

RELEVANSI METODOLOGI TAFSIR KONTEMPORER (STUDI ATAS PEMIKIRAN MUHAMMAD THALBI)

Nihayah, Abdurrahman

Mahasiswa Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

e-mail: Nihayah845@gmail.com

Abstract: *The main problem of interpretation is actually the giving of meaning and production of meaning, however, Muhammad Thalbi views the nature of interpretation, for Muhammad Thalbi the nature of interpretation is how an interpreter is able to find authentic meaning from a text through the socio-historical context then, then catching the aspect of the moral ideal to contextualize the meaning in the present era with the new methodology, the Qur'an must be seen as if it had just come down yesterday and the Prophet had just greeted us. This is in line with what was revealed by Thalbi that the new age also requires interpretation with a perspective that is open to renewal. With a historical approach that is flavored with a humanist perspective, he encourages a more open interpretation of the Qur'an through what he calls the approach (Qirâ 'at Tarî khiyah).*

Keywords: *Muhammad Thalbi, Methodology, Contextualization, Issues*

Abstrak: *Problem pokok penafsiran sebenarnya adalah pemberian makna dan produksi makna, meski demikian, Muhammad Thalbi memandang tentang hakikat tafsir, bagi Muhammad Thalbi hakikat tafsir adalah bagaimana seorang penafsir mampu menemukan makna otentik (original meaning) dari sebuah teks melalui konteks-sosio-historis masa lalu, kemudian menangkap aspek ideal moral untuk melakukan kontekstualisasi makna di*

era sekarang dengan metodologi yang baru, al-Qur'ân harus dipandang seolah-olah baru turun kemarin dan Nabi Saw baru saja menyapaikan kepada kita. Ini senada dengan apa yang diungkapkan oleh Thalbi bahwa zaman baru juga memerlukan tafsir dengan cara pandang yang terbuka pada pembaharuan. Dengan pendekatan historis yang dibumbui dengan perspektif kemanusiaan (humanis), ia mendorong penafsiran yang lebih terbuka terhadap al-Qur'ân melalui apa yang disebutnya pendekatan (Qirâ'at Tarîkhiyah).

Kata Kunci: *Muhammad Thalbi, Metodologi, Kontekstualisasi, Isu-Isu Kekinianan*

Pendahuluan

Sebagai teks, al-Qur'an adalah korpus terbuka yang sangat potensial untuk menerima segala bentuk eksploitasi, baik berupa pembacaan, penerjemahan, penafsiran, hingga pengambilannya sebagai sumber rujukan. Kehadiran teks al-Qur'an ditengah umat Islam telah melahirkan pusat pusaran wacana keIslaman yang tak pernah berhenti dan menjadi pusat inspirasi bagi manusia untuk melakukan penafsiran dan pengembangan makna atas ayat-ayatnya. Maka dapat dikatakan bahwa al-Qur'an hingga kini masih menjadi teks inti (*core text*) dalam peradaban Islam.¹

Dinamika penafsiran al-Qur'ân tidak pernah mengalami kemandegan sejak kitab suci tersebut diwahyukan kepada Nabi Muhammad Saw. Berbagai macam corak penafsiran telah ditawarkan oleh mufasir klasik hingga moderen. Aktivitas *eksegetik* bahkan tidak akan sampai pada titik final selama akal masih eksis dalam diri manusia. Ketidakpuasan terhadap prinsip, pendekatan dan hasil penafsiran seseorang merupakan bukti atas hal tersebut.² Sehingga, tafsir selalu membuka kemungkinan lahirnya wacana baru yang tidak akan pernah berhenti.

1 Muhammad Syahrur, *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*, (Yogyakarta: Teras, 2008), xvi.

2 Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin, *Studi Al-Qur'an Kontemporer, Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta : Tiara Wacana, 2002), 131

Salah satu wacana yang dikembangkan dalam tafsir al-Qur'ân –terutama era kontemporer- adalah wacana penafsiran al-Qur'ân dengan pendekatan hermenutika dan Mengembangkan metodologi. tafsir kontemporer merupakan keniscayaan sejarah yang tidak dapat dihindari. Bahkan, merumuskan metodologi-dipandang sebagai upaya pengembangan tafsir dalam merespon tantangan zaman.³

Pada penghujung abad ke 20 muncul banyak pemikir progresif muslim yang memfokuskan al-Qur'an sebagai kajian dan pusat wacana. Diantaranya Muh}ammad 'Âbid al-Jâbirî, Muhammad Arkoen, Fazlurrahman, Nasr Hamid Abu Zaid, Muh}ammad Syahrûr, Farid Esack, Abdullah Saeed, *Muhammad Thalbidan* Hasan Hanafi. Para pemikir progresif muslim tersebut menawarkan gagasan yang menjadi ciri khas masing-masing, Fazlur Rahman mengusung teori “*double movement*”, Mohammad Arkoun menggagas kritik nalar Islam, Hasan Hanafi menggagas kiri Islam, Abid al-Jabiri mencetuskan kritik nalar Arab, Nasr Hamid Abu Zaid mengusung kritik wacana agama, Muhammad Syahrur menggagas *al-kitâb wal Qur'ân: Qirâ'ah muâ'assirah*, Muhammad Thalbi menggagas *'iyal Allah* (Keluarga – Keluarga Tuhan),⁴ dan demikian pula dengan pemikir muslim lainnya.

Gagasan progresif pemikiran Islam–dan tentu tafsir ada didalamnya- yang digagas oleh tokoh di atas muncul dari beberapa kegelisahan: (1) kegelisahan tafsir yang berkembang sampai saat ini belum banyak menyentuh sisi-sisi kehidupan masyarakat dari sisi keadilan, pembelaan terhadap kaum minoritas, gender (mendeskriminasikan perempuan), korupsi dan Ham. (2) Realitas masyarakat yang tidak tertata rapi, bahkan cenderung mundur, karena masyarakat hanya mengkonsumsi produk tafsir klasik, yang tentu bisa sangat mungkin tidak lagi relevan dengan kondisi kekinian umat.

Adalah fakta yang ironis bahwa kajian kritis terhadap metodologi belum menjadi agenda kaum cendekiawan muslim. Mereka lebih tertarik kepada *exegese* , yaitu komentar aktual terkait masalah teks dan

3 Abdul Mustaqim, *EpistimologiTafsirKontemporer* (Yogyakarta: LkiS, 2012), 2.

4 SahironSyamsuddin, *Hermeneutika Al-Qur'an Dan Hadist* (Yogyakarta; Elsaq Press, 2010), 89.

bersifat praksis, ketimbang hermeneutika yang lebih terkait masalah metodologi dalam ber-*exegese* (menafsirkan) dan lebih bersifat teoritik.⁵

Masalah metodologi ini masih menjadi bidang yang belum mendapatkan perhatian yang layak, sekalipun di perguruan-perguruan tinggi Islam. Metodologi adalah bagian epistemologi yang mengkaji perihalan urutan langkah-langkah yang ditempuh supaya pengetahuan yang diperoleh memenuhi ciri-ciri ilmiah. Terkait dengan hal ini, metodologi diperoleh dan dipandang sebagai bagian dari logika yang mengkaji kaidah penalaran yang tepat. Prinsip metodologi dalam hal ini bukan dimaksud sekadar langkah-langkah metodis, melainkan asumsi-asumsi yang melatarbelakangi munculnya sebuah metode.⁶

Tradisi berpikir kritis, kreatif, inovatif dalam rangka memekarkan, menguji, mendekonstruksi, bahkan merekonstruksi teori-teori sebelumnya, hendaknya dilakukan tanpa beban psikologis-teologis tertentu. Penilaian objektif hanya dapat dilakukan ketika pra-anggapan dan asumsi negatif disingkirkan jauh-jauh dari benak. Oleh karenanya, pembacaan objektif harus mengedepankan rasionalitas. Oleh karena itu, usaha untuk memahami al-Qur'an sebagai pendekatan metodologi baru harus selalu dikembangkan dan tidak boleh berhenti pada satu titik.⁷

Dengan demikian, upaya untuk memahami al-Qur'an secara terus menerus menjadi hal yang penting, bahkan keharusan. Hal demikian memiliki implikasi yang sangat urgen bagi perkembangan dan pemahaman tafsir secara khususnya, maju dan mundurnya umat Islam pada umumnya.⁸

Muhammad Thalbi merupakan tokoh progresif muslim yang melakukan reformasi sekaligus rekonstruksi kajian tafsir al-Qur'an di era kontemporer. Muhammad Thalbi konsisten pada paradigma Islam yang menyentuh realitas, dengan menawarkan penafsiran dan

5 Muhammad Syahrur, *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer...*, XVI

6 *Ibid.*,

7 *Ibid.*,

8 *Ibid.*, 67

metodologi yang baru terhadap ajaran agama, untuk menghasilkan ajaran yang lebih humanis.

Sampai disini dalam pada itu, paling tidak dua rumusan masalah yang menjadi focus kajian tulisan ini adalah: Bagaimana Relevansi Metodologi Muhammad Thalbi? dan bagaimana implikasinya terhadap problem kekiniaan?

Mengenal Tokoh dan pemikirannya

Sekilas Biografi

Muhammad Thalbi merupakan seorang pemikir muslim dan sejarawan asal Afrika Utara. Ia dilahirkan di Tunisia pada tanggal 13 Muharram 1340 H, bertepatan dengan tanggal 16 September 1921. Ia mendapatkan pendidikan linguistik Arab di Universitas Tunisia (*al-Jamî'ah al-a-Tunisiyah*). Selanjutnya ia mengawali karir sebagai *mu'allim* (guru) di sebuah Madrasah Tsanawiyah pada penghujung tahun 1945. Profesi ini diakuinya sendiri merupakan suatu pekerjaan yang amat mulia (*'amalun 'adzhîmûn*).⁹

Tidak cukup dengan pendidikan di negaranya, ia mulai tertarik dengan ilmu sejarah, sehingga memutuskan untuk mengambil spesialisasi dalam bidang tersebut (*takhassush fi Tarîkh*). pada tahun 1947 ia berangkat ke Paris yang dianggapnya sebagai negara yang penuh dengan pergulatan pemikiran dan peradaban yang kuat pada masa itu, untuk menempuh program pasca sarjana dalam bidang sejarah Afrika Utara. Setelah menyelesaikan disertasinya, dia pulang ke Tunisia dan memulai karir intelektualnya.

Thalbi menjadi terkemuka sebagai ilmuwan dengan spesialisasi sejarah Afrika Utara. Selain itu, ia juga mengembangkan wacana pemikiran Islam kontemporer dan studi relasi antar agama di masa modern. Kedua subjek ini dipandanginya sebagai sesuatu yang komplementer. Dengan demikian Thalbi memiliki karir ganda, sebagai sejarawan Afrika Utara dan sebagai pemikir muslim kontemporer.

⁹ Muhammad Talbi, *'Iyal Allah, Afkâr Jadidah fi 'Alaqah al-Muslim binafsih wa bi al-Akharin* (Tunis: Dâr Saras al-Muntasyir, 1992), 78

Sebagaimana diakuinya sendiri, ideologi dan pemikiran Thalbi banyak dipengaruhi oleh wacana intelektual yang pada saat itu sedang “hangat-hangatnya” di Prancis. Ia menyebutkan beberapa nama mulai dari Voltaire, Sartre, Maurice Thorez, Jacques Duclos, hingga guru-gurunya dalam bidang sejarah di Prancis seperti Edgar Quinet, Paul Eluard, dan sebagai berikut. sebagai referensi pemikirannya.¹⁰ Secara khusus, Ia menyebut Régis Blachère dan beberapa karyanya sebagai ilmuwan pertama yang membuatnya “ber-muhasabah” secara intelektual dan meninjau ulang beberapa keyakinan (*al-Mu'taqadaat*) yang dianggapnya telah mapan.¹¹

Dengan dua bidang utama yang menjadi spesialisasinya, Thalbi merintis wacana pluralisme secara internal dalam sejarah dan tradisi pemikiran Islam. Menurutnya, wacana pluralisme yang saat ini mulai dirintis sebagai wacana global, memang sebelumnya telah dihindari dan ditolak (*marfudlah min qabl*) oleh umat Islam, bahkan saat ini pun masih saja ada orang yang mengingkarinya, namun bagaimanapun juga saat ini ia menjadi suatu keniscayaan realitas (*as-syai yufrîdluhu al-waqi'*) dan mau tidak mau Islam harus berhadapan dengannya.¹²

Pluralisme dalam pandangan Thalbi pada dasarnya berarti menghargai semua golongan dan pandangan orang lain, dalam konteks intelektual dan kebebasan beragama. Saling menghormati, dan memberikan dasar dialog, yang merupakan landasan keagamaan dan pluralisme.¹³

Thalbi termasuk pemikir yang memiliki perhatian yang khusus terhadap persoalan-persoalan modern dan persoalan-persoalan antaragama, juga berperan dalam berbagai pertemuan dalam dialog antar agama. Dia menulis dalam bahasa Arab, Prancis, dan bahasa Inggris. Diantara karya Thalbi yang ditulis dalam bahasa Arab, yang paling menantang secara intelektual adalah dua buku yang mewakili gagasan dan metode utamanya adalah buku *'iyal Allah (Keluarga – Keluarga Tuhan)*. Sebuah buku yang disajikan dengan format

¹⁰ *Ibid*, 22-25

¹¹ *Ibid*, 33.

¹² *Ibid*, 65.

¹³ Kurdi, dkk, *Hermeneutika Al-Qur'an & Al-Hadis*, (Yogyakarta: eLSAQ press, 2010), 224

tanya jawab yang berasal dari berbagai pertanyaan yang diajukan kepada Thalbi dan jawaban-jawabannya. *Ummat al-Wasath (Umat Pertengahan)*, sebuah buku yang berisi esai-esai Thalbi terkait masalah relasi antar agama.¹⁴

Pada kedua buku ini serta dalam tulisannya yang lain, Thalbi menyinggung berbagai aspek hubungan antaragama dan politik dalam Islam, baik secara langsung maupun secara implisit. Dan yang lainnya adalah penafsiran Al-Qur'an

Gagasan metodologi Muhammad Thalbi

Dalam pandangan Thalbi, sejarah (*al-Tarikh*) merupakan ilmu yang paling komprehensif dan mondial. Ia mengidentifikasi sejarah sebagai sesuatu yang sangat penting dalam suatu peradaban (*syai'un 'adzhim fil hadlarah*),¹⁵ ia menulis sejarah sebagai ikhtiyar untuk memahami manusia dengan menjadikan kitab suci Al-Qur'an sebagai dasar. Karena sebagaimana ia akui, bahwa ia tidak bisa melepaskan keyakinannya yang berorientasi di bawah kitab suci Al-Qur'an. Namun disaat yang sama ia sendiri mengakui bahwa sejarah merupakan produk paling berbahaya yang dihasilkan oleh pikiran, karena ia bisa meracuni relasi kemanusiaan dengan segala tipu dayanya. Disaat yang sama juga dia mengatakan sejarah merupakan ilmu pengetahuan manusia yang paling komprehensif.¹⁶

Thalbi menjadi pemerhati isu-isu keagamaan lebih sering dalam posisinya sebagai sejarawan yang menurutnya senantiasa berbekal semangat kemanusiaan. Sejarawan menurut Thalbi juga memiliki peran untuk mengurai persoalan-persoalan keagamaan yang pelik. Kontribusi sejarawan sangat urgen dan mendasar dalam membidik persoalan-persoalan umat manusia dengan perspektif sejarah dan kemanusiaan.

Semangat kemanusiaan ini merupakan kerangka epistemik-metodis untuk melacak titik tolak dan signifikansi ayat-ayat Al-Qur'an. Bila kita telah menemukan orientasi (kebenaran) sejarah (tujuan penciptaan alam) dalam Al-Qur'an maka kita harus terus

¹⁴ *Ibid*, 226-227.

¹⁵ Muhammad Thalbi, *'Iyal Allah...*,56.

¹⁶ *Ibid*, 61.

bergerak evolutif ke depan berdasarkan orientasi tersebut. Inilah yang dalam pandangan Thalbi, disebut dengan petunjuk “jalan lurus” Jalan peradaban umat manusia yang akan mendapatkan penerangan cahaya Ilahi.¹⁷

Istilah *Qirâ'at Tarîkhiyyah* (pembacaansejarah) ini disebut Thalbi dalam bukunya *'Iyal Allah* di bagian *Ta'wilu nassh ad-Diny* sebagai salah satu metode yang ia gunakan dalam menafsirkan Al-Qur'an. Teori ini dibangun dari sebuah statemen bahwa seorang sejarawan muslim ketika berhadapan dengan teks keagamaan, selamanya akan berpijak kepada *qirâ'at Unasiyyah* (pembacaan humanistik).¹⁸ Karena itulah terkadang Thalbi mengidentifikasi teorinya dengan *Qirâ'at Tarîkhiyyah Unasiyyah* (Pembacaan historis-humanistik). Sebagai pijakan awal, dalam bukunya, *'Iyal Allah*, di bab *al-Islam wa al-As'ilah as-Shu'bah* (Islam dan beberapa pertanyaan yang sulit) mula-mula Thalbi memperlakukan teks suci Al-Qur'an sebagai suatu kitab yang harus berdialektika dengan keniscayaan dan tuntutan zaman.

Ketika Al-Qur'an berbicara tentang manusia, maka ia sendiri telah menyejarah dan sejarah merupakan satu-satunya ilmu yang bisa melacak pesannya. Yang menarik adalah kenyataan bahwa Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad dalam konteks sosio-historis Quraisy dan segala tribalisme yang melingkupinya. Namun kita dapati bahwa hanya ada satu ayat yang terdapat isyarat secara langsung kepada bangsa Quraisy, yakni surat al-Quraisy. Ia juga tidak banyak berbincang tentang suku-suku Arab lainnya, meskipun dalam surat al-Ahzab, at-Taubah, dan al-Fath terdapat kata “*al-A'rab*”, namun ia tidak secara khusus menjadi sasaran pembicaraan. Dengan demikian, Al-Qur'an sejatinya memang berdialog dengan seluruh umat manusia. Secara sederhana, cara kerja *Qirâ'at Tarîkhiyyah* dapat dipetakan sebagai berikut:

Pertama, seorang mufasir harus berusaha memahami ayat Al-Qur'an dalam konteks ketika ia diturunkan,¹⁹ Pada tahapan ini ilmu asbab nuzul mikro dan makro²⁰ merupakan bahan utama. Pembersihan

¹⁷ *Ibid*, 145.

¹⁸ *Ibid*, 144.

¹⁹ *Ibid*, 70

²⁰ Tidak diketahui secara pasti siapa pencetus istilah mikro dan makro,

dari pertautan historisnya akan membuat ayat Al-Quran menguntungkan pihak tertentu. Dengan demikian, *Qirâ'ah Tarîkhiyah* berusaha untuk mencegah terjadinya universalisasi liar yang berlebihan yang merusak materi sejarah. Thalbi, seorang intelektual muslim yang mempertanyakan efektifitas mempercayakan nasib peradaban Islam sepenuhnya pada penafsiran-penafsiran ortodoks-tradisional. Ia berpandangan bahwa zaman baru juga memerlukan tafsir dengan cara pandang yang terbuka pada pembaharuan. Dengan pendekatan historis yang dibumbui dengan perspektif kemanusiaan (humanis), ia mendorong penafsiran yang lebih terbuka terhadap al-Quran melalui apa yang disebutnya pendekatan (*Qirâ'at Tarikhiyah*)

Kedua, seorang mufasir harus selamanya memegang prinsip *Maqashid*²¹ (*muqarabah maqâshidiyah*).²² Menurut Thalbi, *al-Qirâ'at al Maqâshidiyah* ini bukanlah teori yang benar-benar baru. Hal yang sama juga telah dilakukan ulama terdahulu, khususnya As-Syatiby yang pertama kali mempopulerkan teori *Maqashid as-Syari'ah*. Menurut Thalbi, konsep *maqashid syari'ah* ini setingkat lebih maju daripada qiyas, meskipun tidak menolak secara keseluruhan, ia beranggapan bahwa qiyas sudah tidak relevan dalam menjawab persoalan kekinian. Qiyas menurutnya hanyalah *fahmun*

namun istilah makro pernah disebutkan oleh Fazlur Rahman dalam bukunya, *Islam dan Modernity* dalam keterangannya tentang *double movment*, Rahman memperkenalkan istilah *macro situation*, yaitu situasi sejarah yang tidak hanya meliputi orang-orang di sekitar turunnya ayat-ayat Al-Qur'an, tetapi seluruh situasi yang punya kemungkinan memiliki keterkaitan dengan munculnya ayat tersebut. Yang dimaksud dengan asbabunnuzul mikro adalah riwayat-riwayat mengenai turunnya ayat-ayat Al-Qur'an. Sedangkan asbabunnuzul makro adalah asbabunnuzul yang memiliki cakupan lebih luas yang tidak hanya terpaku pada riwayat-riwayat parasahabat saja.

Ada lagi pada nandefinisi lain. Amin Abdullah lebih memilih istilah asbabunnuzul *jadid* untuk padanan yang makro dan asbabunnuzul *qadim* untuk padanan yang mikro. Lihat dalam Mu'ammara Zayn Qadafi, *Buku Pintar Sababun Nuzul Dari Hingga Makro*, (Yogyakarta: IN AzNa Books, 2015), 88-89

21 Abad ke-5 hingga 8 H. diantaranya adalah Abû al-Ma'âli al-Juwainî (W. 478 H/1085 M), Abu Hanid al-Gazali (W. 505 H/1111 M), Al-Izz Ibn Abd al-Salam (W. 660 H/1209 M), Syihâb al-Dîn al-Qarafi (W. 684 H/1285 M), Syam al-dîn Ibn al-Qayîm (W. 748 H/1347 M) dan Abu Ishaq al-Syatibi (W. 790 H/1388 M)..., lihat dalam Jasser Auda, *Membumikan Islam melalui Maqasid Syariah* (Bandung: Mizan 2008), 50-56

22 Muhammad Thalbi, *'Iyal Allah...*, 70

madlawiyun (pemahaman nostalgis) terhadap teks, dan terkesan masih menolak kekinian.²³

Jadi pendekatan historis-humanis tersebut bertujuan melacak tujuan dalam teks-teks keagamaan. Model pelacakan terhadap tujuan Tuhan dalam Al-Qur'an ini menurut Thalbi tidak muncul sesaat, melainkan unsur-unsurnya sudah terbangun sejak lama dan saat ini harus direvitalisasi agar dapat menguak cakrawala ayat-ayat Al-Qur'an dalam konteks kekinian. Pendekatan *al-maqâshidiyyah* adalah upaya epistemologis-hermeneutis untuk melacak pondasi, semangat, dan kerangka filosofis kesejarahan Al-Quran di masa lalu untuk diadaptasi pemaknaannya sesuai konteks masa kini. Namun pendekatan *al-maqâshidiyyah* ini menurut Thalbi melampaui cara-cara analogis (*qiyas*) dalam memahami al-Quran.

Analogis tersebut dalam maksud Thalbi adalah menghadirkan masa lalu sebagai model baku yang kaku bagi persoalan-persoalan saat ini. Padahal bagi Thalbi masa lalu itu tidak lebih sebagai model pembacaan yang usang, yang tidak cocok untuk digunakan pada masa saat ini. Thalbi tidak bermaksud menolak secara *a priori* terhadap metode analogis. Hanya saja, baginya, saat ini analogis (yang mengadopsi masa lalu sedemikian rupa) tidak sesuai dan tidak dapat mengatasi problem kekinian yang kompleks. Kenapa? Karena model analogis tersebut mengeliminasi dimensi dan karakter dinamis sejarah.²⁴

Thalbi membuat pengandaian: kira-kira apa yang akan Allah firmankan kepada kita di saat ini dan di tempat ini (berkenaan dengan problem-problem yang kita hadapi)? Kita tidak akan mendapatkan jawabannya. Kecuali, dengan berusaha mengurai fakta dalam rentang waktu dan sejarah. Di sinilah arti penting pendekatan historis-humanis. Pendekatan ini meniscayakan untuk melakukan pelacakan terhadap fakta sejarah sebelum dan sesudah ayat-ayat al-Quran itu diturunkan. Sehingga dengan demikian kita dapat memahami situasi

²³ *Ibid*, 142.

²⁴ *Ibid*, 143

historis turunnya ayat dan pada gilirannya dapat memahami maksud al-Quran.²⁵

Bagi Thalbi, harus dilacak “mengapa” ayat-ayat Al-Qur’an menyatakan atas suatu persoalan. Sebagai sejarawan, naluri Thalbi dilatih untuk menyelidik anasir-anasir tersembunyi yang bersifat impersonal atau terkait dengan aspek-aspek di luar hubungan pelaku sejarah, seperti misal faktor sosio-ekonomi, yang menjadi katalisator penggerak sejarah.

Dalam *al-Qirâ’at al-Maqâshidiyah* versi Thalbi, setidaknya ada dua hal yang menjadi aksentuasi:²⁶*Pertama*, Konteks historis turunnya ayat sebagai titik tolak. *Kedua*, Tujuan atau Kehendak Pembuat syari’at sebagai maksud yang dituju. Sedangkan secara teknis, prinsip teori ini berpangkal pada Analisis Orientasi (*at-Tahlîl al-Ittijâhi*) terhadap suatu teks. Menurut Thalbi dalam hal ini kita bisa mengintegrasikan metode epistemologi Islam atau hermeneutika. Hal inilah yang menurut Thalbi merupakan suatu tradisi yang kontributif dalam perkembangan pemikiran Islam.²⁷ Secara prinsipil, teori *maqashid* ini sejalan dengan perkembangan kaidah-kaidah historis.

Relevansi Metodologi Muhammad Thalbi

Dalam isu ini, penulis ingin mengutip Al-Qur’an yang berbicara tentang pemimpin non muslim yang tercantum dalam surat Ali Imran ayat 28, yang artinya:

Artinya: janganlah orang-orang mukmin mengambil orang-orang kafir menjadi wali dengan meninggalkan orang-orang mukmin. barang siapa berbuat demikian, niscaya lepaslah ia dari pertolongan Allah, kecuali karena (siasat) memelihara diri dari sesuatu yang ditakuti dari mereka. dan Allah memperingatkan kamu terhadap diri (siksa)-Nya. dan hanya kepada Allah kembali (mu).

Ayat ini sering dijadikan Alasan atau dalil untuk melegitimasi bahwa orang-orang Islam tidak boleh menjadikan orang kafir sebagai

²⁵ *Ibid*, 143.

²⁶ *Ibid*, 56.

²⁷ *Ibid*, 144.

pemimpin ini terlihat dari apa yang di ungkapkan oleh beberapa mufasir.²⁸ Namun sebagaimana yang telah di ungkapkan Thalbi di atas, bahwa Al-Qur'an harus dipahami dalam konteks ketika ayat tersebut diturunkan dan menyertakan sisi kemanusiaan yang melingkupinya (*tarikhiyah unasiah*)

karena itulah pada dasarnya ayat tersebut turun berkaitan dengan kasus sekelompok kaum Mu'min yang menjadikan orang-orang Yahudi sebagai sebagai sekutunya. Dalam suatu riwayat dikemukakan bahwa al-Hallaj Ibn Amr yang mewakili ka'ab ibn al-Asyraf dan Ibn abil haqiq serta Qais Ibn Zaid (baca: tokoh-tokoh Yahudi) telah bersekutu dengan kaum Anshar. Kemudian tokoh-tokoh yahudi tersebut berusaha memikat kaum Anshar itu untuk berpaling dari Islam. Rifa'ah Ibn al-Munzir, Abdullah Ibn Zubair serta saad ibn Haitsamah memperingatkan orang-orang Anshar itu seraya berkata, hati-hatilah kalian dengan pikatan mereka, dan janganlah terpalingskan dari agama kalian. Namun mereka menolak peringatan itu. Maka Allah menurunkan ayat tersebut di atas sebagai peringatan untuk tidak menjadikan orang-orang kafir sebagai pemimpin bagi umat Islam.²⁹

Dalam versi lain al-Qurthubi meriwayatkan dari Ibn Abbas bahwa ayat 28 surat Ali imran turun berkaitan dengan kasus ubadah Ibn Shamit yang menjalin persekutuan militer dengan kaum Yahudi, ketika Nabi hendak berangkat ke medan perang Ahzab, Ubadah berkata, ya Nabi Allah bersamaku ada 500 pasukan Yahudi, bila diminta aku yakin mereka akan bersedia berperang bersamaku guna membantu melumpuhkan musuh.³⁰ Kemudian turunlah ayat tersebut untuk melarang umat Islam bersekutu dengan kaum Yahudi.

Itu merupakan sisi *Asbâb al-nuzûl* mikro dari ayat 28 surat ali Imran, namun sekarang bagaimana kita melihat *Asbab an-nuzul* Makro

28 Al-Jashshash, al-Alusi, Ibn Arabi, Kiya Al-Harasi, Ibnu Kastir, Al-Shabuni, Al-Zamaksyari, Ali Al Syaib, Thabathaba'i Al-Qurtubi, Wahbah Zuhaili, Alsyaukani, Al-Thabari, Sayid Qutub, Al-mawardi, Al-Juwaini, Abdul Wahab Khallaf.

29 Wahbah Zuhaili, *al-Tafsîr, al-Munîr fî al-Aqîdah Wa al-Syarî'ah wa al-Manhâj*, (Beirut: Dâr al-Fikr al-mu'âshir, tth) jilid 3, hlm. 199. Lihat juga Muhammad alî al shabûni, Rawâ'î al-Bayân *Tafsîr ayat Al-Ahkâm min al-Qur'ân*, (ttp. : tth.), jilid. 1, 398-399

30 *Ibid*, 198

dan nilai universal dari Al-Qur'an itu sendiri (baca surat Ali-Imran ayat 28) jika dikaitkan dengan konteks Indonesia siapakah pemimpin non Muslim yang sebenarnya yang dimaksudkan ayat tersebut?.

Melihat kondisi Indonesia saat ini, praktek korupsi nampaknya menjadi tradisi diberbagai lembaga negara, tak luput pula lembaga kementerian yang memiliki label Agama turut serta dalam “memeriahkan” praktek haram tersebut. Karena itulah pemimpin tidak hanya dilihat dari agamanya tetapi lebih kepada integritas dan kapabelitasnya.

Hal ini senada dengan apa yang di ungkapkan oleh Ibnu taimiyah yang berpatokan pada ajaran bahwa Islam sebagai kebenaran haruslah menjadi kebaikan bagi seluruh alam (*rahmatan lil 'al>amîn*) seperti diamanatkan Al-Qur'an. Baginya, nilai terpenting yang harus senantiasa dipelihara dalam pemerintahan adalah keadilan dan mempromosikan kebaikan sekaligus mencegah keburukan (*amar ma'rûf nahi munkar*). Dalam aspek politik dan kenegaraan, Ibnu Taimiyah lebih memenangkan gagasan keadilan yang universal dibandingkan segala-galanya, termasuk keimanan agama seseorang. Dalam hal inilah kemudian Ibnu Taimiyah menyatakan pendapatnya yang terkenal, yaitu “lebih baik dipimpin oleh pemimpin kafir yang adil, daripada dipimpin oleh pemimpin muslim yang zalim.”³¹

Asmawy mengatakan saat ini terdapat kebutuhan mendesak untuk menciptakan sebuah corak politik baru yang berangkat dari visi humanistik yang mencakup semua tradisi sosial dan keagamaan. Karena itu, segala bentuk pemerintahan Islam yang eksklusif yang terpusat pada satu ras, suku, keluarga dan agama tertentu hendaknya ditolak saja. Sebagai gantinya, umat Islam harus membangun sebuah negara sipil, bukan negara agama. Dalam negara semacam ini, agama harus, agama harus dipisahkan secara total dari politik, tindakan seperti ini tidak bertentangan, tetapi sebaliknya sangat sesuai ajaran Islam, sebab Islam otentik tidak mengenal teori penyatuan agama dan politik. Kalaupun ada yang berpendapat Islam menyatukan agama dan politik, sungguh pendapat ini bukan berasal dari tradisi Islam tetapi diadopsi dari tradisi mesir kuno. Pemisahan agama dan politik sangat

31 Surwandono, *Pemikiran Politik Islam* (Yogyakarta: LPPI UMY, 2001), 22.

dibutuhkan sehingga agama tidak di eksploitasi untuk kepentingan-kepentingan politik.

Dalam negara sipil yang dibangun umat Islam, tidak seorangpun yang dapat dieksklusifkan dengan alasan apapun, karena segala bentuk diskriminasi benar-benar tidak etis. Dasar dari negara sipil ini adalah keadilan, bukan agama. Pemerintahan yang berfasarkan keadilan digambarkan sebagai pemerintahan yang berasal dari rakyat, dan diatur oleh rakyat untuk kemaslahatan seluruh rakyat, pemerintahan seperti ini menghimpun semua semua orang dalam suatu komunitas dan tidak ada seorangpun yang didiskriminasikan.

Tafsir sebagai sebuah produk pemikiran akan mengalami pluralitas dan bersifat relatif, intersubjektif, bahkan juga tentatif. Ini artinya bahwa penafsiran apapun atas al-Qur'an itu berbeda atas al-Qur'an itu sendiri. Itulah mengapa menurut ketiga tokoh, diperlukan kritisme terus-menerus terhadap produk-produk penafsiran untuk menghindari dogmatisme dan absolutisme penafsiran.

Al-Qur'an harus dipandang seolah-olah baru turun kemarin dan Nabi Saw baru saja menyapaikan kepada kita. Ini senada dengan apa yang diungkapkan oleh Thalbi bahwa zaman baru juga memerlukan tafsir dengan cara pandang yang terbuka pada pembaharuan. Dengan pendekatan historis yang dibumbui dengan perspektif kemanusiaan (humanis), ia mendorong penafsiran yang lebih terbuka terhadap al-Quran melalui apa yang disebutnya pendekatan (*Qirâ'at Tarîkhiyah*).

Lebih jauh Thalbi mengatakan, seorang mufasir harus selamanya memegang prinsip *Maqâshid*³² (*muqârabah maqâshidiyah*).³³ Menurut Thalbi, *al-Qirâ'at al-Maqâshidiyah* ini bukanlah teori yang benar-benar baru. Hal yang sama juga telah dilakukan ulama terdahulu, khususnya As-Syatiby yang pertama kali mempopulerkan teori *Maqâshid*

32 Setelah era sahabat Teori dan klasifikasi Maqasid mulai berkembang, tetapi maqasid sebagaimana yang kita kenal saat ini tidak berkembang dengan jelas hingga masa para ahli usul fiqh belakangan ini, yaitu pada abad ke-5 hingga 8 H. diantara nya adalah Abu al-Ma'ali al-Juwaini (W. 478 H/1085 M), Abu Hamid al-Gazali (W. 505 H/1111 M), Al-Izz Ibn Abd al-Salâm (W. 660 H/1209 M), Syih>ab al-Din al-Qarafi (W. 684 H/1285 M), Syam al-din Ibn al-Qayim (W. 748 H/1347 M) dan Abu Ishâq al-Syatibi (W. 790 H/1388 M) .., lihat dalam Jasser Auda, Membumikan Islam melalui Maqasid Syari'ah (Bandung: Mizan 2008), 50-56.

33 Muhammad Thalbi, *'Iyal Allah...*, 70.

as-Syari'ah. Menurut Thalbi, konsep *maqâshid syari'ah* ini setingkat lebih maju daripada qiyas, meskipun tidak menolak secara keseluruhan, ia beranggapan bahwa qiyas sudah tidak relevan dalam menjawab persoalan kekinian. Qiyas menurutnya hanyalah *fahmun madlawiyun* (pemahaman nostalgis) terhadap teks, dan terkesan masih menolak kekinian.

Kedua, tafsir sebagai peroses (*Qur'anic interpretation as procses*). Ia merupakan proses aktivitas interpretasi teks dan realitas harus terus menerus dilakukan, tanpa mengenal titik henti. Tafsir sebagai proses harus berorientasi pada sebuah pencarian, bukan as final, sehingga segala bentuk otoritarisme dan dogmatisme penafsiran perlu dikiritik.

Kesimpulan

Dari pembahasan diatas tersebut, dapat disimpulkan sebagai berikut: Tafsir sebagai peroses (*Qur'anic interpretation as procses*). Ia merupakan proses aktivitas interpretasi teks dan realitas harus terus menerus dilakukan, tanpa mengenal titik henti. Tafsir sebagai proses harus berorientasi pada sebuah pencarian, bukan as final, sehingga segala bentuk otoritarisme dan dogmatisme penafsiran perlu dikiritik.

Al-Quran secara garis besar harus dimulai dengan pendekatan sejarah, *asbâb al-nuzûl* dan perspektif kemanusiaan. Pendekatannya tersebut ia istilahkan dengan *qirâ'at tarîkhiyyah*. Dari berbagai pemaparannya, Thalbi menjadikan prinsip-prinsip sejarah dan nilai-nilai kemanusiaan sebagai panduan dalam memahami al-Quran. Yang kemudian dia sangat memperhatikan Maqasid dari ayat yang ingin di tafsirkan, bahkan yang paling penting menurut Thalbi adalah orientasi (*Tahlîli ittijâhi*) dari penafsiran ayat tersebut.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsyudin, *Studi Al-Qur'an Kontemporer; Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta : Tiara Wacana, 2002
- Mustaqim Abdul, *Epistimologi Tafsir Kontemporer* Yogyakarta: LkiS, 2012
- Al>i al Shabûni Muhammad, Shabun, *Rawâ'i al-Bayân Tafsir ayat Al-Ahkâm min al-Qur'an*,(ttp. : tth.), jilid. 1
- Syamsudin Sahiron, *Hermeneutika Al-Qur'an Dan Hadist* Yogyakarta; Elsaq Press, 2010
- Rahman Fazlur, *Islam Dan Moderenitas Tentang Transformasi Intelektual*, Bandung: Pustaka, 1995
- dkk,Kurdi, *Hermeneutika Al-Qur'an & Al-Hadis*, Yogyakarta: eLSAQ press, 2010
- Iyubeny Edi Ah, *Berhala-Berhala Wacana: Gagasan Kontekstualisasi Sakralitas Agama Secara Produktif-Kreatif*, Yogyakarta:IRCISoD.2015
- Rahman Fazlur, *Framework for interpreting the eticho legal content of qur'an*London: The Institute Of Ismail Studies, 2004
- Thalbi, Muhammad, *Iyal Allah, Afkâr Jadîdah fî 'Alaqah al-Muslim binafsih wa bi al-Akharîn*, Tunis: Dâr Saras al-Muntasyir, 1992
- Muhammd Syahrur, *prinsip dasar hermeneutika al-Qur'an kontemporer*. Terj. Sahiron syamsuddin, (Yogyakarta: KALIMEDIA, 2015
- Zuhaili Wahbah, *al-Tafsîr, al-Munîr fî al-Aqîdah Wa al-Syarî'ah wa al-Manhâj*, (Beirut: Dâr al-Fikr al-mu'ashir, tth) jilid 3, hlm. 199. Lihat juga Muhammad alî al shabûni, *Rawâ'i al-Bayân Tafsir ayat Al-Ahkâm min al-Qur'ân*,(ttp. : tth.), jilid. 1

Zayn Mu'ammam, Qadafy, *Buku Pintar Sababun Nuzul Dari Mikro Hingga Makro*, Yogyakarta: IN Az Na Books, 2015

Surwandono, *Pemikiran Politik Islam*. Yogyakarta: LPPI UMY, 2001