

AL-QUR'AN DAN MASA DEPAN: TAFSIR DETERMINASI MOHAMED TALBI

Syukron Affani

Staf Pengajar Ponpes al-Qadiry

Pamekasan Madura,

Alumnus Program Pasca Sarjana UIN Sunan

Kalijaga, Yogyakarta

Al-Qur'an adalah kitab petunjuk yang melimpah dengan rupa-rupa nilai dan ajaran. Meskipun tidak sistematis: semburat dan cerai-berai, namun terkemas dalam teks-teks yang indah (sastrawi), racik dan rancak. Oleh karena itu, Al-Qur'an tidak akan selesai dipahami dalam satu diskusi monolitik atau definisi tunggal yang semata bersifat tekstual.¹ Kenyataannya, apa yang nampak jauh

lebih memudahkan daripada apa yang sayup-sayup dikandungnya. Sentralitas teks dalam tradisi tafsir Al-Qur'an tidak semata memunculkan implikasi metodis bagi *mufassir* tetapi juga ketergantungan primordial terhadap referensi-referensi masa lalu. Sementara zaman yang terus beranjak dan tak pernah jenak, mengajak umat Islam terus berlari. Kenyataannya menjadi tidak pernah mudah karena umat Islam tidak dapat jauh ke mana-mana. Elit-elit agama membatasi ruang gerak umat dengan tafsir-tafsirnya yang tendesius: selalu merepresentasikan masa lalu secara kaku.

Keragu-raguan umat Islam menghadapi kemajuan zaman, bukan karena umat Islam tidak sanggup menghadapi masa depan, tetapi disebabkan oleh ikatan-ikatan kusut masa lalu terhadap sentimen keagamaan umat Islam itu sendiri. Dalam bahasa Kenneth Cragg, ketika ia mencoba menelisik filosofi sejarah kisah-kisah dalam Al-Qur'an: *the Qur'an*

¹ Al-Quran bak lautan nan luas yang di kedalamannya terdapat banyak permata dan mutiara. Hanya mereka yang menyelaminya dengan sungguh-sungguh saja yang akan mendapatkan mutiara-mutiara itu. Mereka yang tidak memiliki kemampuan "menyelam", jelas hanya akan berputar-putar di "pantai" Al-Quran. Demikian pendapat Imam Ghazali sebagaimana dikutip Nasr Hamid Abu Zayd, *Ma'fhumun Nash: Dirasah fi 'Ulumul Qur'an*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Araby, 2000), h. 277

could not be final as past perpetuation but only as a perpetual present (Al-Qur'an selayaknya tidak berakhir sebagai masa lalu yang abadi tetapi ia juga sebagai sesuatu yang hadir terus menerus di saat ini dan mendatang).² Faktanya mayoritas umat Islam masih memandang Al-Qur'an sebagai *past perpetuation* dalam bentuknya yang sedemikian rupa dan dipaksa-paksakan untuk menghadapi dilema modernitas di saat ini.

Mohamed Talbi (*Muhammad Thaliby*),³ seorang ahli sejarah Islam-Afrika Utara, seorang intelektual muslim yang mempertanyakan efektifitas 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 disemai dengan berbagai cara pan-

dang semisal perspektif kemanusiaan (humanis), ia mendorong penafsiran yang lebih terbuka terhadap Al-Qur'an melalui apa yang disebutnya pendekatan (*al-qira'ah al-maqashidiyah lil Qur'an al-karim*). Melalui pendekatan tersebut, Talbi mendorong setiap muslim untuk berjihad mengurai maksud-maksud *syari'* dalam ayat-ayat suci-Nya berdasarkan prinsip, nalar, dan gerak sejarah. Pengertian sejarah di sini adalah '*ibrah* (hikmah historis-filosofis) seperti yang dikemukakan dalam Al-Qur'an dalam kisah-kisah para Nabi. Para nabi dan rasul yang diangkat kisahnya dalam Al-Qur'an yang hidup di ruang peradabannya masing-masing bukanlah kisah-kisah dalam pengertian historis-kronologis tetapi historis filosofis-teologis sebagaimana dijelaskan dalam Q.S Yusuf 12:111.

Jadi pendekatan historis-humanis tersebut (*al-qira'ah al-maqashidiyyah*)

² Kenneth Cragg, *The Event of the Qur'an: Islam in its Scripture*, (Oxford: Oneworld, 1994), h. 179

³ Lahir di Tunisia pada tanggal 13 Muharram 1340 H bertepatan dengan tanggal 16 September tahun 1921. Ayahnya berasal dari Aljazair sedangkan ibu Talbi berdarah Turki Utsmani. Ia tumbuh dan besar di lingkungan Islam moderat (Sunni) yang bergairah dalam beragama. Keluarga besarnya menjalankan praktek ibadah aliran Malikiyah dan mengamalkan amalan-amalan tasawuf tarekat Qadiriyyah. Kiprah Talbi tidak terlalu dikenal di Indonesia bahkan di Arab sendiri. Pemikiran Talbi yang kritis membuat gerah Pemerintah Otoriter Tunisia dan menjadikannya terlarang. Namun justru Talbi mendapatkan apresiasi yang luas di Barat, bukan saja karena pemikirannya tetapi juga aktifitas-aktifitasnya yang gigih dalam menyuarakan kebebasan dan toleransi. Tidak kurang dari Hans Kung dan William Montgomery Watt telah memberikan apresiasi kepadanya. Pada tahun 1985, Hans Kung mempromosikan Talbi dan meraih penghargaan the Tübingen Lucas Prize. Pada tahun 1997 Talbi mendapatkan penghargaan dari Yayasan Giovanni Agnelli di Turin Italia. Dalam berbagai forum dunia tentang keragaman dan keberagaman, Talbi diundang sebagai pembicara bersama Mohamed Arkoun. Meskipun pemikiran Talbi tergolong progresif tetapi sebenarnya ia seorang tradisionalis layaknya Abdurrahman Wahid di Indonesia. Sarjana Barat yang rajin memperkenalkan pemikiran Mohamed Talbi adalah Ronald L. Nettler, seorang guru besar dari Oxford University. Lihat Mohamed Talbi, '*Iyal Allah: Afkar Jadidah fi 'Alaqaatil Muslim bi Nafsihi wa bil Akharin*, Ed. Hasan bin

bertujuan melacak kehendak 'sejati' Syari' dalam Al-Qur'an. Model pelacakan terhadap tujuan Tuhan dalam Al-Qur'an ini menurut Mohamed Talbi tidak muncul sesaat, melainkan unsur-unsurnya sudah terbangun sejak lama dan saat ini harus kian divitalisasi agar dapat menguak cakrawala ayat-ayat Al-Qur'an dalam konteks kekinian. Pendekatan *al-maqashidiyyah* adalah upaya epistemologis-hermeneutis untuk melacak fondasi, semangat, dan kerangka filosofis kesejarahan Al-Qur'an di masa lalu untuk diadaptasi pemaknaannya sesuai konteks masa kini. Namun pendekatan *al-maqashidiyyah* ini menurut Talbi melampaui cara-cara analogis (*qiyas*) dalam memahami Al-Qur'an.

Analogi yang dimaksud adalah menghadirkan masa lalu sebagai model baku yang kaku bagi persoalan-persoalan saat ini. Padahal bagi Talbi masa lalu itu tidak lebih sebagai model yang usang yang tidak cocok untuk digunakan pada saat ini. Talbi tidak bermaksud

menolak secara *a priori* metode analogi. Hanya saja, baginya, saat ini analogi (yang mengadopsi masa lalu sedemikian rupa) tidak sesuai dan tidak dapat mengatasi problem kekinian yang kompleks. Kenapa? Karena model analogi tersebut mengeliminasi dimensi dan karakter dinamis sejarah.⁴ Semestinya asumsi-asumsi yang selama ini banyak didasarkan pada pengalaman dan logika-logika lama terhadap Al-Qur'an, sudah semestinya direvitalisasi dan direorientasi agar dapat mengawal dinamika zaman.⁵

Dengan terang Talbi menyatakan:

Melalui pendekatan ini (pendekatan historis humanis) saya akan berupaya, bila Allah memberi umur panjang, menjelaskan tujuan-tujuan-Nya berdasarkan prinsip perkembangan sejarah...Al-qira'ah al-maqashidiyah bukan hal baru karena komponennya telah dirintis sebelumnya. Hanya saja saat ini memerlukan perspektif baru. Pendekatan ini melampaui qiyas...dan saya lebih men-

Utsman, (Tunisia: Ceres, 1992), hlm. 16. Antoon De Baets, *Censorship of Historical Thought: A World Guide 1945-2000*, (London:Greenwood Press, 2000), hlm. 66. Lihat juga situs World Association of Newspapers (WAN) France. <http://www.wan-press.org/article12877.html>. Lihat resensi A.G Noorani, *Ferment Within*, yang dimuat majalah *Frontline* Vol. 24 Issue 05, Maret 10-23 2007 dalam <http://www.hinduonnet.com/fline/fl2405/stories/20070323001207900.htm>. ditampilkan pada tanggal 28 Sep 2008 11:59:12 GMT. Ronald L. Nettler, "Islam, Politics and Democracy: Mohamed Talbi and Islamic Modernisme," *The Political Quarterly*, Vol. 71, Supplement 1, (Oxford: Blackwell Publisher, Agustus 2000), h. 50. Charles Kurzman, *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*, (Jakarta: Paramadina, 2001), h. xiii

⁴ Talbi, *Iyal Allah*, h. 143

⁵ Sejalan dengan pendapat Mohammed Arkoun bahwa untuk keperluan zaman sekarang ini, teks suci keagamaan harus dibaca ulang melalui berbagai pendekatan terkini untuk mendapatkan pemahaman yang terbaru dan aplikatif. Mohammed Arkoun, *Islam Kontemporer; Menuju Dialog Antar Agama*, terj. Ruslani, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), h.182.

utamakan pendekatan *maqashidiyah* daripada *qiyas*... Saya tidak menolak *qiyas* secara mutlak akan tetapi menurut saya, metode *qiyas* tidak konstruktif dan kapabel dalam menyelesaikan persoalan-persoalan kontemporer... karena ia menegasikan dinamika yang merentang dalam sejarah...⁶

Penyederhanaan-penyederhanaan adalah faktor yang ditolak oleh Talbi dalam operasi *qiyas* ketika digunakan sebagai instrumen bagi jawaban atas persoalan-persoalan dalam Islam. Talbi tidak bermaksud menolak secara apriori terhadap metode analogis yang dahulu juga sempat ditolak oleh sebagian *fuqaha'*. Talbi menolak *qiyas* karena cara kerja simplifikasinya yang mempersamakan preseden masa lalu dengan kompleksitas persoalan di masa ini. Sebagai sejarawan yang terbiasa bergulat dengan fakta-fak-

ta rumit, bagi Talbi *qiyas* sangat rentan dari distorsi.⁸

Talbi membuat pengandaian: siapa yang tahu apa yang akan Allah firman-kan kepada kita di saat ini dan di tempat ini (berkenaan dengan problem-problem yang kita hadapi)? Tidak akan ada yang tahu kecuali hanya dengan mempelajari sejarah dan mengkonfrontirnya dengan Al-Qur'an! Di sinilah arti penting pendekatan historis-humanis (*the historical human reading*) yang menempatkan manusia sebagai makhluk dinamis. Pendekatan ini meniscayakan untuk melakukan pelacakan terhadap fakta sejarah sebelum dan sesudah ayat-ayat Al-Qur'an itu diturunkan. Sehingga dengan demikian kita dapat memahami situasi historis turunnya ayat (sebagai *starting point*) dan pada gilirannya dapat memahami maksud inti dari ayat-ayat

⁶ Talbi, 'Iyâl Allah, h. 143

⁷ Salah satu ulama terdahulu yang menolak *qiyas* adalah Ibn Hazm al-Andalusi. Kalau Imam As-Syafi'i menjadikan Al-Qur'an, Sunah, Ijma' dan *Qiyas* sebagai empat pokok sumber hukum, namun Ibn Hazm tidak mengakomodir *qiyas* dan menggantinya dengan al-dalil. Teori dalil yang ditawarkan Ibn Hazm sebenarnya menggunakan *qiyas mantiqi* yang mengandung dua premis: mayor dan minor. Salah satu dari dua premis tadi harus berupa nash dan lainnya bisa *ijma* atau hal-hal yang bersifat aksiomatik (*badhiyyah*). Demikian pula pengertian *ijma'* versi Ibn Hazm tidak sama dengan para pendahulunya. *Ijma'* versi mayoritas ushuliyun adalah konsensus ulama atas hukum yang tidak ada nashnya dengan ra'y mereka atau dengan mengqiyaskan pada hukum yang telah ada nashnya, maka ini berbeda dengan *ijma'* versi Ibn Hazm. Karena menurutnya tak ada *ijma'* kecuali dari teks/nash. Selanjutnya ia menambahkan: tak ada jalan untuk mengetahui hukum-hukum agama tanpa menggunakan salah satu dari keempat pokok yang ke semuanya kembali pada teks, teks itu diketahui kewajibannya, dan dipahami artinya dengan akal. Tak heran bila Ibn Hazm menjadi ulama penyangga madzhab Dhahiriyah yang tekstualis. Lihat Abu Muhammad Ali bin Ahmad bin Said bin Hazm, *Ihkam fi Ushulil Ahkâm*, Ed. Ahmad Muhammad Syakir, Juz IV, (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, tth), h. 121.

Meskipun sama-sama menolak *qiyas*, tetapi ada perbedaan yang sangat mencolok antara kelompok anti-*qiyas* dari kalangan ulama terdahulu dengan kelompok anti-*qiyas* sarjana modernis seperti

Al-Qur'an yang dapat diaplikasi dan diadaptasi di masa kini.⁹

Sejarawan sendiri menurut Talbi memiliki peran untuk mengurai persoalan-persoalan keagamaan yang pelik. Kontribusi sejarawan sangat urgen dan mendasar karena membidik persoalan dari lokus sejarah dan kemanusiaan yang sangat kaya dengan keberagaman pola dinamika kehidupan.¹⁰ Semangat kemanusiaan dalam pemikiran Talbi merupakan kerangka epistemik-metodis untuk melacak titik tolak dan signifikansi (*al-mantaliq wal hadaf*), Al-Qur'an yang pada gilirannya harus menjadi kerangka orientatif yang harus dipegang teguh oleh seorang muslim secara lurus dan terus (*harakah mutawasilah*) sepanjang perjalanan sejarah. Inilah yang dalam pandangan Talbi, disebut dengan petunjuk "jalan lurus" yang akan mendapat-

kan penerangan cahaya Ilahi.¹¹ Sebagai sejarawan, naluri Talbi dilatih untuk menyelidik anasir-anasir tersembunyi yang bersifat impersonal atau terkait dengan aspek-aspek di luar hubungan pelaku sejarah, misal faktor sosio-ekonomi, yang menjadi katalisator penggerak sejarah.¹²

Sejarah dan Al-Qur'an

Menurut Kuntowijoyo, sejarah pada mulanya bersifat diakronis (memanjang dalam waktu), ideografis (penggambaran dan pemaparan), dan unik (khas dalam suatu ruang dan waktu). Sejarah memiliki perhatian untuk menguak asal-muasal, proses pertumbuhan dan perkembangan, dan persoalan-persoalan di masa sekarang. Untuk memperkaya pengetahuan yang mungkin dicapai, metodologi sejarah dipadukan dengan metodologi ilmu sosial yang sinkronis

Talbi. Ulama salaf menolak qiyas karena unsur kerja logika di dalamnya. Mereka lebih percaya pada hadis dha'if dari pada analogi (qiyas). Para ahli hadis lebih condong mendasarkan pandangannya pada doktrin seorang ahli hadis terkemuka, Ahmad bin Hanbal (w. 241/855), pendiri aliran Hanbaliyyah dari pada teori hirarki sumber hukum Islam yang dirumuskan secara sistematis oleh Imam Syafii. Imam Syafii sendiri menyerap teori analogi dari tokoh aliran rasionalis Irak, Muhammad bin Hasan al-Syaibani (w. 186 H/805 M), murid Abu Hanifah. Sedangkan penolakan Talbi dan sarjana modernis muslim yang lain terhadap qiyas, justru karena peran logika di dalamnya telah ditundukkan ke dalam cara kerja yang tidak berkarakter karena hanya melayani kemauan teks dan tidak dinamis karena memberhalakan masa lalu sebagai model kebenaran. Jadi qiyas ditolak karena tidak tekstual di satu sisi dan kurang rasional di sisi yang lain. Dua kelompok penolak qiyas ini, jelas bukan kelompok yang akur alirannya dalam menafsirkan Al-Qur'an. Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 2000), h. 241 dan Akhmad Minhaji, *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam: Kontribusi Joseph Schacht*, terj. Ali Masrur, (Yogyakarta: UII Press, 2001), h. 26

⁸ Talbi, 'Iyal Allah, h. 143

⁹ Talbi, 'Iyal Allah, h. 143

¹⁰ Talbi, 'Iyal Allah, h. 142

¹¹ Talbi, 'Iyal Allah, h. 145

¹² Talbi, 'Iyal Allah, h. 26

(meluas dalam ruang), *nomotetis* (berbicara tentang pola-pola umum), dan generik (umum dalam semua ruang dan waktu).¹³ Menurut Taufik Abdullah, separuh tugas sejarawan selesai bila dapat menjawab lima pertanyaan: apa, siapa, di mana, kapan, dan bagaimana. Namun apabila ia mampu menyediakan jawaban atas pertanyaan investigatif: mengapa, maka purnalah tugasnya sebagai sejarawan.¹⁴

Ada dua pandangan umum mengenai gerak sejarah, yaitu teori siklus-sirkular dan teori direksional-linear. Teori siklus berasumsi bahwa sejarah memiliki cara untuk mengulang-ulang dirinya sendiri dalam pergerakan sejarah. Apa yang terjadi di masa lalu bisa terjadi di masa sekarang dan masa mendatang, misal perang dunia, perang salib, dan lain sebagainya. Sedangkan teori direksional berpandangan bahwa gerak sejarah terus maju ke depan dan tidak pernah mengalami pengulangan. Apa yang telah terjadi di masa lalu, unik pada dirinya sendiri dan apa yang terjadi saat ini, juga memiliki keunikan sendiri yang tidak akan sama dengan peristiwa di masa-masa yang lain.¹⁵

Dari dua teori tersebut, Talbi mempercayai teori evolusi sejarah (*al-irtiqa'*) dengan pola linear-direksional yang

determinan (*munadzdzam mutawasilut tathawwur*). Hal yang paling jelas ia sampaikan bahwa filosofi Al-Qur'an sendiri adalah *ash-shiratus mustaqim*, yang ia pahami sebagai hidayah sejarah yang lurus, konsisten, dan berkemajuan yang Allah isyaratkan dengan jelas dalam surah al-Fatihah. Hidayah Allah berkenaan dengan manfaat yang harus diupayakan dari waktu ke waktu tiada henti di jalan yang terus dan lebih baik. Kita dapat mengetahuinya melalui pernyataan Talbi mengenai pandangan sejarah-humanis yang dianutnya:

Manusia adalah entitas yang hendak menyaksikan penciptaan alam [yang mulia] dan pada saat yang sama menjejakkan kakinya dalam kehinaan-kehinaan seksual, pelanggaran hak milik orang lain, kejahatan, dan kerusakan. Manusia sangat hina sekaligus sangat mulia... Inilah manusia yang berusaha saya pahami melalui sejarahnya [...] sebagaimana ia menjadi manusia seutuhnya. Sejarah manusia adalah arus kehidupan manusia yang berjuang, dalam puseran yang sangat sulit, untuk menjadi manusia yang tuntas. Sejarah manusia menurut saya adalah sejarah yang selalu bergerak menjadi lebih baik.¹⁶

¹³ Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah*, Edisi II, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003), h. 160.

¹⁴ Basri, MS., *Metodologi Penelitian Sejarah* (Pendekatan, Teori, dan Praktek), (Jakarta: Restu Agung, 2006), h. 12

¹⁵ Francis Fukuyama, *Kemenangan Kapitalisme dan Demokrasi Liberal*, Terj. Mohammad Husein Amrullah, (Yogyakarta: Qalam, 2001), h. 136

¹⁶ Cetak miring dari Mohamed Talbi sendiri. Lihat Talbi, 'Iyâl Allah, h. 59

Talbi menekankan bahwa sejarawan muslim dalam berinteraksi dengan teks, sepatutnya harus selalu bertitik tolak dari dan mengutamakan faktor kemanusiaan (*qira`ah inasiah*). Akan tetapi hal tersebut dalam pengertian bahwa manusia sebagai sasaran hidayah-Nya, harus menyadari posisi kemanusiaannya dan keberadaannya di muka bumi ini. Ini penting diingat lantaran jalan sejarah yang diwarnai dengan tragedi kemanusiaan: manusia yang satu mengorbankan manusia yang lain atas nama-Nya. Jelas Talbi: "Bila prinsip humanitas dijaga, manusia akan dapat mempertahankan kemuliaannya. Keniscayaan sejarah dapat diraih oleh sejarah manusia bila *al-iftiradh al-inasiy* yang telah ditetapkan oleh Allah secara primordial, dapat dilestarikan."¹⁷

Perspektif humanis ini bagi Talbi memiliki posisi terpenting dalam menafsirkan Al-Qur'an dari sekian perspektif yang lain (socio-historis, psikoanalisis, dan linguistik-hermeneutik). Kemanusiaan menjadi tujuan (*ghayah*) dan bukan semata-mata alat metodis (*manhajiyah*). Kemanusiaan sebagai tujuan tersebut dalam pengertian, peradaban manusia sebagai objek ayat-ayat-Nya. Meskipun Talbi masygul karena justru advokasi terhadap perspektif ini dalam memaha-

mi Al-Qur'an banyak ditolak oleh umat Islam yang merasa lebih nyaman dengan tafsir Al-Qur'an model yang berorientasi pada Tuhan daripada yang berorientasi pada manusia.¹⁸

Dinamika historis alam yang bersifat evolutif ini menjadi perhatian Talbi. Ia sepakat dengan pandangan Aristoteles bahwa dinamika historis alam raya dan isinya ini mekanis dan sistemik.¹⁹ Al-Qur'an menurut Talbi menunjukkan pada perspektif yang sama dengan pola dinamika tersebut, yaitu alam raya ini tidak mengada secara sembarangan (*randomness*) dan kacau-balau. Ia menyatakannya demikian:

*Kita mengetahui bahwa orang Arab mewarisi dan dipengaruhi oleh ilmu-ilmu Yunani persis sebagaimana kita ketahui bahwa Al-Qur'an sangat mendorong aktivitas-aktivitas observasi dan eksplorasi di alam yang Allah telah menjadikan manusia penanggungjawab di dalamnya. Faktor-faktor ini mendorong orang Arab untuk menyelidiki alam. Kesimpulannya, alam raya ini tidak serampangan dan chaos akan tetapi bentuk yang teratur, tersusun, dan tertib. Manusia tinggal didalamnya ditempat pengembalaan dalam tangga evolusi.*²⁰

¹⁷ Talbi, *Iyal Allah*, h. 59

¹⁸ Mohamed Talbi, *Ummat al-Wasath: al-Islam wa Tahaddiyat al-Mu`ashirah*, (Tunis: Ceres, 1996), h. 119

¹⁹ Talbi, *Ummat al-Wasath*, h. 96

²⁰ Sarjana-sarjana muslim kontemporer yang memiliki perspektif yang sama mengenai keteraturan dan evolusi sejarah menurut Talbi adalah Syed Hossein Nasr dan Mohamed Iqbal. Sedangkan

Sejarah yang dinamis dan terus bergerak menuju tahapan yang lebih maju tersebut tidak menafikan adanya hal-hal masa lalu yang berhasil melakukan penetrasi pada masa ini, tetapi hal itu tidak disimpulkan oleh Talbi bahwa zaman bergerak kembali ke belakang karena pada prinsipnya semangat gerak zaman adalah progres. Peristiwa-peristiwa di masa lalu dan seluruh cara kerja logikanya dapat saja terjadi di saat ini, meskipun harus mengalami modifikasi-modifikasi agar dapat *survive*. Inilah *sunnatullah*.²¹

Talbi meyakini, sebagaimana Ibn Khaldun, bahwa yang disebut perkembangan (*at-tathawwur*) adalah pergerakan sejarah yang terus-menerus dengan diiringi gairah dinamika dan keragaman kehidupan. Sejarah sebenarnya tidak mengulangi dirinya sendiri seperti yang disangkakan orang. Lalu ke mana sejarah bergerak?

Allah menghendaki kita dalam keragaman. Keragaman ini adalah anugerah karena menjadi faktor yang menggerakkan sejarah. Tanpa keragaman, sejarah akan diam di tempat, mengulang-ulang dirinya sebagaimana yang mereka katakan [penganut sejarah sirkular, peny.]. Tetapi hal itu mustahil..! Bagaimana mungkin sejarah

*akan mengulangi dirinya sendiri dalam dimensi waktu tertentu sementara waktu terus bergerak? [...] Artinya, tidak mungkin preseden-preseden sejarah akan terulang lagi karena sejarah mengalami perubahan yang kontinyu, bahkan saya dapat mengatakannya mengalami dinamika secara kongkrit, tidak mungkin bergerak mundur, dan berputar kembali. Sejarah adalah penciptaan yang berkesinambungan.*²²

Pandangan determinisme menyatakan bahwa ada hubungan saling tergantung dan niscaya antara benda-benda atau peristiwa-peristiwa yang berlaku untuk umum tanpa kekecualian. Sesuatu pasti terjadi bila kondisi-kondisi tertentu yang menjadi syarat-syaratnya dapat terpenuhi. Arus sejarah dalam pandangan deterministik, memiliki suatu arah pasti yang total dan niscaya yang didorong baik oleh "kekuatan" aktif tetapi impersonal atau suatu hukum perkembangan "dinamika". Apa yang diusahakan oleh Mohamed Talbi di sini merupakan usaha untuk melepaskan sejarah masa depan dari jebakan sejarah masa lalu.

Metode Tafsir Al-Qur'an Mohamed Talbi

Pendekatan *al-maqashidiyah* Mohamed Talbi terdiri dari pendekatan pokok kesejarahan, kemanusiaan, dan

pada jejak masa lalu, Talbi menyebut propaganda penting Ikhwan al-shafa, Ibn Sina, Miskawaih, dan al-Jahidz. Talbi, *Ummat al-Wasath*, h. 97

²¹ Talbi, *Ummat al-Wasath*, h. 106

²² Talbi, *Ummat al-Wasath*, h. 28

berujung pada pelacakan tujuan syariat dengan menggunakan analisis orientasi teks (*al-tahlil al-ittijah lin nash*). Pendekatan *al-maqashidiyah* adalah pendekatan terhadap dinamika teks (*qira'ah harakiyah lin nash*) yang menghindari penggunaan nalar analogis dan tidak berhenti hanya di tataran tekstual. Level orientasi teks (*al-ittijah*) inilah yang menjadi pegangan Talbi.

Bila bahasa Al-Qur'an (*'ibratun nash*) tidak secara eksplisit menunjukkan kepada pembaca, misal pernyataan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan, maka kita harus menggunakan orientasi teks (*ittijahun nash*) untuk dapat menemukan dan memahami maksud Allah di dalamnya dalam bentuk yang paling mungkin untuk didekati. Talbi lebih nyaman dengan cara ini dari pada menggunakan langkah analogis.²³

Orientasi teks (*ittijâh al-nash*) adalah panah penunjuk (*as-sahmul muwajjih*) yang ditunjukkan teks melalui sesuatu yang dipahami oleh sejarawan dalam proses tahapan-tahapan sejarah dan perkembangannya. Orientasi teks bagi sejarawan ada dua macam:²⁴

Pertama, orientasi atau makna yang diisyaratkan oleh ungkapan teks (*'ibratun nash*)

Kedua, orientasi yang didapat dari pengalaman dan proses sejarah karena semua peristiwa historis adalah bagian dari skenario ilahi

Bila Fazlurrahman menggunakan 'gerakan ganda' (*double-movement*) sebagai metode tafsirnya, Talbi yang berlatar belakang sejarawan, melihat bahwa proses dialogis dalam tafsir merupakan sebuah keniscayaan. Talbi menyebutnya proses *dzihaban-iiyyaban*, proses *regress-progress* yang niscaya bagi sejarawan dalam menafsirkan Al-Qur'an. Talbi bertutur:

*Proses pulang-pergi ini merupakan hal yang niscaya karena karakter-karakter historis [yang harus dipertimbangkan dalam menafsirkan Al-Quran, peny.] tidak akan jelas tanpa mengkomparasikannya dalam modernitas ruang dan waktu.*²⁵

Proses di atas adalah bagian yang, meskipun secara teknis dapat disangkal, dalam teori Gadamer disebut *fusion of horizon*: asimilasi antara apa yang nampak dari masa lalu dengan yang terjadi pada saat ini.²⁶ Dalam proses keberpihakan-nya pada masa depan sejarah, Rahman dan Talbi sama dalam memposisikan proses tersebut sebagai ajang *transposing*

²³ Talbi, *Iyal Allah*, h. 144

²⁴ Talbi, *Iyal Allah*, h. 189

²⁵ Talbi, *Iyal Allah*, h. 60

²⁶ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshal, (London-New York: Continuum, 2006), h. 305

bukan *placement*.²⁷ Yaitu, mengunjungi masa lalu dengan bekal-bekal horizon masa ini dan bukan menempatkan diri secara presisi ke dalam masa lalu. Yang terakhir mustahil dilakukan karena perjalanan waktu tidak dapat diputar kembali untuk dapat mengetahui dengan pasti apa yang terjadi 14 abad yang lalu.

Oleh karena itu, sebenarnya subjektivitas dalam teori pemahaman Gadamer justru dikukuhkan dan bukan sebagai sesuatu yang harus dilihat sebagai problem selama anasir-anasir subjektivitas itu disadari oleh penafsir. Artinya apa? Kesadaran atas unsur-unsur subjektif dalam penafsiran akan dapat mengarahkan penafsir ke dalam hubungan-hubungan yang dialektis dan jernih dengan hal-hal di luar dirinya. Ketika seorang penafsir menelisik ke lubuk historisitas teks ayat-ayat Al-Qur'an, Gadamer menyarankan: *transpose ourselves into the historical horizon from which the traditionary text speak*,²⁸ agar penafsir menyelami fenomena-fenomena historis ayat Al-Qur'an "sejajurnya" terlebih dahulu. Katakanlah hal tersebut sebenarnya tidak mudah, akan tetapi poinnya adalah upaya yang dilakukan sang penafsir untuk "membiarkan" dirinya dituntun oleh horizon ayat-ayat Al-Qur'an.

Memang, persoalan besar dalam pendekatan *al-maqashidiyah* yang diga-

gas Talbi adalah pengertian *maqashid/intention* itu sendiri. Istilah tersebut tidak dapat dipertahankan bila dikait-kaitkan dengan Allah. Yang mungkin diteracak hanya sepak terjang Rasulullah Saw dan aspek tekstualitas-kontekstualitas Al-Qur'an. Kalau yang dimaksud dengan tujuan-tujuan ilahiah (*maqashidus syari'*) itu berdasarkan wawasan mengenai Tuhan dan ketuhanan, tafsir tentang Tuhan, jelas sekali hal itu tidak dapat di atasnamakan Tuhan.

Validitas pendekatan *maqashidus syari'* sekaligus basis epistemologisnya, dalam pandangan Talbi, bersifat sosio-kultural dan rasionalis-empiris. Apa yang dimaksud kehendak Tuhan, dapat diamati dari fenomena yang berkembang secara ajeg dalam kehidupan dan peradaban manusia. Ayat-ayat Al-Qur'an membantu menemukan kehendak Allah tersebut dalam pesan-pesan tersiratnya. Jadi yang dimaksud kehendak Allah dalam pandangan Talbi adalah produk kerja-kerja objektif berdasarkan "rasionalitas" tekstual Al-Qur'an yang dikompilasikan dengan empirisme fenomena sosio-kultural.

Hal tersebut selaras dengan penjelasan lebih simpel dari Muhammad 'Abid al-Jabiri, berdasarkan pandangan-pandangan sebagian ulama fiqih dan hadis di Maghribi, bahwa penafsiran kea-

²⁷ Transposing ini dalam penjelasan Gadamer adalah kunjungan masa kini menuju masa lalu untuk mencari titik-titik perjumpaan nilai universal. Transposing bukan berempati atau juga menundukkan historisitas al-Quran berdasarkan horizon penafsir. Sedangkan *placement* memiliki pengertian yang gegabah terhadap masa lalu. Gadamer, *Truth and Method*, h. 304

²⁸ Gadamer, *Truth and Method*, h. 302

gamaan dapat dinilai valid dan merupakan kehendak Tuhan bila berkesesuaian dengan kelaziman (*al-`adah*): hukum-hukum alam rasional dan fenomena-fenomena empirik kemasyarakatan. Dengan kata lain, keabsahan tafsir Al-Qur'an dapat diukur dari sejauh mana tafsir tersebut cocok dengan realitas yang telah ditetapkan oleh Allah sebagai sebuah keniscayaan yang dibahasakan oleh Ibn Khaldun dengan "watak-watak peradaban" (*thaba`il`umran*).²⁹

Pemahaman terhadap maksud-maksud Talbi bertujuan mengarahkan umat Islam tidak salah arah dalam menafsirkan Al-Qur'an dan dalam hal ini orientasi Talbi lebih praktis. Mohamed Arkoun lebih hati-hati dalam "menunjukkan" apa yang seharusnya diaplikasikan dari nilai dan ajaran Al-Qur'an sebagai maksud dan tujuan Al-Qur'an dengan menyuguhkan kritik-kritik epistemik terhadap semua bentuk klaim atas kebenaran suatu penafsiran. Arkoun tidak menolak masa lalu selama pandangan-pandangan yang mewakilinya tunduk terhadap interogasi tajam epistemologis. Masa lalu bukan sesuatu yang buruk bila

kehadirannya adalah kearifan. Dan masa kini dapat menggali kearifan masa lalu dengan berbagai pendekatan modern yang sesuai. Talbi tidak lagi berandai-andai. Ia berpandangan bahwa memberi posisi dominan terhadap masa lalu risikan karena masa lalu terlalu berkepentingan untuk eksis (mempertahankan ortodoksi dan cenderung menuduh masa ini penuh dengan heterodoksi) dan karena itu, tidak berguna mengharapkan wakil-wakil pemahaman klasik 'duduk bersama' membicarakan secara progresif peradaban Islam.³⁰

Tawaran pendekatan *al-maqashidiyah* dari Mohamed Talbi jelas layak dipertimbangkan dan diterapkan. Motivasi Talbi untuk membantu mengatasi problem-problem fundamental dalam peradaban masyarakat Islam dengan menawarkan tafsir yang esensial dan substantif adalah hal terpenting yang dapat dipertimbangkan. Talbi prihatin karena dalam Islam, perbedaaan pendekatan dan pemahaman terhadap satu teks, Al-Qur'an atau Hadis, menjadi pangkal pertentangan yang tidak saja menumpahkan tinta tetapi juga darah.³¹ Perbedaan tersebut

²⁹ Rasionalisasinya: semua di jagad ini ciptaan Allah. Menurut Ibn Khaldun, sedikit saja urusan-urusan agama yang bertolakbelakang dengan realitas empiris. Lihat Muhammad `Abid al-Jabiri, "Sa'aluni fi Dimasyqi: Hal Indakum Ma'un?" dalam Hassan Hanafi dan Muhammad `Abid al-Jabiri, *Hiwarul Masyriq wal Maghrib*, (Beirut: al-Muassasah al-`Arabiyah lid Dirasat wan Nasyr, 1990), h. 21

³⁰ Mohamed Arkoun, *Tarikhyyah al-Fikr al-`Arabiyy al-Islamiyy*, (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qawmi, 1986), h. 39 dan 59

³¹ Nasr Hamid Abu Zayd justru tidak melihat ada hubungan langsung antara cara memahami Al-Qur'an dengan pertikaian antar kelompok dalam Islam kecuali sebagai akibat. Penyebab pertikaian adalah ideologi kelompok baik yang bersifat politik atau ekonomi. Ideologi inilah yang merusak cara memahami Al-Qur'an dan disebutnya *talwin*: menggunakan Al-Qur'an untuk memperkukuh-

sering berakhir memilukan karena mengakibatkan sesama untuk saling menindas dan menundukkan dengan paksa.

Sebagai solusinya, Talbi menawarkan toleransi maksimum yang disebutnya sikap saling menghormati dan menghargai (*al-ihtham al-mutabadil*). Sikap ini lebih dari sekadar bertoleransi. Sikap yang menunjukkan penghargaan terhadap hak orang lain untuk berbeda. Sebatas bertoleransi tidak memadai lagi karena hanya sekadar menenggang dan bermurah hati terhadap eksistensi pihak lain. Sedangkan sikap menghormati dan menghargai orang merupakan hak paten yang seharusnya melekat pada setiap orang. Saling menghormati dan menghargai adalah sikap yang penuh empati bukan sebatas simpati biasa. Secara praktis, sikap ini untuk menutup celah budaya yang memberi ruang pada tindakan represif secara fisik dan psikis dan untuk menenggang pengembangan pembacaan teks (*ijtihad*); pembacaan yang terus-menerus tanpa putus demi perkembangan masyarakat dan kehidupan.³²

Bercermin, salah satunya, dari perjalanan masyarakat Madinah di zaman Nabi, Talbi menarik kesimpulan, melalui

penelusuran yang diisyaratkan "panah penunjuk" (*al-sahm al-muwajjih/orientasi makna teks*), bahwa hal-hal yang Allah kehendaki (*maqashidus syari`*) dalam Al-Qur'an, setidaknya ada empat tujuan pokok. Tujuan pokok ini harus menjadi pegangan umat Islam dan harus direalisasikan: *pertama*: kebebasan berkeyakinan (*hurriyatul i'tiqad*); *kedua*: kesetaraan dan persamaan dalam hak dan kewajiban (*al-musawah fil huquq wal wajibat*); *ketiga*: solidaritas dan keadilan (*al-tadhamun wal adlu*); dan *keempat*: menerima kema-jemukan (*qabulut ta` addudiyah*).³³

Profil Mohamed Talbi: Muslim Progresif

Walaupun pemikiran Talbi dinilai oleh kalangan Barat turut mewakili spektrum pemikiran muslim modern, ia menolak dirinya diklaim sebagai 'muslim modern'.³⁴ Ia menyoroti banyaknya sarjana muslim yang dicitrakan dengan predikat-predikat yang tidak persis dan tidak mesti atau ia istilahkan: *de-islamized*. Penolakan tersebut direkam Hans Kung:

Meskipun ia [Talbi] seorang sarjana modern, ia tidak suka digam-

kan pandangan tendensius masing-masing kelompok. Abu Zayd menolak interpretasi sebagai biang keladi konflik dalam Islam. Penolakan Abu Zayd ini dalam konteks pembelaannya terhadap kerisycayaan pluralitas pemahaman terhadap Al-Qur'an yang harus disikapi secara bijaksana. Abu Zayd khawatir, pembenaran terhadap asumsi pluralitas tafsir Al-Qur'an sebagai sebab perselisihan dalam Islam berdampak pada upaya-upaya penyeragaman pandangan demi alasan stabilitas dan persatuan umat Islam. Abu Zayd, *Ma'fhumun Nash*, h. 240

³² Talbi, 'Iyal Allah, h. 68

³³ Talbi, 'Iyal Allah, h. 177

³⁴ Bahkan Talbi menolak dirinya disebut intelektual ('alim): "Saya tidak menganggap diri sebagai intelektual. Secara mendasar, saya menolak istilah orang yang telah berpengetahuan karena kita semua adalah pencari pengetahuan." Talbi, 'Iyal Allah, h. 45

barkan sebagai seorang 'muslim modern': "Saya [Talbi] tidak suka dengan label ini. Banyak orang Islam yang dihubungkan dengan label yang 'menjauhkannya dari Islam' [de-islamized]. Justru saya merasa diri saya di jalur Islam. Saya seorang muslim beriman yang menjalankan perintah agama [seperti sholat dan puasa,³⁵ peny.] dan meyakini Al-Qur'an sebagai Kalamullah. Bila saya diberi semua label muslim beriman ini, maka maksud saya adalah muslim yang ber-Qur'an. Hal tersebut karena saya merasa diri menjadi terbebas hanya oleh Al-Qur'an. Seorang muslim yang ber-Qur'an, menjadikan Al-Qur'an bagi dirinya sebagai firman ilahiyah yang membebaskan. Oleh karena itu, siapapun yang mencamkan hal tersebut kepada dirinya, Al-Qur'an bukan sebuah tekanan, tetapi lebih sebagai bagian dari kesadarannya; suara hatinya. Inilah persisnya apa yang saya rasakan. Saya benar-benar bebas menuju-Nya Yang Mahabebas. Dan Tuhanpun bersama saya dalam makna-makna firman-Nya; di dalam pemahaman Al-Qur'an, yang menyebutkan bahwa kebebasan adalah bagian dari instalasi ketuhanan dalam setiap diri manusia".³⁶

Meski demikian tidak sulit untuk

mengatakan bahwa pandangan Mohamed Talbi progresif. Muslim reformis progresif memegang konsep apolitis terhadap kiprah Islam. Muslim reformis progresif bersikap kontekstual, kritis, dan historis dalam menafsirkan Al-Qur'an dan hadis; liberal dalam masalah sosio-politik hak asasi manusia, pluralisme, dan demokrasi; penganut individualisme religius; dan menolak mengakui status otoritatif aliran hukum dan teologi tradisional.³⁷

Pengertian muslim reformis progresif adalah pemikir pembaharu yang mendorong umat Islam untuk maju ke depan membangun masa depannya melalui gagasan-gagasan substantif dalam Al-Quran dan Hadis. Omid Safi, memaknai progresif sebagai *a relentless striving towards a universal notion of justice in which no single community's prosperity, righteousness, and dignity comes at the expense of another* (keteguhan berjuang menuju gagasan keadilan universal tanpa monopoli kemakmuran, kebajikan, dan martabat oleh suatu komunitas, yang terjadi berkat pengorbanan orang lain). Inti gagasan reformis progresif adalah nilai-nilai dasar dalam Al-Qur'an yang dapat direvitalisasi dan yang memiliki makna penting bagi peradaban di abad ini. Tema-tema yang menjadi perhatian pemikir progresif muslim adalah keadi-

³⁵ Talbi, 'Iyal Allah, h. 24

³⁶ Hans Kung, *Islam: Past, Present, and Future*, trans. John Bowden, (England: OneWorld, 2007), h. 549

³⁷ Ronald L. Nettler, "Islam, Politics and Democracy: Mohamed Talbi and Islamic Modernism," *The Political Quarterly*, Vol. 71, Supplement 1, (Oxford: Blackwell Publisher, Agustus 2000), h. 50

lan sosial, keadilan jender, dan isu-isu pluralitas.³⁸

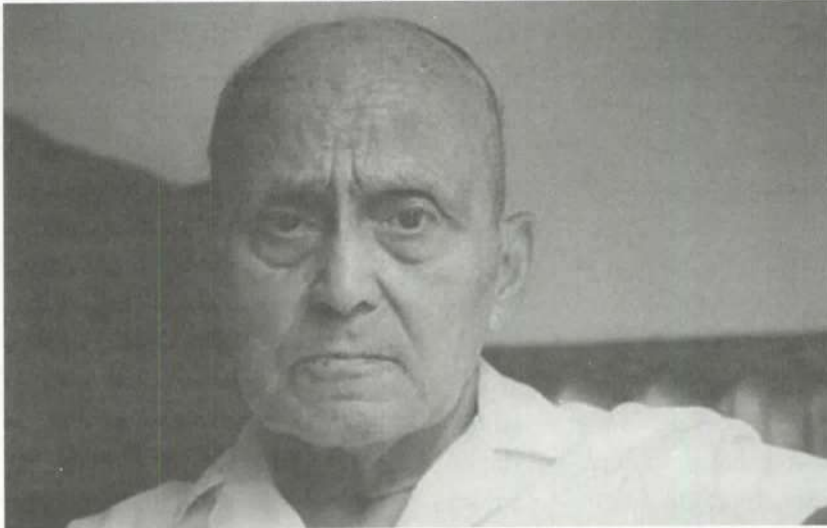
Dalam memasarkan gagasannya, muslim progresif menghindarkan diri dari semua jebakan-jebakan ideologi kontemporer, baik marxisme atau liberalisme. Omid Safi mengingatkan bahwa tema-tema yang diperbincangkan dalam kerangka semangat Islam progresif, semestinya tidak terperangkap menjadi "Islam" sebagai topeng (*façade*) ideologi politik tertentu.³⁹ Muslim modernis progresif justru hadir untuk mengkritisi arogansi dan eksek modernitas yang diusung Barat, semisal postulasi determinisme sejarah Hegelian yang berkeyaki-

nan bahwa akhir dari perjalanan sejarah dunia berada di tangan demokrasi liberal dan ekonomi kapitalistik.⁴⁰

Kontras pada kelompok muslim reformis progresif akan nampak ketika dihadap-hadapkan dengan muslim reformis apologis. Semangat kemajuan merupakan inti dari reformisme. Namun berbeda dengan modernis progresif, modernis apologis adalah kelompok sarjana muslim yang ingin bergerak maju dengan semangat romantisme masa lalu yang kuat. Muslim apologis, dalam pengertian gerakan modernisasi Islam yang diujarkannya, berawal dari semangat salafi (ortodoks) yang kuat namun

disemai dengan semangat reformasi.⁴¹

Muslim reformis apologis memiliki kemampuan untuk ramah terhadap kebudayaan Barat namun mereka tidak akan dapat melampaui



Mohamed Talbi

³⁸ Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims on Justice, Gender, and Pluralism*, (Oxford: OneWorld, 2008), h. 3

³⁹ Safi (ed.), *Progressive Muslims*, h. 3

⁴⁰ Karena karakter itu, Omid Safi memandang bahwa muslim progresif memiliki kedekatan visi dengan pemikir-pemikir postmodernis. Safi (ed.), *Progressive Muslims*, h. 4

⁴¹ Abdullah Saeed, *Interpreting The Quran: Toward A Contemporary Approach*, (New York-London: Routledge, 2006), h. 3

pencapaian Barat karena diikat oleh sentimen masa lalu. Slogan *kembali pada Al-Qur'an* yang mereka dengungkan, tidaklah dalam semangat yang benar-benar baru untuk membawa maju peradaban Islam. Tiap langkah modernis apologis untuk maju ke depan selalu disibukkan oleh pertimbangan-pertimbangan di belakang (tradisi, ortodoksi, dan logika-logika lama peradaban Islam di masa lalu). Modernisme apologis dalam Islam saat ini, menurut Arkoun memiliki ciri melindungi ortodoksi Islam.⁴²

Seperti yang diingatkan Omid Safi, Mohamed Arkoun menegaskan bahwa tugas berat intelektual muslim ke depan adalah *pertama*, tidak terjebak pada gaya-gaya narasi dan deskriptif, tidak terlibat model pemikiran orientalis. Muslim yang terjebak pemikiran Barat, akan sia-sia dengan gemerlap pemikiran Barat. *Kedua*, melawan apologia defensif-ofensif umat Islam yang mencari kompensasi dari serangan bertubi-tubi otentisitas dan identitas personalitas Islam dengan afirmasi-afirmasi dogmatis.⁴³

Peringatan Arkoun tersebut terkait dengan jebakan-jebakan yang dialami

oleh kelompok muslim liberal-progresif yang menolak masa lalu, atau paling tidak dalam ungkapan Muhammad Âbid al-Jabiri: sama sekali mengacuhkannya dan menjadikan unsur-unsur mental peradaban Barat baik yang klasik ataupun yang modern model panduan untuk obsesi-obsesi kemajuan. Bagi al-Jabiri, hal ini aneh dan harus dikoreksi karena merelakan diri mentah-mentah ingin mewarisi mentalitas kebudayaan lain (yang belum tentu cocok diterapkan pada kebudayaan lainnya). Al-Jabiri menilai, setiap muslim (khususnya muslim Arab) yang enggan mengapresiasi masa lalunya adalah muslim a historis (*la tarikh lahu*). Demikian juga kelompok reformis salafi harus dikoreksi ketika menabuh tambur perubahan dengan mentalitas apologis: nalar Islam awal periode sebelum perpecahan (*thariqah salaf al-ummah qabla dhuhuril khilaf*).⁴⁴

Apologia dalam konteks ini memiliki dua bentuk pemahaman, yaitu senantiasa mengagung-agungkan (romantisme) kejayaan Islam di masa lalu dan senantiasa mengkait-kaitkan fenomena kemajuan zaman dengan Al-Qur'an.

⁴² Universitas-universitas seperti al-Azhar Kairo, al-Zaytunah Tunisia, dan al-Qarawiyah di Fez Marokko, adalah pelindung-pelindung ortodoksi Islam hingga saat ini. Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam*, terj. Yudian W. Asmin dan Lathiful Khuluq, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 159

⁴³ Arkoun, *Rethinking Islam*, h. 204

⁴⁴ Muhammad Abid al-Jabiri, *Al-Khitab al-Arabiy al-Mu`ashir: Dirasah Tahliliyah Naqdiyyah*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyah, 1994), h. 40. Al-Jabiri sangat menekankan kesadaran identitas sekaligus keterbukaan identitas dalam proyek pencerahan budaya. Ia tidak memandang ada dinding pemisah antara tradisi (*turats*) dan modernitas (*mu`ashirah*). Mendengungkan tradisi dengan mengabaikan modernitas setali dengan mengagungkan modernitas dengan mengacuhkan tradisi. Yang pertama disebutnya *muqallid*, sedangkan yang kedua disebutnya *tâbi*. Keduanya miskin karakter dan imajinasi budaya. Pembaharuan Islam dapat dilakukan bila keduanya disadarkan dari

Modernisme (reformasi) Islam yang didengungkan oleh Muhammad Abdul dan menginspirasi banyak tokoh generasi muslim, adalah reformisme apologis jenis pertama karena ide-ide kuncinya mengenai pembaharuan Islam, meskipun diilhami modernisasi Eropa, adalah etos kejayaan umat Islam di masa lalu.⁴⁵ Sedangkan jenis muslim apologia yang kedua banyak ditemukan pada muslim tradisional-tekstualis yang merespon kemajuan zaman yang pesat dengan kebingungan sehingga berhalusinasi bahwa Al-Qur'an telah menandai secara detail semua pencapaian kemajuan itu. Muslim apologis ini mempertahankan keimanannya dengan cara yang aneh.

Sedangkan progresif, dalam pemikiran Mohamed Talbi, memiliki pengertian sebagai upaya maju terus-menerus di "jalan lurus" (*ash-shirat al-mustaqim*) seperti yang diikrarkan setiap muslim dalam tiap kesempatan shalat: *ihdinash shiratal mustaqim*. Hidayah Allah yang diharapkan setiap muslim tidak lain adalah dinamika positif yang tiada henti di jalur cepat dan lurus ke depan.⁴⁶

Penutup

Sinyalir Ronald L. Nettler, sikap intelektual Talbi berada dalam dua pendu-

lum yang saling bersitegang: kesementaraan empirisme (dalam latarbelakang Talbi sebagai sejarawan) dan kebenaran wahyu yang normatif, mutlak, dan universal (dalam posisi Talbi sebagai muslim sunni Maliki yang banyak dipengaruhi tradisi tasawuf Afrika Utara).⁴⁷ Kondisi tersebut melahirkan cara pandang Mohamed Talbi yang khas sekaligus ambigu dalam beberapa penampilan argumentasinya ketika merespon isu-isu kemasyarakatan yang menjadi perhatiannya.

Laiknya seorang muslim, Mohamed Talbi mempercayai elastisitas dan fungsionalitas Al-Qur'an. Ia yakin bahwa dialektika tekstual Al-Qur'an dengan konteks realitas adalah cara dinamis Allah terus berkomunikasi dengan hambahamba-Nya. Jargon bahwa Al-Qur'an sesuai di segala ruang dan waktu dimaknai oleh Talbi dengan:

Allah berkomunikasi dengan manusia dalam tiap ruang dan waktu melalui komunikasi yang senantiasa dinamis dan baharu; komunikasi yang selalu aktual. Namun komunikasi tersebut ditujukan kepada entitas yang berakal dan dibentuk secara nis-caya dalam sejarah. Allah senantiasa

keterbatasannya masing-masing. Muhammad Abid al-Jabiri, *al-Turats wa al-Hadatsah: Dirasat wa Munaqasah*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyah, 1991), h. 60

⁴⁵ Al-Jabiri, *Al-Khitab al-Arabiy*, h. 39

⁴⁶ Talbi, *Ummat al-Wasath*, h. 9

⁴⁷ Ronald L. Nettler, "Gagasan Mohamed Talbi tentang Islam dan Politik: Gambaran Islam bagi Dunia Modern", dalam buku *Islam dan Modernitas: Respon Intelektual Muslim*, ed. John Cooper, Ronald L. Nettler, & Mohamed Mahmoud, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka, 2004), h. 165

berkomunikasi dengan manusia dalam sejarah. Sejarah itu sendiri selalu bergerak kreatif-evolutif ke depan dan bukan sebaliknya [bergerak mundur, penj.])

Talbi memandang kebutuhan terhadap tafsir yang baru dalam memahami Al-Quran. Tafsir baru memerlukan ruang agar dapat mengarungi dunia pemikiran secara dialektik dan berkesinambungan. Dengan demikian pemahaman terhadap Al-Qur'an tetap hidup, sesuai dengan zaman, dan dapat menjawab semua persoalan dan sebab-sebabnya. Jika *kalamullah* (Al-Qur'an) kekal dan universal, walaupun turun melalui proses logis dan historis, maka pasti ia mengatasi logika ruang dan waktu. Agar dapat tetap menjadi faktor: diperhatikan, hadir, dan menjadi trend, maka pemahaman terhadap Al-Qur'an harus terus direvi-

talisasi melalui kekayaan dan dinamika maknanya yang luas. Upaya ini bukan langkah drastis atau revolusioner karena dapat dilakukan melalui kekayaan warisan tafsir-tafsir terdahulu. Kita dapat memanfaatkan warisan mufassir klasik yang telah banyak berjasa menggali makna-makna kalimat dalam Al-Qur'an.

Revitalisasi tafsir Al-Qur'an dengan pemahaman-pemahaman baru yang dilakukan dengan sadar dan dinamis, harus berkaitan secara langsung dengan persoalan-persoalan dan pertanyaan yang membingungkan di zaman ini. Ini syarat yang harus dipenuhi agar Allah tidak dijauhkan dari kerajaan-Nya. Dan tafsir Al-Qur'an tidak akan dapat berkembang kecuali di ruang dialogis dengan semua manusia baik yang beriman atau tidak beriman: muslim maupun non-muslim⁴⁸ |

⁴⁸ Mohamed Talbi, *Al-Islam: Hurriyah wa Hiwar*, Penerjemah: Husni Zinah, (Beirut: Dar al-Nahr, 1999), hlm. 37-38

NU HARUS MENDORONG KEBIJAKAN PEMERINTAH YANG PRO JAMA'AH

Apa yang seharusnya dilakukan organisasi sosial keagamaan dan kemasyarakatan jika bukan untuk memperbaiki jama'ahnya? Ini juga menjadi tanggung jawab Nahdlatul Ulama yang saat ini telah berusia delapan puluh tiga tahun. Usia organisasi yang tidak muda lagi ini tentu memerlukan renungan dan refleksi untuk aksi pembenahannya. Apa yang telah diperbuat organisasi besar, untuk tidak mengatakan yang terbesar di Indonesia, selama usia tersebut untuk perbaikan jama'ah dan jam'iyahnya?

Sebentar lagi muktamar akan segera digelar. Berbagai agenda telah dirancang. Namun satu catatan besar patut dipertanyakan: apa yang telah dilakukan organisasi ini dalam menata kehidupan jama'ah menuju arah yang lebih baik? Tentu saja diperlukan kejujuran untuk menjawab pertanyaan ini, sekaligus juga kesungguhan untuk mengejar target-target capaian yang terlupakan selama ini. Sehingga muktamar tidak semata menjadi ritual tahunan yang tuna makna.

Salahsatu aspek penting dalam upaya 'perbaikan' jama'ah adalah penguatan ekonominya, di samping pendidikan dan peningkatan sumber daya manusianya. Tanpa penguatan ekonomi, maka tiang penyangga organisasi menjadi rapuh. Ranah pendidikannya pun terabaikan dan pada akhirnya sumber daya manusianya tidak kuasa ditingkatkan. Pada ujungnya, kemandirian organisasi pun dipertaruhkan. Dalam konteks ini, diperlukan upaya menghadirkan kembali

spirit Nahdlatut Tujjar untuk menopang laju organisasi saat ini. Sehingga, Nahdlatut Tujjar bukan hanya mitos yang didengarkan dari masa ke masa, namun mewujud dalam agenda dan aksi strategis organisasi.

Di sinilah pentingnya membincang tanggung jawab jam'iyah NU terhadap penguatan ekonomi jama'ah dan sebaliknya, tanggung jawab dan kewajiban jama'ah terhadap jam'iyahnya dalam penguatan ekonomi. Membincang persoalan ini, Abi Setyo Nugroho dan Ufi Ulfiah dari Jurnal Tashwirul Afkar berhasil mewawancarai K.H. Ma'ruf Amin (.Rois Syuriah PBNU dan Dr. Hendri Saparini (Direktur Econit Advisory Group). Secara tegas, K.H. Ma'ruf mengatakan, "NU harus menjalankan perbaikan warga (*ishlahul ummah*) dengan cara perlindungan (*himayah*) dan pemberdayaan (*taqwiyah*)". Begitu juga Hendri Saparini yang menganjurkan agar NU mampu mendorong kebijakan-kebijakan yang pro rakyat hingga level legislasi. [afs]