

## B A B IV

### HERMENUTIKA AL-QURAN

#### 4.1. PENGERTIAN

Makna penafsiran Al-Quran dalam perspektif filosofisnya (hermeneutika Al-Quran) adalah usaha manusia dalam memahami dan menginterpretasikan ajaran-ajaran dari teks Al-Quran yang berpijak pada pemahaman hakikat manusia serta kegiatan sadarnya sebagai makhluk eksistensial yang senantiasa harus membuat interpretasi, dalam ada bersama dunia serta yang lain, yang dilakukan secara dialektis serta dalam konteks historisitas.

Dari pengertian diatas, dapat kami tambahkan penjelasan dari Mohammed Arkoun. Dimana Mohammed Arkoun sering memperhadapkan dengan yang disebutnya "*fakta Al-Quran*" dan "*fakta Islam*". Fakta Al-Quran adalah *imbauan yang melalui wahyu Qurani, ditujukan kepada manusia. Fakta tersebut merupakan peristiwa yang sekaligus berma- tra kebahasaan, kebudayaan dan keagamaan. Sedangkan fakta Islam adalah cara nyata imbauan ilahi tersebut dijemakan dalam sejarah manusia* (Mohammed Arkoun, 1994:308).

Maksud yang diharapkan dari pengertian diatas, adalah meletakkan landasar dasar kembali, dengan mengadakan pembedaan antara Al-Quran sebagai logos Ilahi

dengan penafsiran (dimaksudkan terjadinya pembauran antara aspek manusiawi dengan Al-Quran, baik masa-masa turun maupun sesudahnya).

Dalam rangkaian mengisi pengertian tersebut diatas, yakni tentang Al-Quran dan keterlibatannya pemikiran dan seluruh aspek-aspek dalam kehidupan manusiawi, kami paparkan pada apa yang ditulis Mohammed Arkoun dalam terjemahan artikelnya yang berjudul "Menuju Pemersatuan Kembali Kesadaran Islami", pada bagian yang disebut "Hipotesa Kerja Al-Quran", sebagaimana dikutip oleh Johan Hendrik Meuleman dalam jurnal *Ulumul Quran*, yaitu:

1. Al-Quran adalah sejumlah pemaknaan potensial yang diusulkan kepada segala manusia, jadi sesuai untuk mendorong pembangunan doktrin yang sama beragamanya dengan keadaan sejarah pemunculannya.
2. Pada tahap pemaknaannya yang potensial, Al-Quran mengacu pada agama transejarah, atau, dengan kata lain, pada transendensi. Pada tahap yang diaktualisasikan dalam doktrin teologis, yuridis, filsafat, politik, etis dan sebagainya, Al-Quran menjadi mitologi dan ideologi, yang kurang lebih dirasuki oleh makna *transendental*.
3. Al-Quran adalah sebuah teks terbuka. Tak satupun penafsiran dapat menutupnya secara tetap dan "ortodoksi". Sebaliknya semua aliran yang disebut muslim

merupakan gerakan ideologis yang mendukung dan men-  
sahkan kehendak kekuatan berbagai kelompok sosial dan  
bersaing untuk memperoleh kekuasaan.

4. De jure, teks Al-Quran tidak mungkin dipersempitkan  
menjadi ideologi, karena teks itu menelaah khususnya  
berbagai situasi batas kondisi manusia, keberadaan,  
cinta kasih, mati...(Jurnal Ilmu dan Kebudayaan,  
Ulumul Quran, NO 4, VOL IV, 1993:97).

Dengan kata lain, menurut J.H. Meuleman, Mohammed  
Arkoun dalam hal ini berpendapat bahwa *wahyu Ilahi*  
*merupakan amanah yang sangat kaya dan luas sehingga*  
*dapat diberikan makna konkret dalam sekian keadaan yang*  
*berbeda-beda yang dilalui manusia*. Itulah yang dimaksud  
dengan "pemaknaan" ataupun dengan "aktualisasi". Istilah  
aktualisasi dalam hal ini dipakai dalam arti proses  
menjadikan aktual, yaitu mengembangkan sesuai dengan  
keadaan nyata tertentu, dari sesuatu yang sebelumnya  
hanya bersifat potensial. (Ibid).

Sebenarnya juga, tuntutan kesadaran yang lebih  
mendasar dari pengertian kami diatas, yang menurut kami  
sebagai relevansi awal dari studi hermeneutiaka filsa-  
fati Al-Quran ini, yakni penafsir terhadap wahyu Al-  
Quran tidak mungkin melepaskan keadaan ontologi eksis-  
tensialnya yang terjaring simbol konsep melingkar dari  
bahasa-pemikiran dan historisitas.

Selanjutnya dapat diuraikan, seperti yang dikutip oleh Amin Abdullah dari karya Mohammed Arkoun, bahwa bahasa adalah simbol atau cermin cara "*berpikir*" yang dilingkari oleh latar belalang proses "*sejarah*" budaya kemanusiaan yang panjang yang kalau diambil dari sudut pandang lain dapat pula dirumuskan bahwa "*pemikiran*" manusia selalu dilatarbelakangi oleh proses perjalanan sejarah yang kemudian percampuran antara keduanya menyebul dalam kekuatan "*bahasa*". Juga dapat ditelaah lewat sudut pandang bahwa "*sejarah*" adalah wilayah pergelaran "*bahasa*". Dari manapun pendekatan itu dimulai sebenarnya di situ pula tergambar pola hubungan circular (melingkar) antara ketiga komponen yang tidak dapat terlepas yang satu dengan yang lainnya (Amin Abdullah, 1995:67).

Dengan demikian terungkap dengan jelas bahwa tidak bisa dikatakan bahwa terjadi suatu garis linier antara penafsiran di sama dengankan Al-Quran itu sendiri. Penafsir tidak bebas dari kesalahan, keterbatasan, kerelativan dan ketidakcocokan. Maka berpangkal pada manusia yang bereksistensial, adalah benar bahwa pemahaman (*verstehen*) yang lewat di dalam bahasa itu, sekaligus juga ditempuh secara dialektis serta historis.

Konsekuensi diatas, benar-benar menuntut perhatian, khususnya bagi pemikir keagamaan (penafsir teks suci Al-

Quran), bahwa pemikiran keagamaanpun, juga senantiasa akan terlibat dalam dialektika antara bahasa-pemikiran-sejarah. Dengan demikian kesadaran dan perenungan kembali epistemologi penafsiran teks-teks Al-Quran dan implikasinya adalah suatu keharusan, untuk menghindari dogmatisme, nalar yang dibakukan. Sebab hal ini tidak saja mempersempit ruang dialektika yang disediakan oleh teks Al-Quran, tapi mengingkari pula makna dinamika eksistensial manusia.

#### 4.2. DEKONSTRUKSI BAHASA AGAMA

Berkenaan dengan adanya proses pemahaman (*verstehen*) dan menginterpretasikan adalah ciri hakikat dari manusia (*Dasein*). Pemahaman manusia selalu bercorak historis atau hasil dari sebuah dialog antara realitas kehidupan dengan teks suci Al-Quran. Hal ini berarti harus diadakan pembongkaran (*dekonstruksi*) terhadap pandangan monolinier antara teks suci dengan penafsirannya. Dialog dengan teks suci Al-Quran tidak hanya terjadi pada sesaat saja, final, karenanya bahasa agama (penafsiran) dalam konteks historisitas manusia tidak harus selalu sama.

Relevansi hermeneutika dalam dekonstruksi bahasa agama (penafsiran), seperti juga telah diajukan beberapa alasan mendasar oleh Komaruddin Hidayat, yakni :

1. Kitab suci sebagai firman Tuhan yang diturunkan dalam penggalan ruang dan waktu, sementara manusia yang menjadi sasaran atau "pemakai jasa" senantiasa berkembang terus dalam membangun peradabannya. Dengan warisan kulminasi peradaban yang turun temurun masyarakat modern bisa berkembang tanpa rujukan kitab suci sehingga posisi kitab suci jadi akan semakin asing meskipun secara substansial dan tanpa disadari berbagai ajaran telah dilaksanakan oleh masyarakat.
2. Bahasa apa pun juga, termasuk bahasa kitab suci, memiliki keterbatasan yang bersifat lokal karena bahasa adalah realitas budaya. Sementara itu pesan dan kebenaran agama yang termuat dalam bahasa lokal tadi mempunyai klim universal. Disini sebuah bahasa agama akan diuji kecanggihannya untuk menyimpan pesan agama tanpa harus terjadi anomali atau terbelenggu oleh kendaraan bahasa yang digunakannya.
3. Ketika bahasa agama "disakralkan" maka akan muncul beberapa kemungkinan. Bisa jadi pesan agama terpelihara secara kokoh, tapi bisa juga justru makna dan pesan agama yang fundamental malah terkurung oleh teks yang telah "disakralkan" tadi.
4. Kitab suci — disamping kodifikasi hukum Tuhan — adalah sebuah rekaman dialog Tuhan dengan sejarah dimana kehadiran Tuhan diwakili oleh rasul-Nya.

Ketika dialog itu dinotulasikan, maka amat mungkin terjadi reduksi (penyaringan) dan pemiskinan nuansa sehingga dialog Tuhan dengan manusia tadi menjadi kehilangan "Ruh"Nya ketika setelah ratusan tahun kemudian hanya berupa teks.

5. Ketika masyarakat dihadapkan pada krisis epistemologi, kembali pada teks suci yang telah "disakralkan" tadi akan lebih menenangkan ketimbang mengambil paham dekonstruksi yang mengarah pada relativisme-nihilisme.
6. Semakin otonom dan berkembang pemikiran manusia, maka semakin otonom manusia untuk mengikuti atau menolak ajaran agama dan kitab suciNya. Lebih dari itu, ketika orang membaca teks kitab suci, bisa jadi yang sesungguhnya terjadi adalah sebuah proses dialog kritis antara dua subjek. Dengan demikian, orang bukannya menafsirkan dan minta fatwa pada kitab suci tetapi menempatkan kitab suci sebagai teman dialog yang bebas dari dominasi. Maka antara seorang muslim, kitab suci, sejarah kenabian, dan alam raya ini terjadi semacam lingkaran hermeneutika yang berdiri secara sejajar. Semakin cerdas kita mengajak dialog, maka semakin cerdas pula kitab suci, sejarah dan alam ini memberikan jawaban balik pada kita (Jurnal Kalam, Edisi I, 1994:57-48).

Jadi menurut Komaruddin Hidayat, tanpa dekonstruksi dan sikap kritis terhadap bangunan epistemologi dan bahasa agama, bisa jadi seseorang akan menjadi tawanan bahasa, yang pada hal bahasa mestinya sebagai "jembatan" (I'tibar) untuk menyeberang melampaui simbol dan teks (Ibid).

Dari sini, makna hal "*penafsiran*" tentang ajaran kitab suci Al-Quran memperoleh dimensi filosofis yang sebenarnya, yakni pada *sifat kebahasaan, dialektis, historis, dan eksistensial*. Menurut kami, kesadaran inilah yang kiranya akan mampu membuka cakrawala dari bidang studi penafsiran Al-Quran, yang memposisikan setiap pribadi memikul tanggungjawabnya dan tidak begitu saja menyerahkan apa yang telah dipikirkan, dipagarkan, dirumuskan, dan yang telah dikatakan yang berkaitan dengan ajaran-ajaran teks (Al-Quran dan sunnah), tanpa keterlibatan dirinya, mengingat tanggungjawab pribadi tidak bisa dipikulkan kepada siapapun (Q.s. 17:36).

#### 4.3. PERSPEKTIF HERMENUTIKA FILSAFATI : BEBERAPA ANALISA MASALAH STUDI DAN PENAFSIRAN AL-QURAN

De facto, Al-Quran sejak masuk ke dalam gelanggang sejarah kehidupan historisitas manusia, khususnya sejak wafatnya Rasulullah Muhammad saw, umat Islam dalam meneruskan misinya serta dalam mengapresiasi keila-

hinaan ajaran teks Al-Quran, nampaknya tidak terlepas dari apa yang disebut oleh Max Herkheimer (Filsuf Jerman) dengan "Dilema Usaha Manusia Rasional" dalam pemikiran keagamaan.

Dalam usaha untuk menggalih nilai relevansi studi hermeneutika untuk menuju kesadaran tinggi akan makna sebenarnya dari mengadakan interpretasi Al-Quran, maka penulis mengajukan beberapa masalah-masalah mendasar dalam kegiatan penafsiran terhadap Al-Quran berikut dengan usaha penyelesaiannya.

#### 4.3.1. TENTANG METODOLOGI PENAFSIRAN AL-QURAN

Dalam kesejarahannya seperti dalam uraian bab III, metode memahami Al-Quran sebenarnya telah banyak sekali bermunculan, bahkan seiring dengan kebutuhan mendesaknya pembaharuan pemikiran dalam Islam, maka diantara kebutuhan perumusan metodologi penafsiran Al-Quran justru dipandang sebagai titik tolaknya. Aktualisasi ini benar adanya dan memang suatu keharusan bagi dinamika kemanusiaan. Namun secara umum dunia pemikiran keagamaan (tafsir) masih tertutup dengan keharusan sejarah yang menuntut perubahan metodologi.

Apabila makna metode adalah sebuah rumusan yang terdiri dari sejumlah langkah-langkah yang dirangkai dalam urutan-urutan tertentu, merupakan perangkat aturan

yang dapat membantu peneliti mencapai sasaran secara tepat. Tanpa hal-hal tersebut terpenuhi sebagai prasyaratnya, maka metode tidak akan berfungsi sebagai metode, melainkan sebagai penuntun yang tidak menjamin keberhasilannya. Metode menunjuk pada kepastian, ketepatan, tata dan ketertentuan. Tidak ada kompromi terhadap hal-hal yang masih dianggap tidak pasti, tidak tepat atau tidak tentu (E.Sumaryono,1993:134).

Dalam sejarahnya, de facto konsep metodologi yang mekanistik diterapkan dalam Al-Quran, membuat ajaran-ajaran menjadi kaku. Arti-arti kebahasaan Al-Quran yang potensial tak terbatas, dibatasi, ditentukan. Pemahaman Al-Quran menjadi demikian formalistis - positif, inilah yang sebenarnya secara esensial bertentangan dengan hakekat intepretasi serta bertentangan dengan Al-Quran itu sendiri. Fenomena Al-Quran yang sebenarnya sebagai teks, yang memuat realitas-realitas yang melingkupi historisitas manusia, yang menuntut pemaknaan dalam konteks ruang dan waktu yang berbeda, dialektika yang menjadi semangat sejarah kemanusiaan dalam tingkat perkembangan pemikiran, menjadikan tertutup-takterpikirkan, karena Al-Quran telah dipersepsikan sebagai preteks (dalih) — Muhammad Arkoun menyebutkan faktualitas sejarah hubungan pemikiran dan wahyu Al-Quran sebagai dalam "*Kungkungan Logosentrisme*". Yang akhirnya diberi

status oleh para kritisi sebagai "ortodoksi", disebabkan metode yang mereka gunakan dalam menginterpretasikan Al-Quran tersebut diangkat ketataran transendental, sebagai suatu metode yang tidak terikat perubahan dimensi ruang dan waktu, sehingga memasuki zaman modernpun konsepsi tersebut tetap dipegang teguh dan dipertahankan — dipandang tidak ada berlaku perubahan dalam pemikiran keagamaan (pemahaman Al-Quran). Dan metode menjadi ideologi, yang harus diikuti setiap orang, pengingkaran sering dipandang sebagai penyimpangan dan penyelewengan. Oleh sebab itu berpegang teguh pada kebenaran menjadi terdistorsi.

Pemahaman dan penafsiran Al-Quran yang menetapkan pembakuan metode, diantaranya dilakukan oleh para ahli ushul, sebagaimana tercermin dalam perumusan metode tafsir bi al ma'tsur. Perumusan metode tersebut, dapat dilihat dari persepsi terhadap Al-Quran. Pandangan terhadap Al-Quran diantaranya :

"Al-Quran itu pokok asasi bagi syariat Islam dan sumber mata airnya. Daripadanya diambil segala pokok-pokok syariat dan cabang-cabangnya . Juga daripadanya dalil-dalil syar'i mengambil tenaganya. Dengan demikian dipandang bahwa Al-Quran itu dasar yang kulli bagi syari'at dan pengumpul segala hukum. Oleh karena itu Al-Quran bersifat dasar-dasar pokok kulli, tentulah penerangannya bersifat ijmal yang memerlukan tafshili (perincian), dan yang bersifat kully memerlukan tabyin. Karena itu untuk mengambil hukum daripadanya kita memerlukan pertolongan as sunnah.

Kemudian oleh karena Al-Quran itu diturunkan dalam bahasa Arab, maka walaupun dalam susunan bahasa yang tak ditandingi oleh orang Arab, namun kita memerlukan kepada memahami segala uslub Arab di dalam mengistimbatkan hukum dari Al-Quran (M. Hasbi Ash Shiddiegy, 1993 :63 ).

Muhammed Arkoun, dalam hal ini menjelaskan bahwa pemikiran ushuli mengenai suatu wacana agama, meniadakan segala dimensi mitos, pemaknaan simbolis, untuk menemukan pemaknaan praktis yang langsung, dapat ditanamkan dalam ujaran-ujaran norma ritual, keadilan, etik atau teologis. Metafora juga dipersempit dan diterjemahkan dengan makna harfiah, jelas dan lazim. Wacana Quran seperti juga hadits cenderung diarahkan ke bidang-bidang hukum, dan norma ujaran harfiah dan positif. Maka diperoleh suatu korpus norma-norma keadilan (hukum), kepercayaan dan bukan kepercayaan (teologi dogmatis), yang melibatkan hubungan langsung, pasti dan terkendali, antara pemikiran dan bahasa. Pemikiran ushul mempostulatkan kemungkinan memahami bahasa agama (=Kalam Allah itu sendiri) dengan bantuan penguasaan tata bahasa, leksikografi, retorika, semantik bahasa Arab. Tentu saja pemikiran ini tidak menyadari bahwa semua tingkat analisis linguistik bergantung pada teori hubungan antara bahasa dan pemikiran. Maka menurut sikap ushuli " Allah mengajarkan kepada Adan semua nama", jadi bahasa adalah wadah pemaknaan yang berkaitan dengan pengalaman

empiris, namun yang kesahihannya dan sifat permanennya hanya dapat dijamin oleh Nama-nama yang telah diajarkan oleh Allah sendiri. Karena itu kita hanya dapat melakukan "pembacaan" Al-Quran dengan bantuan metodologi dan definisi-definisi yang telah diletakkan para ahli tafsir (Mohammed Arkoun, 1994:54-55).

Pemahaman dan penginterpretasian Al-Quran seperti yang telah diungkapkan diatas, ternyata dalam rentang waktu yang cukup panjang, hingga mencapai kemapanan dan pembakuan — yang sebagian besar telah membentuk citra bangunan pemikiran keagamaan di dunia Islam secara umum, yang bahkan oleh Mohammed Arkoun dikatakan telah terjadi proses yang disebutnya "*taqdis al-afkar al-diniy*" (pensakralan pemikiran keagamaan). Muhammed Arkoun di dalam salah satu karyanya, sebagaimana dikutip oleh Amin Abdullah menyatakan bahwa :

" . . . Para ahli fiqih yang sekaligus teolog (Kalam) tidak menyadari hal ini. Mereka mempraktekkan jenis interpretasi terbatas dan membuat metodologi tertentu, yakni fiqih dan perundang-undangan. Dua hal ini mengubah diskursus Al-Quran yang mempunyai makna mitis-majazi yang terbuka bagi berbagai makna dan pengertian, menjadi diskursus baku dan kaku. . . telah menyebabkan diabaikannya historisitas norma-norma etik-keagamaan dan hukum-hukum fiqih. Jadilah norma-norma dan hukum-hukum fiqih itu seakan-akan berada diluar sejarah dan diluar kemestian sosial, menjadi suci; tidak boleh disentuh dan didiskusikan.... Para ahli fiqih telah mengubah fenomena-fenomena sosial-historis yang temporal dan bersifat kekinian menjadi semacam ukuran-ukuran ideal dan hukum transenden yang kudus/suci, yang tak

dapat diubah dan tak dapat diganti. Semua bentuk kemapanan dan praktek yang lahir dari hukum-hukum dan ukuran-ukuran ini kemudian mendapatkan aarde (ardiyyah) pengkudusan/pensakralan dan transendensi ketuhanan yang mencabutnya dari fondasi atau dari prasyarat-prasyarat biologis, sosial, ekonomi, dan ideologi. Demikianlah, historisitas diabaikan dan dibuang oleh ortodoksi yang mapan. Keadaan seperti ini berlangsung terus sampai hari ini, bahkan pembuangan historisitas itu menjadi bertambah dalam perjalanan waktu. (Amin. Abdullah, 1995:124).

Dalam suatu pemikiran yang lain, Amin Abdullah sendiri memberikan suatu skeptis, bahwa jangan-jangan objek penyembahan bukan lagi tertuju kepada Tuhan yang Maha Mulia dan Maha Pengasih dan Penyayang, tetapi tanpa disadari telah berpindah dari pemikiran keagamaan manusia yang telah mentradisi secara kaku-rigid (Amin Abdullah, loc cit:36).

Oleh sebab itu untuk mengatasi pembakuan metodis dalam hermeneutika Al-Quran, Mohammed Arkoun (Penganjur strategi majemuk dalam pembacaan Al-Quran) mengatakan bahwa Al-Quran menolak baik prosedur formal, aturan ketat dari strukturalisme kaku maupun penafsiran tunggal dan dogmatis dari nalar ortodoksi (Mohammed Arkoun, 1994:71).

Jadi dari segi mendasarnya, kebutuhan akan metode dalam memahami dan menginterpretasikan Al-Quran agar tidak mengarah pada pembakuan dan kekakuan, kiranya harus dikembalikan pada keadaan eksistensial manusia (Dasein) itu sendiri, yang memang senantiasa dituntut

untuk selalu berpikir, mengadakan dialog, serta tidak mengabaikan historisitasnya. Karena hakikat interpretasi adalah meng-kata-kan atau mengadakan eksplisitasi kadar realitas secara dialogis. Sebab itu pemikiran-pemikiran yang tidak bercirikan dialog, dimana selalu mengadakan dan membuat pemaksaan-pemaksaan kategori-kategori atas realitas, melalui metode atau analisis logis pada fakta Al-Quran (seperti yang dilakukan dalam penafsiran hukum), sebenarnya fungsi dari interpretasi tidak berjalan sebagaimana mestinya. Karena setiap metode sudahlah merupakan suatu interpretasi dan suatu metode hanya dan semata-mata mengungkap satu bagian dari realitas, maka interpretasi lebih dari sekedar penetapan-penetapan metode-metode semata-mata.

Interpretasi adalah usaha meng-kata-kan, serta sebagai usaha menerangkan dari fakta Al-Quran, sebagaimana dikatakan Mohammed Arkoun adalah bermatra kebahasaan, keagamaan serta kebudayaan, berarti terbuka pada semua metode. Hal ini didasarkan pada faktor dasar manusia (Dasein) itu sendiri, sebagaimana dalam pemikiran Martin Heidegger dan Gadamer bahwa setiap orang telah terposisi dan memiliki titik berdiri yang melingkupi cakrawalanya, sehingga ketika memasuki teks (pembacaan Al-Quran) tidak mungkin melepaskan: *vorhobe*, *vorsicht*, *vorgriff* (apa yang sudah dipunyai sebelumnya,

apa yang sudah dilihat sebelumnya, dan apa yang sudah ditangkap sebelumnya) — sebagai prastruktur pemahaman.

Adanya prastruktur pemahaman tersebut, memberikan bukti tidak terjadi interpretasi objektif murni konsep berpikir ilmu pengetahuan) terhadap Al-Quran atau dengan kata lain interpretasi pasti mengandung unsur subjektivitas. Karena itu adanya pendapat bahwa di dalam menginterpretasikan Al-Quran subjek tidak boleh memasukkan konsepsi kepada apa yang akan diterangkan sehubungan dengan Al-Quran tidak memiliki pendasaran yang kuat. Telaah filosofis dalam hal ini, seperti diuraikan oleh P. Leenhouwer :

"Tugas *"menerangkan"* dalam arti yang sebenarnya itu merupakan bidang ilmu-ilmu, sebab disitu manusia merangkai-rangkai gejala-gejala ke dalam rangkaian sebab-akibat. Kegiatan ini selalu mengandaikan adanya subjektivitas yang mendahuluinya, sebab hanya bagi seorang *"subjek"* makna, kenyataan dan arti dapat menjadi kenyataan dan lahir. Seandainya kita mau menerangkan lahirnya dan munculnya *"subjek"*, kita akan harus mengandaikan *"subjektivitas"*. Dengan kata lain, apa yang mau diterangkan sudah harus diterima terlebih dahulu (P. Leenhouwer, 1988:286).

Dengan demikian dapat ditegaskan, bahwa pandangan pemutlakan akan kebenaran metode sebagai suatu cara menginterpretasikan Al-Quran, dengan menyingkirkan cara-cara sah interpretasi yang lain, secara epistemologi harus digusur ketataran kebenaran yang mengenal relativitas dan pluralisme. Tanpa terjebak kepada subjektivi-

visme kaku, subjektivitas perlu ditempatkan ke dalam arti yang sebenarnya, seperti yang diungkapkan P. Leenhouver :

"Relativitas kebenaran tidak menggerogoti inti kebenaran, sebab ia hanya mengenai luasnya pengenalan kita dan hanya mengatakan sesuatu tentang apa yang pada suatu saat dikenal. Relativitas hanya berhubungan dengan besar-kecilnya jangkauan pikiran manusia. Kalau dimengerti begitu, kemutlakan kebenaran dapat dipadukan dengan relativitasnya. Kita tidak tergelincir atau terperosok ke dalam suatu kompromi kosong. Memang bahaya selalu ada, bahwa orang akan memutlakan pengenalan mereka akan kebenaran justru dalam aspek keberhinggaan dan keterjalannya dengan zaman dan tahap perkembangan tertentu. Apa yang dikenal dijadikan satu dengan apa yang mungkin diperoleh dari realitas. Mereka menganut pengertian akan kebenaran yang kaku dan tidak mengizinkan pemekaran. Paham berat sebelah ini mematikan hasrat untuk tahu, membuat sempit pemikiran, menghasilkan intoleransi, dan memacetkan setiap dialog (Ibid:48).

Pemikiran lain juga didapat ditemukan dari C.A. Van Peursen :

"Pluralisme ini tidak berarti bahwa realitas terpenggal-penggal menjadi kepingan-kepingan yang terpisah satu sama lain. Sebaliknya pluralisme ini memunculkan sesuatu yang bersifat etis, hormat terhadap pandangan yang berbeda dan bersamaan dengan itu usaha untuk mengkomunikasikan dengan orang dan belajar yang satu dari lain. Kata seperti "*pembenaran*" dan "*kategori*" disini menjadi kehilangan maknanya yang abstrak dan teoritis, bukan dengan menjadi pluralistis dan relativistis, melainkan justru dengan menuntut sikap etis dalam komunikasi yang tak henti-hentinya. Masalahnya yang paling dasar terkandung dalam pertanyaan : siapa yang bersikap betul terhadap kehidupan nyata ? (C.A. Van Peursen, 1990:22).

Dari pembahasan permasalahan tersebut diatas, kami

menyimpulkan bahwa dalam kenyataannya Al-Quran sebagai yang bermatra kebahasaan dan dibalik realitas kebahasaan itu, Al-Quran sebenarnya berbicara tentang realitas konkret kehidupan manusia. Berpijak pada prinsip bahwa realitas kehidupan tidak seketika habis dipikirkan dan dikatakan atau memiliki keberakhiran, maka pemahaman dan interpretasi terhadap teks-teks kebahasaan Al-Quran adalah *suatu usaha untuk mengisi jarak antara nuansa yang terkandung dalam realitas simbolik-kebahasaan Al-Quran dengan dinamika dan kompleksitas realitas kehidupan manusiawi sampai ke tingkat wujud.*

Sesuai fungsi dasar Al-Quran adalah sebagai petunjuk setiap manusia secara konkret (menuju perwujudan hidup secara konkret dan benar). Kompleksitas manusia, sebagai makhluk yang tidak saja berfisik dan berrohani saja, tetapi juga sebagai makhluk yang memiliki rasa kebebasan, kemampuan berbicara, mengerti bermoral, sosio-budaya, dan sifat personal, maka pemahaman dan penginterpretasian terhadap Al-Quran yang tidak didukung oleh kesadaran subjektivitas yang tinggi untuk melakukan penelaahan empiris terhadap persoalan-persoalan kemanusiaan yang muncul, maka akan sering terjebak pada pembakuan pandangan, yang padahal apabila interpretasi yang sebenarnya dijalankan tentunya yang terjadi adalah sebaliknya.

Al-Quran kandungan makna dan kompleksitasnya dapat disejajarkan dengan realitas itu sendiri. Dalam konteks kemanusiaan, tidak akan pernah ada terjadi penguasaan terhadap Al-Quran atau pun realitas. Bahkan kehendak pikiran yang hendak menguasai Al-Quran, sebenarnya telah melakukan cara berpikir interpretasi yang tidak saja salah tapi juga merugikan bagi manusia itu sendiri. Karena itu pemahaman akan makna serta hakikat interpretasi yang berdialogis untuk membaca Al-Quran dalam dinamisasi eksistensial manusia yang sewaktu secara benar adalah mendasar untuk dikedepankan daripada semata-mata melakukan analisis logis terhadap kebahasaan Al-Quran.

#### 4.3.2. TENTANG ; PARADIGMA PEMAHAMAN AL-QURAN

Umat Islam, dalam memandang dan memahami Al-Quran yang terkait dengan kehidupan konkret manusia terdapat dikhotomi pemahaman. Yakni paradigma kaum ortodoksi dan paradigma kaum realis (meminjam istilah yang dipakai Masdar. F. Mas'udi, untuk menyebutkan gejala perbedaan tersebut).

Masdar. F. Mas'udi yang menulis "*Memahami Ajaran Suci Dengan Pendekatan Transformasi*" , dalam buku "*Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*" menguraikan bahwa yang dimaksud dengan paradigma ortodoksi bahwa teks

ajaran (Nash-wahyu) adalah ujud tunggal dari "Kebenaran Tunggal" yang mesti dipedomani, kecenderungan untuk bergeser, meskipun sedikit saja, daripadanya atau menempatkan "ajaran" lain sebagai pedoman ekstra disampingnya adalah suatu penyelewengan yang sering disebut sebagai bid'ah atau khurafat; suatu kejahatan teologis yang tiada ampun baginya. Semua bid'ah adalah kesesatan, dan semua kesesatan adalah neraka, merupakan dalil yang sangat digemari oleh pemuja ortodoksi dalam menistakan lawan-lawannya (Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam, 1988:176).

Selanjutnya dijelaskan, berdasarkan risalah Syafi'i tentang otoritas Nabi dan kedudukan hadits, bahwa Imam Syafi'i yang merintis paradigma ortodoksi untuk kalangan Sunny, ketika pertama ia tandaskan bahwa tanpa sunnah Nabi, Quran hampir tidak bisa bunyi dan kedua bahwa apa yang dimaksud dengan sunnah itu tidak lain tradisi Nabi sebagaimana diungkapkan secara verbal (dan kemudian menjadi literal dalam kitab-kitab hadits) melalui matarantai periwayatan (sanad) yang teruji, syahih (Ibid:177).

Dalam dekapan semangat ortodoksi yang selalu mengejar kesesuaian optimal dengan bunyi ujaran, maka bagi umat Islam mempertanyakan validitas dan relevansi teks doktrin adalah mustahil. Dan lebih mustahil dari segala-

nya adalah jika dipertanyakan itu adalah "Induknya" segala doktrin, yaitu ayat-ayat Al-Quran itu sendiri (Ibid).

Prinsip kaum ortodok terhadap konflik yang terjadi antara bunyi ujaran dalam teks dengan realitas kehidupan adalah jelas : Konflik itu harus diatasi secepat mungkin dengan menaklukkan realitas kepada ajaran (Ibid:178).

Kemudian menurut Masdar, bahwa dari pengamatan sepintas bisa dikesankan bahwa masyarakat dengan semangat ortodoksi adalah masyarakat yang "Idealis", bahkan sangat Idealis. Akan tetapi ketika mereka harus memberikan suatu treatment, perlakuan terhadap realitas yang nyata-nyata berbeda dengan ketika teks ajaran itu turun, 14 abad yang lalu, mereka acapkali menjadi naif. Kenaifan inilah yang saya duga telah terjadi picu bagi muntahnya sikap-sikap ekstrem penuh kutukan, bahkan kadang kekerasan, dari kalangan ortodoksi itu. Dan semakin berkobar semangat ortodoksi dinyalakan, semakin berkobar pula mesiu ekstremitas itu diledakkan. Maka untuk menyingkat penyifatan terpaksa saya tidak lagi beralasan untuk menyebut kaum ortodoksi ini sebagai "Idealis" tapi yang lebih tepat memanglah "Scriptualis" karena sebenarnya yang mereka pegangi itu bukan lagi "IDE" yang menjiwai scrip (huruf dalam teks), tetapi pegangan itu adalah scrip itu sendiri Ibid:178).

Sedangkan yang dimaksud paradigma kaum realis adalah bahwa jika yang pertama cita keberagamaannya adalah menaklukkan realitas atas teks, maka yang terakhir concernnya adalah memaklumi dan menerima "realitas". Sekalipun untuk itu ajaran dalam teks harus digugat atau harus dimodifikasi (Ibid).

Dari dua paradigma diatas yang saling bertentangan, dimana keduanya merupakan konflik historis dan berlangsung hingga masa modern ini. Paradigma yang bertolak belakang ini, hemat kami perlu adanya suatu pandangan yang mampu mensintesa keduanya, dengan bantuan analisis hermeneutika antara teks dan realitas, khususnya pemahaman dasar filosofisnya.

Secara epistemologi, bahwa manusia yang mencari kebenaran senantiasa harus berkonsultasi dengan realitas dan bukannya dengan diri sendiri (kemauannya sendiri). Manusia secara eksistensial adalah terbuka pada "*kebenaran-ada*", yang karena sifat transendensinya "realitas", kehadiran realitas tidak pernah terungkap secara penuh, senantiasa tidak seketikan jelas-final. Penampakan realitas sangat erat kaitannya dengan cara manusia berada di dunia. Demikian pula keberadaan teks (wahyu-Al-Quran) pasti dan senantiasa menampung seluruh realitas dan kemungkinan-kemungkinan mewujudkan. Maka dalam memahami dan menginterpretasikan teks Al-Quran pada

perjalanan ruang dan waktu yang berbeda, interpretator diperlukan untuk melakukan dialektika dan sikap kritis, agar dapat membedakan unsur-unsur dari teks dalam kaitannya membicarakan realitas, mana yang bersifat *transcendental* dan *non-transcendental*, mana yang bersifat pesan *universal* dan *non-universalnya*.

Untuk itu, seperti telah dibahas didepan, bahwa setiap bentuk atau pola pemahaman berarti telah membuat interpretasi. Hermeneutika filsafati dalam membaca teks, kami sependapat seperti yang dikonsepsikan oleh Scheleiermacher bahwa prinsip dalam interpretasi adalah *subtilitas Intelligendi* (ketepatan pemahaman) — mengeksplisitkan adanya arti/maksud keseluruhan dari ajaran-ajaran teks Al-Quran. Dengan kata lain, perlu disini menangkap dan menampakkan dan menampilkan pesan transcendental, universalitas, dan essensial dari balik ujaran-ujaran teks suci Al-Quran.

Menangkap dan menampakkan subtilitas intelligendi dari teks kebahasaan Al-Quran sebagai kalam Allah, telah dieksplisitkan oleh Fazlur Rahman dalam bukunya "The Major Themer of The Quran", sebagaimana dikutip oleh Ahmad Syafi'i Ma'arif, bahwasannya tujuan sentral Al-Quran adalah untuk menciptakan sebuah tata sosial yang mantap dan hidup di muka bumi, yang adil dan diasaskan pada etik (Jurnal Ulumul Quran, VOL II, NO 1, 1992:99).

Jadi tujuan universal dari ketepatan pemahaman dari ajaran Al-Quran sebagai upaya menangkap "*Objektive Geist*" (menangkap semangat objektif) yang trans-historis. Maka dapat ditarik suatu kesimpulan bahwa pesan transendental-universal-essensial dari seluruh kandungan dari pola ajaran Al-Quran terletak pada dimensi normativitas etikanya. Dalam formulasi yang lain, dapat dikatakan bahwa *doktrin keabadian Al-Quran tidak terletak pada makna harfiah, akan tetapi pada tujuan-tujuan moralnya.* (Taufik Adnan Amal & Syamsu Rizal Pangabean, 1990: 42).

Menurut hemat kami, bahwa dalam tataran axiologis ayat-ayat Al-Quran menghendaki bangkitnya watak keilahiaan dan kemanusiaan manusia (Dasein) dalam hidup koeksistensi di dalam dunia. Pemahaman (nilai etis) tersebut — berkaitan dengan cara berada manusia, sebagai yang dicontohkan oleh Rasulullah dan para sahabat dalam tataran konkret (empiris)nya adalah bersifat partikular-lokal (cultural)-subjektif. Karenanya dalam tataran epistemologinya membuka makna pemahaman yang sebenarnya tidak lepas dari kehidupan empiris-historis, sehingga pemahaman partikular-cultural tidak bisa ditarik ke tataran transendental, tetapi terbuka pada pemerkaran sikap realistik dan kritis.

Pada pemikiran Masdar, kami dapati gagasan yang mampu menggabungkan makna pemahaman historis dengan makna

essensial teks Al-Quran, dimana Masdar menyebut bahwa untuk memahami agama adalah dengan pendekatan transformatif : Suatu pendekatan yang memandang perubahan (change) sebagai sarana untuk mencapai cita-cita kebaikan kualitatif yang bermuara pada cita kebaikan mutlak — dalam bahasa agama di sebut Tuhan.

Arti pendekatan transformasi tersebut, secara khusus dalam hal memandang ayat-ayat ajaran (nash wahyu), adalah jika ortodoksi memandang wujud dari "IDE KEMUTLAKAN" itu sendiri, maka pada pendekatan transformatif melihat teks ajaran, atau ayat, tetap sebagai ayat, yang berarti "PERLAMBAH" atau "TANDA" dari "IDE KEMUTLAKAN" yang dikandungnya.(Ibid:179).

Ini berarti "IDE KEMUTLAKAN" (logos Ilahi) adalah sesuatu yang tidak terkurung oleh bunyi ujarannya, sebab manakala logos Ilahi diidentikkan dengan bunyi ujaran, implikasinya pemikiran juga menjadi terbatas, dan realitas, de facto sesuatu yang harus terus untuk lebih dibahasakan dan lebih dipikirkan tak tersentuh. Maka secara realistis, pembatasan kerja berpikir dan realitas, menunjukkan bahwa interpretasi terhadap keluasan makna teks belum dilakukan dengan sepenuh-penuhnya. Apabila dilakukan sepenuh-penuhnya berarti justru membuka dan terbuka terhadap segala kemungkinan positif, bahwa interpretasi teks bertentangan dengan bunyi

ujaran (isi teks), tetapi tidak ada pertentangan dengan "IDE KEMUTLAKAN". Yang menjadi titik tolaknya (kebenaran) bukan pada *isi* yang terangkum dalam bunyi ujaran, melainkan *semangatnya*. Dalam konteks historisitasnya manusia keberartian ajaran, tercermin dalam dialektika antara teks dan perubahan realitas yang tersemangati oleh "IDE KEMUTLAKAN". Oleh karena itu bahasa interpretator (penafsir) adalah bahasa yang menyajikan fakta sebagai benar-benar fakta, yang layak untuk mengisi apa yang disebut dengan "SEMANGAT" atau "IDE KEMUTLAKAN" dari teks atau ajaran Al-Quran.

#### 4.3.3 TENTANG : AYAT MUHKAM DAN MUTASYABIHAT

Dikhotomi adanya jenis ayat-ayat muhkamat dan mutasyabihat tersebut dalam Al-Quran, secara tekstual pendasarannya didapatkan dalam surat Ali 'Imron ayat 3, yang artinya :

"Dia-lah yang menurunkan al-Kitab (Al-Quran) kepada kamu. Di antara (isi)nya ada ayat-ayat yang muhkamat itullah pokok-pokok isi Al-Quran dan yang lain (ayat-ayat), mutasyabihat. Adapun orang-orang yang dapat hatinya condong pada kesesatan, maka mereka mengikuti ayat-ayat mutasyabihat daripadanya untuk menimbulkkan fitnah dan untuk mencari-cari ta'wilnya, padahal tidak ada yang mengetahui ta'wilnya melainkan Allah. Dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata : "Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyabihat, semuanya itu dari sisi Tuhan kami." Dan tidak dapat mengambil pelajaran (daripadanya) melainkan orang-orang yang berakal.

Salah satu pokok perselisihan di kalangan umat

Islam yang terkait erat dengan masalah "tafsir" dan "ta'wil" , adalah perbedaan dalam memandang ayat-ayat tersebut. Dimana dalam studi hukum/fiqih, ayat-ayat *muhkamat* adalah ayat-ayat yang (dari sudut bahasa, semantik—bermakna: *jelas atau pasti*) — yang kemudian disebut dengan ayat "qath"iy" yang tidak bisa atau tidak boleh akal atau otoritas apapun menafsirkan yang melebihi makna dhahir apabila interpretasi bersifat menggugat otoritas ayat itu sendiri. Sedangkan ayat-ayat *mutasyabihat* (dari sudut bahasa) bermakna: *samar atau tidak pasti*". Yang kemudian disebut (dikategorikan) pada ayat-ayat "dhanniy", yang bagi akal terbuka lebar untuk melakukan interpretasi.

Menurut Manna Khalil al-Qattan, bahwa para ulama' memberikan contoh ayat-ayat muhkam dalam Al-Quran dengan ayat-ayat nasikh, ayat-ayat tentang halal, haram, hudud (hukuman ), kewajiban, janji dan ancaman. Sementara untuk ayat-ayat mutasyabihat mereka mencontohkan dengan ayat-ayat mansukh dan ayat-ayat tentang asma' Allah dan sifat-sifat-Nya (Manna Khalil al-Qattan, 1992:305).

Dalam konteks historisitas manusia, sebagai yang ada dalam dunia, dengan ciri eksistensialnya, sebagai yang senantiasa yang mengalami perubahan, baik dalam tingkat-tingkat pengalaman, penghayatan, pengetahuan

yang terkait dengan masalah isi kehidupan yang digeluti secara bersama, yang secara epistemologi pasti membawa dan menuntut perubahan pula terhadap konsepsi makna kebenaran dan kepastian. Keadaan faktual tersebut, hemat kami membutuhkan suatu interpretasi ulang yang lebih tepat, lebih benar dan lebih baik terhadap ayat-ayat (muhkamat maupun mutasyabihat) tanpa meninggalkan "*Cita-cita kebaikan tertinggi*" sebagai inti pesan dari teks.

Lewat penjelasan teori filsafat penafsiran (hermeneutika), bahwa realitaslah yang seharusnya terus menerus diinterpretasikan (di-kata-kan, di-terang-kan), sedangkan bahasa dan pikiran merupakan tempat terjadinya realitas dan bahasa dan pikiran seharusnya menuju kadar realitas yang lebih penuh. Maka dalam menghadapi perubahan realitas, penangkapan terhadap teks (kebahasaan Al-Quran) diperlukan kejelian menangkap dan memahami antara semangat "transendental" ayat dengan "bunyi ujaran" ayat, sebagai yang terkait dengan kontekstualitasnya (keadaan, kemungkinan perkembangan) dari kehidupan kemanusiaan.

Dalam membuka diskursus hermeneutika ayat-ayat Al-Quran tersebut, menurut hemat kami uraian dari Masdar, F. Mas'udi dapat dijadikan landasan. Diterangkan bahwa bertolak dari mempersepsi ayat sebagai "perlambang" dari

kebenaran atau "ide kemutlakan" yang dipesankan-Nya, maka pendekatan transformasi, mendefinsikan ulang, bahwa ayat muhkamat dan mutasyabihat bukan dari sudut verbal, bahasa, melainkan dari sudut substansi makna yang dikandungnya.

Jadi, ayat muhkamat adalah ayat yang menegaskan prinsip-prinsip yang,, secara eksplisit maupun implisit, diakui oleh setiap manusia demi fitrahnya sendiri sebagai manusia. Disini tidak dipersoalkan apakah ayat itu, dari sudut bahasa verbal, bersifat tegas (qath'i dalalah) atau bersifat samar-samar (dhanniy dalalah); juga tidak dipersoalkan apakah dari sudut bahasa verbalnya, ayat itu berbicara terus terang (straight forward) atau dalam bentuk sindiran-sindiran (sejarah, misalnya). Sebaliknya ayat yang dikategorikan sebagai mutasyabihat apabila ia berbicara bukan mengenai prinsip itu sendiri, melainkan mengenai "tehnis-metodis" bagaimana prinsip-prinsip itu dilaksanakan. Meminjam terminologi ushul fiqih, Masdar menyebut ayat-ayat jenis ini sebagai ayat-ayat tasyri' atau syari'at (yang berarti "jalan" atau metode). Seperti halnya ayat muhkamat, ayat mutasyabihatpun tidak mempersoalkan apakah dari sudut bahasanya bersifat tegas atau samar-samar, bersifat terus menerus atau sindiran.

Konsekuensinya dari kategorisasi itu ialah, bahwa

ayat-ayat muhkamat (sebut saja induknya adalah tentang keadilan dan keesaan Tuhan) pastilah bersifat universal karena dalam dirinya prinsip-prinsip itu memang universal. Sebagai penegas prinsip-prinsip yang universal, dengan sendirinya ayat-ayat muhkamat ini tidak memerlukan terobosan atau ijtihad. Tidak perlu ada pemikiran ulang apakah keadilan perlu di tegakkan apa tidak.

Sementara, di lain pihak ayat mutasyabihat sebagai ayat yang berbicara metode (cara atau syari'at), misalnya bagaimana prinsip keadilan bisa di wujudkan, secara teoritis adalah ayat-ayat non-universal. Maksud saya (Masdar), ayat-ayat yang bersifat tasyri' atau metodis itu, secara praktis bisa saja diterapkan di berbagai tempat dan zaman. Akan tetapi, jika ia harus dipakai, maka dasarnya pasti bukan pada klaim universalitasnya, melainkan pada efektivitasannya sebagai metode. Sebagai ayat metode, maka ayat mutasyabihat/tasyri' memang berada didaerah dimana manusia, dengan akal budinya ditantang untuk berijtihad. Dan saya (Masdar) pikir, ayat tasyri' mutasyabihat itu sendiri adalah ayat "*ijtihad Ilahiyah*" yang, demi rahmat-Nya, dia tawarkan kepada manusia untuk membantu merealisasikan prinsip dasar yang ditegaskan dalam ayat-ayat muhkamat. Dengan demikian petunjuk praktis yang terkandung dalam ayat-ayat tasyri' itu mengandung kemungkinan (bukan keharu-

san) untuk perubahan. Akan tetapi sebagai "hasil" (dalam tanda petik) dari ijtihad-Nya, memang segera terasa bahwa tidak sepantasnya manusia yang nisbi ini mengubahnya (Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam, Op cit:183-185).

Jadi dari pemikiran diatas, kami melihat, bahwa pemikiran tersebut sudah memperlihatkan hermeneutika dalam studi Al-Qur'an, sebagaimana yang kami maksudkan, yakni menandai bahwa setiap persepsi (cara memandang) sudah merupakan interpretasi, maka dari cara pandang lain tersebut juga memberikan suatu pengertian baru, yang secara implisit menunjukkan keberadaan matra kebahasaan Al-Quran tidak hendak mematri realitas kehidupan konkret yang dijalani oleh manusia selama ada di dalam dunia, tetapi membuka interpretasi secara dialogis dan eksistensial. Pemikiran mendapat lubang besar melakukan dialektika (dialog antara cakrawala penafsir) teks ayat-ayat tasyri' (non-ubudiyah).

Dengan demikian interpretasi terhadap Al-Quran, makna dapat seluas memungkinkannya realitas kehidupan manusia mewujud ke tingkat yang lebih manusiawi, karenanya penghayatan seseorang ataupun kelompok sosial tertentu terhadap Al-Quran dapat dijadikan sarana dialog, untuk mencapai "cita-cita kebaikan tertinggi".

#### 4.3.4. PRINSIP KONSEPSI DALAM TAFSIR DAN TA'WIL

Berpijak pada hasil pemikiran filsafat hermeneutika, maka pengertian "TA'WIL" yang disebutkan dalam surat Ali Imron ayat 7, dapat diberi makna/arti secara filosofisnya. Dimana tidak semata-mata menentukan makna suatu kata dalam kalimat atau hakikatnya dan masih cenderung sempit. Maka seperti diketahui bahwasannya makna asal dari ta'wil adalah "kembali" atau mengembalikan, makna yang lebih mendasar adalah usaha intelektual untuk mengadakan reduksi-reduksi realitas ke dalam berbagai substansi yang dimutlakkan. Seperti dalam tradisi pemikiran ekstrem dalam filsafat, yakni sebutan idealisme, empirisme, realisme, positivisme, yang kemudian dari prinsip yang dipegang tersebut digunakan untuk menafsirkan segala kenyataan kehidupan. Jadi pada pola pemikiran diatas, sebagaimana disebutkan oleh Martin Heidegger bahwa realitas telah dikotak-kotak berdasarkan pandangan tertentu yang dibakukan, sehingga tercermin bahwa manusia benar-benar dapat dan menjadi penguasa realitas. Namun demikian disini terjadi lingkaran hermeneutika, karena adanya pandangan terhadap prinsip tersebut berarti telah melakukan interpretasi dan kesalahan yang mendasar adalah apabila prinsip tersebut dimutlakkan dari hal-hal yang lain.

Dalam kasus penafsiran Al-Quran misalnya, yakni

apabila penafsir tanpa menyadari keluasan dimensi yang dikandung oleh Al-Quran, kemudian hanya menjabarkan dan mengulaskan Al-Quran berdasarkan prinsip yang dipegangnya, seperti aspek hukum, ajaran sufistik dan lain-lain sebagainya, kemudian aspek tersebut dimutlakkan, hingga secara sadar atau tidak telah mensamadengankan Al-Quran. Sebagai contoh, seperti dikemukakan oleh Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Pangabean dalam bukunya "Tafsir Kontekstual Al-Quran, bahwa Al-Quran, dalam sejarah pemikiran hukum Islam, selalu dipandang sebagai kitab suci yang berisi ketentuan-ketentuan perundangan-undangan. Maka hal ini dapat diberi makna pentakwilan Al-Quran.

Oleh sebab itu, penta'wilan terhadap Al-Quran, secara normatif bisa benar bisa salah. Salah apabila sampai pada pemutlakkan. Benar apabila mampu mengadakan keseimbangan dari berbagai titik tolak/sudut pandang dengan senantiasa realitaslah sebagai acuan utama. Dan ini semua terjadi dalam lingkaran hermeneutika.