersebut mengindikasikan bahwa ada suatu kesalahan atau dosa yang dilakukan Khidir seperti yang disangkakan Musa. Pertanyaan di atas dijawab al-Rāzī dalam buku '*Iṣmat al-Anbiyā*' sebagai berikut:

Al-Rāzī terlebih dahulu memberikan tafsiran terhadap firman Allah "*sesuatu kesalahan yang besar (nukrā)*". Al-Rāzī berpendapat arti firman tersebut adalah sesuatu yang mencengangkan. Ada pula yang mengartikan dengan sesuatu kemungkaran. Tidak ada masalah kalau kita menafsirkannya dengan makna yang pertama. Akan tetapi kalau ditafsirkan dengan makna yang kedua, maka jawaban dari kalimat *imrā* dan *nukrā*, memiliki beberapa segi pemaknaan.⁶¹

Pertama, tampilan luar dari perbuatan tersebut adalah mungkar dan diingkari oleh orang yang menyaksikannya, sebelum ia mengetahui sebabnya. Dengan kata lain ketika Musa menuduh Khidir telah melakukan *imra* atau *nukra* sesungguhnya perkataannya tersebut sebelum mengetahui hakikat yang sebenarnya dari status *gulām* yang dibunuh oleh Khidir.⁶² Musa memandang bahwa *gulām* merupakan orang yang dapat dikategorikan sebagai orang yang tidak berdosa (*zakiyah*). Maka wajar apabila seketika dan dengan responsif Musa menjawab tindakan Khidir sebagai *imra* dan *nukra*.⁶³ *Kedua*, huruf syarat dari kalimat di atas dibuang, sehingga seakan-akan Musa mengatakan, "kalau kamu (Khidir) membunuh *gulām* karena kezaliman, maka kamu telah melakukan sesuatu yang mungkar".⁶⁴ Interpretasi yang dilakukan al-Rāzī dalam hal ini memungkinkan adanya huruf yang dibuang

⁵⁸ Al-Rāzī, '*Iṣmat al-Anbiyā*', hal. 83.

⁵⁹ Al-Rāzī, '*Iṣmat al-Anbiyā*', hal. 83.

⁶⁰ Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, (Jakarta: Lentera Hati, 2010), Jilid. 7, hal. 315.

⁶¹ Al-Rāzī, '*Iṣmat al-Anbiyā*', hal. 84.

⁶² Al-Rāzī, '*Iṣmat al-Anbiyā*', hal. 84.

⁶³ Ahmad bin Mustāfa al-Marāgī, *Tafsir al-Marāgī*, Jilid. 15, hal. 173., Sayyid Qutb, *Fi Zill al-Qur'ān*, Jilid. 4, hal. 2280.

⁶⁴ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātih al-Ghaib*, Jilid. 21, hal. 156.

dalam Al-Qur'an berupa jawab dari syarat "*fāqatalahu*", yaitu ucapan yang tidak terangkum dalam teks Al-Qur'an. Teks yang tidak tampak tersebut menyebutkan bahwa Musa mengatakan bahwa apabila tindakan pembunuhan tersebut dilakukan Khidir karena ia telah berbuat kezaliman terhadap *gulām* maka dapat dipastikan bahwa Khidir telah melakukan suatu perbuatan yang mungkar. *Ketiga*, ucapan *nukrā* bermakna sesuatu yang mencengangkan. Sebab, orang akan mengatakan kalimat "*innahu nukran wa munkaran*" untuk sesuatu yang dianggap aneh atau kejadian yang luar biasa mengejutkan.⁶⁵ Konteks yang menyelimuti Khidir dan Musa dengan sikap responsif Musa terhadap tindakan Khidir membunuh *gulām* menjadikan batin Musa terguncang dan membuatnya bersikap kaget dan tercengang karena melihat sesuatu yang aneh luar biasa. Dengan demikian perkataan *nukra* oleh Musa tidak menunjukkan bahwa benar-benar Khidir telah melakukan suatu kesalahan.

Pandangan al-Rāzī di atas merupakan pembelaannya terhadap beberapa diksi Al-Qur'an yang disalah artikan oleh sebagian orang dan sangat bisa ayat tersebut ditafsirkan dengan cara yang salah untuk melegitimasi bahwa seorang nabi dapat berbuat salah dan melakukan suatu kemaksiatan. Pembelaan al-Rāzī menguatkan argumentasi tentang kemaksuman para nabi, bahkan untuk kasus pembunuhan yang dilakukan Khidir terhadap seorang *gulām*.⁶⁶ Al-Rāzī sangat menekankan sikap kemaksuman para nabi dalam rangka untuk menunjukkan bahwa semua yang dilakukan oleh nabi merupakan berasal dari Allah dan berdasarkan petunjuk dari-Nya. Kesucian para nabi ini juga pada akhirnya akan berimplikasi

pada sifat nabi yang lain seperti jujur (*ṣidiq*), cerdas (*faṭānah*), dapat dipercaya (*amanah*) dan penyampai wahyu Tuhan yang kredibel (*tablīg*).⁶⁷

Ayat tentang pembunuhan dalam surat al-Kahfi 74 dapat pula diartikan sebagai suatu tindakan yang dapat ditolerir pada zaman Musa, khususnya terhadap orang yang mempunyai kesalahan khusus seperti orang kafir terhadap hukum Allah atau orang yang membangkang, durhaka, atau melakukan hal tercela lainnya. Orang dengan kriteria yang disebutkan tersebut dalam pandangan hukum Musa adalah diperbolehkan untuk dibunuh dengan catatan mendapatkan legitimasi (pembenaran) dari Allah.

Hukum asal dari membunuh orang yang tidak berdosa pada hukum Musa adalah tidak boleh (haram). Status hukum ini dapat dilihat dari wahyu yang diturunkan Allah kepada Musa ketika berada di gunung Ṭūr al-Sīnā, di mana Musa mendapatkan sepuluh perintah Tuhan (*the Ten Commandment*). Sepuluh perintah Tuhan yang dimaksud meliputi beribadah hanya kepada Allah, menghormati orang tua, memelihara hari Tuhan, larangan terhadap berbuat zina, membunuh, menghujat, mencuri, berbuat tidak jujur, hasrat akan hal-hal yang dilarang dan larangan terhadap pemberhalaan.⁶⁸

Salah satu hukum Musa yang sangat berkaitan dengan fenomena dalam surat al-Kahfi ayat 74 adalah "dilarang membunuh". Orang yang membunuh jiwa yang tidak berdosa atau membunuh tanpa hak akan dikenakan sanksi pidana dan akan menerima hukum yang setimpal. Jadi dalam klausul pernyataan di atas menyiratkan boleh membunuh dengan kategori tertentu yaitu membunuh dengan cara yang

⁶⁵ Al-Rāzī, *ʿIṣmat al-Anbiyāʾ*, hal. 84.

⁶⁶ Ibn Katsīr, *Qīṣaṣ al-Anbiyāʾ*, Jilid. 3, hal. 175.

⁶⁷ Fazlurahman, *Islam* (Jakarta: Bina Aksara, 1987), hal. 15.

⁶⁸ Perjanjian Lama, Kitab Keluaran 20:2-17., Ulangan 5:6-21.

tidak batil atau membunuh yang dapat dibenarkan. Apakah ada membunuh yang dapat dibenarkan dalam hukum Musa, jika demikian apakah hal tersebut akan bertentangan dengan sepuluh perintah Tuhan. Singkatnya, membunuh adalah suatu perbuatan yang dilarang dan akan dihukum dengan setimpal, namun ada beberapa pengecualian di mana membunuh tidak dapat dijatuhi hukuman kepada orang yang membunuh.⁶⁹ Hal ini karena orang yang membunuh berdasarkan atas prinsip-prinsip dasar yang ada pada zaman tersebut yaitu terdapat pengecualian bagi orang yang kafir dan melakukan dosa besar boleh dibunuh.⁷⁰

Statemen di atas mendapatkan bukti penguat dari kasus pembunuhan yang dilakukan Musa terhadap orang Koptik seperti yang tercantum dalam surat al-Qaṣaṣ ayat 15 “*Fawakazahū Mūsā fa-qaḍā ‘alaihi*” (*lalu Musa meninjunya, dan matilah musuhnya itu*). Pada ayat ini jelas disebutkan bahwa Musa membunuh seorang Koptik yang sedang berkelahi dengan pengikutnya (dari Bani Israil). Ketika itu, seorang dari Bani Israil meminta bantuan Musa untuk mengalahkan salah satu dari orang Koptik yang sangat tangguh. Kemudian Musa membantu pengikutnya tersebut dan dengan seketika Musa meninju orang Koptik sampai meninggal.⁷¹ Dalam kasus ini, Musa akan menjadi pendosa lantaran membunuh seorang Koptik, salah satu pengikut Fir’aun, apabila memang orang tersebut tidak pantas untuk dibunuh. Berbeda perkara apabila Musa membunuh orang Koptik karena memang orang tersebut pantas untuk dibunuh, lantaran

sebab kekafirannya atau berbuat salah dan tindakan membunuh tersebut berdasarkan perintah Allah. Maka dalam kasus kedua, tindakan membunuh yang dilakukan Musa tidak dapat dianggap salah.

Dari dua alasan pembunuhan yang dilakukan Musa terhadap orang Koptik, manakah yang kuat dan dapat dipertanggungjawabkan, apakah Musa membunuh seorang yang pantas untuk dibunuh ataukah Musa membunuh orang yang tidak pantas untuk dibunuh. Kedua alasan tersebut menimbulkan konsekuensi yang berbeda dilihat dari sudut pandang Musa sebagai seorang nabi yang memiliki sifat terbebas dari kesalahan (*ma’sūm*).⁷² Kita akan mulai melihat dari pandangan pertama bahwa Musa memukul mati orang Koptik karena ada alasan yang kuat untuk membunuh sehingga pantas bagi Musa tidak melakukan hal yang berdosa atas perbuatan membunuh. Namun demikian masalah lain muncul ketika dihubungkan dengan ayat selanjutnya di mana dikatakan bahwa “*hāzā min ‘amal al-syaiṭān*” (*ini adalah perbuatan setan*) (al-Qaṣaṣ ayat 15) dan “*qāla rabbī innī ḡalamtu nafsī*” (*Musa berkata: Ya Tuhanku, aku telah berbuat zalim terhadap diriku sendiri*).⁷³ Musa mengakui bahwa dirinya telah melakukan suatu perbuatan dosa. Apakah pengakuan Musa ini dapat dianggap bahwa sebenarnya pembunuhan yang dilakukan Musa berimbas pada Musa telah berdosa dan oleh karena itu Musa mengatakan bahwa dia telah berbuat zalim.

Al-Rāzī dalam ‘*Ismat al-Anbiyā*’ memberikan beberapa komentar atas kasus di

⁶⁹ Muhammad ‘Ali al-Ṣābūnī, *Rawā’i al-Bayān fī Tafṣīr Āyāt al-Aḥkām* (Beirut: Maktabah al-Ghazālī, 1980), Jilid. 1, hal. 492.

⁷⁰ Al-Rāzī, ‘*Ismat al-Anbiyā*’, hal. 83.

⁷¹ Kisah pemukulan Musa kepada orang Koptik dapat dibaca dalam Muhammad Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-*

Bayān fī Ta’wīl al-Qur’an (Kairo: Mu’assasah al-Risalah, 2000), Jilid. 19, hal. 536-8.

⁷² Al-Rāzī, ‘*Ismat al-Anbiyā*’, hal. 83.

⁷³ Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Gaib*, Jilid. 24, hal. 233-4., Al-Rāzī, ‘*Ismat al-Anbiyā*’, hal. 84.

atas. Menurut al-Rāzī, seorang Koptik yang dibunuh Musa memang secara hukum Musa pantas untuk dibunuh karena dianggap orang kafir dan melakukan pembangkangan terhadap Musa.⁷⁴ Apabila demikian adanya, maka sesungguhnya tindakan Musa tersebut tidak dianggap sebagai suatu kesalahan. Berbeda dengan persepsi bahwa orang Koptik tersebut tidak kafir atau membangkang Musa. Dalam hal ini al-Rāzī mengatakan bahwa ketika terjadi percekocokan antara pengikutnya (Bani Israil) dan orang Koptik (pengikut Fir'aun), Musa berusaha meleraikan keduanya dan berusaha menolong dan membela pengikutnya. Namun dalam usaha itu, Musa emosi dan naik pitam sehingga kemarahannya memuncak sampai tidak dapat mengontrol sikapnya. Dalam keadaan tidak dapat mengontrol tersebut tanpa sengaja Musa melayangkan tangan ke arah orang Koptik sampai terbunuh.⁷⁵ Dengan demikian Musa membunuh orang Koptik karena khilaf dan dapat dianggap sebagai pembunuhan tidak disengaja.

Ada sebagian pendapat yang mengatakan bahwa seorang nabi pun boleh melakukan dosa kecil. Perbuatan membunuh terhadap orang Koptik oleh Musa dilakukan dengan tanpa sengaja, sehingga tidak dianggap sebagai bagian dari dosa besar. Orang yang telah melakukan dosa kecil, bukan dosa besar seperti membunuh dengan sengaja dan menyekutukan Tuhan, dapat diampuni dengan cara perbanyak melakukan istighfar kepada Allah dan segera bertaubat meminta kepada Allah dengan sungguh-sungguh tidak akan melakukan hal tersebut kembali.⁷⁶ Kemudian

Musa langsung meminta ampun kepada Allah dan Allah langsung mengampuni perbuatan Musa (*fagafara lahu*). Dengan demikian perbuatan membunuh yang dilakukan Musa tidak dianggap sebagai dosa besar dan sudah diampuni oleh Allah.

Sedangkan orang yang tidak menyetujui pendapat bahwa para nabi dapat berbuat dosa kecil, tidak menafsirkan tindakan berdosa kepada Musa, karena ia membunuh seorang Koptik tanpa disengaja.⁷⁷ Argumentasi tersebut diperkuat dengan satu penafsiran atas ayat “*ini adalah perbuatan setan*”. Ayat ini mengandung beberapa segi pemaknaan. Pertama, Allah menganjurkan Musa untuk menanggukkan pembunuhan terhadap orang-orang kafir sehingga datangnya kondisi tertentu yang memungkinkan. Kemudian ketika Musa membunuhnya maka ia telah meninggalkan anjuran dari Allah. Dengan demikian firman Allah “*ini adalah perbuatan setan*” bermakna bahwa kelancaran Musa untuk meninggalkan anjuran merupakan perbuatan setan.⁷⁸ Kedua, bisa juga maksudnya bahwa perbuatan orang yang terbunuh itu adalah perbuatan setan. Artinya penjelasan bahwa orang yang menyimpang dari perintah Allah pantas untuk dibunuh dan firman *hāzā* (ini)-dari kalimat *hāzā min ‘amal al-syaṭān*—merupakan isyarat kepada orang yang terbunuh. Artinya orang yang terbunuh itu adalah pengikut dan tentara setan.⁷⁹ Sebagaimana dikatakan, si fulan [melakukan] perbuatan setan, artinya dia menjadi pengikutnya.⁸⁰

Sedangkan firman Allah “*qāla rabbī innī żalamtu nafsī fagfirli*” (*Ya Tuhanku,*

⁷⁴ Al-Rāzī, *‘Iṣmat al-Anbiyā’*, hal. 84.

⁷⁵ Al-Rāzī, *Maḥāṭib al-Gaib*, Jilid. 24, hal. 233-4., Ahmad bin Mustafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Jilid. 20, hal. 44.

⁷⁶ Al-Rāzī, *‘Iṣmat al-Anbiyā’*, hal. 84.

⁷⁷ Al-Rāzī, *‘Iṣmat al-Anbiyā’*, hal. 84.

⁷⁸ Ahmad bin Mustafa al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Jilid. 20, hal. 44.

⁷⁹ Sayyid Qutb, *Fi Zikr al-Qur’ān*, Jilid. 5, hal. 2682.

⁸⁰ Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, Jilid. 5, hal. 209.

sesungguhnya aku telah menganiaya diriku sendiri karena itu ampunilah aku) (al-Qaṣaṣ ayat 16), senada dengan ucapan Adam, “*zalamnā anfusanā*” (*Kami telah menganiaya diri kami sendiri*) (QS. al-A’rāf ayat 23). Ayat di atas dapat memiliki dua pemahaman. Pertama, kata *zalamtu nafsī* diartikan sebagai usaha sungguh-sungguh yang ada dalam diri Musa untuk memutuskan segala sesuatu yang berbau keduniawian dan akan mencurahkan segalanya hanya untuk beribadah kepada Allah. Kedua, ayat tersebut juga diartikan sebagai bentuk pengakuan atas kelalaian yang dilakukan Musa dalam menunaikan hak-hak-Nya walaupun sama sekali tidak ada dosa atau dirinya tidak mendapatkan pahala atas perbuatan yang dianjurkan. Sementara maksud firman Allah “*karena itu ampunilah aku*” ialah berikan aku ketaatan sehingga aku dapat mencurahkan ibadah kepada-Mu.⁸¹

Kembali pada permasalahan kemaksuman Khidir atas pembunuhan *gulām* dalam surah al-Kahf ayat 74. Apa yang tertera dalam diksi Al-Qur’an yang menyatakan bahwa Khidir “*faqatalahu*” (membunuh *gulām*) tidak dapat dianggap sebagai suatu tindak pidana yang dapat mengakibatkan Khidir mendapat hukuman *qīṣāṣ*.⁸² Pembunuhan *gulām* oleh Khidir diinterpretasikan sebagai suatu peristiwa yang mendapatkan pembenaran dari Allah sebagai pembuat syariat. Khidir sadar bahwa segala tindakan yang dilakukannya tidak semata berdasarkan kemauan dan hawa nafsunya, tapi semuanya berdasarkan pada perintah, kuasa dan kehendak Allah. Hal ini yang menyebabkan Khidir bersikap pasrah

dengan keputusan Allah dan ia mengatakan “*wamā fa’altuhū ‘an amrī*” (*saya tidak melakukan hal tersebut berdasarkan keinginanku sendiri*). Khidir menyadari dan tahu bahwa tindakan pembunuhan terhadap *gulām* tidak akan menyebabkan dirinya terperangkap hukum Musa yang tidak memperbolehkan membunuh seseorang.⁸³ Hukum Musa menyebut membunuh seseorang sama sekali tidak diperbolehkan bahkan termasuk dosa yang besar, namun mendapat pengecualian pada kasus-kasus tertentu. Kasus tertentu yang dapat dilihat dari tindakan Khidir adalah ia membunuh *gulām* yang dalam pandangan Musa sebagai seorang yang tidak berdosa (*zakiyah*).⁸⁴ Apakah memang demikian adanya? Atau dalam pandangan Khidir *gulām* tersebut tidaklah seorang yang tanpa dosa, bahkan ia memiliki dosa yang besar sehingga boleh dibunuh.

Perbedaan pandangan tentang kebolehan membunuh orang dalam kisah Khidir dan Musa berpangkal pada status *gulām*, apakah ia tidak berdosa ataukah berdosa. Dalam pandangan Musa, *gulām* tersebut tidak mempunyai dosa atau paling tidak *gulām* tidak melakukan tindakan kejahatan sebelumnya. Musa membahasakan keadaan *gulām* yang tidak berdosa dengan sebutan *zakiyah*. Al-Rāzī dalam tafsirnya menyatakan bahwa *gulām* merupakan orang yang pernah berbuat dosa namun ia sudah bertaubat. Musa memandang apabila *gulām* berstatus *zakiyah*, maka seharusnya Khidir tidak boleh melakukan *qīṣāṣ* kepadanya. Namun sebaliknya, Khidir melihat *gulām* tidak termasuk dalam kategori *zakiyah* seperti yang

⁸¹ Al-Rāzī, *‘Iṣmat al-Anbiyā’*, hal. 84.

⁸² Hal ini dilihat dari tidak tercantumnya kasus pembunuhan *gulām* oleh Khidir sebagai kasus pembunuhan yang dapat berimplikasi hukum *qīṣāṣ* oleh para mufasir ayat ahkam, Al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ Li-Aḥkām al-Qur’ān* (Riyad: Dar ‘Alam al-Kutub, 2003), Jilid. 11, hal. 19-22.

⁸³ Perjanjian Lama, Kitab Keluaran 20:2-17., Ulangan 5:6-21

⁸⁴ Al-Rāzī, *Mafūtiḥ al-Gaib*, Jilid. 21, hal. 156., Ahmad bin Mustafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Jilid. 15, hal. 173.

dinyatakan Musa, dan ia telah melakukan perbuatan tercela yang memungkinkan ia untuk di-*qiṣās*.⁸⁵ Al-Qurṭubī dalam Tafsirnya lebih mengartikan kata *zakiyah* sebagai orang yang suci dari dosa, baik dosa besar maupun kecil karena statusnya belum balig.⁸⁶ Di sini lah letak ketidaksepahaman antara Khidir dan Musa dalam memandang status *gulām*.

Apakah menjadi salah apabila Musa memprotes tindakan Khidir karena telah membunuh *gulām*. Lalu mengapa Musa masih terus menemani Khidir setelah banyak kegagalan yang terdapat pada diri Khidir? dan apakah Khidir dapat dianggap berdosa karena membunuh *gulām*? bagaimana akhir kisah yang terjadi antara Khidir dan Musa? dan apakah Khidir dapat dikenakan hukum *qiṣās* oleh Musa? Semua pertanyaan di atas akan dijawab dalam perspektif bahwa seorang nabi adalah orang pilihan yang tidak mungkin berbuat buruk dan maksiat, apalagi membunuh tanpa hak, karena status kenabian telah dijaga *kema'ūman*-nya oleh Allah.

Protes yang dilayangkan Musa kepada Khidir, walaupun sebelumnya Khidir telah memberikan wanti-wanti kepada Musa supaya tidak memprotes segala sesuatu yang akan terjadi di perjalanan, diakibatkan ia tidak dapat menerima tindakan Khidir yang dinilai tidak sesuai dengan hukum Allah yaitu membunuh. Terlebih membunuh orang yang tidak mempunyai dosa (*zakiyah*) dan orang tersebut tidak pernah membunuh orang lain sehingga boleh untuk di-*qiṣās* (*bi-gair nafs*). Ada dua alasan mengapa Musa memprotes Khidir ketika membunuh *gulām*, yaitu sifat dari *gulām* yang *zakiyah* dan *bi-gair nafs*. Wajar kiranya Musa memprotes sesuatu yang dianggap janggal baginya yang menghukumi sesuatu dilihat dari

sudut pandang lahir suatu fenomena. Lalu yang menjadi aneh adalah kenapa Musa masih saja mengikuti Khidir ketika sudah mengetahui ada kegagalan? Al-Qur'an menarasikan bahwa Allah menyuruh Musa menemui dan mengikuti hambanya yang saleh, yaitu Khidir, yang telah diberikan ilmu pengetahuan dari Allah. Musa mengikuti Khidir untuk kiranya diberi pengajaran yang telah diberikan Allah kepada Khidir (QS. Al-Kahfi ayat 66). Alasan ini yang menyebabkan Musa terus mengikuti Khidir sampai waktu perpisahan bahkan ketika Khidir melakukan banyak sesuatu yang janggal dalam hati Musa.

Khidir membunuh *gulām* dan dengan seketika Musa memprotesnya. Sikap Musa menandakan, dalam pandangan Musa, Khidir telah melakukan suatu kesalahan yang fatal yaitu membunuh seseorang yang tidak pantas untuk dibunuh. Tindakan Khidir dilihat dari sudut pandang hukum Musa adalah berdosa. Allah dalam perintah kepada Musa melarang untuk membunuh. Orang yang melakukan pembunuhan terhadap orang lain, maka akan dihukum qisas yaitu hukum dibunuh juga. Dalam perjalanan dengan Khidir, Musa banyak menemukan pelanggaran hukum oleh Khidir, yang seharusnya hukuman setimpal dapat diterapkan kepada Khidir.

Pada akhir perjalanan antara dua nabi Allah tersebut, Musa akhirnya tidak bisa menghukum Khidir. Teks yang dinarasikan dalam Al-Qur'an tidak menyinggung sama sekali sesuatu yang dapat menjadi bukti bahwa Khidir telah melakukan suatu kesalahan bahkan justru keterangan panjang lebar yang dipaparkan Khidir terkait dengan beberapa peristiwa yang membuat janggal Musa dapat membuat Musa terpana oleh retorika dan ilmu

⁸⁵ Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Gaib*, Jilid. 21, hal. 156.

⁸⁶ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' Li-Aḥkām al-Qur'ān*, Jilid. 11, hal. 19-20.

yang dimiliki Khidir. Pada akhir dialog Khidir menyebut ketika ia membunuh *gulām* sesungguhnya bukan berasal dari kemauannya sendiri, namun Allah lah yang menyuruhnya untuk membunuh *gulām*. Sampai di sini dialog antara Khidir dan Musa terputus dalam narasi Al-Qur'an. Al-Qur'an tidak menjelaskan bagaimana sikap Musa kepada Khidir selanjutnya, apakah Musa memberikan hukuman *qisās* pada Khidir atau tidak sama sekali.⁸⁷ Hal ini juga menyangkut sifat legenda Khidir yang datang dengan tiba-tiba dan dapat menghilang dengan tanpa ketahuan orang. Misteri Khidir banyak disinggung dalam perjalanan para Nabi.⁸⁸ Namun titik tekan yang hendak dibuktikan dalam Al-Qur'an adalah bahwa Khidir tidak melakukan kesalahan yang menyebabkan ia harus dihukum, karena semua yang terjadi adalah berdasarkan perintah dan kemauan dari Allah (*wa-mā fa'altuhū 'an amrī*). Keadaan ini yang memaksa Musa mengambil sikap menerima alasan dari Khidir dan tidak menghukumnya.

Interpretasi atas tindakan Khidir yang membunuh *gulām* dan berbagai tindakan lain yang mengarahkan pada persepsi bahwa Khidir melakukan tindakan berdosa dilakukan oleh para mufasir seperti al-Rāzī, al-Zamakhsharī, al-Marāgī, Sayyid Qutb dilakukan dalam rangka menjaga kemaksuman para nabi. Khidir merupakan salah satu dari nabi pilihan Allah dan dengan demikian dijaga dari melakukan tindakan tercela dan maksiat. Adapun teks Al-Qur'an yang secara diksi atau bahasa menyebutkan perkataan membunuh (*qatala*)

tidak dapat dipahami secara tekstual bahwa nabi telah melakukan perbuatan dosa. Pembunuhan terhadap *gulām* dalam kasus Khidir dilakukan atas dasar pertimbangan bahwa *gulām* yang dibunuh bukan seseorang yang *zakiyah* dan bukan dalam kategori *bi-ga'ir nafs* sehingga boleh untuk dilakukan tindakan *qisās*. Selain itu tindakan Khidir tersebut semata bukan merupakan kemauannya sendiri tapi berasal dari perintah Allah Swt.

Kesimpulan

Pemaknaan terhadap peristiwa yang terjadi antara Khidir dan Musa seperti digambarkan dalam surah al-Kahfi (18) 71-77 yang dilakukan oleh mufasir *aḥkām* menunjukkan bahwa tidak terdapat mufasir yang memahami tindakan pembunuhan yang dilakukan Khidir terhadap *gulām* sebagai suatu tindakan yang dapat berimplikasi pada *qisās*. Mufasir *aḥkām* memberi makna terhadap ayat tersebut sebagai suatu tindakan yang tidak dapat dipermasalahkan sebagai tindak pidana. Kata *qatala* yang berarti membunuh seperti yang disebut dalam teks Al-Qur'an tidak langsung dihukumi oleh mufasir sebagai sebuah kesalahan mutlak Khidir. Namun kata tersebut dan juga serangkaian peristiwa dalam surah al-Kahfi di atas dilakukan beberapa ta'wil supaya menunjukkan bahwa Khidir pada akhirnya tidak dapat disalahkan dengan hukum Musa. Ta'wilan yang dimaksud adalah mufasir melakukan pembelaan terhadap status *gulām* yang dibunuh oleh Khidir. Walaupun dalam

⁸⁷ Keterputusan kisah antara Khidir dan Musa ini yang menyebabkan dalam tafsir Ahkam tidak dijelaskan status hukum kepada Khidir. Dalam tafsir Ahkam tidak disebutkan status hukum Khidir juga dapat diartikan sebagai tafsiran ulama atas kisah ini tidak berdampak pada menjadikan sumber hukum bagi pemberlakuan *qisās*. Tafsiran ulama berkonklusi bahwa Khidir tidak bersalah dan tidak dapat di*qisās* karena mendapatkan

perintah langsung dari Allah untuk melakukan pembunuhan kepada *gulām*. Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' Li-Aḥkām al-Qur'ān*, Jilid. 11, hal. 19-22., al-Ṣābūnī, *Rawā'ī' al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, Jilid. 1, hal. 492.

⁸⁸ Abu Iṣḥāq al-Huwaynī, *Qisṣat al-Mūsā wa Khidr* (Beirut: Dar al-Fikr, t.tn.).

sudut pandang Musa, perbuatan tersebut adalah salah, namun Musa tidak langsung menghukum Khidir, bahkan terus menemani Khidir sampai akhir perjalanan. Musa tidak dapat menghukum Khidir karena pada hakikatnya ia melakukan tindakan membunuh *gulām* bukan berasal dari kemauannya sendiri tetapi berdasarkan perintah Allah.

Pemaknaan mufasir terhadap tindakan pembunuhan Khidir kepada *gulām* digiring pada status kemaksuman para nabi (‘*ishmat al-anbiyā*’). Khidir merupakan salah satu dari nabi pilihan Allah yang diutus untuk memberikan pengajaran kepada Musa. Dalam surat al-Kahfi, bentuk pengajaran Khidir menemukan problem hukum yang dilakukan Khidir, yaitu ia membunuh seorang *gulām*. Membunuh merupakan tindakan keji dan mungkar bahkan termasuk dalam dosa besar. Satu dari sepuluh perintah Tuhan (*ten commandment*) yang diturunkan kepada Musa adalah larangan untuk membunuh. Seseorang yang membunuh orang lain tanpa hak maka akan dibalas dengan balasan yang setimpal yaitu *qisās*. Namun dalam hukum Musa, ada beberapa kasus pembunuhan yang dapat dibenarkan karena mendapatkan legitimasi dari Allah, yaitu membunuh orang yang kafir, membangkang para perintah Allah dan melakukan perbuatan zina bagi orang yang menikah (*muḥṣan*). Kasus pembunuhan *gulām* oleh Khidir dipahami sebagai suatu tindakan yang dapat dibenarkan karena, seperti yang dikatakan al-Rāzī, bisa jadi *gulām* tadi dicap sebagai orang pendosa atau karena Allah memerintahkan untuk membunuhnya. Dua alasan tersebut menunjukan bahwa status kemaksuman Khidir masih terjaga dan oleh karena itu ia tidak mendapat hukuman *qisās* dari Musa.

Peristiwa pembunuhan *gulām* oleh Khidir tidak dijadikan sebagai dalil hukum untuk melakukan *qisās* oleh para ulama karena

menyangkut peristiwa umat terdahulu. Status hukum yang diterapkan pada masa Nabi Musa tidak dapat diterapkan pada masa Nabi Muhammad kecuali ada penetapan dari Nabi sendiri dalam ajaran agamanya. Tindakan membunuh merupakan tindakan yang mutlak tidak diperbolehkan pada masa Nabi Musa dan Nabi Muhammad. Hukuman orang yang melakukan pembunuhan juga sama yaitu di-*qisās*, karena nyawa harus dibayar dengan nyawa. Para mufasir tidak pernah menjadikan kasus pembunuhan *gulām* oleh Khidir seperti tercantum dalam surah al-Kahfi ayat 74 sebagai argumentasi *qisās* dalam Islam. Hal ini dikarenakan Pembunuhan Khidir tidak dilakukan dengan sengaja atau berdasarkan kemauannya sendiri. Dengan kata lain Khidir melakukan pembunuhan dengan cara hak dan alasan yang dapat dipertanggungjawabkan secara hukum, yaitu bahwa status *gulām* yang dibunuh tidak dalam status *zakiyah* dan *bi-gair nafs* seperti dalam persepsi Musa.

Penelitian ini hanya dapat melihat satu aspek dari sederet peristiwa pembunuhan yang ada dalam Al-Qur’an yang tidak dianggap sebagai dalil atau argumentasi *qisās* dalam hukum Islam. Masih banyak aspek atau ayat lain yang belum diekspos dalam penelitian ini. Ada banyak redaksi yang mengambil term *qatala* (membunuh) dalam Al-Qur’an tetapi tidak dijadikan landasan hukum oleh mufasir *aḥkām*. Penelitian lanjutan tentang tema dan pembahasan seperti ini masih memungkinkan untuk dibahas secara lebih komprehensif.

DAFTAR PUSTAKA

- Ali, M. *Rahasia Makrifat Nabi Khidir as.* Bandung: Oase Publishing House, 2011.
- Ansory, Insan. *Mengenal Tafsir Ahkam.* Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2018.
- Anwar, Syamsul. *Studi Hukum Islam Kontemporer.* Jakarta: R.M Books, 2007.
- ‘Audah Jāser. *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah.* Terj. Rosidin dan Ali Abd Mun’im. Bandung: Mizan, 2015.
- Al-Baghāwī, Abū Muḥammad al-Husein ibn Mas’ūd. *Ma’ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur’ān.* Tanpa Tenpat: Dār Ṭayyibah, 1997.
- Bidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran al-Qur’an.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, tt.
- Danesi, Louise. *Pragmatik Sebuah Perspektif Multidisipliner.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Effendi, Djohan. *Pesan-Pesan al-Qur’an: Mencoba Mengerti Intisari Kitab Suci.* Jakarta: Serambi Ilmu Nusantara, 2012.
- Al-Farmawi, ‘Abd al-Ḥay. *Al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū’ī.* Mesir: Maktabah Jumhuriyah, 1997.
- Al-Husairi, Ahmad Muhammad. *Tafsir Ayat-Ayat Ahkam: Telaah Ayat-ayat Hukum Seputar Ibadah, Muamalah, Pidana dan Perdata.* Abdurrahman Kadi (trj). Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2014.
- Hamid, Shalahuddin. *Hak Asasi Manusia dalam Perspektif Islam.* Jakarta: Amissco, 2000.
- Hamka. *Tafsir al-Azhar.* Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984.
- Ibn al-‘Arabī, *Aḥkām al-Qur’ān.* Beirut: Dār al-Kutub al-‘Alamiyah, 2003 M.
- Ibrahim, Duksi. *Metode Penetapan Hukum Islam: Membongkar Konsep Istiqra’ Ma’nawi Asy-Syatibi.* Yogyakarta: Ar-Ruzz Media. 2013.
- Ikhwan. *Hak Asasi Manusia dalam Islam.* Jakarta: Logos Wacana Ilmu. Cet. I, 2004.
- Irfan, Nurul dan Musyarofah. *Fiqh Jinayah.* Jakarta: Amzah, 2013.
- Irfan, Nurul. *Korupsi dalam Hukum Pidana Islam.* Jakarta: Amzah, 2011.
- Izzan, Ahmad. *Ulumul Qur’an: Telaah Tekstualitas dan Kontekstualitas al-Qur’an.* Bnadung: Tafakur: Kelompok Humaniora, 2013.
- Al-Jābiri, Muḥammad ‘Ābid. *Formasi Nalar Arab.* Imam Khoiri (terj). Yogyakarta: IRCiSoD, 2014.
- Kalstum, Lilik Ummu dan Ghazali, Abd Moqsith. *Tafsir Ayat-Ayat Ahkam.* Ciputat: UIN Press, 2015.
- Khalaf, Abdul Wahab. *Ilm Uṣūl Fiqh.* Kairo: Dār al-Kuwaitiyah, 1978.
- Khalafullah, Muhammad Aḥmad. *Al-Fann al-Qaṣaṣī fī al-Qur’ān al-Karīm, al-Qur’an Kitab Sejarah.* Zuhairi Misrawi dan Aris Maftukhin (terj). Jakarta: Paramadina, 2002.

- Al-Khālidi, Ṣalāh. *Kisah-kisah al-Qur'an Pelajaran dari Orang-orang terdahulu*. Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Al-Qurṭubī. *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*. Muassasah al-Risālah, 2006 M.
- Al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah Bayn al-Maqāṣid al-Kulliyah wa al-Nuṣūs al-Juz'iyah*. Kairo: Dār al-Syurūq, 2008
- Al-Qaṭṭān, Mannā'. *Mabāhist fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Maktabah Wahbah, 2000.
- Rafsanjani. *Keadilan Sosial: Pandangan Islam tentang HAM, Hegemoni Barat dan Solusi Dunia Modern*. Bandung: Yayasan Nuansa Cendikia, 2001.
- Raya, Ahmad Thib. *Rasionalitas Bahasa al-Qur'an: Upaya Menafasirkan al-Qur'an dengan Pendekatan Kebahasaan*. Jakarta Selatan: Fikra Publishing. Cet. I, 2006.
- Al-Ṣabuni, Muḥammad 'Alī. *Rawā'ī al-Bayān: Tafsīr Āyāt al-Ahkām min al-Qur'ān*. Damaskus: Maktabah al-Ghazālī, 1980.
- Santoso, Topo. *Membumikan Hukum Pidana Islam: Penegakan Syariat dalam Wacana Agenda*. Jakarta: Gema Insani, 2003.
- Shihab, M Quraish. *Membumikan al-Qur'an: Memfungsikan Wahyu dalam Kehidupan*. Ciputat: Lentera Hati, 2006.
- Suma, Muhammad Amin. *Pengantar Tafsir Ahkam*. Jakarta: Rajawali Press, 2001.
- Syahidin. *Metode Pendidikan Qur'ani: Teori dan Aplikasi*. Jakarta: Misaka Galiza, 1999.
- Al-Tarifī, 'Abd al-'Azīz ibn Marzūq. *Al-Tafsīr wa al-Bayān li Ahkām al-Qur'an*. Saudi: Maktabah Dār al-Manhāj, 1438 H.
- Zahrah, Muḥammad Abū. *Al-Jarīmah wa al-Uqūbah fī al-Fiqh al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1997.
- Zaydān, 'Ābd al-Karīm. *Al-Mustafād min Qaṣaṣ al-Qur'ān*. Lebanon: Mu'assasah al-Risālah Nasyirūn, 2009.

Artikel Jurnal

- Abdillah, Junaidi. "Radikalisme Agama: Dekonstruksi Tafsir Ayat-Ayat Kekerasan dalam al-Qur'an". *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*. Vol. 8. No. 2. (Desember, 2014).
- Anisah, Siti. "Penerapan Hukum Qisas untuk Menegakkan Keadilan". *Jurnal Syariah*. (Juli, 2016).
- Asnawi, Habib Shulton. "Hak Asasi Manusia dan Barat: Studi Kritik Hukum Pidana Islam dan Hukuman Mati". *Supermasi Hukum*. Vol. 1. No. 1. (Juni, 2012).
- Arfan, Abbas. "Maqāṣid al-Syarī'ah Sebagai Sumber Hukum Islam: Analisis Terhadap Pemikiran Jasseer Auda". *Al-Manāhij: Jurnal Kajian Hukum Islam*. Vol. VII. No. 2. (Juli, 2019).
- Bahiej, Ahmad. "Memahami Keadilan Tuhan dalam Qisas dan Diyat". *Asy-Syī'rah*. Vol. 39. No. I, 2005.

- Bunyamin. "Qisas dalam al-Qur'an: Kajian Fiqh Jinayah dalam Kasus Pembunuhan Disengaja". *Jurnal al-Adl*. Vol. 7. No. 2. (Juli, 2014).
- Darussamin, Zikri. "Qisas dalam Islam dan Relevansinya dengan Masa Kini". *Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum*. Vol. 48. No. 1. (Juni, 2014).
- Faisol, M. "Interpretasi Kisah Nabi Musa Perspektif Naratologi al-Qur'an", *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 11. No. 2. (Maret, 2017).
- , "Struktur Naratif Cerita Nabi Khidir dalam al-Qur'an". *Adabiyyāt*. Vol. X. No. 2. (Desember, 2011).
- Fahrudin, M. Mukhlis. "Konsep Pendidikan Humanis dalam Perspektif al-Qur'an". *Tesis*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga. 2008
- Fauzi, Ahmad. "Pengembangan *Human Relation* Perspektif Nilai-Nilai al-Qur'an". *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*. Vol. I. No. 2. (Desember, 2011).
- Harahap, Zul Anwar Ajim. "Konsep Maqasid al-Syari'ah Sebagai Dasar Penetapan dan Penerapannya dalam Hukum Islam Menurut 'Izzuddin bin 'Abd al-Salam". *Tazkir*. Vol. 9. (Juli-Desember, 2014).
- Kholiq, M. Abdul. "Kontroversi Hukuman Mati dan Kebijakan Regulasinya dalam RUU KUHP: Studi Komparatif Menurut Hukum Islam". *Jurnal Hukum*. Vol. 14. No. 2. (April, 2007).
- Mushodiq, Muhammad Agus. "Perilaku Patologis pada Kisah Nabi Musa dan 'Abd dalam al-Qur'an: Telaah Epistemologi al-Jābirī dan Semiotika Peirce". *Ulul Albab*. Vol. 19. No. 1. 2018.
- Muslich, Wardi. H.A. "Ayat-Ayat Pidana dalam al-Qur'an". *Al-Qalam*. Vol. XVIII. No. 90-91. Tt.
- Mursalim. "Gaya Bahasa Pengulangan Kisah Nabi Musa a.s. dalam al-Qur'an: Suatu kajian Stilistika", *Lentera*, Vol. I. No. 1, (Juni, 2017).
- Nasir, Jamal Abd. "Nilai-Nilai Pendidikan Karakter Guru dan Murid dalam Perspektif Kisah Musa dan Khidir dalam Surah al-Kahfi Ayat 60-82". *Nuansa*. Vol. 15. No. 1. (Januari, 2018).
- Rodin, Dede. "Islam dan Radikalisme: Telaah Ayat-ayat Kekerasan dalam al-Qur'an". *Addin*. Vol. 10. No. 1. (Februari, 2016).
- Rukimin. "Kisah Dzulqarnain dalam al-Qur'an Surah al-Kahfi: 83-101", *Profetika: Jurnal Studi Islam*. Vol. 15. No. 2. (Desember, 2014).
- Siswandi, Imran. "Perlindungan Anak dalam Perspektif Hukum Islam dan HAM". *Al-Mawarid*. Vol. XI. No. 2. (September-Januari, 2011).
- Syafrul. "Paradigma Tafsir Ahkam Kontemporer: Studi Kitab *Rawai'u al-Bayan* Karya 'Ali al-Ṣabunī". *Jurnal Syahadah*. Vol. V. No. 1. (April, 2017).
- Sumardi, Dedy. "Hudūd dan HAM: Artikulasi Penggolongan Hudūd Abdullahi Ahmed an-Na'im". *Miqot*. Vol. XXXV. No. 2. (Juli-Desember, 2011).

Tauhid, Ahmad Zainut. “Hukuman Mati Terhadap Pelaku Tindak Pidana Terorisme Perspektif Fikih Jiayah”. *Jurnal Agama dan Hak Azazi Manusia*. Vol. I. No. 2. (Mei, 2012).

Yusuf, Imaning. “Pembunuhan dalam Perspektif Hukum Islam”. *Jurnal Nurani*. Vol. 13. No. 2. (Desember, 2013).

