

INTERRELIGIOUS COOPERATION IN THE QUR'AN: FARID ESACK'S HERMENEUTICAL PERSPECTIVE

A. Khudori Soleh

Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim Malang
Jl. Gajayana 50 Telp/ Fax. (0341) 558916, Malang
Email: khudori_uin@yahoo.com

Abstract: Hermeneutical method introduced by Farid Esack promotes a model of interpretation that combines texts and contexts. This means that interpretation begins from texts and is applied to contexts and then moves from contexts back to texts. It is thus a dialectical process where understanding of contexts should be confirmed to texts and the result of this process is used as a guideline of practice. This hermeneutic is grounded on some Qur'anic key words, such as *taqwa*, *tauhid*, *al-nas*, *al-mustadl'afûn fi al-ardh*, *'adl*, *qisth*, and *jihad*, to avoid arbitrary interpretation of the Scripture. Applying Esack's hermeneutic to interreligious relations, this study argues that interreligious cooperation between Muslims and non-Muslims is not forbidden but encouraged. This conclusion comes from the understanding of the verses pertaining to plurality of religions, religious affinities, and the story of Moses exodus and Israel children from Egypt. In these three examples, the Qur'an explicitly and implicitly gives respects and admits the truth of religions. Therefore, interreligious cooperation between Muslims and non-Muslims should be built up on this theological consciousness.

Keywords: affinity, hermeneutic, liberation theology, interreligious cooperation

PENDAHULUAN

Benar bahwa secara normatif tidak ada satupun agama yang menganjurkan pemeluknya untuk melakukan tindak kekerasan (*violence*). Akan tetapi, secara faktual, tidak jarang dijumpai tindak kekerasan yang dilakukan masyarakat agamis atau dilakukan dengan mengatasnamakan agama. Bahkan, ada kecenderungan bahwa kekerasan ini justru dilakukan oleh mereka yang mempunyai basis agama yang kuat. Apa yang terjadi di Sulawesi Tengah, Maluku, dan Aceh beberapa waktu lalu,¹ juga di Afghanistan, Pakistan, India, Palestina dan Irlandia adalah bukti-bukti yang menyatakan hal itu.

Kenyataan-kenyataan tersebut akhirnya mendorong para pemikir untuk menemukan konsep alternatif dan menyajikan agama yang sejuk serta damai. Muncullah gagasan-gagasan untuk melakukan dialog dan kerja sama di antara umat beragama, seperti di Bali atau di beberapa negara lain akhir-akhir ini. Namun, semangat dan intensitas dialog dan saling menyapa tersebut agaknya masih banyak yang dilakukan atas dasar kepentingan sosiologis, politis atau sejenisnya. Belum dibarengi dengan perubahan dogma dan tata pikir keagamaan yang lebih mendasar, sehingga dialog, kerja sama dan kerukunan yang dihasilkan hanya merupakan kerukunan semu, bukan kerukunan yang tulus, sehingga sedikit masalah saja telah mampu merusak kesepakatan dan kerjasama yang dibangun.

Farid Esack, tokoh pemikir Islam asal Afrika Selatan yang tengah banyak mendapat perhatian internasional lewat karya dan keterlibatannya dalam gerakan praksis, mendobrak klaim kebenaran eksklusif agama untuk kemudian menggantinya dengan gagasan-gagasan pluralis dan membebaskan. Berdasarkan teori hermeneutikanya, Esack menjelaskan dan memberi landasan teologis bagi terlaksananya kerja sama antar umat beragama, khususnya muslim-non muslim. Lebih dari itu, Esack bahkan mengorientasikan tafsirannya atas teks suci (al-Qur'an) agar dapat menggerakkan massa muslim dan non-muslim untuk secara bersama-sama melakukan perubahan-perubahan.

Berdasarkan uraian di atas, persoalan pokok yang akan dikaji dalam penelitian ini adalah, (1) Bagaimana metode hermeneutika yang dikembangkan Farid Esack? (2) Bagaimana konsep kerja sama antar umat beragama yang ditawarkan Esack? (3)

¹Laporan Pusat Penelitian Pembangunan Pedesaan & Kawasan oleh UGM bekerja sama dengan Departemen Agama RI, *Perilaku Kekerasan Kolektif, Kondisi & Pemicu* (Yogyakarta: UGM, 1997).

Mengapa Farid Esack merasa perlu menformulasikan kembali konsep kerja sama antar umat beragama dalam al-Qur'an?

Tujuan utama penelitian ini adalah, (1) melakukan eksplorasi atas metode hermeneutika yang dikembangkan Esack, (2) melakukan eksplorasi atas pemikiran Esack tentang kerja sama antar umat beragama yang didasarkan atas teks-teks al-Qur'an, (3) melihat latar belakang pemikiran Esack berkaitan dengan konsepnya tentang kerja sama antar umat beragama.

Berdasarkan persoalan dan tujuan di atas, penelitian ini diharapkan mempunyai signifikansi dan manfaat secara teoritis maupun praktis: (1) sebagai masukan bagi departemen agama, juga pihak-pihak yang konsen terhadap persoalan sosial keagamaan, dalam upaya membangun hubungan antar umat beragama secara damai, sejuk dan penuh toleransi, (2) sebagai masukan teologis atas pelaksanaan kerja sama antar umat beragama di tanah air, sehingga dapat tercipta hubungan antar umat beragama yang penuh kesadaran dan tidak mudah retak, (3) memperkaya khazanah kajian keagamaan, terutama masalah hubungan antar agama; studi atas problem yang dihadapi Esack dan alternatif yang ditawarkan dapat dijadikan model bagi wilayah lain yang memiliki konteks dan problem sama seperti di tanah air, (4) memperkaya khazanah kajian metodologis, khususnya tentang hermeneutika atau analisa teks. Metode ini sangat penting dalam pengembangan keilmuan di PTAIN / PTAIS yang banyak berkaitan dengan teks-teks suci dan teks-teks klasik.

Untuk menjawab persoalan di atas, penelitian ini menggunakan dua teori pokok: hermeneutika dan sikap keberagamaan manusia. *Pertama*, hermeneutika. Dalam hermeneutika dikenal dua macam model penafsiran, yaitu objektif dan subjektif. Hermeneutika objektif adalah model penafsiran yang banyak dikembangkan tokoh klasik, khususnya Schleiermacher (1768-1834) dan Wilhelm Dilthey (1833-1911).² Menurut model ini, penafsiran berarti memahami teks sebagaimana yang dipahami pengarangnya, sebab apa yang disebut teks adalah ungkapan jiwa pengarangnya, sehingga apa yang disebut makna atau tafsiran atasnya tidak didasarkan atas kesimpulan kita melainkan diturunkan dan bersifat instruktif.³

²Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1985), 9-10.

³Nasr Hamid Abu Zaid, *Isyâliyyât al-Ta'wîl wa Aliyât al-Qirâ'ah* (Kairo: al-Markaz al-Tsaqafi, tt), 11. Lihat pula Sumaryono, *Hermeneutik* (Yogyakarta: Kanisius, 1996), 31.

Hermeneutika subjektif adalah model penafsiran yang dikembangkan oleh tokoh-tokoh modern, khususnya Gadamer (1900-2002) dan Derrida (l. 1930).⁴ Menurut model kedua ini, hermeneutika bukan usaha menemukan makna objektif yang dimaksud si penulis seperti yang diasumsikan model hermeneutika objektif melainkan memahami apa yang tertera dalam teks itu sendiri.⁵ Perhatian utama mereka adalah isi teks itu sendiri secara mandiri bukan pada ide awal si penulis. Dalam pandangan hermeneutika subjektif, teks bersifat terbuka dan dapat diinterpretasikan oleh siapa pun, sebab begitu sebuah teks dipublikasikan dan dilepas, ia telah menjadi berdiri sendiri dan tidak lagi berkaitan dengan si penulis.

Kedua, pola hubungan antar umat beragama. Paling tidak ada tiga tipe sikap yang ditunjukkan umat: eksklusif, inklusif, dan pluralis.⁶ Sikap *eksklusif* adalah pandangan yang menolak adanya kerja sama antar umat beragama, karena masing-masing mengklaim dirinya sebagai yang paling benar.⁷ Sikap *inklusif* adalah pandangan yang sudah mampu dan mau melakukan hubungan dan kerja sama dengan pihak lain, tetapi hanya pada dan atas dasar kepentingan social, karena apa yang dinilai benar hanya ada pada dirinya sendiri. Sikap *pluralis* adalah paradigma pemikiran yang berpendapat bahwa setiap agama mempunyai kebenaran dan jalan keselamatan sendiri-sendiri sehingga tidak ada alasan untuk menolak kerja sama di antara mereka. Bukan sekedar alasan sosiologis melainkan teologis.⁸

METODE PENELITIAN

Pendekatan dan metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah historis dan hermeneutik. Metode historis dipakai untuk memetakan sisi-sisi sejarah yang mengitari konsep dan pikiran-pikiran. Sisi-sisi tersebut dianalisa untuk menentukan hubungan berbagai komponen di dalamnya, kemudian diuraikan berdasarkan klasifikasinya. Untuk kepentingan ini digunakan metode deskriptif-analitis, dengan prosedur: (1) pengumpulan data, (2) klasifikasi data, (3) analisa data, dan (4) pengambilan kesimpulan.⁹ Adapun

⁴Rahman, *Islam dan Modernitas*, 13.

⁵Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, I (Yogyakarta: Kanisius, 1981), 231.

⁶Alwi Shihab, *Islam Inklusif* (Bandung: Mizan, 2001), 84-45. Juga Budhy Munawar Rahman, *Islam Pluralis* (Jakarta: Paramadina, 2001), 44-49.

⁷John Lyden (ed), *Enduring Issues In Religion* (San Diego: Greenhaven Press Inc, 1995), 63.

⁸Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis*, 46.

⁹Winarno Surachmad, *Dasar dan Teknik Research*, (Bandung: Tarsito, 1978), 132

analisa data dilakukan dengan menggunakan prosedur deskripsi, interpretasi, dan refleksi. Segala sesuatu yang berkaitan dengan Esack dan tema penelitian ini dijelaskan secara deskriptif, sementara interpretasi digunakan untuk memahami konsep yang ditawarkan Esack beserta implikasinya, dan selanjutnya refleksi kritis disampaikan sebagai evaluasi terhadap konsep yang ditawarkan Esack.

Metode hermeneutika digunakan untuk mengungkap pemikiran Esack.¹⁰ Penelitian ini mengungkap gagasan penafsiran al-Qur'an (hermeneutika) Farid Esack yang berposisi sebagai teks (*as text*). Sedangkan penyelidikan terhadap pengarang (*author*) dianalisis kepada sosok pribadi Farid Esack beserta konteks yang mengitarinya, yaitu biografi dan faktor eksternal konteks Afrika Selatan yang sarat dengan gejolak religio-sosial-politik. Selain itu, penelitian ini juga berupaya mengungkapkan horizon penulis sebagai pembaca (*reader*) dalam rangka melakukan pembacaan kritis terhadap hermeneutika Farid Esack tentang konsep solidaritas antaragama yang diupayakan legitimasinya dari al-Qur'an.

Sumber data didasarkan atas informasi yang dimuat dalam literatur-literatur kepustakaan. Data primer dari penelitian ini adalah semua karya tulis Farid Esack, baik buku, jurnal maupun *webb-site*, yang memuat pandangannya tentang al-Qur'an dan solidaritas antar-agama, sedang data sekundernya adalah segala informasi dari berbagai karya yang ditulis orang lain tentang Farid Esack dan yang berkaitan dengan tema penelitian ini, baik berupa buku maupun artikel-artikel yang tersebar di berbagai majalah, jurnal, dan web-site.

¹⁰Hermeneutik dapat dipahami sebagai sebuah filsafat dan metode. Sebagai filsafat, hermeneutika merupakan pendekatan filosofis terhadap pemahaman manusia; sebagai metode, hermeneutika adalah sebuah cara untuk melakukan interpretasi terhadap teks. Josef Bleicher (ed) *Contemporary Hermeneutics* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), 1. Fokus utama analisa hermeneutik adalah persoalan "makna" teks atau yang dianalogikan sebagai teks (*text or text-analogue*). Pertanyaan yang sangat mendasar dari analisa hermeneutic adalah apa makna dari sebuah teks? Michael D. Myers, "Qualitative Research in Information System", dalam *Jurnal MIS Quarterly* (12: 2), Juni 1997, 241-242, *MISQ Discovery, Archival Version*, Juni, 1997, diambil dari situs <http://www.misq.org/misqd961/iswolrd>, Desember 2001.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Riwayat Hidup Farid Esack

Maulana Farid Esack lahir tahun 1959 di Cape Town, daerah pinggiran kota Wynberg, Afrika Selatan, dari keluarga miskin.¹¹ Pendidikan dasar dan menengahnya di tempuh di Bonteheuvel. Pada usia 9 tahun, ketika teman sebayanya mulai memasuki kehidupan gangster dan minuman keras, Esack justru bergabung dengan Jamaah Tabligh. Usia 10 tahun dia sudah menjadi guru di sebuah madrasah lokal.¹²

Tahun 1974, Esack ditahan dinas kepolisian Afrika Selatan karena dianggap merongrong pemerintahan rezim apartheid. Namun, tidak lama kemudian ia dibebaskan dan pergi ke Pakistan untuk melanjutkan studinya.¹³ Di Pakistan, Esack melanjutkan studi di Seminari (*Islamic College*) atas dana beasiswa. Dia menghabiskan waktunya selama sembilan tahun (1974-1982) sampai mendapat gelar kesarjanaan di bidang teologi Islam dan sosiologi pada *Jamī'ah al-'Ulūm al-Islāmiyyah*, Karachi.¹⁴ Setelah itu, ia pulang ke Afrika Selatan karena tidak tahan melihat negaranya sedang berjuang melawan apartheid.

Selama di tanah airnya ini, Esack bersama beberapa temannya membentuk organisasi politik keagamaan, *The Call of Islam* dan ia menjadi koordinator nasionalnya. Melalui organisasi ini, Esack berkeinginan dan berjuang keras untuk menemukan formulasi Islam khas Afrika Selatan, berdasarkan pengalaman penindasan dan upaya pembebasan yang disebutnya sebagai *a search for an outside model of Islam*.¹⁵

Tahun 1990, Esack kembali ke Pakistan, melanjutkan studi di *Jamī'ah Abi Bakr*, Karachi. Di sini dia menekuni Studi Qur'an (*Qur'anic Studies*). Tahun 1994, Esack menempuh program Doktor di Pusat Studi Islam dan Hubungan Kristen-Muslim (*Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations [CSIC]*) University of Birmingham (UK), Inggris. Puncaknya, tahun 1996, Esack berhasil meraih gelar Doktor di bidang *Qur'anic Studies* dengan disertasi

¹¹Bonteheuvel adalah suatu daerah yang sangat tandus di negeri itu dan dengan sengaja disisihkan sebagai tempat pemukiman bagi orang kulit hitam, kulit berwarna, dan keturunan India. Farid Esack, *Qur'an*, 2.

¹²Simon Dagut, *Profile of Farid Esack*, <http://www.FaridEsack.com>, 2, 4.

¹³*Ibid.*, 5

¹⁴*Ibid.*

¹⁵Esack, *Contemporary Religious Thought in South Africa and the Emergence of Qur'anic Hermeneutical Notion* (I.C.M.R., 2, 1991), 215.

berjudul *Qur'an, Liberation and Pluralism: an Islamic Perspective of Inter-religious Solidarity against Oppression*.¹⁶

Esack memegang peran penting di berbagai lembaga dan organisasi, seperti *The Organisation of People Against Sexism* dan *The Capé Against Racism and the World Conference on Religion and Peace*. Dia juga rutin menjadi kolumnis politik di *Cape Time* (mingguan), *Beeld and Burger* (dua mingguan), koran harian *South African* dan kolumnis masalah sosial-keagamaan untuk *al-Qalam*, sebuah tabloid bulanan Muslim Afrika Selatan. Ia juga menulis di *Islamica*, Jurnal tiga bulanan umat Islam di Inggris serta jurnal *Assalâmu'alaikum*, sebuah jurnal Muslim Amerika yang terbit tiga bulan sekali.¹⁷

Dalam bidang akademik, Esack menjabat sebagai Dosen Senior pada *Department of Religious Studies* di *University of Western Capé* sekaligus Dewan Riset *Project on Religion Culture and Identity*. Di samping itu, ia juga pernah menjabat sebagai Komisaris untuk Keadilan Jender dan sekarang diangkat menjadi Guru Besar Tamu dalam Studi Keagamaan (*Religious Study*) di Universitas Hamburg, Jerman. Esack juga memimpin banyak LSM dan perkumpulan, antara lain, *Community Development Resource Association*, *The (Aids) Treatment Action Campaign*, *Jubilee 2000* dan *Advisory Board of SAFM*.¹⁸

Saat ini, waktunya banyak dihabiskan untuk mengajar berbagai mata kuliah (wacana) yang bertalian dengan masalah keislaman dan Muslim di Afrika Selatan, teologi Islam, politik, environmentalisme dan keadilan jender di sejumlah Universitas di berbagai penjuru dunia, antara lain, Amsterdam, Cambridge, Oxford, Harvard, Temple, Cairo, Moscow, Karachi, Birmingham, dan Makerere (Kampala) Cape Town.¹⁹

Paparan Data

Pertama, berkaitan dengan masalah hermenutika. Metode hermenutika Esack, seperti diakuinya sendiri, diadopsi dari metode *regresif-progresif* Arkoun dan *double movement* Rahman. Gagasan Arkoun dipakai karena sejalan dengan pemikiran Esack yang menekankan pentingnya rekonstruksi terhadap dimensi kesejarahan teks al-Qur'an, masa pewahyuan dan proses penerimaan estetika tanggapan (*reception aesthetic*), meliputi bagaimana sebuah wacana

¹⁶Simon Dagut, *Profile of Farid Esack*, 4.

¹⁷*Ibid.*

¹⁸*Ibid.*

¹⁹*Ibid.*

diterima oleh pembaca dan pendengarnya. Meski demikian, teori Arkoun tetap tidak lepas dari kritik Esack.²⁰ Sementara itu, teori *double movements* Rahman digunakan untuk mengkaji bagaimana al-Qur'an sebagai wahyu Tuhan merespon situasi moral dan sosial masyarakat Arab. Teori Rahman, menurutnya, sangat membantu dalam memahami kandungan makna al-Qur'an secara utuh dan menyeluruh, karena dapat memberikan kejelasan antara dimensi teologis dan dimensi legal-moral.²¹

Esack meramu dari kedua pemikiran tersebut kemudian menambahkan dengan kunci-kunci hermeneutika yang sengaja dibuatnya secara khusus sesuai dengan konteks masyarakat Afrika Selatan yang diwarnai penindasan, ketidakadilan dan eksploitasi. Kunci-kunci yang dimaksud adalah, *taqwa* (integritas dan kesadaran akan kehadiran Tuhan), *tauhid* (keesaan Tuhan), *al-nas* (manusia), *al-mustadl'afûn fi al-ardl* (yang tertindas di bumi), *'adl and qisth* (keadilan dan keseimbangan), serta *jihad* (perjuangan dan praksis).²² Kunci-kunci tersebut dimaksudkan untuk memperlihatkan bagaimana hermeneutika pembebasan al-Qur'an bekerja, dengan pergeseran yang senantiasa berlangsung antara teks dan konteks berikut dampaknya terhadap satu sama lainnya.²³

Selain itu, kunci-kunci di atas juga digunakan untuk tujuan tertentu dan tersruktur; dua kunci pertama *taqwa* dan *tauhid* dimaksudkan sebagai pembangunan kriteria moral dan doktrinal yang menjadi lensa teologis dalam membaca al-Qur'an terutama teks-teks tentang kerjasama umat beragama. Dua kunci berikutnya *al-nas* dan *al-mustadl'afûna fi al-ardh* sebagai pengukuhan terhadap konteks atau lokasi aktifitas penafsiran, sedang dua kunci terakhir *'adl-qisth* dan *jihad* merupakan refleksi dari metode dan etos yang menghasilkan dan membentuk pemahaman kontekstual tentang firman Tuhan dalam masyarakat yang diwarnai ketidakadilan.²⁴

Dengan ketentuan-ketentuan seperti di atas, hermeneutika Esack menjadi lebih praktis dan fungsional. Esack memang ingin mengorientasikan penafsirannya untuk menjawab tantangan realitas sosial yang berkembang dalam konteks Afrika Selatan. Jika dibandingkan dengan pemikiran lain, hermeneutika Esack hampir

²⁰Esack, *Contemporary*, 218-219.

²¹*Ibid.*, 218-219. Sementara Fazlur Rahman dalam beberapa tulisannya lebih sering menggunakan terma legal-formal dan idea-moral atau *ratio-legis*, lihat Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1993), 144-145.

²²Esack, *Qur'an*, 83.

²³*Ibid.*, 86.

²⁴*Ibid.*, 86-87.

sama dengan gaya hermeneutika Hasan Hanafi.²⁵ Keduanya sama-sama berorientasi pada visi penafsiran yang bersifat praktis, transformatif dan fungsional, dalam arti mampu mencoba menjawab persoalan sosial yang temporal dan particular, bukan bersifat mutlak-universal.

Dalam wacana hermeneutika Barat, hermeneutika Esack dapat dibandingkan dengan model hermeneutika penerimaan (*reception hermeneutics*) yang populer dalam tradisi injil (*bible*). Dalam kajian hermeneutik kontemporer, hermeneutika penerimaan (*reception hermeneutics*) biasanya diidentikkan dengan aliran fungsionalisme teks, yaitu bahwa eksistensi sebuah teks suci terletak pada dimensi fungsional dan pragmatismenya.²⁶ Tegasnya, kebenaran tertinggi sebuah teks suci dilihat dari seberapa jauh ia mampu mengatasi problem kemanusiaan yang hadir. Pandangan ini memang jauh berbeda dengan *repertoar'e* kaum revelationis yang selalu memenuhi ruang pembicaraan teks kitab suci dengan wacana tentang Tuhan dan bagaimana Dia hadir dalam kehidupan riil.²⁷

Sebagaimana dalam Esack, hermeneutika penerimaan ini menurut Fiorenza juga memfokuskan kajiannya pada proses interpretasi dan bagaimana proses ini dilakukan oleh individu dan kelompok dalam konteks yang berlainan. Model hermeneutika ini bukan hanya melihat kedirian sebuah teks dan audiens awal, melainkan melihat lebih jauh proses transformasi pemahaman (*horizon*) yang berlangsung pada masa lalu dan sekarang, sehingga melahirkan beragam pemahaman dan pemaknaan yang hadir dalam ruang dan waktu yang berbeda.²⁸ Disinilah letak perbedaan mendasar antara Esack dan kaum fungsionalis disatu sisi dengan

²⁵Hermeneutika Sosial Hasan Hanafi memiliki karakteristik metodologis sebagai berikut: (1) Tafsir spesifik (*al-tafsir al-Juz'i*), (2) tafsir tematik (*al-tafsir al-maudlu'i*), (3) tafsir temporal (*al-tafsir al-zamani*), (4) tafsir realistik (*al-tafsir al-waqi'*), (5) tafsir yang berorientasi pada tujuan dan makna bukan pada huruf dan lafaz, (6) tafsir yang sesuai dengan pengalaman hidup si penafsir, (7) meneliti terlebih dahulu problematika kehidupan yang ada, (8) sesuai dengan status sosial si penafsir. Hasan Hanafi, *al-Yamîn wa al-Yasâr fi al-Fikr al-Dînî*, (Kairo: Maktabah Madbuli, 1989), 102-111. Khususnya pembahasan mengenai "*Mâza Ta'nî Asbâb al-Nuzûl*", *al-Tafsîr am Ikhtilâf fi al-Masâlih*" dan "*Manâhij al-tafsîr wa masâlih al-Ummah*" berkaitan dengan metodologi

²⁶Pembahasan lebih komprehensif mengenai aliran fungsionalisme teks seperti dikutip Esack, lihat Buckley, "The Hermeneutical Deadlock Between Revelationists, Textualists, and Functionalists" dalam *Modern Theology* 6:4, (1990), 330.

²⁷*Ibid.*, 325-337.

²⁸Francis Schussler Fiorenza, "The Interpretation of Scriptural Authority: Interpretation and Reception," dalam *Interpretation*, XLIV: 4, 1990, 23.

kaum salaf dan aliran hermeneutika objektif disisi lainnya, yang senantiasa menginginkan makna tetap dan pasti dari suatu teks.

Kedua, berdasarkan metode hermeneutika tersebut, Esack mencapai kesimpulan bahwa kerja sama dengan umat agama lain adalah sesuatu yang tidak dilarang, jika tidak malah dianjurkan. Kesimpulan ini didasarkan atas penafsirannya terhadap (1) ayat-ayat pluralitas, (2) ayat-ayat afinitas, dan (3) kisah eksodus Musa serta Bani Israil dari Mesir.

1. *Pluralitas Agama.*

Menurut Esack, al-Qur'an sebenarnya secara tegas dan jelas menunjukkan adanya pluralitas dan keanekaragaman agama. "*Sungguh, orang-orang yang beriman, Yahudi, Sabi'in, Nasrani, dan siapa saja di antara mereka yang beriman kepada Allah, hari akhir, dan berbuat kebajikan, mereka akan mendapatkan balasan dari sisi Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran pada mereka dan tidak pula mereka akan bersedih hati*". (QS. al-Baqarah, 62).

Ayat tersebut, menurut Esack, secara tegas menyatakan adanya keselamatan yang dijanjikan Tuhan bagi setiap orang yang beriman kepada-Nya dan Hari akhir, yang diiringi dengan berbuat kebajikan tanpa memandang afiliasi agama formal mereka. Pernyataan ini sejalan dengan pendapat Rasyid Ridla dan Thabathaba'i.²⁹ Menurut Ridla, semua yang beriman kepada Allah dan beramal salih tanpa memandang afiliasi keagamaan formal mereka akan selamat, karena Allah tidak mengutamakan satu kelompok dengan menzalimi kelompok yang lain. Thabathaba'i dengan bahasa yang berbeda menyatakan tidak ada nama dan tidak ada sifat yang bisa memberi kebaikan jika tidak didukung oleh iman dan amal shalih. Aturan ini berlaku untuk seluruh umat manusia'. Bahkan dalam pandangan Ridla dan Thabathaba'i, teks-teks tersebut juga sebagai respon atas sikap eksklusivisme yang terkungkung dalam sektarianisme dan khauvinisme keberagamaan yang sempit. Rasyid Ridla menegaskan: "*keselamatan tidak dapat ditemukan dalam sektarianisme keagamaan, tetapi dalam keyakinan yang benar dan kebajikan*".

2. *Prinsip Afinitas (wilâyah)*

Masalah afinitas (*wilâyah*) telah menjadi kajian serius sejak masa klasik. Sebagian besar ulama klasik dan umat Islam Afrika Selatan menolak kerjasama dengan umat agama lain berdasarkan makna teks al-Qur'an surat al-Maidah, 51.

²⁹Rasyid Ridla, *Tafsîr al-Manâr*, I (Beirut: Dar al-Makrifah, 1980), 336. Juga Thabathabai, *Al-Mizân fi Tafsîr al-Qur'ân*, (Qum: al-Hauzah al-Ilmiyah, 1973), 193.

Menurut Esack, benar bahwa ayat ini secara tekstual tidak mengizinkan afinitas (*wilâyah*) dengan kaum agama lain, dalam hal ini Yahudi dan Nasrani. Akan tetapi, kita tidak bisa berhenti di sini melainkan harus melihat lebih jauh ayat-ayat yang terkait dengan hal ini secara keseluruhan dan konteks turunnya ayat. Di tempat lain, larangan ini juga ditujukan pada orang-orang munafiq (QS. al-Nisa, 89), orang yang mengejek *dîn*-mu (QS. al-Maidah, 57), orang yang memerangi kamu karena *dîn*-mu dan mengusir kamu dari negerimu (QS. al-Mumtahanah, 13). Artinya, larangan-larangan tersebut adalah karena adanya sikap-sikap atau tindakan tertentu yang merugikan umat Islam, sehingga jika sikap-sikap tersebut tidak ditemukan berarti kontekstualisasinya adalah boleh melakukan afinitas dengan mereka.³⁰

Selain itu, adalah fakta bahwa dalam sejarah Islam terdapat kisah kaum muslim yang mencari suaka dan perlindungan dari penganiayaan Quraisy pada umat Nasrani di Abysina pada tahun kelima kenabian Muhammad SAW. Di sana mereka terlindungi dari bahaya kemurtadan dan penganiayaan. Juga, sejarah kaum muslim awal di bawah kepemimpinan Nabi Muhammad sering membuat perjanjian politik dan pertahanan bersama kaum lain, terutama pada era awal kehidupan di Madinah.³¹

3. Paradigma Eksodus

Selain didasarkan atas pemahamannya tentang prinsip afinitas, konsep Esack ini juga didasarkan atas kisah keluarnya Bani Israel dari Mesir (eksodus) seperti yang tercatat dalam al-Qur'an. Signifikansi kisah tersebut adalah komitmen Tuhan pada kebebasan politik bagi manusia, terlepas dari soal apapun keimanan mereka. Dalam al-Qur'an digambarkan bahwa Bani Israel yang dibela Musa bukanlah kaum yang beriman melainkan justru orang yang keras kepala dan kufur. Yang beriman di kalangan mereka hanya kelompok *dzurriyah* yang oleh para ahli tafsir klasik diartikan dengan "sebagian kecil",³² "anak-anak mereka"³³ atau "beberapa pemuda".³⁴

³⁰Esack, *Qur'an*, 181.

³¹Abd Al-Malik Ibn Hisyam, *Sirah Rasulullah*, II (Kairo: t.p, t.t), 146.

³²Al-Razi, *Tafsîr Fakhr al-Râzi*, XVII, 150. Juga al-Nasafi, *Majmû'ah Min al-Tafâsîr*, III (Beirut: Dar al-Ahya, tt), 277.

³³Zamakhshari, *Al-Kasysyâf*, II, 364. Lihat juga al-Baidlawi, *Majmû'ah Min al-Tafâsîr*, III (Beirut: Dar al-Ihya, tt), 277.

³⁴Rasyid Ridla, *Tafsîr al-Manâr*, XI, 469.

Lebih dari, mereka bahkan malah membuat patung sesembahan (QS. al-Baqarah, 51; Thaha, 85-97) dan menyebut Allah dengan "Tuhanmu" ketika berbicara dengan Musa (QS. al-Baqarah, 61). Ketika diminta berperang untuk kemerdekaan mereka sendiri, mereka mengatakan, "Pergi dan berperanglah bersama Tuhanmu, dan kami akan duduk di sini" (QS. al-Maidah, 24). Mereka bahkan mengejek Musa, "Kami tidak akan beriman kepadamu sebelum kami bertatap muka dengan Allah" (QS. al-Baqarah, 55). Meski terus menyangkap dan tidak mau beriman, mereka tetap diajak "masuk ke tanah itu dan makan makanan yang banyak" (QS. al-Baqarah, 58; al-A'raf, 161). Tegasnya, tidak satupun baik kemerdekaan maupun karunia yang telah diberikan kepada mereka, menjadikan mereka beriman kepada Allah.

Meski demikian, mereka tetap dibela Tuhan dengan mengutus Musa. Acuan *mustadl'afûn* (tertindas) yang dialami Bani Israil akibat kesewenang-wenangan Fir'aun mencerminkan posisi utama yang diberikan Tuhan bagi kaum tertindas. Hal tersebut juga menandakan bahwa janji pembebasan tetap ada walaupun dalam ketiadaan iman kepada Tuhan, dengan argumen bahwa ketertindasan mereka harus diselamatkan lebih dulu sebelum menekankan keimanan kepada mereka.³⁵

Berdasarkan semua itu, Esack menyatakan bahwa hubungan dan kerja sama dengan pihak non muslim adalah tidak terlarang. Akan tetapi, kerja sama tersebut tidak bisa dilakukan secara *sebrono*. Ada beberapa syarat yang harus dipenuhi. (a) kerja sama tersebut tidak boleh sampai meninggalkan umat Islam sendiri, (b) kerjasama tersebut harus memberikan perlindungan jangka panjang terhadap Islam. Selain itu, pihak yang diajak kerja sama harus memenuhi persyaratan: (a) telah terikat perjanjian damai atau tidak menunjukkan permusuhan terhadap Islam, (b) bukan pihak-pihak yang membuat agama menjadi bahan ejekan,

³⁵Esack, *Qur'an*, 202. Berbeda dengan Esack yang mengusung tema eksodus, Abul Kalam Azzad yang juga mengupayakan solidaritas antara berbagai kelompok keagamaan di India dalam menentang kolonial Inggris, mengusung term *amar ma'ruf nahi munkar*. Sebab, menurutnya, *ma'ruf* adalah sesuatu yang diterima secara baik oleh semua orang meski berbeda agama (*common good*). Begitu pula sebaliknya, *munkar* adalah sesuatu yang ditolak oleh semua orang. Dengan mengidentifikasi kolonial Inggris sebagai yang *munkar*, yang ditolak oleh semua orang India dari kalangan agama apapun, Azzad mengupayakan bersatunya seluruh rakyat India untuk menentangnya. Abu al-Kalam Azad, *Tarjuman Qur'an*, terj. Inggris Syed Abd Latif, (Heyderabad: Syed Abd Latif for Qur'anic and Other Culture Studies, 1962), 175-6.

(c) bukan orang yang mengingkari kebenaran, (d) bukan pihak atau yang membantu pihak-pihak yang mengusir umat Islam.³⁶

Ketiga, alasan formulasi konsep kerja sama Esack didasarkan atas kenyataan (1) secara sosio-politis, Afrika Selatan berada dalam kekasaan rezim Apartheid yang tiranik dan hegemonik, dan persoalan ini harus segera di akhiri; (2) secara sosio-keagamaan, ada relasi yang kuat antara teologi konservatif yang dianut sebagian besar kaum akomodasionis dengan ideologi status quo yang dijalankan rezim apartheid. Padahal, secara teologis, tak ada satupun pernyataan al-Qur'an yang membenarkan kekejaman perilaku politik apartheid; (3) kuatnya ego superioritas khauvinistik kelompok keagamaan yang dianut fundamental Islam. Keyakinan bahwa hanya Islam sebagai satu-satunya jalan untuk mendapatkan keselamatan (eksklusif) telah membutakan mata akan kenyataan bahwa agama yang ada tidak hanya Islam, dan bahwa penganut agama lain juga berjuang menegakkan kebenaran serta menentang kezaliman.

Analisis Konsep Farid Esack

Pertama, tentang hermenutika. Bangunan teori hermeneutika Esack tidak lahir dengan sendirinya tetapi di dasarkan dan diramu dari berbagai pemikiran, khususnya Gueterrez, Arkoun dan Rahman. Esack mengambil konsep pembebasan dari Gueterrez dan *double movement* Rahman untuk menjelaskan soal praksis dan semangat teks, dan mengambil konsep regresif-progresif Arkoun untuk memberikan landasan kontekstualisasi teks pada masa kekinian. Namun, Esack berbeda dari ketiganya ketika dia memberikan kunci-kunci penafsirannya. Selain itu, Esack juga berbeda dengan penempatan posisi penafsiran. Dalam pola hermeneutika biasa, eksistensi teks dalam konteks (lokus penafsiran) ditentukan oleh "kuasi transformatif" yang mampu menggeser paradigma atau model cara baca terhadap teks. Akan tetapi, Esack justru menempatkan posisi sentral penafsiran pada teks partikular (*prior texts*) dan responsinya terhadap konteks tanggapan audiens, serta menentukan arti penting relevansi teks dalam konteks kontemporer, sehingga ditemukan "makna baru" yang dibutuhkan. Yakni, makna baru yang sesuai dengan kebutuhan dan konteks partikular (sosial-politik-keagamaan) Afrika Selatan.³⁷

³⁶Esack, *Qur'an*, 184-201.

³⁷Menurut Esack, penggunaan "lingkaran hermeneutik" yang dimaksudkan mirip seperti dalam teologi pembebasan yang ditawarkan Juan Louis Segundo. Lihat Esack, *Qur'an*, 11. Lihat juga, Juan Louis segundo, *The Theology of Liberation* (New York: Orbit Books, 1991), 9.

Dalam bahasa yang lebih mudah, teori hermeneutika Esack pertama kali didasarkan atas pembacaannya terhadap realitas praksis. Ketika realitas tersebut harus dirubah, karena terjadi ketimpangan, maka di sana dicarikan justifikasinya dari ayat-ayat, karena semangat teks sesungguhnya adalah pembebasan dari ketimpangan. Ayat-ayat dimaknai secara baru untuk mendukung gagasan dan upayanya dalam memberikan perubahan sosial masyarakat sesuai dengan *élan vital* al-Qur'an sendiri. Inilah rumusan khas hermeneutika Esack yang tidak ditemukan dalam hermeneutika lainnya.

Kedua, konsep kerja sama Esack benar-benar didasarkan atas pembacaannya atas realitas praksis Afrika Selatan dan metode hermeneutika yang dikembangkannya. Karena itu, hasilnya memang sering berbeda atau bahkan berseberangan dengan penafsiran-penafsiran klasik. Akan tetapi, Esack tidak berarti sama sekali meninggalkan tafsir klasik. Ia tetap dan justru menggunakannya dalam upaya mendukung pemikiran dan proses hermeneutikanya. Meski demikian, Esack bukan berarti pemikir yang liar dan liberal. Sebaliknya, ketika ia mematok syarat-syarat tertentu dalam pelaksanaan kerja sama antar umat beragama yang begitu ketat, Esack justru bisa jatuh pada kategori konservatif dan tradisional. Sebab, hasil akhirnya ternyata bisa tidak jauh beda dengan tafsir-tafsir klasik yang secara eksplisit melarang adanya hubungan dan kerja sama dengan pihak lain.

Keblerlakuan Teoritis

Ada dua kajian teori yang ditulis dalam pendahuluan dan ditemukan dalam pembahasan: hermeneutika dan pola kerja sama antar umat beragama. *Pertama*, hermeneutika. Berdasarkan pengertian yang diberikan, hermeneutika sesungguhnya tidak berbeda dengan *tafsîr* dalam tradisi Islam. Menurut Dzahabi, tafsir adalah seni atau ilmu untuk menangkap dan menjelaskan maksud-maksud Tuhan dalam al-Qur'an sesuai dengan tingkat kemampuan manusia (*bi qadr al-thâqah al-basyariyah*).³⁸ Dalam tradisi keilmuan Islam, tafsir ini kemudian berkembang menjadi dua aliran: *tafsîr bi al-ma'tsûr* dan *tafsîr bi al-ra'yi*. *Tafsîr bi al-ma'tsûr* adalah interpretasi al-Qur'an yang didasarkan atas penjelasan al-Qur'an dalam sebagian ayat-ayatnya, berdasarkan atas penjelasan Rasul, para shahabat atau orang-orang yang mempunyai otoritas untuk menjelaskan maksud Tuhan, sementara *tafsîr bi al-ra'yi* adalah interpretasi yang didasarkan atas ijtihad.³⁹

Dalam perbandingan di antara keduanya, model tafsir *bi al-ma'tsûr* sesuai dengan model hermeneutika objektif. Sebagai-

³⁸ Al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, I (Beirut: Dar al-Fikr, 1976), 15.

³⁹ *Ibid.*, 152, 255.

mana hermeneutika objektif yang berusaha memahami maksud pengarang dan masuk dalam tradisinya, tafsir *bi al-ma'tsûr* juga berusaha menangkap maksud Tuhan dalam al-Qur'an dengan cara masuk pada kondisi realitas historisnya saat turunnya ayat. Dalam pandangan tafsir *bi al-ma'tsûr*, yang paling mengetahui maksud Tuhan adalah Rasul, para shabat dan mereka yang sezaman. Kita tidak akan dapat menangkap maksud al-Qur'an tanpa bantuan mereka dan memahami realitas historis yang melingkupinya. Karena itu, metode tafsir *bi al-ma'tsûr* senantiasa mengikatkan dan menyandarkan diri pada tradisi masa Rasul, shahabat dan yang berkaitan dengan periode awal turunnya al-Qur'an.

Sementara itu, tafsir *bi al-ra'yi* sesuai dengan model hermeneutika subjektif. Sebagaimana konsep hermeneutika subjektif, tafsir *bi al-ra'yi* tidak memulai penafsirannya berdasarkan realitas-realitas historis atau analisa-analisa linguistik melainkan memulai dari prapemahaman si penafsir sendiri kemudian berusaha mencari legitimasinya atau kesesuaiannya dalam teks tersebut.⁴⁰ Pernyataan ini dapat dilihat, antara lain, pada interpretasi yang dilakukan Ibn Arabi tentang ayat *Dia membiarkan kedua lautan mengalir yang keduanya kemudian bertemu* (QS. al-Rahman, 19). Ibn Arabi yang sufistik memulai tafsirannya berdasarkan prinsip-prinsip ajarannya kemudian mencari dukungannya dalam teks. Karena itu, menurutnya, yang dimaksud dua lautan dalam ayat di atas adalah lautan substansi raga yang asin dan pahit dan lautan ruh yang murni, yang tawar dan segar yang keduanya saling bertemu dalam wujud manusia.⁴¹

Akan tetapi, meski hermeneutika subjektif (*tafsir bi al-ra'yi*) didasarkan atas konteks kekinian, namun ia masih lebih banyak berkutat dalam lingkaran wacana, belum pada aksi. Gadamer sendiri menyebut hermeneutika lebih hanya merupakan permainan bahasa, karena segala yang bisa dipahami adalah bahasa (*being that can be understood is language*).⁴² Artinya, metode hermeneutika baru pada tahap pemahaman, yaitu bagaimana memahami teks dan realitas, belum pada tahap bagaimana merubah realitas.

⁴⁰Abu Zaid, *Isykâliyyât al-Ta'wîl*, 2. Meski demikian, menurut Abu Zaid, hal itu bukan berarti kita sama sekali mengabaikan teks dan apa yang ditunjukkan dalam maknanya. Bagi Zaid, teks al-Qur'an dan maknanya tetap tetapi lafat-lafat yang dipakainya yang itu merupakan kode-kode senantiasa memberikan pesan "baru" kepada kita. Dari situlah penafsir kemudian mampu menangkap signifikansi teks untuk kondisi saat ini. Lihat Abu Zaid, *Al-Qur'an, Hermenutik dan Kekuasaan*, terj. Dede Iswadi (Yogyakarta: RqiS, 2003), 96.

⁴¹Ibnu Arabi, *Tafsir Ibn Arabi*, II (Beirut: Dar al-Fikr, tt), 280.

⁴²Gadamer, *Truth and Method* (New York: The Seabury Press, 1975), 450. Lihat juga Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), 116.

Hermeneutika yang dikembangkan Esack ternyata tidak hanya berhenti sampai di situ, melainkan telah masuk pada dataran praxis. Baginya, interpretasi bukan sekedar memproduksi atau mereproduksi makna melainkan lebih dari itu adalah bagaimana makna yang dihasilkan tersebut dapat merubah kehidupan. Yang penting di sini adalah bagaimana hasil penafsiran bisa diaplikasikan dalam kehidupan manusia, bisa memberi motivasi pada kemajuan dan kesempurnaan hidup manusia. Tanpa keberhasilan tahap ketiga ini, betapapun hebatnya hasil interpretasi, maka tetap tidak ada maknanya. Sebab, di sinilah memang tujuan akhir dari diturunkannya teks suci. Dengan mengutip pendapat Bultman, Esack mengasumsikan bahwa setiap orang mendatangi teks dengan persoalan dan harapannya sendiri, sehingga sangat tidak mungkin untuk menuntut penafsir lepas sepenuhnya dari subyektivitas dirinya dan menafsirkan suatu tanpa dipengaruhi pemahaman dan pertanyaan awal yang berada dalam benaknya.⁴³ Lebih lanjut, hal itu berarti juga bahwa penafsiran dan kebenarannya tidak ada yang tunggal melainkan justru beragam, sesuatu dengan konteks dan waktunya, sehingga dapat dipahami jargon *al-Qur'an shâlih li kulli zamân wa makân* (al-Qur'an senantiasa sesuai dengan segala ruang dan waktu).

Berdasarkan analisis di atas, metode hermeneutika Esack tampak lebih aplikatif dan menjanjikan dibanding metode hermeneutika yang lain, baik objektif maupun subjektif, tafsir *bi al-ma'tsur* maupun *bi al-ra'yi*. Tema sentralnya yang lebih mengutamakan praxis dapat dipakai dan dikembangkan di tanah air dalam upaya eksplorasi dan pemberian solusi atas berbagai persoalan social keagamaan yang memang sangat membutuhkan pemecahan-pemecahan mendesak dan sesuai dengan konteks keindonesiaan.

Kedua, konsep kerja sama antar umat beragama. Selama ini, hubungan dan kerja sama antar agama masih lebih didasarkan atas kepentingan social dan paradigma inklusif maupun pluralis. Paradigma inklusif adalah pandangan yang mempercayai adanya kebenaran dan keselamatan pada agama dan kelompok lain. Misalnya, dalam komunitas Katolik, paradigma ini tampak pada Konsili Vatikan II tentang hubungan antara gereja dengan agama-agama non Krestiani (*Nostra Aetate*). Dalam Islam, dikenal istilah non-muslim *par excellance* dan muslim *par excellance*. Dengan konsep-konsep ini, maka kerja sama dengan umat agama lain bukan sesuatu yang tabu dan terlarang, karena mereka bukanlah orang kafir. Sementara itu, paradigma *pluralis* adalah suatu pe-

⁴³Rudolf Bultman, *Essays, Philosophical, and Theological* (London: SCM Press, 1955), 251. Lihat juga Esack, *Qur'an*, 51.

mikiran yang berpendapat bahwa setiap agama mempunyai kebenaran dan jalan keselamatan sendiri-sendiri, sehingga tidak ada yang berhak mengklaim hanya agamanya yang benar. Tegasnya, paradigma pluralis ini mengekspresikan adanya fenomena "satu Tuhan banyak agama" yang berarti sikap toleran terhadap adanya jalan lain kepada Tuhan. Yang menjadi perhatian dalam konteks ini adalah aspek esoteris, spiritual atau –menurut istilah Schuon— jantung dari agama-agama (*the heart of religions*) bukan aspek eksoteris atau wujud zahir antar agama.

Namun, paradigma-paradigma tersebut ternyata tidak mampu memberi bekal dan basis keagamaan yang kokoh bagi terlaksananya hubungan dan kerja sama antar umat beragama, sehingga benturan-benturan di antara mereka masih tetap mudah terjadi. Artinya, hubungan dan kerja sama yang dilakukan hanya kerja sama semu, tidak tulus. Karena itu, diperlukan landasan dan basis teologi yang memang pluralis sehingga kerja sama yang dilakukan dapat dilaksanakan secara baik dan langgeng, bukan atas kepentingan social melainkan kesadaran keagamaan.

Esack telah memberikan basis yang diperlukan. Dia merombak penafsiran-penafsiran yang lebih menonjolkan ayat-ayat eksklusif untuk kemudian menggantinya dengan penafsiran yang mengedepankan sifat pluralis. Ini penting, sebab munculnya pemikiran dan sikap masyarakat yang eksklusif dan keras adalah karena memang didasarkan atas penafsiran-penafsiran yang cenderung eksklusif. Padahal, seperti yang ditulis Esack, al-Qur'an sesungguhnya sangat mengajarkan sikap-sikap pluralis dan justru sangat mengecam sikap-sikap eksklusif.

Selain itu, untuk memberikan basis teologis bagi kerja sama, Esack juga menunjukkan bahwa dalam bidang hukum dan social, al-Qur'an sebenarnya sangat respek terhadap agama lain, dalam hal ini Yahudi dan Nasrani. Tidak sedikit ayat al-Quran yang menyatakan hal itu. Antara lain, ahli kitab sebagai penerima wahyu diakui sebagai bagian dari komunitas, *Sesungguhnya, inilah ummatmu, umat yang satu* (QS. al-Mukminun, 52). Norma-norma dan peraturan keagamaan kaum Yahudi dan Nasrani diakui (QS. al-Maidah, 47) dan bahkan dikuatkan oleh Nabi ketika beliau diseru untuk menyelesaikan perselisihan di antara mereka (QS. al-Maidah, 42-43). Dalam bidang sosial terpenting, makanan dan perkawinan, al-Qur'an secara tegas menyatakan, makanan orang ahli kitab adalah halal (sah) bagi kaum muslim dan makanan kaum muslim halal bagi ahli kitab (QS. al-Maidah, 5). Begitu juga, laki-laki muslim dibolehkan mengawini "wanita suci ahli kitab" (QS. al-Maidah, 5). Lebih dari itu, kesucian kehidupan religius penganut agama

wahyu lainnya ditegaskan oleh fakta bahwa izin pertama yang pernah diberikan bagi perjuangan bersenjata adalah justru dimaksudkan untuk terjaminnya kesucian ini. Artinya, tujuan pertama dari perang yang dilakukan orang Islam adalah justru untuk melindungi dan memelihara kesucian tempat-tempat ibadah, apapun agamanya (QS. al-Hajj, 40).

Semua itu, menurut Esack, menunjukkan bahwa pluralitas agama tidak hanya diakui dari sisi penerimaan kaum lain sebagai komunitas sosio-religius yang sah melainkan juga dari aspek penerimaan kehidupan spiritualitas mereka dan keselamatan melalui jalan yang berbeda itu. Pemeliharaan kesucian tempat-tempat ibadah seperti di atas tentu tidak dimaksudkan semata-mata demi menjaga integritas masyarakat multiagama seperti dalam masyarakat modern saat ini melainkan atas dasar kenyataan adanya orang lain yang juga tulus dan sama-sama melayani Tuhan.

SIMPULAN

Dari pembahasan di atas, ada dua simpulan penting;

Pertama, metode hermeneutika yang dikembangkan Esack sebenarnya tidak berbeda dengan konsep *liberation theology* Gueterrez, bahkan memang diilhami dari sana. Ia tidak berangkat dari teks menuju konteks melainkan sekaligus juga dari konteks (praxis) menuju teks. Hasil pembacaan atas konteks di konfirmasi kepada teks kemudian diaplikasikan kepada praxis. Karena itu, hermeneutika Esack mempunyai nilai lebih dibanding yang lain; (a) Hermeneutika Esack tidak hanya berputar pada wacana melainkan praktis. Yang penting adalah bagaimana dapat menggerakkan masyarakat, bukan pada bentuk argumentasinya. (b) Hermeneutika Esack bukan penafsiran spekulatif melainkan mengarah pada tujuan tertentu, yaitu perubahan ke arah terciptanya tatanan masyarakat yang berkeadilan.

Kedua, konsep kerjasama Esack didasarkan atas kepentingan sosiologis dan teologis. Secara sosiologis, kondisi masyarakat Afrika Selatan membutuhkan kerja sama untuk menegakkan keadilan dan kebenaran, sedang secara teologis didasarkan atas penafsirannya terhadap teks al-Qur'an. Menurutnya, al-Qur'an secara eksplisit dan implisit menghargai dan menerima kebenaran pada agama lain, sehingga kerja sama muslim-non muslim harus dilakukan atas dasar kesadaran teologis ini. Ketiga, alasan Esack untuk menformulasikan kembali konsep pluralitas agama dan kerjasama antar umat beragama didasarkan atas kenyataan bahwa kebanyakan tafsir-tafsir klasik yang dipakai masyarakat muslim bersifat eksklusif.

Daftar Pustaka

- Abu Zaid, Nasr Hamid. *Al-Qur'an Hermenutik dan Kekuasaan*. terj. Dede Iswadi. Yogyakarta: RqiS, 2003.
- _____. *Isykâliyât al-Ta'wîl wa Aliyât al-Qirâ'ah*. Kairo: al-Markaz al-Tsaqafi, tt.
- Arabi, Ibn. *Tafsir Ibn Arabi*, II. Beirut: Dar al-Fikr, tt.
- Al-Nasafi. *Majmû'ah Min al-Tafâsir*, III. Beirut: Dar al-Ahya, tt.
- Azad, Abu al-Kalam. *Tarjuman Qur'an*. Heiderabad: Syed Abd Latif for Qur'an, 1962.
- Baidlawi. *Majmû'ah Min al-Tafâsir*, III. Beirut, Dar al-Ihya, tt.
- Bertens. *Filsafat Barat Abad XX*, I. Yogyakarta: Kanisius, 1981.
- Bleicher, Josef (ed). *Contemporary Hermeneutics*. London: Routledge and Kegan Paul, 1980.
- Bultman, Rudolf. *Essays Philosophical and Theological*. London: SCM Press, 1955.
- Dagut, Simon. *Profile of Farid Esack*. <http://www.faridessack.com>.
- Dzahabi. *Al-Tafsîr wa al-Mufasssirûn*, I. Beirut: Dar al-Fikr, 1976.
- Esack, Farid. "Contemporary Religious Thought in South Africa and the Emergence of Qur'anic Hermeneutical Notion", dalam *I.C.M.R.*, 2. 1991.
- _____. *Qur'an Liberation and Pluralism*. England: Oneworld, 1997.
- Gadamer, *Truth and Method*. New York: The Seabury Press, 1975.
- <Http://www.misq.org/misqd961/iswolrd>.
- Ibn Hisyam, Abd Al-Malik. *Sirah Rasululllah*, II. Kairo: t.p, tt.
- Lyden, John (ed). *Enduring Issues In Religion*. San Diego: Greenhaven Press Inc, 1995.
- Myers, Michael D. *Qualitative Research in Information System*. dalam *Jurnal MIS Quarterly*, 1997.
- Rahman, Fazlur. *Islam dan Modernitas* terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka, 1985.
- Rahman, Budhy Munawar. *Islam Pluralis*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Ridla, Rasyid. *Tafsir al-Manâr*, XI. Beirut: Dar al-Ihya, tt.
- _____. *Tafsir al-Manar*, I. Beirut: Dar al-Makrifah, 1980.
- Thabathabai. *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Qum: al-Hauzah, 1973.
- Segundo, Juan Louis. *The Theology of Liberation*. New York: Orbit Books, 1991.
- Sumaryono. *Hermeneutik*. Yogyakarta: Kanisius, 1996.
- Surachmad, Winarno. *Dasar dan Teknik Research*. Bandung: Tarsito, 1978.
- UGM. Laporan Pusat Penelitian Pembangunan Pedesaan & Kawasan bekerja sama dengan Departemen Agama RI, *Perilaku Kekerasan Kolektif, Kondisi & Pemicu*. Yogyakarta: UGM, 1997.
- Zamakhshari. *Al-Kasysyâf*, II. Beirut: Dar al-Ihya, tt.