

BAB IV

ANALISIS URGENSI KONSEP DISTANSI BAGI METODE KONTEMPORER TAFSIR AL-QUR'AN

A. Konsep Distansi Paul Ricoeur

Pada pembahasan sebelumnya, telah tampak suatu gambaran yang melatar belakangi dan menjadi landasan usaha Ricoeur dalam mengelaborasi persoalan hermeneutis melalui cara yang nantinya akan memberikan nilai penting bagi dialog antara hermeneutika dengan disiplin tafsir (*exegetical*).¹

Gambaran tersebut adalah distansi (selanjutnya dibaca: pengambilan-jarak). Menurut dasar pembahasan pengambilan-jarak yang mengalienasi adalah, eksteriorisasi intensional atau mengambil dari sisi otonomi semantik teks untuk membawa makna yang terpisah dari maksud pengarangnya. Hermeneutik harus menempatkan peristiwa yang tersituasi beserta cakrawalanya dalam konteks yang semestinya. Ia harus mampu memisahkan mana yang seharusnya masuk ke dalam cara pemahaman dan mana yang seharusnya disingkirkan dari konsep-konsepnya yang populer atau hanya khayalan belaka.²

Term ini juga merupakan tulang punggung karya Hans-Georg Gadamer dalam diskursusnya tentang oposisi antara penjarakan (*distancion*) yang mengalienasi dan keterikatan (*belonging*).³

Namun dari kedua tokoh yang sama-sama mempunyai term distansi ini terdapat perbedaan dari segi penggunaannya, dengan kata lain, distansi memiliki dua cara “peletakan” dalam suatu dialektika yang muncul dari diri pembaca dan penulis (mufassir dan sekretaris pengarang). Bagi Ricoeur, peletakan pertama adalah pengambilan-jarak

¹ Paul Ricoeur, *Hermeneutika Sosial*, Muhammad Syukri, KREASI WACANA, Bantul, 2012, hlm. 175

² Imam Chanafie Al-Jauhari, *Membangun Peradaban Tuhan di Pentas Global: Hermeneutika Islam*, ITTAQA Press, Yogyakarta, hlm. 39

³ Paul Ricoeur, *op.cit*, hlm. 175

dari sesuatu yang asing dan selanjutnya adalah tahap apropriasi (membuat suatu yang asing menjadi akrab dan menjadi milik mufassir). Situasi hermeneutik dimunculkan oleh permainan pengambilan-jarak dan apropriasi. Permainan mengasingkan dan mendapatkan kembali, adalah apa yang memunculkan transmisi warisan kultural. Wacana tertulis, teks-teks partikular, menopang warisan dan tradisi tersebut melalui pelepasan tulisan dari pengarang, konteks dan tujuan asalnya, serta mengapropriasi tindakan membaca yang menyelamatkan tulisan dari ketersaingan, sehingga akan tercapai hubungan dengan cakrawala yang produktif.

Gadamer memberikan antinomi sebaliknya dari Ricoeur, dia meletakkan apropriasi di atas pengambilan-jarak, dengan ketentuan mufassir menjadi bagian dari partisipatoris, yang ikut serta mengusulkan gagasan positif dan produktif eksis dalam wacana yang memampukan komunikasi di dalam dan melalui jarak di dalam. Menurut Gadamer, pengambilan-jarak tidak pernah dapat diatasi, juga tidak harus diatasi. Pengambilan-jarak adalah momen menjadi bagian secara alami, yang memungkinkan kritik ideologi dimasukkan, sebagai segmen obyektif dan penjelas, dalam proses komunikasi dan pemahaman diri.⁴

Kedua konsepsi distansi antara Gadamer dan Ricoeur memang terlihat berbeda dalam penggunaannya. Namun dari kedua konsep distansi tersebut, dapat dikatakan memiliki prinsip yang sama dalam satu bentuk, yaitu “pengambilan-jarak dari pengarang”, hanya saja Ricoeur mempunyai pembahasan yang lebih luas lagi dibanding Gadamer, dengan menambah beberapa bentuk pengambilan-jarak, bentuk *pertama*, pengambilan-jarak dunia dari karya tertentu; *kedua*, pengambilan-jarak dalam dunia teks;⁵ dan bentuk *ketiga*, pengambilan-jarak dari dirinya sendiri.⁶

⁴ David M. Kaplan, *Teori Kritis Paul Ricoeur*, Ruslani, Pustaka Utama Yogyakarta, Yogyakarta, 2010, hlm. 49-50

⁵ *Ibid.*, hlm. 51

⁶ *Ibid.*, hlm. 53

Selain dari tiga bentuk itu, yang menjadi konsep utama dalam distansi adalah “pengambilan-jarak dari pengarang”. Dengan demikian penulis melihat terdapat empat bentuk dalam konsep distansi Ricoeur, dan masing-masing bentuk tersebut sebagai berikut:

1. Pengambilan-jarak dari pengarang

Otonomi teks ada tiga macam: intensi atau maksud pengarang, situasi kultural dan kondisi sosial pengadaan teks dan untuk siapa teks itu dimaksudkan. Keempat fenomena itu ada pada satu problem dilematis dalam belunggu distansi masa lampau. Atas dasar otonomi ini, maka dimunculkanlah langkah dekontekstualisasi (proses pembebasan dari konteks), yang berfungsi untuk melepaskan materi teks dari cakrawala intensi yang terbatas dari pengarangnya. Teks tersebut membuka diri terhadap kemungkinan dibaca secara luas, di mana pembacanya selalu berbeda-beda, lalu dimunculkanlah langkah rekontekstualisasi (proses masuk kembali ke dalam konteks).

Sebagai contoh misalnya: kitab suci ditulis dalam kerangka waktu khusus dan historis di mana pengarangnya hidup dan menulisnya. Maka tidak kita ragukan kalau pengarang kitab suci itu juga mengungkapkan hal-hal yang khusus dalam kebudayaan pada zamannya, namun tidak termasuk cara pengungkapan linguistiknya yang unik.⁷

2. Pengambilan-jarak dunia dari karya tertentu

Ricoeur mengajukan tiga karakter khusus dari pengertian karya. *Pertama*, sebuah karya adalah sebuah rangkaian yang lebih panjang daripada kalimat. *Kedua*, sebuah karya itu berbentuk kodifikasi yang diterapkan pada komposisinya sendiri, serta mentransformasikan diskursus ke dalam sebuah cerita, puisi, esai, dan sebagainya. Kodifikasi ini dikenal sebagai *genre* sastra. Dan terakhir, sebuah karya memiliki konfigurasi unik yang menyamakannya

⁷ E. Sumaryono, *Hermeneutik, Sebuah Metode Filsafat*, KANSIUS, Yogyakarta, 1999, hlm. 28

dengan seorang individu. Konfigurasi itu boleh disebut sebagai gaya (*style*) suatu karya.⁸

Dunia karya menjadi pertimbangan Ricoeur, bahwa penjarakan terhadap suatu karya tertentu harus dibedakan dengan karya-karya lain.⁹ Kasus ini menyeret diri pengarang yang dicurigai telah memproduksi sebuah karya. Namun tetap, pengambilan-jarak dari pengarang masih menjadi visi mufassir, dan tidak semata-merta mengikuti apa maksud pengarang. Jika demikian penyeretan pengarang dalam dunia karya, hanyalah untuk menjadi perantara menuju peristiwa dan makna sementara yang telah pengarang ujarkan.¹⁰

Memahami karya sebagai peristiwa adalah memahami hubungan antara situasi dan proyek yang berada dalam restrukturisasi. Proses pengayaan pengarang memiliki bentuk yang unik yaitu berupa hubungan saling mempengaruhi antara situasi awal yang tiba-tiba rusak, atau belum terselesaikan. Contoh semisal, tanda tangan atau catatan diary, di mana keduanya terdapat struktur gaya dari penulisnya. Namun, sesungguhnya pengarang tidak dapat menstrukturkan suatu peristiwa dengan persis dan detail, sehingga memunculkan perenungan pengambilan-jarak dalam diskursus (pengambilan-jarak dalam dunia teks).¹¹

3. Pengambilan-jarak dalam dunia teks

Selanjutnya, masih dalam salah satu tugas subyektifitas adalah pengambilan-jarak dalam dunia teks, atau dengan kata lain “pengambilan-jarak yang riil dari dirinya sendiri”. Adalah pengambilan-jarak dimana fikasi, puisi, dan wacana-wacana historis memasuki pengalaman sehari-hari kita. Ekspresi-ekspresi metaforik dan simbolik dari mufassir memunculkan wacana kreatif, imajinatif

⁸ Paul Ricoeur, *op.cit*, hlm. 182

⁹ *Ibid.*, hlm. 184

¹⁰ David M. Kaplan, *op.cit*, hlm. 43

¹¹ Paul Ricoeur, *op.cit*, hlm. 184

membuka sebuah kapasitas referensial yang tidak hadir dalam wacana ostentif dan deskriptif. Keduanya merujuk pada sebuah dunia yang “seolah-olah” kita berada di sana. Lalu rujukan itu “terbelah”, yang berarti tulisan semacam ini justru dapat membawa pada dunia lain. Dunia lain ini yang menjadi hasil dari penjarakan yang riil dari dirinya (penjarakan dari wacana yang sesungguhnya), aspek ini disebut wacana kreatif. Dunia lain, tidak dapat digambarkan, tetapi dapat diusulkan dan dirujuk secara tak langsung.¹²

Contoh semisal, sejarah atau fiksi, sama-sama memproyeksikan dunia yang mangkir, sehingga mengundang kita untuk menafsirkan dengan dunia wacana keseharian kita sekarang ini. Mufassir harus mengambil jarak dari wacana keseharian, sehingga memungkinkan untuk melampaui wacana keseharian. Lahirlah kritik wacana puitik yang menunjuk kepada cahaya dunia yang berbeda, yang baru, dan mungkin lebih baik.

Wacana baru adalah suatu produksi dari mufassir, belum menjadi interpretasi wacana, dengan demikian ada tahap yang namanya aprosiasi atau mengunci pemahaman yang sebelumnya masih berupa bayangan, seperti yang akan penulis jelaskan pada bentuk ke-empat. Menurut Ricoeur, tujuan hermeneutik adalah membuat yang asing menjadi familiar berkaitan dengan cakrawala eksistensi mufassir.¹³

4. Pengambilan-jarak dari dirinya sendiri

Teks merupakan medium pemahaman-diri, ketika seseorang tengah melakukan pembacaan. Membaca mentransformasikan kita sebagai hasil dari makna sebuah teks yang diappropriasi. Untuk memahami makna sebuah teks kita terlebih dahulu harus melepaskan dan melepaskan ilusi yang mengalienisasi, maka tindakan subyektifitas akan memberi makna. Letak penjarakan subyektifitas ini

¹² David M. Kaplan, *op.cit.*, hlm. 51-52

¹³ *Ibid.*, hlm. 52

akan menghasilkan makna yang baru yang tidak tercampur ego, ketika kita mengizinkan diri kita dibawa menuju referensi dari teks tersebut.¹⁴ Contohkanlah ketika kita membaca sebuah novel, dimana kita akan terbawa dengan aliran cerita, namun kita tidak memasukan ego kita untuk memaksakan membuat sendiri sisipan cerita lain.

David M Kaplan, mengutip perkataan Ricoeur:

Sebuah kritik atas ilusi-ilusi tentang subyek, dengan cara Marxian atau Freudian, karenanya dapat harus dimasukkan dalam pemahaman-diri. Konsekuensinya bagi hermeneutika sangat penting: kita tidak lagi menentang hermeneutika dan kritik ideologi. Kritik ideologi merupakan tikungan penting yang harus diambil oleh pemahaman-diri jika yang kemudian harus dibentuk oleh materi teks dan bukan oleh prasangka-prasangka pembaca.¹⁵

Pesan Ricoeur diatas, adalah sebuah dikotomis dalam pemahaman-diri antara memilih kesadaran hermenutik atau kesadaran kritis. Dan permasalahan ini juga berkaitan dengan perdebatan Gadamer dan Habermas tentang hermeneutika-kritik ideologi, di jadikan alat untuk mempertahankan kemungkinan mencapai jarak tertentu atau yang telah diappropriasi.¹⁶ Sementara Ricoeur memberikan solusi bahwa hermeneutika, jika dipahami secara tepat, maka otomatis bersifat kritis dan mengevaluasi.

Dengan membatasi hermeneutika pada persoalan pemahaman yang dimediasikan oleh teks-teks, tanda-tanda dan analog-analog teks, kita dapat mengamati bahwa pengambilan-jarak menjadi bagian dari mediasi itu sendiri, dan sekaligus menjadi langkah kritisitasi.¹⁷

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 53

¹⁵ *Ibid.*,

¹⁶ Lihat dalam Bab III, Peran Paul Ricoeur kepada hemeneut, *Hermeneutika dan Ideologi Kritis*, hlm. 53. Lihat juga David M. Kaplan, *Teori Kritis Paul Ricoeur*, Ruslani, Pustaka Utama Yogyakarta, Yogyakarta, 2010, hlm. 55-67

¹⁷ David M. Kaplan, *op.cit.*, hlm. 54

B. Melacak Konsep Distansi pada Metode Tafsir Al-Qur'an

Thahir Muhammad Ya'qub, dalam kitabnya *Asbab Al-khatha' fi At-tafsir*, mengistilahkan teori ini dengan *عدم الدقة في فهم نصوص الآيات ومدلولاتها* (meniadakan sifat gegabah dalam memahami nash-nash ayat dan dalil-dalilnya). Kaidah ini dijadikan kaidah penting dan bertujuan untuk mengatasi halangan-halangan dan akibat yang menyebabkan kesalahan dan kekeliruan, ketika melakukan aktifitas memahami maksud nash ayat beserta dalil-dalilnya.¹⁸ Kaidah ini membahas tentang adab mufassir secara klasik, dengan seperti itu penulis akan mencari analisis secara komprehensif dengan meninjaunya dengan kaca mata tafsir kontemporer pula.

1. Pengambilan-jarak dari pengarang

Teori pengambilan-jarak dari pengarang, sebenarnya telah keluar dari syarat hermeneutika bahwa seorang mufassir harus memperhatikan pengarang (*the world of author*). Namun teori Ricoeur ini adalah transformasi sebagai langkah menuju perkembangan hermeneutika modern.¹⁹

Lalu bagaimana jika teori ini dilihat dalam ranah tafsir Al-Qur'an? Sebenarnya perkataan Ricoeur "pengambilan-jarak dari pengarang" menuai dua pemahaman yang berbeda. Pemahaman tersebut ketika ditinjau dari segi literal dan maksud sesungguhnya maka ketika dihadapkan dengan kaca mata ilmu tafsir akan berbeda.

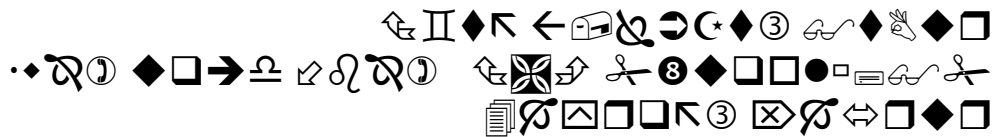
Pertama, ketika istilah "pengambilan-jarak dari pengarang" dipahami secara literal, maka yang terjadi term ini tidak cocok dengan konsep ilmu tafsir, dalam artian maksud Allah akan diterjang semau mungkin. Dalam kajian tafsir Al-Qur'an atau hermeneutika Islam, tidak

¹⁸ Thahir Muhammad Ya'qub, *Asbab Al-khatha' fi At-tafsir; Dirasah Ta'shiliyyah*, Dar Ibn Al-Jauziyyah, Riyadh, 1425 H, Juz I, t tahun, hlm. 355

¹⁹ Mamat S. Burhanuddin, *Hermeneutika Al-Qur'an Ala Pesantren, Analisis Terhadap Tafsir Marah Labid Karya K.H. Nawawi Banten*, UII Press, Yogyakarta, 2006, hlm. 74

ada istilah penjarakan dari maksud pengarang (Allah), karena sudah dimaklumi Allah Maha Tahu dan Waspada (*Al- 'Alîm wa Al-Khabîr*).

Menurut al-Zahabi, *tafsir* secara etimologi, adalah ilmu yang membahas maksud Allah sesuai dengan kemampuan manusia, karena posisi Allah dalam hal ini adalah sebagai author.²⁰ Bahkan Nabi Muhammad menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan sumber (*mashâdir*) wahyu, karena Nabi mempunyai kedekatan (*mubâsharoh*) dengan sang author. Dan langkah lain yang dilakukan Nabi, dengan mengambil dari dalam Al-Qur'an sendiri, dan sedikit sekali penafsiran dari Nabi sendiri.²¹ Upaya tersebut sebagaimana Firman Allah:



“Dan tiadalah yang diucapkannya itu (Al-Quran) menurut kemauan hawa nafsunya. Ucapannya itu tiada lain hanyalah wahyu yang diwahyukan (kepadanya).” (QS An-Najm: 3-4)

Upaya yang dilakukan oleh Nabi berbeda dengan upaya para mufassir yang tidak dapat *mubâsharoh* dengan Allah karena Nabi mempunyai kekhususan sebagai utusan Allah. Namun untuk mengetahui apa maksud Allah, perlu upaya selain dari pengambilan langsung pada sumber wahyu, banyak persyaratan mufassir yang wajib dipenuhi, di antara melakukan penafsiran melalui Al-Qur'an, Hadis, Qaul Sahabat dan lain sebagainya. Upaya tersebut harus disertai adab yang perlu diperhatikan oleh setiap mufassir, sehingga terjauhan dari kesalahan. Seperti yang telah dikemukakan oleh az-Dzahabi, adab yang berkaitan dengan memahami maksud Allah:

-Terlalu berani menjelaskan maksud Allah SWT dalam firman-Nya padahal tidak mengetahui tata bahasa dan pokok-pokok syari'at serta

²⁰ Fariz Pari et.al, *Upaya Integrasi Hermeneutika Dalam kajian Qur'an Dan Hadis (Teori dan Aplikasi)*, Lembaga Penelitian Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2012, hlm. 14

²¹ Muhammad Husain adz-Dzahabi, *Ilmu at-Tafsir*, Dar al-ma'arif, Kairo, t.tahun, hlm.

tidak terpenuhi ilmu-ilmu yang baru boleh menafsirkan jika menguasainya.

-Terlalu jauh membicarakan perkara yang hanya diketahui oleh Allah, seperti perkara-perkara *mutasyābihat*. Seorang mufassir tidak boleh terlalu berani membicarakan sesuatu yang ghaib setelah Allah SWT menjadikannya sebagai salah satu rahasia-Nya dan *hujjah* atas hamba-hamba-Nya.

-Tafsir dengan memastikan bahwa maksud Allah begini dan begini tanpa landasan dalil.²²

Istilah yang dipahami secara literal pada term ini, mungkin saja dapat diintegrasikan dengan salah satu paradigma ilmu tafsir pada abad pertengahan, dimana pembaharuan tafsir Al-Qur'an saat itu sedang gencar-gencarnya. Posisi *ijtihad* (kebebasan berfikir) menjadi pijakan mufassir kala itu, dengan menyingkirkan segala bentuk taqlid, menolak bentuk *qiyâs*, akan tetapi hanya dengan alasan metode analogis. Paradigma seperti itu, menurut Fazlur Rahman, implikasinya akan menjebak mufassir dengan apa yang tertulis dalam Al-Qur'an.²³ Dengan semangat pembaharuan untuk lebih meluaskan penafsiran secara temporal, kebebasan berfikir tidaklah menjadi cara yang tepat untuk menafsirkan Al-Qur'an, oleh karena itu memalingkan maksud Allah sebagai pengarang dan menggunakan kebebasan berfikir untuk alasan menafsirkan Al-Qur'an menunjukkan bahwa term pengambilan-jarak dari pengarang menuai kontradiksi dan tidak layak.

Kedua, apabila alasan Ricoeur mengatakan pengambilan-jarak dari pengarang tidak lain dipahami agar supaya teks bisa dibaca secara luas, maka sama halnya dengan apa yang dikatakan Muhammad, bahwa secara lingusitik, Al-Qur'an menjadi korpus yang sesuai, terbatas dan terbuka dari ujaran-ujaran bahasa Arab yang kita tidak lagi mempunyai jalan masuk kepadanya kecuali melalui teks yang bentuk tulisannya

²² *Ibid.*, hlm. 58

²³ Kurdi, et.all, Sahiron Syamsudidin (ed), *Hermeneitika Al-Qur'an dan Hadis*, eLSAQ, Yogyakarta, 2010, hlm. 65

dibakukan abad IV/X. Dengan kata lain teks yang ada pada kita sekarang adalah hasil dari tindakan pengujaran (*annunciation*). Dengan demikian kita tidak dapat mempunyai akses ke dalam firman Allah kecuali melalui teks ini. Dengan terjadinya hal tersebut maka Al-Qur'an menjadi korpus yang homogen yang diciptakan dalam situasi wacana historis (diciptakan dalam waktu) dan dengan demikian sudah menjadi sebuah karya.²⁴

Dengan seperti itu pola seperti ini seperti pola metodologi tafsir kontekstual yang memiliki pemahaman, bahwa penafsiran tidak hanya mengacu pada bunyi teks semata-mata, namun lebih kepada esensi dan substansi, makna terdalam, esoterik filosofisnya, tujuan atau pesan moral dari teks yang ada, yang dengannya pengaplikasiannya senantiasa mempertimbangkan konteks ruang dan waktu, kondisi sosio-kultural serta historisitasnya.²⁵

Dari kedua pemahaman baik secara literal atau makna sesungguhnya, hanya Ricoeur-lah yang tahu apa maksud dari istilah pengambilan-jarak dari pengarang, namun penulis duga arah yang dimaksud Ricoeur adalah yang kedua.

Kemudian bagaimana yang menjadi kekhawatiran Ricoeur, yang mengatakan bahwa “pengarang sudah mati, dan untuk dapat dibaca secara luas maka perlu adanya penjarakan dari maksud pengarang”?

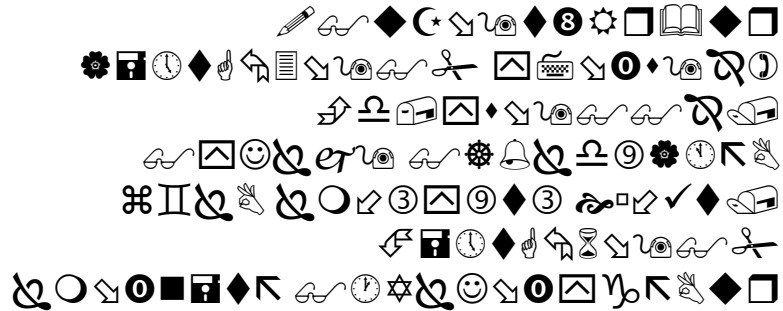
Al-Qur'an adalah kitab suci yang disampaikan kepada Nabi Muhammad Saw, berlaku universal dan tak terbatas ruang. Selain itu Al-Qur'an juga telah me-*naskh* hukum kitab-kitab suci yang turun kepada para nabi sebelumnya yang bersifat terbatas regional (lokalitas sempit) dan bangsa tertentu. Namun ketika Al-Qur'an me-*naskh* syariat nabi-nabi sebelumnya, maka ajaran yang berlaku menjadi universal, karena sudah terserap didalamnya. Inilah salah satu perbedaan kitab Al-

²⁴ Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin (ed.), *Studi Al-Qur'an Kontemporer*, PT Tiara Wacana Yogya, Yogyakarta, 2002, hlm. 184

²⁵ Imam Chanafie Al-Jauhari, *op.cit*, hlm. 64-65

Qur'an dibanding kitab-kitab suci lain yang diturunkan oleh Allah.²⁶

Sebagaimana Firman Allah SWT:



“Dan, kami telah Turunkan kepadamu Al-Qur’an dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya yaitu kitab-kitab (yang diturunkan sebelumnya), dan batu ujian” (QS al-Maidah:48)

Dapat ditarik kesimpulan, dari pemahaman term “pengambilan-jarak dari pengarang” dapat dikomparasikan dengan syarat mufassir kontemporer, karena term ini mengarahkan kepada syarat tafsir kontekstual, yakni dengan syarat ini maka teks dapat dibaca secara luas. Akan tetapi tampak suatu kesalah-kaprahan, Ricoeur dalam memberi istilah nama pada term ini, karena dalam kacamata ilmu tafsir Al-Qur’an istilah ini sangatlah ditentang menurut akidah Islam.

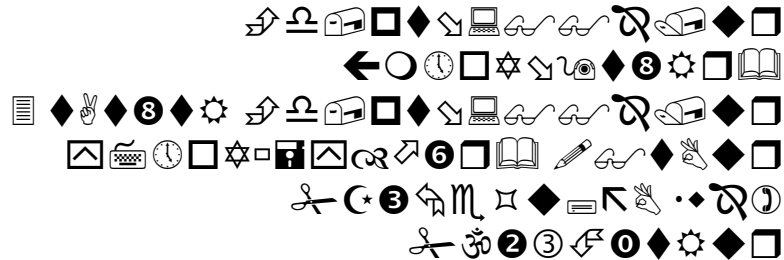
2. Pengambilan-jarak dunia dari karya tertentu

Karya yang memiliki latar belakang; peristiwa asalnya, pengarang dan pembacanya yang harus dijaga jaraknya dari mufassir, dengan artian mufassir boleh saja mengetahui, namun tidak menjadikannya sebagai interpretasi. Latar belakang peristiwa memproduksi suatu karya, dan selanjutnya maksud dari karya dapat diidentifikasi melalui style karya, demikianlah maksud Ricoeur.

Al-Qur’an merupakan produk yang diturunka Allah yang telah diimani kebenarannya sebagai Tuhan alam raya, dan Al-Qur’an yang Dia

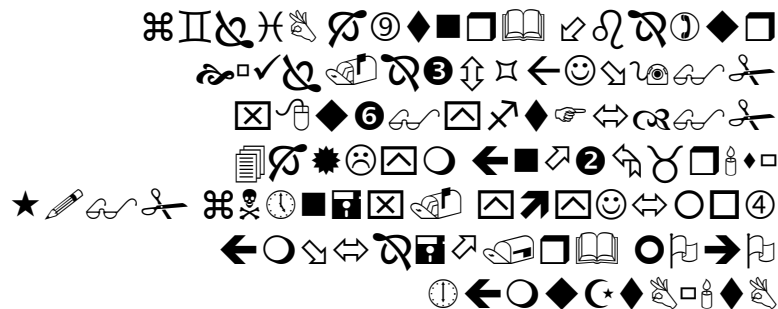
²⁶ Ahmad Izzan, *Ulumul Qur’an: Telaah Tekstualitas dan Kontekstualitas Al-Qur’an*, Tafakur, Bandung, 2011, hlm. 51

turunkan bukan berbentuk *jisim*,²⁷ maka tidak diragukan lagi kualitas produk Al-Qur'an. Sebagaimana dalam Firman Allah:



“Dan Kami turunkan (Al-Quran) itu dengan sebenar-benarnya dan Al-Qur'an itu telah turun dengan (membawa) kebenaran. Dan Kami tidak mengutus kamu, melainkan sebagai pembawa berita gembira dan pemberi peringatan.” (QS al-Isra':105)

Produk Al-Qur'an dalam ilmu-ilmu Al-Qur'an, oleh sebagian ulama yang telah bersepakat bahwa Al-Qur'an adalah kalam Allah SWT, sebagaimana diisyaratkan oleh firman-Nya:



“Dan jika seorang di antara orang-orang musyrikin itu meminta perlindungan kepadamu, maka lindungilah ia supaya ia sempat mendengar firman Allah, kemudian antarkanlah ia ke tempat yang aman baginya” (QS at-taubah:6)

Demikian dalil yang menunjukkan bahwa Al-Qur'an adalah produk kalam Allah, sementara proses penyampaian kalam Allah kepada Muhammad SAW melalui jibril adalah sudah berbentuk produk Allah yang disampaikan pada Nabi sebagai pesan *risâlah*.²⁸

²⁷ Muhammad Abdul Adzim az-Zarqani, *Manahil al-'Irfan fi Ulum Al-Qur'an*, Dar al-kitab al-Arabi, Bairut, 1995, hlm. 37

²⁸ Rosihon Anwar, *Pengantar Ulumul Qur'an*, CV Pustaka Setia, Bandung, 2009, hlm. 42. Baca juga: Muhammad Abdul Adzim az-Zarqani, *Manahil al-'Irfan fi Ulum Al-Qur'an*, hlm. 243

Ulama salaf berpendapat kalam Allah bersifat *qadhîm* dan hikmahnya bersifat azali, maka tidak ada permasalahan apabila semua yang diwahyukan oleh Nabi adalah produk dan kalam Allah.²⁹

Namun menurut sebagian tokoh tafsir seperti Nasr Abu Zayd, berpendapat lain, ia mengatakan bahwa Al-Qur'an adalah produk budaya. Ia menjelaskan bahwa teks diwahyukan dan dibaca oleh Nabi, ia tertransformasi dari sebuah *teks ilahi (nash ilahi) menjadi sebuah konsep (mafihûm)* atau *teks manusiawi (nash insani)*, karena ia secara langsung berubah dari wahyu (*tanzîli*) menjadi interpretasi (*takwîl*). Pemahaman Muhammad atas teks merepresentasikan tahap paling awal dalam interaksi teks dengan pemikiran manusia.

Menurut Abu Zayd realitas adalah dasar. Dari realitas, dibentuklah teks (Al-Qur'an) dan dari bahasa dan budayanya terbentuklah konsepsi-konsepsi (*mafâhim*)-nya, dan di tengah pergerakannya dengan interaksi manusia terbaharuilah makna (*dalâlah*)-nya. Pertama adalah realitas, kedua adalah realitas, dan terakhir adalah realitas.

Pandangan diatas mengantarkan Abu Zayd untuk sampai pada kesimpulan bahwa Al-Qur'an adalah "produk budaya" (*al-muntaj a-tsaqafi*), yakni bahwa teks muncul dalam sebuah struktur budaya Arab abad ke tujuh selama lebih dari dua puluh tahun, dan "ditulis berpijak pada aturan-aturan budaya tersebut" yang didalamnya bahasa merupakan sistem pemaknaannya yang sentral. Namun, pada akhirnya teks berubah menjadi "produser budaya" (*muntij al-tsaqafah*), yang menciptakan budaya baru sesuai dengan pemandangan dunianya, sebagaimana tercermin dalam budaya Islam sepanjang sejarahnya.³⁰

Apabila hermeneutika Abu Zayd menjadi pertimbangan pada konsep dunia karya, maka akan tampak sebuah genre dari produk budaya, dimana Al-Qur'an adalah *mafhum* Nabi yang telah di transformasikan.

²⁹ Muhammad Abdul Adzim az-Zarqani, *op.cit*, hlm. 22

³⁰ Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin (ed.), *op.cit*, hlm. 158-159

Dengan kata lain Nabi telah memproduksi karya, dan aspek realitas budaya menjadi genre Nabi.

Pendapat yang senada dengan Abu Zayd. Realitas budaya di hadapkan dengan pendapat Manna' al-Qattan, pada definisi *Asbâbun Nuzûl*, bahwa *Asbâbun Nuzûl* adalah “sesuatu hal yang dikarenanya Al-Qur'an diturunkan untuk menerangkan status (hukum)-nya, pada masa hal itu terjadi, baik berupa peristiwa maupun pertanyaan”. Pendapat seperti itu ditentang oleh pendapat as-Suyuti dan orang-orang yang banyak memperhatikan *Asbâbun Nuzûl*, yang berpendapat “*Asbâbun Nuzûl* bukanlah sebab turunnya Al-Qur'an”,³¹ Maka persoalan realitas bukan menjadi persoalan turunnya Al-Qur'an atau produk turunnya Al-Qur'an. Akan tetapi khilafiyah ini tidak akan menjadi bahan komparatif yang berarti kali ini, karena titik komparasi ini terdapat pada *Asbâbun Nuzûl*-nya bukan khilafiyahnya.

Kembali lagi, apabila kita mencoba untuk mengikuti al-Qattan dan Abu Zayd yang mengisyaratkan *Asbâbun Nuzûl* adalah penyebab turunnya Al-Qur'an, maka konsekuensinya *Asbâbun Nuzûl* , menjadi perlu untuk diketahui dan dipelajari.³²

Asbâbun Nuzûl merupakan tonggak utama tafsir kontekstual. Sebab ia merupakan ilustrasi rekaman historis suatu peristiwa sosial kemasyarakatan yang melatarbelakangi dan mengiringi turunnya ayat. Sayangnya, hanya segelintir ayat saja yang memiliki *Asbâbun Nuzûl*. Namun demikian, menurut Budhy munawar-Rachman, *Asbâbun Nuzûl* hendaknya tidak dipandang sebagai penentu atau alasan yang tanpanya ayat tidak akan diturunkan. Dalam kenyataannya, tidak ada banyak teks mengenai satu peristiwa. Setidaknya dari *Asbâbun Nuzûl* dapat diperoleh informasi tentang nilai-nilai sosial yang ada dan berkembang saat itu. Nilai-nilai sosial ini bisa berupa adat-istiadat, karakter

³¹ Manna' Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, PT Litera AntarNusa, Bogor, 2011, hlm. 110

³² *Ibid.*, hlm. 106

masyarakat atau individu, yang mungkin saja terdapat relasi dengan konteks sekarang.³³

Penulis melihat analisis khilafiyah tentang karya Al-Qur'an diatas, yang mengantarkan kepada tafsir kontekstual, sebagai titik kesamaan dengan "pengambilan-jarak dunia dari karya tertentu". Sebagaimana yang dimaksudkan Ricoeur, realitas atau peristiwa yang melatar belakangi, mengakibatkan suatu karya tertentu, realitas yang perlu untuk sekedar diketahui, namun sebagai interpretasi haruslah kontekstual.

3. Pengambilan-jarak dalam dunia teks

Tatkala mufassir melakukan pembacaan, terjadi gejala alamiah tentang berbagai wacana yang membayang. Gejala yang menimbulkan seorang mufassir menjadi kreatif dan imajinatif terhadap makna-makna teks. Gejala ini adalah efek dari wacana keseharian yang rill dari mufassir yang sudah melekat secara tidak langsung. Boleh dibilang setiap mufassir memiliki wacana masing-masing sesuai dengan kondisi sang mufassir. Untuk mencapai wacana yang layak untuk diinterpretasikan ke dalam teks, maka perlu adanya filter dari setiap wacana, yang disebut wacana yang mengalienasi, akan tetapi juga mengambil di antara wacana yang dianggap sesuai, yang disebut apropriasi. Demikian gambaran singkat, pada apa yang menjadi dimaksud Ricoeur.

Pemikiran Ricoeur diatas, pernah menggema dalam kajian tafsir kontemporer. Sebagaimana yang telah dikatakan Dr. Abdul Mustaqim dalam bukunya yang berjudul *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, bahwa mufassir niscayanya selalu berusaha mengaktualkan dan mengkontekstualisasikan pesan-pesan universal Al-Qur'an ke dalam konteks partikular era kontemporer. Hal ini hanya dapat dilakukan jika

³³ Yusuf Qardhawi, *Al-Qur'an dan al-Sunnah Referensi Tertinggi Umat Islam*, Robbani Press, Jakarta, 1997, hlm. 54

Al-Qur'an ditafsirkan sesuai dengan semangat zamannya, berdasarkan nilai dan prinsip-prinsip dasar universal Al-Qur'an.³⁴

Arah kontekstualisasi Al-Qur'an adalah merelatifkan kebenaran produk penafsiran Al-Qur'an, walaupun Al-Qur'an diyakini memiliki kebenaran mutlak. Sebab tafsir adalah respons mufassir ketika memahami teks kitab suci, situasi, dan problem sosial yang dihadapinya. Jadi, sesungguhnya ada jarak antara Al-Qur'an dan penafsirnya. Oleh karena itu, tidak ada penafsiran yang benar-benar objektif karena seorang mufassir sudah memiliki *prior text* yang menyebabkan kandungan teks itu menjadi "tereduksi" dan terdistorsi maknanya. Setiap penafsiran terhadap suatu teks, termasuk teks suci Al-Qur'an sangat dipengaruhi oleh latar belakang kultur dan anggapan yang melatarbelakangi penafsiran. Artinya, ketika seorang mufassir berhadapan dengan teks Al-Qur'an maka sebenarnya ia sudah memiliki *prior text*, yakni latar keilmuan, konteks sosial politik, kepentingan, dan tujuan penafsiran.³⁵

Kata kunci yang acap kali digunakan dalam tafsir kontekstual adalah "akar kesejarahan". Konteks yang dimaksud di sini berbeda dengan konteks yang dimaksud dalam tafsir tekstual. Yang dimaksud konteks di sini adalah situasi dan kondisi yang mengelilingi pembaca. Jadi kontekstual berarti hal-hal yang bersifat atau berkaitan dengan konteks pembaca.³⁶

Tafsir kontekstual yang memiliki konsep "*Membawa fenomena-fenomena sosial ke dalam naungan tujuan-tujuan Al-Qur'an*", memiliki langkah-langkah yang direkomendasikan dalam konsep ini, yaitu:

- 1) Mengkaji dengan cermat fenomena sosial yang dimaksud.
Dalam mengadakan kajian ini, peralatan dan perbekalan

³⁴ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, LkiS, Yogyakarta, 2010, hlm. 55

³⁵ *Ibid.*, hlm. 56-57

³⁶ U. Safrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual Usaha Memahami Kembali Pesan Al-Qur'an*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2009, hlm. 43

ilmuwan-ilmuwan sosial dan kealaman mutlak dibutuhkan. Dengan kata lain, pengkajian ini melibatkan berbagai pihak dan disiplin, baik disiplin sosiologi, antropologi, maupun psikologi.

- 2) Menilai dan menangani fenomena itu berdasarkan tujuan-tujuan moral Al-Qur'an.

Apabila langkah konseptual tersebut dapat dikategorikan sebagai ijtihad, maka ijtihad dalam hal ini tentunya akan berarti bahwa " *Usaha-usaha yang sungguh-sungguh untuk membumikan Al-Qur'an dan membawa fenomena-fenomena sosial ke dalam naungan Al-Qur'an.*"³⁷

Ketika mengatasi situasi dan kondisi yang mengelilingi mufassir, menurut Fazlur Rahman, dalam mengapropriasi suatu makna teks, maka disyaratkan dengan metode tafsir tematik, lalu dianalisis dengan prosedur sintesis antara sistem etika dan teologi.³⁸

Pendapat Fazlur Rahman sebelumnya telah memunculkan perhatian terhadap langkah mufassir untuk melakukan penjarakan terhadap wacana kreatif dan imajinatif. Dengan prosedur Rahman, maka pengambilan-jarak dalam dunia teks, memungkinkan untuk diintegrasikan kontemporer.

4. Pengambilan-jarak dari dirinya sendiri

Dalam pembahasan ini, Ricoeur mengajak bagi setiap pembaca (mufassir) untuk tidak mengambil langkah yang salah, dengan mengikuti ego yang mengalienasi. Karena secara kritis, ego tidak akan mencapai pada pemahaman yang baru dan benar. Oleh karenanya Ricoeur mengajak untuk kembali kepada teks, tanda-tanda dan analog-analog teks.

Teori Ricoeur ini bukanlah hal baru dalam kajian tafsir Al-Qur'an. As-Suyuthy dalam *Al-Itqân fi Ulumil Qur'an*, menegaskan bahwa tidak boleh menafsirkan Qur'an dengan akal dan hawa nafsu

³⁷ Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual Al-Qur'an*, Mizan, Bandung, 1992, hlm. 63-64

³⁸ Lihat juga: Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, hlm. 58

tanpa dalil. Barang siapa yang membicarakan Al-Qur'an dengan menggunakan hawa nafsunya, maka pendapatnya tidak dapat dijadikan pegangan dan tidak diperkenankan oleh ulama' salaf, karena ketika tidak mengetahui aspek asal dari Al-Qur'an akan menyebabkan kesalahan. Sehingga setidaknya, mufassir harus perpegang kepada *atsar* dan *naql*.³⁹ Pendapat As-Syuyûthy diatas berlandaskan hadis berikut:

حدثنا عبد بن حميد: حدثنا حبان بن هلال: حدثنا سهيل بن عبد الله وهو ابن أبي حزم أخو حزم القطعي: حدثنا أبو عمران الجوني، عن جندب بن عبد الله، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من قال في القرآن برأيه، فأصاب فقد أخطأ.
 “Rasulullah Saw berkata: Barang siapa yang membicarakan Al-Qur'an dengan akalnja sendiri, maka boleh akan tetapi menjadi kesalahan”⁴⁰

Dalam penafsiran Al-Qur'an terlebih dahulu harus berusaha mengosongkan alam pikirannya dari segala macam pengaruh dan faktor-faktor yang diperkirakan ikut mewarnai pikirannya ketika mengambil kesimpulan-kesimpulan dari Al-Qur'an, baik unsur yang akan mendorong seseorang secara subjektif pada konfirmasi ataupun konfrontasi. Bila hal ini dapat dijalani, kesimpulan-kesimpulan yang diambil dari pemahamannya terhadap Al-Qur'an adalah murni (objektif) dan tidak lagi diwarnai kepentingan tertentu (*vested interest*) yang pada gilirannya, tidak dapat mencapai pesan Al-Qur'an, yang ada hanya semacam justifikasi Al-Qur'an.⁴¹

Manna' Al-Qatthan mengemukakan, persyaratan bersih dari hawa nafsu adalah persyaratan mutlak bagi setiap mufassir. Menurutnya, hawa nafsu akan mendorong pemiliknya untuk membela kepentingan mazhabnya sehingga ia menipu manusia dengan kata-kata halus dan keterangan menarik seperti dilakukan golongan Qadariyah,

³⁹ Sholahuddin Arqah Dan, *Al-Iqan fi Ulum Al-Qur'an li as-Suyuthy*, Dar an-Nafa'is, Bairut, 1987, hlm. 126

⁴⁰ Muhammad Nashiruddin al-Albani, *Shahih Sunan at-Tirmidzy*, Maktabah al-Ma'arif li an-Nashr wa at-tauri', Riyadh, Juz III, t.tahun, hlm. 179

⁴¹ Rosihon Anwar, *op.cit*, hlm. 174

Syi'ah Rafidah, Mu'tazilah dan para pendukung fanatik mazhab sejenis lainnya.⁴²

Tanpa diragukan lagi, menghindari hawa nafsu (bersih dari hawa nafsu) menjadi unsur yang disyaratkan, hal ini telah disepakati kebanyakan ulama salaf maupun kontemporer. Teori Ricoeur tentang pengambilan-jarak dari dirinya sendiri, dalam kajian ilmu tafsir bukan suatu teori yang kontemporer, melainkan teori yang sudah klasik.

C. Urgensi Konsep Distansi bagi Metode Kontemporer Tafsir Al-Qur'an

Urgensi Distansi yang mungkin dapat diterima oleh metode kontemporer tafsir Al-Qur'an adalah apa yang pernah dikatakan oleh Ricoeur mengenai fungsi distansi, yaitu *pertama*, penafsiran yang produktif, kreatif dan imajinatif, dan *kedua*, peran akal untuk memisahkan intensi dari cakrawala yang mengalienasi yang bersifat primordial dan fundamental.⁴³

Pertama, Al-Qur'an oleh para penafsir kontemporer tidak lagi dipahami sebagai wahyu yang "mati" sebagaimana lagi dipahami oleh penafsir klasik-tradisional selama ini. Wahyu yang berupa teks Al-Qur'an itu dianggap sebagai sesuatu yang "hidup". Dengan kata lain, mereka mengembangkan model pembacaan yang lebih kritis, "hidup" dan produktif (*qira'ah muntijah*), bahkan "pembacaan yang mati" (*qira'ah mayyitah*) dan ideologis. Meminjam istilah Ali Harb, pembacaan kritis, menurutnya, adalah pembacaan teks Al-Qur'an yang tak terbaca dan ingin menyingkapkan kembali apa yang tak terbaca tersebut.⁴⁴

Konsep distansi, oleh Ricoeur dirakit untuk mendukung prinsip hermeneutik yang umumnya menekankan pada aspek epistemologis-metodologis dalam mengkaji Al-Qur'an untuk menghasilkan pembacaan yang produktif (*al-qura'ah al-muntijah*), ketimbang pembacaan yang

⁴² Manna' Khalil al-Qattan, *op.cit*, hlm. 463

⁴³ Lihat selanjutnya: Paul Ricoeur, Muhammad Syukri, *Hermeneutika Sosial*, Kreasi Wacana, Bantul, 2012, hlm. 175

⁴⁴ Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, *op.cit.*, hlm. 84

repetitive (al-qira'ah at-tikrariyyah), atau pembacaan yang ideologis-tendensius (*al-qira'ah al-mugridlah*).⁴⁵

Dalam pembahasan pada sub-bab sebelumnya, distansi bila difungsikan sebagai langkah pembacaan, maka akan mengarahkan pada sebuah metode yang oleh Ricoeur disebut dekontekstualisasi dan rekontekstualisasi. Langkah ini sama dengan apa yang dicanangkan oleh Fazlur Rahman dalam konsep *double movement*-nya, yaitu dekonstruksi dan rekonstruksi.

Langkah ini dalam metode tafsir kontemporer bercorak kontekstual sebagai jawaban atas pertanyaan “bagaimana agar teks yang diproduksi dan berasal dari masa lalu bisa dipahami dan bermanfaat untuk masa kini?”. Dalam istilah jargonial yang sering disebut orang berkaitan dengan Al-Qur'an, pertanyaannya mungkin sebagai berikut: “bagaimana caranya agar Al-Qur'an *shalih li kulli zaman wa makan*?”. Tafsir-tafsir ini dapat dikatakan merupakan representasi dari model hermeneutika filosofis murni *ala* Gadamerian, karena implisit dalam tafsir-tafsir tersebut sebuah asumsi bahwa teks adalah otonom dan independen. Lenyapnya kesadaran konteks dari tafsir-tafsir yang lebih melihat aspek kontesktualisasi ini tentu saja memiliki kelemahan dari aspek teologis, yaitu tuntutan bagi seorang yang beragama untuk tidak keluar dari asumsi-asumsi dan doktrin-doktrin keimanan serta ajaran-ajaran keutamaan yang digariskan oleh Tuhan sejak era Sang Pembawa Risalah hingga saat ini dalam bentuk teks kitab suci.⁴⁶

Untuk melihat urgensi dari bentuk-bentuk dalam distansi, alangkah lebih tepatnya mengutip perkataan dari salah satu tokoh kontemporer ternama, Hassan Hanafi dalam tulisannya *Religious Dialogue and Revolution* yang menyatakan bahwa:

Hermeneutik itu tidak sekedar ilmu interpretasi atau teori pemahaman, tetapi juga berarti ilmu yang menjelaskan penerimaan wahyu sejak dari tingkat perkataan sampai ke tingkat dunia. Ilmu

⁴⁵ *Ibid.*, hlm. 86

⁴⁶ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an, op.cit.*, hlm. 20

tentang proses wahyu dari huruf sampai kenyataan, dari logos sampai praksis dan juga transformasi wahyu dari pikiran Tuhan kepada kehidupan manusia.⁴⁷

Ungkapan ketertarikan yang dirasakan oleh Hassan Hanafi pada hermeneutik seperti demikian diatas, secara implisit menyingug teori pengambilan-jarak dunia karya dari karya tertentu dan pengambilan-jarak dari pengarang.

Kedua, peran akal untuk memisahkan cakrawala yang mengalienasi; sebenarnya pada era klasik sudah menjadi paradigma bagi kalangan ulama salaf. Mufassir klasik, tentang penafsiran suatu ayat yang belum mereka ketahui, lebih memilih sikap “diam”. Bukan karena mereka tidak mau menafsirkannya dan bukan pula karena dilarang menafsirkannya, melainkan karena kesangat-hati-hatian mereka supaya tidak masuk ke dalam apa yang disebut dengan *takhmin* (spekulasi, tertekan) dalam menafsirkan Al-Qur’an. apabila ini terjadi, ancamannya amat berat: masuk neraka.⁴⁸

Namun pada abad 21 seperti sekarang, penafsiran secara kontemporer juga berbau spekulatif. Pada dasarnya spekulasi diakibatkan peristiwa interaksi antara manusia atau seorang muslim dengan Al-Qur’an, yang pada hakikatnya adalah peristiwa pertemuan antara Al-Qur’an yang terbuka untuk penafsiran dan manusia yang historis dengan segala kepentingan dan keinginannya. Pertemuan ini mau atau tidak akan melahirkan satu dari dua alternatif berikut:

1. Al-Qur’an ‘diserap’ dan dipahami sesuai dengan historisitas, kepentingan dan keinginan masing-masing orang, baik dalam skala individu maupun sosial.
2. Dengan penuh kesadaran seseorang ‘merasa’ mengorbankan keinginan dan kepentingannya sendiri demi orientasi dan pemahamannya yang baru setelah mengkaji Al-Qur’an.

⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 12

⁴⁸ Nasaruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2011, hlm. 378

Sekilas, akan terlihat alternatif kedua lebih baik dan benar karena disitu seolah kepentingan Allah yang termaktub dalam Al-Qur'an didahulukan dibandingkan kepentingan pribadi atau kelompok. Namun siapa yang bisa menjamin bahwa pemahaman seseorang itu bisa sampai kepada 'keinginan Allah' yang sebenarnya, dan bukannya 'keinginan Allah' sejauh yang dia pahami? Baik alternatif pertama maupun alternatif kedua sebenarnya terpusat kepada manusia, sang pemahaman dan penafsir. Di titik manusia ini, historisitas, pre-judice, keinginan dan juga kepentingan harus dikatakan sebagai sesuatu yang tidak terelakkan, disadari maupun tidak. Cara berpikir, metode memahami, asumsi-asumsi dari pemahaman sekaligus intervensi faktor psikologis, sosial, budaya, politik, bahkan ekonomi adalah unsur-unsur yang mau atau tidak turut terlibat dalam kegiatan menafsirkan dan memahami.⁴⁹

Kehadiran Ricoeur untuk menyikapi penafsiran teks yang cenderung spekulatif disebabkan intensional penafsir, adalah dengan menghadirkan peran distansi. Sebagai langkah progresif penafsir, agar terhindar dari kesalahan. Dan distansi yang berlandaskan oleh refleksi diri, mau atau tidak akan dilalui oleh seseorang yang hendak menafsirkan teks biasa atau teks suci. Usaha pengendalian diri untuk memisahkan pikiran dan hawa nafsu sebagai dua unsur yang beda-beda-tipis, begitu pula hasil pemikiran eksklusif dan pengaruh mazhab (dan juga keseharian mufassir) sebagai unsur yang mengkonfrontasi.

Namun nyatanya tidak dipungkiri, bahwa tidak ada satu orangpun di muka bumi ini yang sempurna dan pasti benar; karena setiap orang memiliki kesejarahan, kepentingan, kebutuhan dan tuntutan kehidupan yang berbeda-beda.⁵⁰ Begitu juga bagi seseorang yang menafsirkan Al-Qur'an dengan merefleksikan diri, tidak akan luput dari kesalahan dan tidak seutuhnya dapat dibenarkan, karena menurut Ibn al-Arabi: refleksi adalah sebuah keadaan yang bisa mengantarkan pada

⁴⁹ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*, *op.cit.*, hlm. 140-141

⁵⁰ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*, *loc.cit.*, hlm. 60

kesalahan. Karenanya, penafsir menyiratkan suatu bahaya. Dia yang melakukan refleksi tidak mengetahui apakah dia salah atau benar, karena keduanya dapat terjadi dalam merefleksi.⁵¹

Apa yang menjadi uraian dari urgensi distansi dalam metode tafsir kontemporer Al-Qur'an mendapatkan konklusi bahwa, sebenarnya distansi sendiri adalah perangkat dari hermeneutika. Sementara hermeneutika menjadi salah satu seni menafsirkan Al-Qur'an era kontemporer. Sebagai buktinya seperti yang telah digambarkan oleh Hasan Hanafi dan dipraktekkan oleh Fazlur Rahman di atas. Namun teori distansi juga tak luput dari negasi yang dilontarkan oleh Ibn al-Arabi, dengan mengantarkan gambaran pada langkah merefleksikan diri dalam teori distansi bukan tidak mungkin akan terjadi kesalahan dalam penafsiran. Dan tidak jauh beda halnya dengan metode tafsir kontemporer sendiri yang diketahui sarat dari kritikan-kritikan sebagai cara untuk menafsirkan Al-Qur'an.⁵²

Akhirnya permasalahan konsep distansi mengakar mengantarkan topik segar dalam metodologi tafsir yang akan panulis jelaskan. Adalah melihat pada perkembangan metodologi tafsir, untuk mencari penafsiran yang objektif dan mendapatkan ke-otentikan Al-Qur'an adalah dengan mementingkan fungsi syarat-syarat mufassir. Banyak tokoh intelektual muslim yang menghimbau untuk menfasirkan dengan kembali langsung kepada Al-Qur'an dan Hadis dengan suatu tujuan agar Al-Qur'an *shalihun li kulli zaman wa makan*, namun konsekuensinya akan mengakibatkan berbagai penafsiran yang relatif dan eksklusif. Sementara pendapat lain mengatakan agar penafsiran mengikuti madzhabnya maupun tokoh-tokoh penafsir yang berkompeten dalam bidangnya. Langkah terakhir ini menggiring orang-orang awam untuk taqlid pada penafsiran tokoh yang mereka yakini.

⁵¹ Wiliam C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Hermeneutika Al-Qur'an*, Qalam, Yogyakarta, 2001, hlm. 87

⁵² Lihat lebih lanjut: Muhammad Shahrur, Sahiron Syamsuddin et. All, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*, eLSAQ, Yogyakarta, 2008, hlm. 37

Konsep distansi menjadi pisau bedah dari polemik yang terjadi antara kedua pilihan seperti diatas, karena dalam konsep distansi keduanya senantiasa dihindarkan, baik dari penafsiran yang tidak objektif maupun dari *ta'ashub madzahibi*. Maka dari persepsi penulis, setelah melihat perpaduan antara kedua cara diatas. Penulis menyadari suatu wacana, yakni; bagi orang-orang yang masih awam maka diharuskan untuk taqlid dengan tokoh penafsir yang mereka yakini, dengan tujuan agar mereka tidak mengikuti intensi yang dapat menghilangkan keotentikan Al-Qur'an. Dan selanjutnya bagi mereka yang sudah bukan dalam level awam, dalam arti lain sudah memiliki kompetensi untuk menafsirkan, maka boleh bagi mereka untuk menafsirkan secara langsung kembali kepada Al-Qur'an dan Hadis Nabi. Dalam hal ini syarat-syarat mufassir senantiasa diwajibkan bagi dirinya. Sebaliknya distansi memberikan titik kelemahan kepada seorang awam yang selalu memenangkan logikanya untuk menafsirkan Al-Qur'an. Bagi seorang awam hal ini hendaknya dihindari, karena hanya akan menghasilkan hasil yang absurd dan tidak dibenarkan.

Topik ini memperlihatkan betapa urgennya konsep distansi menjadi jawaban atas polemik yang terjadi dalam metodologi tafsir Al-Qur'an: antara kembali langsung kepada Al-Qur'an dan Hadis, dan taqlid kepada madzhab maupun tokoh tafsir. Karena telah dimaklumi, tidak ada penafsiran yang sepenuhnya objektif dalam mengungkap isi kandungan Al-Qur'an.

D. Aplikasi Konsep Distansi Menurut Paul Ricoeur bagi Metodologi Tafsir Kontekstual

Tujuan pengaplikasian ini, untuk menguji seberapa efektifnya distansi. Pada sub bab sebelumnya telah diidentifikasi bahwa empat bentuk distansi, telah sesuai dengan metodologi hermeneutika Paul Ricoeur. Dan secara singkat diatas, bahwa distansi menjadi konsep yang selaras dengan tafsir kontekstual. Penulis merasa perlu untuk

mengupasnya secara lebih mendalam, bagaimana jika konsep ini diaplikasikan dengan metodologi tafsir kontekstual terhadap Al-Qur'an? mengingat dalam skripsi ini belum menunjukkan sisi efektifnya terhadap metode kontekstual.

1. Aplikasi konsep distansi dalam metode kontekstual

Pengambilan-jarak dari pengarang apabila dipahami dengan “tujuan teks dibaca secara luas”, maka bukan tidak heran term ini mengarah kepada metodologi tafsir kontekstual. Seperti apa yang telah disampaikan oleh Muhammad Arkoun, bahwa secara linguisitik, Al-Qur'an menjadi korpus yang sesuai, terbatas dan terbuka dari ujaran-ujaran bahasa Arab yang kita tidak lagi mempunyai jalan masuk kepadanya kecuali melalui teks yang bentuk tulisannya dibakukan abad IV/X. Dengan kata lain teks yang ada pada kita sekarang adalah hasil dari tindakan pengujaran (*annunciation*). Dengan demikian kita tidak dapat mempunyai akses ke dalam firman Allah kecuali melalui teks ini. Dengan terjadinya hal tersebut maka Al-Qur'an menjadi korpus yang homogen yang diciptakan dalam situasi wacana historis (diciptakan dalam waktu) dan dengan demikian sudah menjadi sebuah karya.⁵³

Dan bentuk pengambilan-jarak dunia dari karya tertentu sesuai dengan metodologi tafsir kontekstual, apabila diterapkan dalam metodologi kontekstual milik Amin Al-Khulli dan Fazlur Rahman, di mana Al-Khulli telah mengemukakan yakni, *Dirasah maa haul Al - Qur'an* yang meliputi setting historis, kultural, dan kritik sejarah saat wahyu diturunkan. Dan selanjutnya adalah *Dirasah fi al Qur'an Nafsihi*. Analisis ini menitikberatkan pada perhatian yang hati-hati

⁵³ Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin (ed.), *loc.cit.* hlm. 184

terhadap struktur kata dan kalimat Al-Qur`an, gaya bahasa, relasi sintagis dan paradigmatis kata. Serta aspek-aspek lain yang masih menjadi bagian dari disiplin linguistik kebahasaan.⁵⁴

Dalam dunia karya terdapat latar belakang peristiwa yang membentuk sebuah karya, dari sini metode hermeneutika Ricoeur tentang dekontestualisasi dan rekontestualisasi disejajarkan dengan konsep tafsir kontekstual Fazlur Rahman. Fazlur Rahman, seperti yang dikutip Ahmad Syukri Saleh, menegaskan untuk menggunakan analisis kritik sejarah sebagai langkah dekonstruksi metodologi dan rekonstruksi metodologi.⁵⁵

Pengambilan-jarak dalam dunia teks dapat disنادakan dengan metodologi tafsir kontekstual, sebagaimana yang di kutip Abdul Mustaqim, Muhammad Arkoun menegaskan agar Al-Qur`an harus ditafsirkan secara objektif ketika mufassir mengkritisi isi Al-Qur`an. ini semua dimaksudkan agar jangan sampai terjadi apa yang oleh Muhammad Arkoun disebut *taqdis al-fikr ad-diniy* (sakralisasi pemikiran keagamaan).⁵⁶ Dari apa yang telah disampaikan Arkoun, sakralisasi keagamaan dapat dipahami sebagai aspek keseharian yang riil dari mufassir, sehingga akan mempengaruhi mufassir dalam tindak penafsiran, maka tindakan yang objektif harus diprioritaskan.

Tindakan objektif diatas juga menjadi alasan term pengambilan-jarak dari dirinya sendiri. Dalam *ulum Al-Qur`an* term ini tidak begitu dibedakan dengan “konfrontasi nafsu”. Hanya permasalahan istilah saja yang menjadikan kata konfrontasi hawa nafsu dan objektif terlihat berbeda, disamping itu memang hawa nafsu menjadi syarat mutlak setiap penafsir baik dalam tafsir kontekstual maupun tekstual.

⁵⁴ <http://klungsur-senjamagrib.blogspot.com/2011/04/tafsir-modern-kontemporer.html>
Diunduh pada tanggal 24/11/2012

⁵⁵ Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir Al-Qur`an Kontemporer: Dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Sulthan Thaha Press, Jambi, 2007, hlm 65-66

⁵⁶ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, *op.cit*, hlm. 56

2. Contoh aplikasi distansi dalam sudut pandang tokoh kontemporer

Dari sekian banyak tokoh kontemporer, konsep distansi menurut Paul Ricoeur seutuhnya hanya didapat dari pemikiran Fazlur Rahman.

- Tafsir kontekstual milik Fazlur Rahman: *pertama*, mencari makna dari pernyataan Al-Qur'an dengan mengkaji situasi historis dan problem historis di mana pernyataan itu merupakan jawabannya. Yang dimaksud dengan teori ini adalah, Al-Qur'an harus dilihat dalam situasi kelahirannya, tentunya melalui realitas di mana ayat Al-Qur'an turun dan dalam sebab apa ayat Al-Qur'an turun. *Kedua*, menggeneralisasikan pernyataan-pernyataan yang bermula dari yang partikular, dari situasi dan *Asbâbun Nuzûl* masing-masing ayat, sebagai pernyataan yang bersifat universal. Dalam hal ini yang dicari adalah nilai-nilai etisnya yang bersifat universal.⁵⁷

Dalam konsep distansi, Ricoeur tidak mengesampingkan peran historis dan latar belakang suatu teks, sebaliknya dari sebuah tradisi karya, situasi dan realitas, sebuah jawaban penafsiran akan diantarkan menuju konteks masa kini. Hal ini yang membuat Ricoeur mencetuskan gagasan metode “dekonstruksi dan rekonstruksi”. Dan metode tersebut sama dengan maksud teori *double movement* Fazlur Rahman.

Dalam metode Fazlur Rahman, gerakan ganda dimaksudkan untuk memperoleh prinsip-prinsip moral, dan langkah ini Rahman juga menggunakan metode tematik. Misalnya, ketika ia ingin memahami pengertian literal dari kata *ribâ* menurut Al-Qur'an, ia mengemukakan sejumlah ayat yang terkait, dan menelusuri konteks pembicaraan ayat-ayat tersebut. Kemudian mengkaitkan prinsip-prinsip moral yang dikandungnya.⁵⁸

⁵⁷ U. Safrudin, *op.cit*, hlm. 44

⁵⁸ Ahmad Syukri Saleh, *op.cit.*, hlm. 295

Perbedaannya Ricoeur tidak pernah menggunakan metode tematik, sementara Fazlur Rahman menggunakannya sebagai syarat agar penafsirannya mendapatkan ideal moral yang kontekstual. Dan yang menjadi persamaan kental antara maksud Ricoeur dengan Rahman, adalah jika Ricoeur tidak melihat keotentikan teks, karena menurutnya semua teks adalah sama, sementara Rahman juga tidak menyinggung keotentikan Al-Qur'an, walaupun dia meyakini bahwa Al-Qur'an adalah *kalâmullah* yang *azâli*.

- Konsep distansi hampir mirip dengan apa yang diserukan oleh Muhammad Shahrur, dalam sisi epistemologisnya. Bahwa untuk memahami teks “sekan-akan Muhammad baru saja wafat kemarin” dengan maksud ketidak-terbatasan waktu keberlakuan Al-Qur'an. Kemiripan ini seperti apa yang dimaksudkan dalam “pengambilan-jarak dari pengarang”, bahwa agar teks selalu hidup, maka dalam memahami teks, penafsir menghindarkan maksud pengarangnya.⁵⁹
- Muhammad Abduh menyerukan agar Al-Qur'an ditafsirkan dengan dirinya sendiri, tanpa mengurangi efek strategi tafsir tradisional yang terlalu banyak perdebatan filosofis dan gramatikal yang tidak perlu, dalam kaitannya Abduh juga melarang mengidentifikasi hadis-hadis yang tidak otentik. Hal ini seperti yang tertera dalam distansi “pengambilan-jarak dalam dunia teks”, dengan mengajak penafsir agar jangan terprovokasi atau mengikuti mazhab-mazhab dan pendapat orang lain. Namun sayangnya, penafsiran Shahrur tergolong terlalu berani, tanpa melihat *Asbâbun Nuzûl*, situasi, latar belakang, tradisi, antropologis dan sosiologis keberadaan teks.⁶⁰

Dapat disimpulkan dengan menggunakan perangkat hermeneutis ini (konsep distansi), yang dicari oleh penafsir kontemporer adalah “ruh” atau spirit dan maghza. Sebagai contohnya adalah jika dulu dalam tafsir atau ushul fiqh terdapat dua kaidah yang dipertentangkan, di mana yang

⁵⁹ Muhammad Shahrur, Sahiron Syamsuddin et. All, *op.cit.*, hlm. 9

⁶⁰ *Ibid.*, hlm. 6

satu berpegang pada kaidah *al-'ibrah bi 'umum al-lafdzi la bi khusush as-sabab*, sedangkan yang lain berpegang pada kaidah *al-ibrah bi khusush as-sabab la bi umum al-lafdz*, maka pada masa kontemporer ini muncul kaidah *al-'ibrah bi maqashid asy-syar'iyah*. Teori yang disebut terakhir ini mencoba mencari sintesis kreatif, yang seharusnya menjadi pegangan untuk mengambil kesimpulan hukum adalah apa yang menjadi tujuan syari'at, yakni spirit atau ide dasarnya di balik teks-teks, yang oleh Fazlur Rahman disebut dengan istilah ideal moral.⁶¹

Perlu diketahui, setiap fungsi langkah hermeneutis ini, dalam menafsirkan Al-Qur'an tidak hanya mengandalkan perangkat keilmuan seperti yang digunakan para mufassir dulu, seperti ilmu nahwu sharaf, ushul fiqh dan balaghah tetapi diperlukan ilmu-ilmu lain seperti teori sosiologi, antropologi, filsafat ilmu, sejarah dan sebagainya.⁶² Yang pada akhirnya saling melengkapi keduanya.

Paradigma tersebut setelah meninjau fungsi hermeneutika Ricoeur sendiri yang mengacu pada hermeneutika pemahaman, yang artinya hermeneutika menjadi seni penafsiran yang dapat diterapkan pada teks apapun, baik dokumen hukum, teks keagamaan, atau karya sastra. Sementara tafsir Al-Qur'an dibingkai dengan hermeneutika teologi.⁶³

Diketahui hermeneutika adalah metodologi berbasis historisisme, yang menyimpulkan bahwa tradisi, adat, bahasa dan institusi manusia adalah produk dari *collective unconcioussness* yang dipercayai oleh kalangan orientalisme. Dengan seperti itu apabila dikaitkan dengan agama atau wahyu maka historisisme bisa menyimpulkan bahwa asal-usul wahyu itu bukan dari realitas transenden yang tak terjangkau (Tuhan) tetapi dari sublimasi sosial dan juga psikologis manusia.

⁶¹ Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2008, hlm. 89

⁶² Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, *op.cit.*, hlm. 87

⁶³ Said Aqiel Siradj, *Kontekstualisasi Turats: Telaah Regresif dan Progresif*, De-Aly, Lirboyo-Kediri, 2005, hlm 17

Dengan memakai paradigma historisisme, ditambah dengan “visi dan misi” tertentu, beberapa diantara orientalis menyimpulkan bahwa Al-Qur’an bukanlah wahyu, tetapi merupakan ciptaan Muhammad yang diambil dari kitab suci sebelumnya serta pengalaman psikologisnya sendiri.⁶⁴

Disinilah nampak suatu teori distansi dipertanyakan, karena distansi dielaborasi dengan metodologi yang sudah nampak pada hermeneutika Ricoeur yang tidak mengenal aspek teologi melainkan pemahaman, oleh karenanya Ricoeur mencetuskan teori distansi ini hanya dengan standar metodologinya. Dengan arti lain, distansi dibuat untuk memenuhi metodologinya, sementara sebagai mufassir Al-Qur’an diperlukan tidak hanya itu. Ada sesuatu yang kurang bila tafsir kontekstual yang berbasis historisisme hanya dibatasi dengan sebuah distansi, sebab tidak akan muncul suatu penafsiran apabila yang dimiliki mufassir hanyalah sekedar syarat yang mengedepankan pemahaman saja.

E. Kelebihan dan Kekurangan Konsep Distansi

Setiap pemikiran yang disumbangkan makhluk Allah tentunya memiliki kelebihan dan kekurangan yang tak bisa dipungkiri, karena memang itulah keterbatasan ilmu manusia yang hanya sedikit sekali ilmu yang diberikan oleh Allah bahkan digambarkan hanya setetes air yang ada di lautan, begitu juga tafsir kontekstual kelebihan dan kekurangannya⁶⁵ adalah sebagai berikut:

Adapun kelebihan konsep distansi Paul Ricoeur adalah:

1. Semangat Ricoeur terhadap perkembangan hermeneutika, memberikan pendekatan interpretasi teks menjadi lebih mungkin. Apalagi pada zaman modern seperti sekarang ini, teks menjadi lebih hidup dengan semangat zaman yang harus disikapi secara

⁶⁴ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur’an: Tema-tema kontroversial*, eLSAQ, Yogyakarta, 2005, hlm. 113-114

⁶⁵ <http://msubhanzamzami.wordpress.com/2011/06/11/tafsir-kontekstual/>, Diunduh pada tanggal 19/11/2012

profesional. Mufassir dituntut untuk lebih produktif dan profesional, sehingga tidak menyebabkan stagnasi dalam dunia teks itu sendiri.

2. Distansi sebagai syarat interpretator, menunjukkan kehati-hatian Ricoeur dalam menyikapi setiap teks. Fungsi distansi seperti yang telah diketahui, bertujuan untuk tidak melulu mendewakan akal telanjang sebagai alat penafsir. Hal ini nampak pada empat bentuk distansi; distansi dari pengarang, distansi dunia dari karya tertentu, distansi dalam dunia teks, dan distansi dari dirinya sendiri.
3. Makna teks adalah makna yang objektif. Oleh karenanya apa yang mengitari teks adalah apa yang menjadi tanda-tanda dari teks. Nampaknya Ricoeur memberikan satu gambaran tuntutan bagi mufassir, untuk selalu memperhatikan apa yang bisa menjadi unsur penafsiran dan apa yang tidak layak untuk diambil sebagai unsur penafsiran.
4. Dari empat bentuk distansi, akan membawa mufassir dalam mencapai metode hermeneutika yang baru, yaitu dekontekstualisasi dan rekontekstualisasi. Karena dengan empat bentuk itu kedua langkah menjadi mungkin untuk diimplementasikan ke dalam makna Al-Qur'an.

Distansi dari pengarang, dimaksudkan untuk melepaskan intensi cakrawala yang terbatas dari pengarang. Hal ini memberi diskursus baru dalam dunia hermeneutika, pasalnya syarat ini menjadi modal baru bagi mufassir yang direkomendasikan untuk menafsirkan Al-Qur'an. Mufassir dituntut untuk lebih pintar dari sang pengarang, untuk senantiasa mampu membawa teks menjadi kontekstual.⁶⁶

Adapun kekurangan konsep distansi Paul Ricoeur adalah:

⁶⁶ Hasil wawancara dengan salah satu dosen Ushuludin IAIN Walisongo Semarang, yakni Bapak Dr. Iing Misbahuddin, yang juga sebagai peserta dalam seminar "FOBIA HERMENEUTIK". Wawancara pada tanggal 13/11/2012 Baca juga: Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer: Dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Sulthan Thaha Press, Jambi, 2007, hlm 77

1. Secara garis besar syarat hermeneutika Paul Ricoeur tidak menyebutkan syarat adab mufassir sebagaimana dalam kajian ilmu tafsir, seperti; berakhlak baik, berlaku *tawadhu'*, berjiwa mulia, mendahulukan orang yang lebih utama dari dirinya. Karena adab sangat mempengaruhi psikologis mufassir.
2. Penamaan istilah “Distansi dari pengarang” menunjukkan bahwa Ricoeur tidak memiliki perhatian pada kajian tafsir Al-Qur’an. Karena istilah ini akan mengarahkan pada maksud “kebebasan berfikir” sehingga akan menjadikan aspek ini dilarang oleh sebagian banyak pemikir atau ulama mufassir. Karena langkah ini cenderung akan menyesatkan mufassir.
3. Ricoeur dalam “distansi dunia dari karya tertentu” tidak menyebutkan secara spesifik langkah-langkah untuk dapat mengidentifikasi latar belakang, peristiwa, realitas, kondisi pengarang dan pembaca pada masa tertentu, namun hanya menekankan untuk mengetahui saja melalui teks atau tanda-tanda, dengan arti lain hanya menganalisis ayat satu dengan ayat lainnya saja. Berbeda dalam kajian ilmu tafsir, dimana banyak sesuatu yang menjadi rujukan suatu ayat sebelum menafsirkannya, semisal melalui Hadis Nabi, qaul sahabat, ijma’ tabi’in dan fatwa ulama salaf.⁶⁷
4. Dalam konsep distansi Ricoeur tidak memberikan anjuran untuk bermusyawarah, sebagaimana para ulama salaf mendiskusikan ayat muhkamat dan mutasyabihat. Hal ini bisa disadari dari hermeneutika Ricoeur yang lebih mengutamakan kreatifitas dalam menafsirkan teks, bahwa ketika mufassir menafsirkan teks dengan dibayangkan suatu yang riil dari kesehariannya, maka penafsirannya tidaklah baru dan objektif.
5. Bila ditelaah dengan disiplin ilmu tafsir, tujuan penafsiran yang kreatif dan imajinatif adalah niat yang tidak dapat diterima,

⁶⁷ Fahd bin Abdurrohman bin Sulaiman ar-Rumy, *Buhuts fi Ushul at-Tafsir wa Manahijuhu*, Maktabah at-Taubah, t.tempat, t.tahun, hlm. 19

dikarenakan hal ini tidak sesuai dengan adab mufassir yang telah dikemukakan bahwa mufassir haruslah berniat lurus.

6. Distansi Ricoeur tidak menjelaskan tentang pentingnya mufassir untuk mengetahui terlebih dahulu arti yang dikehendaki secara tekstual dalam suatu ayat dengan meneliti hukumnya (ratio legis-*'illat*), baik yang disebutkan secara eksplisit maupun emplisit.⁶⁸ Namun yang diperhatikan oleh distansi Ricoeur adalah setting sosial terdahulu, pranata sosial dan kehidupan saat teks itu muncul (Al-Qur'an diturunkan).
7. Menafsirkan hanya dengan melihat sisi teks, tanda-tanda dan analog, merupakan cara yang tidak efisien, karena mufassir tidak dituntut untuk mengetahui *Nâsikh Mansûkh*, yang diketahui aspek ini sangat mempengaruhi hasil penafsiran. Dapat dilihat aspek analisis tekstual saja kurang komprehensif dibanding dengan syarat-syarat yang ditawarkan oleh ulama salaf.
8. Ketika mufassir diarahkan pada interpretasi teks, maka genre teks yang menjadi acuan, bukan aspek historis teks. Padahal diketahui bahwa genre tulisan mungkin saja menipu, tidak jauh beda dengan wacana yang ada dibenak mufassir.

⁶⁸ Kurdi, et.all, Sahiron Syamsudidin (ed), *op.cit*, hlm. 81