

HERMENEUTIKA *TAFSĪR MAUDŪĪ*

The Hermeneutics of Tafsīr Maudūī

هرمينيوطيقا التفسير الموضوعي

Abd. Muid Nawawi

Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an (PTIQ)

Jl. Lebak Bulus Raya no. 2 Pasar Jumat, Jakarta, Indonesia

balesaloe@gmail.com

Abstrak

Upaya penafsiran Al-Qur'an dilakukan dalam rangka menggapai hasil penafsiran yang paling mirip dengan yang diinginkan oleh Yang Menurunkan Al-Qur'an sekaligus sesuai dengan perkembangan dinamika kemampuan manusia dalam menafsirkan Al-Qur'an itu sendiri. Untuk sampai ke sana, penafsir kadang terjebak dalam subjektivitasnya hingga terlalu dalam mengintervensi makna Al-Qur'an menurut keinginannya. Di sisi lain, penafsir kadang pula terlalu objektif hingga tafsir yang dihasilkan terasa tidak mengalami perkembangan berarti dari masa ke masa. Tampaknya problem ini bisa diselesaikan oleh *tafsīr maudūī*. Langkah paling mendasar dari *tafsīr maudūī* yang membedakannya dengan cara penafsiran yang lain adalah penentuan tema dan pengumpulan semua ayat yang memiliki tema yang sama meski dengan konteks berbeda. Langkah seperti ini memberikan ruang yang lebih besar kepada penafsir tanpa harus meninggalkan teks-teks suci. Tulisan ini akan melihat asumsi-asumsi *tafsīr maudūī* secara sederhana lalu membandingkannya dengan asumsi-asumsi yang ada dalam hermeneutika secara umum. Hal ini dilakukan untuk memahami posisi *tafsīr maudūī* di tengah cara-cara penafsiran yang lain.

Kata kunci

Hermeneutika, *tafsīr maudūī*, subjektivitas, objektivitas, konstruktivisme.

Abstract

Attempts to interpret the Qur'an are conducted in order to arrive at the result closest to God's will, as well as within the context of the development of human efforts to interpret the Qur'an. In attempting to achieve that ends, the interpreter (the exegete) sometimes gets trapped in his or her subjectivity, by imposing meanings on the Qur'an according to his or her own will. On the other hand, the interpreter can also be too objective, leading to interpretations devoid of any significant development. This problem may possibly be solved by applying the method of *tafsīr maūdūī*. *Tafsīr maūdūī* can be distinguished from other methods of interpretation by being thematically based: once a theme has been determined, all the verses on the same theme, albeit in different contexts, can be collected. Such a method gives greater flexibility to the interpreter without having to leave the sacred text. This article will look at the assumptions of *tafsīr maūdūī* and compare those assumptions with those that exist within hermeneutics in general, in order to understand better the position of *tafsīr maūdūī* compared with other interpretations.

Keywords

Hermeneutics, *tafsīr maūdūī* (Qur'anic thematic exegesis), subjectivity, objectivity, constructivism.

ملخص

المحالة لتفسير القرآن تم اتخاذها للحصول على الفهم الأشبه بمراد منزل القرآن، والمتماشي، في نفس الوقت، مع تطور ديناميكية قدرة الإنسان على تفسير القرآن نفسه. وللوصول إلى هناك، دخل المفسر أحيانا في فخ ذاتيته حتى تدخّل في تحديد معاني القرآن أكثر مما ينبغي وطبقا لما يهويه. من ناحية أخرى، يحتمل أن يكون المفسر موضوعيا أكثر من اللازم حتى يبدو التفسير الذي أنتجه لم يشهد تطورا ذا مغزى من وقت إلى وقت. ويظهر أن هذه المشكلة يمكن حلها بالتفسير الموضوعي. وكانت الخطوة الأكثر مبدئية في التفسير الموضوعي والتي يميزها عن طرق التفسير الأخرى هي تحديد الموضوع وجمع كل الآيات ذات الموضوع الواحد وإن اختلفت سياقاته. مثل هذه الخطوة أعطى المفسر مجالاً أوسع، كما لم يجبره على ترك النصوص المقدسة. هذه الكتابة سوف تنظر إلى افتراضات التفسير الموضوعي بطريقة بسيطة، ثم تقارنها بالافتراضات الموجودة في الهرمينيوطيقا بصفة عامة. هذا الأمر تم القيام به لفهم موضع التفسير الموضوعي وسط طرق التفسير الأخرى.

كلمات مفتاحية

هرمينيوطيقا، التفسير الموضوعي، الذاتية، الموضوعية، الإنشائية.

Pendahuluan

Menafsirkan (*interpretation*), secara umum, berarti menetapkan makna atau nilai pada sebuah formula atau elemennya.¹ Pengertian seperti ini agak berbeda dengan arti bahasa Arab *tafsīr*, sebuah kata yang sering dipakai dengan arti: penafsiran. Jika *interpretation* disebut sebagai “penetapan makna”, maka *tafsīr* lebih berarti “penyingkapan makna” karena derivasi *tafsīr*, yaitu *fassara* berarti “menyingkap sesuatu yang tersembunyi”.² Perbedaan kedua makna ini nantinya memberikan gambaran posisi *tafsīr* terhadap Al-Qur’an yang mewarnai seluruh upaya penafsiran yang dilakukan oleh umat Muslim.

Jika objek penafsiran adalah bahasa, maka di dalam bahasa ada istilah, simbol, huruf, fungsi kata dalam kalimat, fungsi kalimat dalam gugusan ide, dan seterusnya. Kesemuanya merupakan elemen yang saling berhubungan untuk mengungkapkan makna karena bahasa, menurut Donald B. Calne, sesungguhnya adalah sistem lambang yang sangat tertata rapi guna menyampaikan informasi; lambang itu bisa disimpan, diingat, dan diolah oleh otak.³

Penafsiran Al-Qur’an juga adalah upaya untuk menetapkan makna atau nilai dari bahasa yang ada di dalam Al-Qur’an atau jika memakai terminologi *tafsīr*, maka penafsiran Al-Qur’an adalah upaya untuk menyingkap makna. Lalu bagaimana makna itu bisa muncul dari huruf, kata, dan kalimat yang ada di dalam Al-Qur’an? Tentu saja yang mula-mula menjadi perhatian adalah makna kata per kata. Jika makna itu dialihbahasakan kepada bahasa lain, maka makna di situ lebih merupakan terjemahan. Namun jika makna di situ diambil dengan cara mencari padanan kata yang mempunyai arti paling mirip dalam bahasa yang sama, maka itu lebih merupakan sinonim kata. Salah satu contoh untuk bentuk yang kedua ini adalah *Tafsīr al-Jalālain* karya Jalāluddīn al-Maḥallī dan Jalāluddīn as-Suyūṭī. Perhatian besar *Tafsīr al-Jalālain* kepada makna kata per kata membuatnya banyak dikritik sebagai bukan karya tafsir karena hanya memberikan padanan kata yang mirip. Bedanya dengan terjemahan hanya pada kata yang mirip itu tetap berbahasa Arab, bukan bahasa lain. Namun paling tidak, itu adalah upaya untuk menyingkap makna, maka sesungguhnya *Tafsīr al-Jalālain* layak disebut upaya *tafsīr* meski barangkali dalam bentuknya yang sangat sederhana.

¹ Simon Blackburn, *Kamus Filsafat* (terjemahan Yudi Santoso), Yogyakarta: Putaka Pelajar, 2013, hlm. 455-456.

² Claude Gilliot, “Exegesis: Classical”, dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.) *Encyclopaedia of Qur’an* (Vol. 2), Leiden: Brill, 2002, hlm. 100.

³ Donald B. Calne, *Batas Nalar: Rasionalitas dan Perilaku Manusia* (terjemahan Parakatiri T. Simbolon), Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2004, hlm. 48.

Makna dianggap bisa pula muncul lewat ungkapan yang sama atau mirip pada tempat yang berbeda, baik tempat itu di dalam Al-Qur'an sendiri maupun pada tempat lain, seperti hadis. Ini yang disebut dengan *tafsir bi al-ma'sūr*. Menurut Fazlur Rahman, yang lebih dahulu dari *tafsir bi al-ma'sūr* adalah *tafsir bi ar-ra'y* yang adalah upaya yang dilakukan beberapa kalangan untuk memahami Al-Qur'an dengan cara mencari kesepadanan makna di dalam Al-Qur'an dengan tradisi dan kepercayaan yang telah ada sebelum Islam, terutama oleh orang-orang yang baru masuk Islam.⁴ Pernyataan Rahman ini dikuatkan oleh Claude Gilliot yang menyebutkan bahwa memang ada penentangan terhadap segala upaya penafsiran oleh generasi Muslim awal. Besar kemungkinan upaya penafsiran yang ditentang adalah upaya *tafsir bi ar-ra'y*.⁵

Upaya tersebut di atas mendapatkan reaksi dari beberapa kalangan hingga lahirnya upaya untuk mengontrol penafsiran dengan cara menetapkan beberapa peralatan ilmiah yang perlu dikuasai sebelum menafsirkan Al-Qur'an seperti pengetahuan gramatika bahasa Arab, latar belakang turunnya ayat (*asbāb an-nuzūl*), dan tradisi historis yang berisi laporan bagaimana orang-orang di lingkungan Nabi Muhammad saw memahami perintah-perintah Al-Qur'an. Akal hanya boleh diterapkan jika ketiga hal sebelumnya telah diterapkan.⁶

Tafsir maudū'i adalah langkah lebih lanjut dalam upaya penafsir untuk memahami bagaimana bisa muncul dari huruf, kata, dan kalimat yang ada di dalam Al-Qur'an. *Tafsir maudū'i* sesungguhnya bukan antitesis terhadap *tafsir bi al-ma'sūr* dan *tafsir bi ar-ra'y*, meski mungkin bisa melengkapi, namun lebih merupakan antitesis terhadap *tafsir taḥlīlī*. Jika *tafsir taḥlīlī* menyelesaikan penafsiran secara tekun dari awal Al-Qur'an hingga akhir Al-Qur'an, *tafsir maudū'i* memilih sebuah tema bahasan lalu mencari ayat-ayat yang diperkirakan ada hubungannya dengan tema yang dipilih.

Langkah paling mendasar dari *tafsir maudū'i* adalah penentuan tema dan pengumpulan semua ayat yang memiliki tema yang sama meski dengan latar belakang turun yang berbeda. Langkah seperti ini tidak mungkin bisa dilakukan secara maksimal pada kitab suci-kitab suci lain karena hanya Al-Qur'an yang diyakini sebagai kitab suci yang tidak pernah mengalami perubahan tekstual dan juga diyakini sebagai firman Tuhan *verbatim*.⁷ Kitab suci-kitab suci lain diduga kuat tidak lagi memiliki keaslian *verbatim*

⁴ Fazlur Rahman, *Islam* (terjemahan Ahsin Mohammad), Bandung: Pustaka, 2000, hlm. 47-48.

⁵ Claude Gilliot, "Exegesis: Classical", hlm. 101.

⁶ Fazlur Rahman, *Islam*, hlm. 48.

⁷ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996, hlm. 193.

hingga pencarian makna lewat kata per kata menjadi tidak bisa dilakukan secara maksimal akibat kemungkinan satu kata dengan kata yang lain lahir dari konteks bahkan sumber yang sama sekali berbeda.

Sesungguhnya *tafsīr mauḍūʿī* ini adalah terbosan baru dan juga melahirkan sesuatu yang baru seperti penemuan keseimbangan kosa kata tertentu yang berkaitan, misalnya antara kata *al-ard* dengan *as-samāwāt*, *ar-rajul* dengan *an-nisāʾ*, *al-jannah* dengan *an-nār*, dan sebagainya. Penemuan keseimbangan tersebut memungkinkan lahirnya pemahaman-pemahaman baru terhadap kitab suci, yang—sekali lagi karena keaslian teksnya—memungkinkan dilakukan karena adanya soliditas dan autentisitas teks itu sendiri.

Hermeneutika untuk Kitab Suci

Apakah kebenaran berada di dalam bahasa atau berada di luar bahasa? Pertanyaan ini penting diajukan untuk memetakan posisi *tafsīr mauḍūʿī* yang adalah sangat memerhatikan bahasa dalam upayanya mencari makna dan nilai dari Al-Qur'an. Agar bisa memahami, manusia harus berfikir. Namun mungkinkah manusia berfikir tanpa bahasa? Dalam hal ini, para pemikir terbelah menjadi dua. Satu aliran berpendapat bahwa tidak mungkin memisahkan antara pikiran dan bahasa. Salah seorang itu adalah J.J. Jenkins yang mengatakan bahwa hubungan antara pikiran dan bahasa hanya ada tiga kemungkinan: 1) pikiran tergantung pada bahasa; 2) pikiran adalah bahasa; dan 3) bahasa tergantung pada pikiran. Selain Jenkins, ada Ludwig Wittgenstein yang mengatakan, "Batas-batas bahasa saya adalah batas-batas dunia saya".⁸

Namun ada pula yang berpendapat bahwa bahasa dan pikiran adalah dua hal yang terpisah. Jean Piaget menunjukkan bahwa proses mental pada anak-anak terjadi sebelum mereka mengenal bahasa.⁹ Filsafat analitik¹⁰ kontemporer cenderung mengatakan bahwa kebenaran berada di dalam bahasa karena hanya lewat bahasa manusia bisa mencari dan menyebarkan kebenaran. Jika kita lihat dari sudut pandang seperti ini, maka *tafsīr mauḍūʿī* adalah sebetuk filsafat analitik. *Tafsīr mauḍūʿī* sepenuhnya menggantungkan perolehan kebenaran pada kosa kata dan struktur yang ada dalam Al-Qur'an. Perbedaannya ada pada asumsi terhadap teks itu sendiri. Dalam filsafat analitik, dipahami bahwa dengan memahami teks dan strukturnya, maka sangat mungkin kesalahan berfikir bisa terkuak. *Tafsīr mauḍūʿī*—dan

⁸ Donald B. Calne, *Batas Nalar: Rasionalitas dan Perilaku Manusia*, hlm. 40-41.

⁹ Donald B. Calne, *Batas Nalar: Rasionalitas dan Perilaku Manusia*, hlm. 40-41.

¹⁰ Filsafat analitik mengatakan bahwa di bawah permukaan suatu bahasa, tersembunyi struktur-struktur logis pikiran manusia (Simon Blackburn, *Kamus Filsafat*, 2013, hlm. 33).

cara penafsiran lainnya—tentu tidak akan sampai ke sana karena adanya keyakinan bahwa teks Al-Qur'an tidak mungkin salah. Kecenderungan untuk meyakini bahwa Al-Qur'an tidak mungkin salah itulah yang membuat upaya untuk memahami Al-Qur'an disebut *tafsir* yang berarti “menyingkap sesuatu yang tersembunyi”. *Tafsir* dalam hal ini bermakna “penyingkapan makna”, bukan “penetapan makna”. “Penyingkapan makna” menandakan adanya pengakuan bahwa telah ada makna yang terberi dan penafsir tinggal mencarinya. Sedangkan penetapan makna menandakan adanya intervensi penafsir dalam memahami Al-Qur'an.

Terlepas dari perdebatan terpisah atau menyatunya bahasa dengan pikiran, bahasa, terutama bahasa lisan, terbukti memberikan manusia sarana yang lebih efisien untuk menyampaikan pikirannya. Semakin manusia menguasai aturan-aturan bahasa, semakin besar pula kemampuan manusia untuk menalar, merencanakan, dan mengonsepskan.¹¹

Hermeneutika menawarkan sesuatu yang sedikit berbeda dengan filsafat analitik yaitu mendudukan sebuah teks pada sebuah konteks sosial, politik, dan ekonomi tertentu sehingga sebuah teks bisa lebih dipahami maknanya. Tawaran hermeneutika seperti inilah yang menimbulkan pro dan kontra dalam penafsiran Al-Qur'an. Layakkah teks Al-Qur'an didudukan pada sebuah konteks sosial, politik, dan ekonomi tertentu? Jika itu dilakukan, apakah keyakinan bahwa teks Al-Qur'an adalah *verbatim* firman Allah akan terlukai karena dianggap tunduk pada konteks?

Untuk sedikit memahami persoalan ini, pemikiran Friedrich Schleiermacher dalam *Discourses and Religion* (1799) menjadi menarik. Schleiermacher mempunyai dua pandangan yang sangat terkenal. *Pertama*, penafsiran sesungguhnya adalah sesuatu “yang santai” dan terjadi begitu saja ketika seseorang membaca sebuah teks. Selama proses penafsiran seperti ini berlangsung dengan baik, tidak diperlukan sebuah hermeneutika. Hermeneutika hanya penting ketika terjadi pemahaman yang ambigu atau sebuah persoalan yang pelik. Dalam hal ini, hermeneutika hanyalah sebuah alat bantu.¹²

Lebih menarik lagi adalah pandangan Schleiermacher yang *kedua*, yaitu bahwa penafsir selalu berada dalam kesalahan abadi dalam penafsirannya. Salah satu sebabnya adalah kapasitas rasio manusia yang terbatas tidak mungkin memahami realitas yang tidak terbatas. Sebab lainnya adalah bahwa sebuah teks yang jenius selalu melampaui zamannya. Schleiermacher bertanya, “Bagaimana seseorang bisa memahami sebuah

¹¹ Roger Filder, *Mediamorfosis* (terjemahan oleh Hartono Hadikusumo), Yogyakarta: Bentang, 2003, hlm. 85.

¹² Jean Gronding, *Sejarah Hermeneutik: Dari Plato Sampai Gadamer* (terjemahan Inyuk Ridwan Muzir), Yogyakarta: Arruz Media, 2012, hlm. 24.

karya jenius tanpa menyalahpahaminya dengan begitu parah?" Argumen Schleiermacher sebenarnya sederhana. Sebuah pemahaman hanya terjadi jika seorang penafsir menyepadankan apa yang sudah dia pahami dengan teks yang ditafsirkannya. Proses penyepadanan ini tentu saja terjadi lewat proses pemaksaan. Schleiermacher ini menegaskan bahwa sebuah penafsiran niscaya bersifat "dialektik" dan "dialogis" dan karena itu, tidak pernah berakhir. Tentu saja pemikiran ini sangat kental nuansa Platoniknya.¹³

Pada pandangannya yang pertama, Schleiermacher mengemukakan hal yang mirip terjadi pada *tafsir tahlili*. *Tafsir tahlili* tidak terlalu memberi ruang bagi terjadinya pemahaman yang ambigu karena fokusnya pada kata per kata tanpa upaya membuka kemungkinan membuka perbedaan pemahaman akibat tidak adanya perbandingan makna satu dengan makna yang lain, apalagi tidak ada perbandingan antara makna dengan realitas.

Kejadian mirip dengan di atas terjadi pada *tafsir bi al-ma'sūr*. Dengan menjadikan ayat dan hadis sebagai penjelas, maka yang lebih mungkin muncul adalah konfirmasi antara satu makna dengan makna lain, bukan ambiguitas makna. Perkembangan zaman dan dinamika problem yang dihadapi masyarakat Muslim membuat *tafsir tahlili* dan *tafsir bi al-ma'sūr* tidak lagi memadai. *Tafsir tahlili* dan *tafsir bi al-ma'sūr* adalah sejenis pembacaan santai.

Kembali kepada *tafsir maudūī*. Schleiermacher memberi ruang kepada imunitas teks suci dari kesalahan dengan argumen "jenius"-nya. Ini adalah sesuatu yang tidak diberikan oleh aliran hermeneutika berbeda dan juga filsafat analitik. Dalam hal ini, Schleiermacher memberi ruang bagi pemahaman *tafsir maudūī* yang tidak akan pernah mengakui kelahiran kekeliruan logika di balik teks yang ditafsirkan. Kitab suci tidak akan pernah salah. Argumen "kekeliruan abadi" Schleiermacher mungkin sangat sejalan dengan kalimat *wa Allāh a'lam bi aṣ-ṣawāb* di setiap akhir tulisan keagamaan. Kekeliruan ada pada penafsir terhadap teks, bukan pada teksnya.

Dalam hal ambiguitas pada pemikiran Schleiermacher yang pertama, *tafsir maudūī* adalah upaya yang strategis untuk menjadi solusi. Ambiguitas hanya terjadi jika penafsiran dilakukan secara parsial, seperti yang mungkin terjadi pada *tafsir tahlili* dan *tafsir bi al-ma'sūr*. Ambiguitas dengan sendirinya akan lenyap dalam *tafsir maudūī* karena *tafsir maudūī* memungkinkan sebuah tema dikaji secara utuh dan mendalam, tidak hanya lewat pemahaman kata per kata dan rujukan teks yang lain.

Pada pemikiran Schleiermacher yang kedua tentang kesalahan pemahaman yang parah sebagai awal pemahaman yang benar, ditemukan hal yang menarik. Schleiermacher menyebutkan bahwa upaya penafsiran niscaya

¹³ Jean Gronding, *Sejarah Hermeneutik: Dari Plato Sampai Gadamer*, hlm. 26-28.

bersifat “dialektik” dan “dialogis” dan karena itu, tidak pernah berakhir. Upaya penafsiran cenderung akan berakhir jika terbentur dinding kosa kata pada *tafsir bi al-ma’sūr* dan terbentur dinding teks-teks sepadan pada *tafsir taḥlīlī*. Pada keduanya tidak terbangun sebuah proses dialog antara teks dan konteks. Yang ada hanya dialog antara satu teks dengan teks lainnya. Benturan seperti itu tidak terjadi pada *tafsir maudū’ī* karena tema-tema yang muncul pada *tafsir maudū’ī* diharapkan muncul dari realitas sesungguhnya yang senantiasa berkembang dihubungkan dengan Al-Qur’an yang bergerak bebas dari satu ayat ke ayat yang lain; dari satu surah ke surah yang lain.

Melawan Subjektivitas

Mengikuti pemikiran Jane Dammen McAuliffe,¹⁴ *tafsir maudū’ī* adalah jenis tafsir yang datang belakangan atau masuk pada periode modern bersamaan dengan tafsir yang lain seperti penafsiran yang dipengaruhi perspektif rasionalisme Pencerahan Barat (seperti penafsiran Muhammad Abduh), penafsiran saintifik Al-Qur’an (seperti penafsiran Ṭanṭāwī Jauhari), penafsiran lewat perspektif studi-studi kebahasaan (seperti penafsiran Amin al-Khuli), penafsiran melalui perspektif historisitas Al-Qur’an (seperti penafsiran Nasr Hamid Abu Zaid), dan penafsiran sebagai solusi bagi kondisi umat Islam (seperti penafsiran Sayyid Qutb). *Tafsir maudū’ī* sangat erat kaitannya dengan penafsiran yang dipengaruhi perspektif rasionalisme Pencerahan Barat dan penafsiran saintifik Al-Qur’an dibandingkan dengan yang lain. Sekilas, yang membedakan antara jenis tafsir klasik dengan tafsir modern adalah pada tafsir modern, nuansa pragmatismenya cukup terlihat.

Jika kita melihat pembagian penafsiran Al-Qur’an menjadi *tafsir bi al-ma’sūr* dan *tafsir bi ar-ra’y*, maka kita menemukan kata kunci yang membedakan antara keduanya pada subjektivitas. Sangat mudah memahami mengapa begitu banyak ulama yang khawatir pada *tafsir bi ar-ra’y*. Yang dikhawatirkan para ulama pada *tafsir bi ar-ra’y* adalah unsur subjektivitas penafsir yang terlalu besar hingga mengalahkan teks suci itu sendiri. Kita bisa melihat pertentangan klasik antara akal dan wahyu—yang sering dibahas mendalam pada perdebatan teologis—kembali mengemuka yang dalam hal ini mengambil bentuk pertentangan antara subjektivitas dengan objektivitas penafsiran. Upaya *tafsir bi al-ma’sūr* selalu dikedepankan

¹⁴ *Encyclopaedia of Qur’an* yang diedit oleh Jane Dammen McAuliffe membahas tentang penafsiran dalam dua bagian, yaitu “Exegesis: Classical” ditulis oleh Claude Gilliot dan “Exegesis: Modern” ditulis oleh Rotraud Wieland (Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of Qur’an*, Vol. 2, Leiden: Brill, 2002, hlm. 99-142).

karena upaya seperti ini dianggap paling steril dari subjektivitas penafsir.

Persoalan yang ada pada *tafsir bi al-ma'sūr* berkebalikan dengan persoalan yang ada pada *tafsir bi ar-ra'y*. Jika pada *tafsir bi ar-ra'y*, subjektivitas penafsir dianggap terlalu besar, maka pada *tafsir bi al-ma'sūr*, objektivitas teks yang terlalu besar. Lewat *tafsir bi al-ma'sūr*, memang yang dihasilkan adalah makna yang sangat objektif dan karena itu dianggap sebagai cara penafsiran yang paling sah, namun kungkungan teks yang terlalu besar sering membuat *tafsir bi al-ma'sūr* tidak lincah untuk bergaul dengan problem-problem yang terus berkembang di dalam masyarakat. Persoalannya sederhana: jika hasil penafsiran suatu teks bergantung kepada teks lainnya, maka bagaimana jika persoalan yang dihadapi oleh umat Islam tidak ditemukan teksnya secara tersurat baik dalam teks awalnya maupun pada teks padanannya?

Tafsir maudūī bisa disebut upaya yang mencoba menjembatani antara *tafsir bi al-ma'sūr* dan *tafsir bi ar-ra'y* dalam hal subjektivitas dan objektivitas tadi dengan menjaganya tetap berada dalam posisi berimbang. Nuansa *tafsir bi al-ma'sūr* dalam *tafsir maudūī* terasa pada penggalian makna yang disandarkan pada satu teks dengan teks lainnya. Sedangkan nuansa *tafsir bi ar-ra'y* tampak pada penggalian makna yang disandarkan pada kelincahan penafsir untuk menangkap makna setelah melakukan tamasya kata-kata yang serupa di keseluruhan Al-Qur'an dan menghubungkannya dengan problem kontemporer umat Muslim. Tentu saja ini menimbulkan pertanyaan, apakah subjektivitas penafsir dominan dalam *tafsir maudūī* atau tidak?

Seharusnya, dengan teorinya yang sangat rapih, *tafsir maudūī* bisa melepaskan diri dari jebakan subjektivitas. Menurut Rotraud Wieland, salah satu kelebihan *tafsir maudūī* adalah memungkinkan penafsir untuk menggali makna yang komprehensif dan seimbang dari apa yang dikehendaki oleh Al-Qur'an tentang suatu masalah, sekaligus mereduksi bahaya pembacaan selektif dan bias oleh penafsir. Kelebihan lain *tafsir maudūī* adalah memungkinkan penafsir untuk berperan aktif dalam proses penafsiran itu sendiri dengan membawa perspektif modern yang mereka miliki lewat tema yang telah ditentukan.¹⁵

Namun subjektivitas memang sangat sulit dihindari. Studi Komarudin Hidayat terhadap tiga karya *tafsir maudūī* yang sangat terkenal di Indonesia seperti *Tema-tema Pokok Al-Qur'an* karya Fazlur Rahman, *Wawasan Al-Qur'an* karya M. Quraish Shihab, dan *Ensiklopedi Al-Qur'an* karya M. Dawam Rahardjo memberikan bukti betapa sulitnya menghindari subjektivitas. Ketiga karya tersebut menjadi berbeda karena memang subjek penaf-

¹⁵ Rotraud Wieland, "Exegesis: Modern", dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopedia of Qur'an* (Vol. 2), Leiden: Brill, 2002, hlm. 138-139.

sirnya berbeda. Latar belakang intelektual ketiga penafsir tersebut sangat berbeda sehingga melahirkan penafsiran yang bermuansa beda pula.¹⁶

Teori kritis dan teori budaya mutakhir¹⁷ menemukan bahwa fenomena sebagaimana yang dikaji oleh Komaruddin Hidayat itu bukanlah bukti tentang subjektivitas karena subjek itu sendiri tidak pernah utuh. Memang sulit untuk menggapai objektivitas makna, termasuk lewat penafsiran model apa pun. Dan itu sama sulitnya dengan menggapai subjektivitas makna. “Aku” sebagai subjek penafsir tidak pernah utuh. Perbedaan penafsiran antara Fazlur Rahman, M. Quraish Shihab, dan M. Dawam Rahardjo terjadi bukan karena perbedaan subjek penafsir, namun karena para penafsir tersebut memiliki subjek yang tidak utuh. Seorang penafsir niscaya selalu bergantung pada lingkungannya, baik lingkungan eksternal berupa realitas sosial, ekonomi, dan politik, maupun lingkungan internal berupa kondisi mental-psikologis-spiritualnya. Pemikiran orang-orang seperti Karl Marx, Sigmund Freud, dan Friedrich Nietzsche berbicara banyak tentang hal seperti ini.

Untuk lebih memperjelas tentang kerapuhan subjek, perlu dijelaskan salah satu tokoh di atas, yaitu Sigmund Freud. Mengutip Bagus Takwin, Ricoeur menunjukkan bahwa prinsip dan metode yang digunakan Freud untuk memahami psikis manusia dapat diterapkan sebagai metode penafsiran teks.¹⁸ Menurut Freud, entitas yang disebut kesadaran sebenarnya adalah ‘kesadaran palsu’. Kesadaran palsu di sini adalah bahwa apa yang kita sebut sebagai kesadaran sesungguhnya tidak sepenuhnya kesadaran, tetapi kondisi yang sangat ditentukan oleh alam bawah sadar. Pemikiran Freud yang berkaitan dengan ini adalah tentang represi. Bagi Freud, ada saja kebutuhan instingtif yang tidak bisa ditekan dan ditiadakan begitu saja, bahkan melalui proses rasionalisasi, tetapi dijinakkan melalui proses represi, namun pada suatu saat akan keluar menuntut pelampiasan.¹⁹ Proses penjinakan ini hanya menekan kebutuhan instingtif yang ada, tidak menghilangkannya. Suatu saat nanti bisa saja muncul kembali pada

¹⁶ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, hlm. 194-202.

¹⁷ Teori kritis dan teori budaya mutakhir adalah pendekatan yang membuka sekat-sekat antara beberapa disiplin ilmu yang sebelumnya dinggap tidak berhubungan. Dengan membuka sekat-sekat tersebut, diharapkan akan muncul perpektif baru. Disiplin ilmu yang dimaksud, di antaranya adalah studi literal, studi budaya, linguistik, sejarah, sejarah seni, politik, sosiologi, antropologi, geografi, studi media, dan studi sains (Dani Cavallaro, *Critical and Cultural Theory*, London: The Athlone Press, 2001, hlm. ix).

¹⁸ Bagus Takwin, “Freud, Hermeneutika Kecurigaan, Proyek Kesadaran,” makalah pada Kuliah Umum Hermeneutika Kecurigaan di Komunitas Salihara (Sabtu, 23 Januari 2010, hlm. 10)

¹⁹ Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, New York: W.W. Norton & Company, 1961, hlm. 43.

waktu yang lain dengan bentuk berbeda.

Meskipun sulit untuk menghindari subjektivitas, para penafsir, paling tidak, bisa menekan subjektivitasnya dengan tetap berpegang teguh pada teks-teks yang ada di dalam Al-Qur'an atau dengan tetap membiarkan Al-Qur'an berbicara apa adanya melalui kosa katanya sendiri sebelum penafsir menjatuhkan pilihan penafsirannya lewat kreativitasnya.

Langkah-langkah penafsiran dalam *tafsīr mauḍūʿī* juga memberikan bukti bahwa subjektivitas penafsir bisa ditekan. Mengutip al-Farmawī, langkah-langkah *tafsīr mauḍūʿī* adalah sebagai berikut:²⁰

1. Menetapkan masalah yang akan dibahas (topik).
2. Melacak dan menghimpun masalah yang dibahas tersebut.
3. Menyusun runtutan ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan ayat-ayat sesuai dengan masa turunnya, disertai pengetahuan tentang belakang turun ayat atau *asbāb an-nuzūl*-nya (bila ada).
4. Memahami korelasi (*munāsabah*) ayat-ayat tersebut dalam suratnya masing-masing.
5. Menyusun pembahasan dalam kerangka yang sempurna, sistematis, dan utuh.
6. Melengkapi penjelasan ayat dengan hadis, riwayat sahabat, dan lain-lain yang relevan bila dipandang perlu sehingga pembahasan menjadi semakin sempurna dan semakin jelas.
7. Mempelajari ayat-ayat tersebut secara keseluruhan dengan jalan menghimpun ayat-ayatnya yang mempunyai pengertian yang sama, atau mengkompromikan antara yang *'ām* (umum) dan *khāṣ* (khusus), *muṭlaq* dan *muqayyad*, atau yang pada lahirnya bertentangan, sehingga kesemuanya bertemu dalam satu muara, tanpa perbedaan atau pemaksaan

Langkah-langkah penafsiran *tafsīr mauḍūʿī* di atas menunjukkan bahwa wilayah bebas penafsir hanya pada langkah pertama. Selanjutnya, langkah-langkah penafsir begitu objektif. Namun perlu dicatat, objektivitas penafsir pada *tafsīr mauḍūʿī* tidak sama dengan objektivitas penafsir pada *tafsīr taḥlīlī* karena pada *tafsīr taḥlīlī*, wilayah penafsiran benar-benar dibatasi oleh teks tertentu saja. Tidak juga sama dengan *tafsīr bi al-ma'sūr* karena posisi hadis dan riwayat lain dalam *tafsīr mauḍūʿī* hanyalah sebagai pelengkap.

Pada pemikiran Schleiermacher juga ditemui pengakuan pada adanya kebenaran objektif itu. Schleiermacher menyebutnya sebagai sesuatu yang

²⁰ Abd al-Ḥayy al-Farmawī, *Al-Bidāyah fī at-Tafsīr al-Mauḍūʿī*, Kairo: al-Ḥaḍarat al-Gharbiyyah, 1977, hlm. 61-62.

terjadi secara mekanis dan dalam bahasa, muncul dari gramatikanya. Gugusan kosa kata, sintaksis, tata bahasa, morfologi, dan fonetik dari bahasa adalah unsur-unsur yang memungkinkan makna objektif itu hadir.²¹

Dalam kajian Postrukturalisme, subjek, termasuk subjek penafsir sesungguhnya memang tidak stabil. Subjek penafsir juga bukan sesuatu yang sepenuhnya menyadari setiap upayanya sendiri. Subjek penafsir lebih merupakan konstruksi bahasa, politik, dan budaya yang melingkupinya.²² Karena itulah, dalam kajian budaya, “diri” lebih cenderung disebut *subject* dari *self* karena *self* mengandaikan sesuatu yang utuh, tidak retak, dan permanen. Sedangkan *subject* tidak pernah utuh, rapuh, dan sementara.

Konsekuensi dari kenyataan bahwa subjek adalah sesuatu yang rapuh pada *tafsīr mauḍūʿī* yaitu meski subjektivitas sesungguhnya bisa dihindari karena subjek sendiri adalah sesuatu yang rapuh dan itu diperkuat dengan upaya berpegang teguh pada teks yang tetap dipertahankan oleh *tafsīr mauḍūʿī*, namun dengan beberapa kebebasan-kebebasan tertentu sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, *tafsīr mauḍūʿī* tidak bisa disebut semata-mata objektif.

Dengan menggabungkan potensi objektivitas dan subjektivitas ini, *tafsīr mauḍūʿī* bisa disebut sebetulnya konstruktivisme. Yang disebut terakhir ini adalah kecenderungan yang memahami bahwa manusia tidak lagi bisa menjadi sekadar subjek yang menguasai, mengendalikan, dan mengeksploitasi objek, tetapi menjadi subjek yang mampu menjelaskan (*explanation*) objek. Tidak juga menjadi juru bicara bagi objek, tetapi memahaminya (*understanding*). Tidak juga menjajah objek, tetapi memerdekakannya (*emansipatoris*).²³

Konstruktivisme ini berasal dari perdebatan lama tentang rasionalisme dan empirisme serta pertanyaan tentang apakah realitas berada dalam diri manusia atau berada di luar diri manusia. Jika berada di dalam diri manusia berarti subjektif. Dan jika berada di luar diri manusia berarti objektif. Perdebatan ini dicobatengahi oleh Immanuel Kant.²⁴

Sesungguhnya *tafsīr taḥlīlī*, *tafsīr bi al-maʿšūr*, dan *tafsīr mauḍūʿī* memang sudah terbebas dari eksploitasi subjek terhadap objek. Persoalannya, pada *tafsīr taḥlīlī* dan *tafsīr bi al-maʿšūr*, ada posisi teks yang terlalu

²¹ Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, hlm. xi.

²² Dani Cavallaro, *Critical and Cultural Theory*, hlm. 86.

²³ T.M. Soerjanto Poespowardojo dan Alexander Seran, *Filsafat Ilmu Pengetahuan: Hakikat Ilmu Pengetahuan, Kritik terhadap Visi Positivisme Logis, Serta Implikasinya*, Jakarta: Kompas, 2015, hlm. 268-270.

²⁴ Michael Devitt, “Realism/Anti-Realism”, dalam Stathis Psillos dan Martin Curd (eds), *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, London: Routledge, 2008, hlm. 224-225.

dominan, atau dengan kata lain, justru objek teks yang menguasai subjek penafsir. *Tafsīr maudūī* tidak hanya menghilangkan eksploitasi subjek terhadap objek, tetapi juga menyeimbangkan kedua posisi tersebut agar tidak saling menjajah satu sama lain. Pada bagian sebelumnya sudah dijelaskan bagaimana persoalan yang timbul jika salah satunya dominan atas yang lain.

Jika konstruktivisme dibaca dalam nuansa teori kritis, maka sesungguhnya tidak ada lagi objek dan subjek yang terpisah secara distingtif atau berhadap-hadapan secara diametral. Semuanya adalah subjek sekaligus adalah objek. Dalam hal *tafsīr maudūī*, penafsir adalah subjek sekaligus objek terhadap teks yang ditafsirkannya, begitupun dengan teks yang ditafsirkannya adalah subjek sekaligus objek. Tidak ada lagi oposisi binner. Meskipun demikian, selalu masih dalam pengandaian bahwa kebenaran itu ada di sana sedang menunggu untuk disingkap, bukan semata-mata konstruski keinginan penafsir.

Simpulan

Tafsīr maudūī adalah model penafsiran alternatif yang perlu terus dikembangkan karena tidak lagi terjebak pada subjektivitas dan objektivitas. Dengan *tafsīr maudūī*, penafsir memiliki kebebasan untuk mengekspresikan segala kemampuan interpretasinya, berikut keterlibatan kondisi sosial kontemporeranya tanpa harus terjatuh di dalam subjektivitas penafsiran. Hal ini dimungkinkan karena memang subjek tidak pernah utuh. Subjek selalu hadir dengan segala keterbatasan dan kekurangannya. Dengan *tafsīr maudūī* pula, penafsir tidak perlu khawatir terjebak di dalam objektivitas penafsiran yang berakibat pada gagalnya penafsiran Al-Qur'an menjadi solusi bagi problematika masyarakat karena batasan sesungguhnya *tafsīr maudūī* adalah temanya itu sendiri. Tema yang telah dipilih bergerak bebas di dalam teks-teks Al-Qur'an untuk menyingkap maknanya sendiri dengan cara berhubungan dengan seluruh isi Al-Qur'an.[]

Daftar Pustaka

- Blackburn, Simon, *Kamus Filsafat*, Yogyakarta: Putaka Pelajar, 2013.
- Calne, Donald B., *Batas Nalar: Rasionalitas dan Perilaku Manusia*, terjemahan Parakatiri T. Simbolon, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2004.
- Cavallaro, Dani, *Critical and Cultural Theory*, London: The Athlone Press, 2001.
- Devitt, Michael, “Realism/Anti-Realism”, dalam Stathis Psillos dan Martin Curd (eds), *The Routledge Companion to Philosophy of Science..* London: Routledge, 2008.
- al-Farmawi, Abd al-Hayy, *al-Bidāyah fī at-Tafsīr al-Mauḍū‘i*, Kairo: al-Haḍarat al-Gharbiyyah, 1977.
- Filder, Roger, *Mediamorfosis* (diterjemahkan oleh Hartono Hadikusumo), Yogyakarta: Bentang, 2003.
- Freud, Sigmund, *The Future of an Illusion*, New York: W.W. Norton & Company, 1961.
- Gilliot, Claude, “Exegesis: Classical”, dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of Qur’an* (Vol. 2), Leiden: Brill, 2002.
- Gronding, Jean, *Sejarah Hermeneutik: Dari Plato Sampai Gadamer*, Yogyakarta: Ar-ruz Media, 2012.
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- McAuliffe, Jane Dammen, *Encyclopaedia of Qur’an* (Vol. 2), Leiden: Brill, 2002.
- Poespowardojo, T.M. Soerjanto dan Alexander Seran, *Filsafat Ilmu Pengetahuan: Hakikat Ilmu Pengetahuan, Kritik terhadap Visi Positivisme Logis, Serta Implikasinya*, Jakarta: Kompas, 2015.
- Rahman, Fazlur, *Islam* (terjemahan Ahsin Mohammad), Bandung: Pustaka, 2000.
- Schleiermacher, Friedrich, *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Takwin, Bagus, “Freud, Hermeneutika Kecurigaan, Proyek Kesadaran,” makalah pada Kuliah Umum Hermeneutika Kecurigaan di Komunitas Salihara, Sabtu 23 Januari, 2010 (tidak terbit).
- Wieland, Rotraud, “Exegesis: Modern”, dalam Jane Dammen McAuliffe (ed), *Encyclopaedia of Qur’an* (Vol. 2), Leiden: Brill, 2002.