

Konsep Kerjasama Antar Umat Beragama Farid Esack

A. Khudori Soleh*

Abstract

One of the popular issues in today's religion discourse is an issue about inter-faith. The fact that it is impossible for the community of believers to deny the other is represent one of the effect of globalization. But it can be said that not all believers have this kind of insight. With this point of departure Farid Esack emerge his concept of interfaith connected to his birth-land; South African. As one of country that has been oppressed by Apartheid regime, it was obligated to South African people to free their self from that regime. Talking about this struggle, it must be mentioned that muslim's contribution was the minimum one. It caused by the fact that a lot of muslims argued that interfaith is something prohibited. Those was conditions that push Farid Esack to evaluate and formulate the cooperation concept between Islam and the other.

Kata Kunci: Kerjasama, Liberasi, Ketertindasan

A. Pendahuluan

Kenyataan bahwa di beberapa tempat ditemukan berbagai umat yang berbeda agama dapat hidup berdampingan secara harmonis adalah sesuatu yang riil, tidak dapat di ingkari. Akan tetapi, menurut Esack, kenyataan tersebut tidak secara otomatis menunjukkan bahwa mereka melakukannya secara tulus. Yang ada, sebenarnya, adalah kerjasama "semu" yang dilakukan atas dasar kepentingan politis atau sosial, bukan atas pertimbangan teologis dan agama, sehingga kerjasama dan solidaritas tersebut tidak mempunyai landasan yang kokoh. Akibatnya, potensi konflik di antara mereka tetap saja sangat besar. Berdasarkan hal itu, Esack ingin menunjukkan adalah sangat mungkin untuk tetap beriman kepada al-Qur'an sekaligus menjalin kerjasama dengan umat beragama lain. Bahkan, al-Qur'an, menurutnya, sangat menganjurkan adanya kerjasama di antara umat beragama dalam upaya menciptakan tatanan masyarakat yang baik dan adil. Paling tidak, tidak ada larangan untuk melakukan hal itu.¹

¹ Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralisme: An Islamic Perspectif of Interreligious Solidarity Against Oppression*, (Inggris, Oneworld, 1997), 14

Tulisan ini akan mengulas gagasan Esack tentang kerjasama antar umat beragama yang dielaborasi dari al-Qur'an. Juga menjelaskan syarat-syarat yang harus dipenuhi dalam upaya terjalannya kerjasama tersebut.

B. Mengenal Farid Esack

Maulana Farid Esack lahir tahun 1959 di Cape Town, daerah pinggiran kota Wynberg, Afrika Selatan. Dia dan keluarganya kemudian terpaksa hijrah ke Bonteheuwel, karena adanya Undang-Undang Akta Wilayah Kelompok (*Group Areas Act*) yang diterapkan oleh rezim Apartheid terhadap komunitas kulit hitam dan kulit berwarna.²

Esack lahir dari keluarga miskin. Ayahnya meninggalkannya ketika dia baru berumur tiga minggu, sehingga ibunya terpaksa harus bekerja keras untuk memenuhi kebutuhan dia dan lima saudara laki-lakinya. Ibunya bekerja sepanjang hari di sebuah pabrik kecil dengan gaji yang sangat tidak memadai. Penderitaan ibunya ini oleh Esack dinyatakan sebagai korban *triple oppression: apartheid, patriarchy, dan capitalism*, sehingga meninggal pada usia relatif muda, 52 tahun. Menurut Esack, kemiskinan yang dialaminya bahkan telah membuat dia dan saudara-saudaranya harus mengetuk pintu para tetangga untuk mendapat sesuap nasi atau mengais tempat sampah untuk mencari sisa-sisa apel atau semacamnya yang dapat dimakan.³

Meski demikian, Esack mempunyai semangat dan cita-cita yang besar. Sejak umur 7 tahun dia telah berkeinginan menjadi guru sekaligus pemimpin agama (*cleric or Maulana*). Karena itu, meski dalam kondisi yang serba sulit, dia berusaha mengikuti pendidikan yang ada. Esack mendapatkan pendidikan dasar dan menengahnya di Bonteheuwel, sebuah sekolah yang menerapkan kurikulum pendidikan nasional Kristen dengan suatu ideologi pendidikan yang bertujuan membentuk pola struktur berfikir masyarakat yang patuh pada Tuhan dan taat pada pemerintahan apartheid.⁴ Bonteheuwel sendiri, secara sosiologis, tidak beda dengan Wynbrg, tempat Esack lahir. Masyarakat disana terdiri atas beragam kultur, etnis dan agama, dan Esack bergaul bersama mereka.

Pada usia 9 tahun, ketika teman-teman sebayanya mulai memasuki kehidupan gangster dan minuman keras, dia justru bergabung dengan kelompok *Jamaah Tabligh* (gerakan Islam fundamentalis-revivalis internasional): sebuah kelompok muslim taat yang tidak berurusan dengan masalah politik tetapi direpresantasikan sebagai gerakan politik bawah tanah yang dikenal memiliki rasa persaudaraan kuat di antara para jamaahnya. Usia 10 tahun dia sudah menjadi guru di sebuah madrasah lokal, bahkan menjadi kepala sekolah madrasah di usia 11 tahun.⁵

² Bonteheuwel 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. Esack, *Qur'an*, 2

³ Simon Dagut, *Profile of Farid Esack*, <http://www.FaridEsackHome.com>. Com. 2

⁴ Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism*, 4

⁵ Simon Dagut, *Profile of Farid Esack*, 4

Esack pernah di tahan dinas kepolisian Afrika Selatan karena dianggap merongrong kewibawaan pemerintahan. Saat itu, Esack menjabat sebagai ketua *National Youth Action* (NYA), sebuah organisasi yang vokal menentang apartheid. Esack juga aktif di organisasi *South Africa Black Student Association* (SABSA). Dalam kedua organisasi ini, Esack dikenal paling nyaring memperjuangkan dan menuntut adanya perubahan sosial-politik yang radikal bagi masyarakat Afrika Selatan.⁶ Untung, penahanan tersebut tidak lama. Setelah bebas, tahun 1974 itu juga, Esack langsung pergi ke Pakistan untuk melanjutkan jenjang studinya.⁷

Di Pakistan, Esack melanjutkan studi di Seminari (*Islamic College*). Dia menghabiskan waktunya selama sembilan tahun (1974-1982) sampai mendapatkan gelar kesarjanaan di bidang teologi Islam dan sosiologi pada *Jami'ah al-Ulûm al-Islâmiyyah*, Karachi.⁸ Setelah itu, ia pulang karena tidak tahan melihat negaranya sedang berjuang melawan apartheid. Esack pulang untuk ikut bagian dalam perjuangan melawan rezim apartheid.⁹

Di tanah airnya, Esack bersama beberapa temannya, seperti Adli Jacobs, Ebrahim Rasool (juga dikenal sebagai sepupu Esack) dan Samiel Manie dari *University of Western Cape* membentuk organisasi politik keagamaan, *The Call of Islam* dan ia menjadi koordinator nasionalnya. Organisasi ini awalnya hanya sebuah kelompok diskusi muslim anti-apartheid yang ingin mengaplikasikan keimanan dalam kehidupan politik. Namun, dalam perkembangan selanjutnya, *The Call of Islam* kemudian menjadi organisasi politik dan berafiliasi pada *United Democratic Front* (UDF), sebuah pergerakan muslim yang paling aktif memobilisasi aktivitas nasional dalam perjuangan menentang apartheid, diskriminasi gender dan pencemaran lingkungan serta aktif menggalang solidaritas antariman. Dalam organisasi tersebut, Esack dipercaya sebagai penggerak untuk menggalang solidaritas antariman (*inter-religious solidarity*) demi mewujudkan keadilan dan perdamaian serta menentang kekejaman apartheid.¹⁰ Melalui organisasi *The Call of Islam*, 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*.¹¹

Pada tahun 1990, Farid Esack kembali ke Pakistan, melanjutkan studi di *Jami'ah Abi Bakr*, Karachi. Disini 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*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.* 5

⁸ *Ibid.*

⁹ Esack, *Qur'an*, 6

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Esack, "Contemporary Religious Thought in South Africa and the Emergence of Qur'anic Hermeneutical Notion," dalam *I.C.M.R.*, 2. (1991), 215

Relations [CSIC]) University of Birmingham (UK), Inggris. Tahun 1995 melakukan penelitian terhadap *Hermeneutika Bibel di Philosophische Theologische Hochschule*, di Sankt Georgen, Frankfurt, Jerman. Puncaknya, tahun 1996, Esack berhasil meraih gelar Doktor di bidang *Qur'anic Studies* dengan disertasi berjudul *Qur'an, Liberation and Pluralism: an Islamic Perspective of Inter-religious Solidarity against Oppression*.

Setelah itu, Esack memegang peranan penting di berbagai lembaga dan organisasi, seperti *The Organisation of People Against Sexism* dan *The Cape 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 *Assalamu'alaikum*, jurnal tiga bulanan Muslim Amerika.¹²

Dalam bidang akademik, Esack menjabat sebagai Dosen Senior pada *Department of Religious Studies* di *University of Western Cape* sekaligus Dewan Riset project on *Religion Culture and Identity*. Esack pernah menjabat sebagai Komisaris untuk Keadilan Jender dan sekarang diangkat menjadi Guru Besar Tamu dalam Studi Keagamaan (*Religious Study*) di Universitas Hamburg, Jerman. Dalam bidang sosial, Esack juga memimpin banyak LSM dan perkumpulan, semisal *Community Development Resource Association*, *The (Aids) Treatment Action Campaign*, *Jubilee 2000* dan *Advisory Board of SAFM*.¹³

Saat ini waktunya banyak dihabiskan untuk menulis dan mengajar berbagai mata kuliah (wacana) yang berkaitan 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.¹⁴ Esack beberapa kali datang di Jakarta dan pernah juga di Yogyakarta.

C. Latar Belakang Sosial Politis Pemikiran Farid Esack

Pemikiran Esack tentang kerjasama antar umat beragama berangkat dari kondisi sosial politik Afrika Selatan tempat ia tinggal. *Pertama*, bahwa keberagaman agama adalah sesuatu yang riil. Esack hidup dalam masyarakat yang plural, baik dari aspek agama, ras, suku dan lainnya. Kenyataan ini tidak dapat dinafikan. *Kedua*, adanya kebutuhan untuk melakukan kerjasama antara umat dalam upaya pembebasan kaum tertindas dan usaha penegakkan keadilan. *Ketiga*, adanya ketegangan dan perdebatan teologis antara dua kelompok organisasi keagamaan di Afrika Selatan dalam kaitannya dengan sikap yang

¹² Simon Dagut, *Profile of Farid Esack*, 6

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

harus diambil umat Islam terhadap penguasa rezim apartheid.

Kelompok pertama adalah akomodasionis yang berusaha memberi jalan dan membenarkan *status quo* yang melakukan rasisme, kapitalisme dan totalitarianisme. Mereka memberkahi ketidakadilan, mendukung kehendak penguasa dan mereduksi kemelaratan menjadi kepasifan, kepatuhan dan apatisme. Teologi akomodasionis ini hanya menfokuskan diri pada masalah perpindahan agama dan keselamatan pribadi tanpa memperdulikan realitas bahwa struktur sosio ekonomi ikut andil dalam membentuk nilai-nilai pribadi.¹⁵

Dalam komunitas muslim Afrika Selatan, kecenderungan kelompok ini, antara lain, tampak organisasi seperti *Majlis al-Ulama* dan *Muslim Judicial Council* (Dewan Pengadilan Muslim). Mereka berkolaborasi dengan pemerintah dan mengecam pihak-pihak yang menentang apartheid sebagai ketidaksabaran kaum muda. Alasan lain yang diajukan dalam penolakannya adalah untuk menghindari fitnah (kekacauan). Secara lebih jauh mereka juga mengajukan argumen,

Pernahkah pemerintah melarang kita menyembah Allah? Pernahkah pemerintah menutup atau memerintahkan pembongkaran masjid di wilayah kulit putih? Bila pemerintah memerintahkan kita untuk meninggalkan kepercayaan pendahulu kita, kaum ulama pastilah yang pertama mendesak kita untuk melawan, sekalipun sampai mati.¹⁶

Selain itu, mereka juga menuduh orang-orang Islam yang terlibat dalam perjuangan kemerdekaan sebagai orang yang telah menggunakan agama untuk tujuan politik. Bagi mereka, menentang sistem Apartheid berarti memasuki wilayah politik yang profan dan memposisikan agama di wilayah tersebut, sedang mengikuti sistem Apartheid berarti tetap menempatkan agama dalam kesakralannya. Agama dalam pandangan mereka hanya terkait dengan persoalan ibadah ritual, adzan dan berdakwah yang lepas dari persoalan sosial kemasyarakatan seperti penindasan dan kemiskinan.¹⁷

Secara umum, Milton Rokeach, menggambarkan sikap dan perilaku kaum akomodasionis di atas sebagai berikut:

Gambaran umum memperlihatkan bahwa orang-orang konservatif tersebut mementingkan agama, ingin mempertahankan *status quo* dan tak bersimpati pada penderitaan kulit hitam dan kaum miskin. Jika disatukan semuanya, data tersebut menyodorkan potret tentang orang religius sebagai orang yang berasyik-masyuk dengan keselamatan diri sendiri, berorientasi pada akhirat, disertai ketidakpedulian atau membenaran diam-diam atas sistem sosial yang mengekalkan perbedaan dan ketidakadilan sosial.¹⁸

¹⁵ Esack, *Qur'an*, 7

¹⁶ Editorial, *Muslim News*, (31 Juli 1964).

¹⁷ Farid Esack, *On Being A Muslim*, terj. Nuril Hidayah, (Yogyakarta: Ircisod, 2003), 137

¹⁸ John Stot, *Issues Facing Christians Today: A major Appraisal of Contemporary Social and Moral Question*, (Hants: Marshalls, Morgan, and Scott, 1984). 8

Kelompok kedua adalah kaum liberasionis. Kelompok ini, dengan berpijak pada teologi pembebasan, mengupayakan praksis pembebasan dan penentangan terhadap rezim apartheid yang menindas demi terwujudnya keadilan yang komprehensif. Mereka memunculkan refleksi teologis yang berakar pada hal-hal tersebut untuk kemudian membentuk ulang praksis berdasarkan pada hasil refleksi. Di Afrika Selatan, teologi pembebasan ini terwujud dalam diri sejumlah individu maupun organisasi keagamaan yang merasa berdosa jika berdiam diri melihat penindasan, eksploitasi dan kemiskinan. Mereka berupaya menemukan keterlibatan aktif Tuhan dalam sejarah yang menghendaki kemerdekaan dan keadilan bagi umat-Nya.¹⁹ Yang *starting point* kelompok kedua ini bukan pemikiran dogma tetapi adalah realitas empirik, yaitu perlunya pembebasan kaum tertindas dan penegakan keadilan.

Dalam konteks ini, kaum liberasionis, khususnya Islam progresif di mana Esack ikut terlibat aktif di dalamnya, melihat bahwa mereka yang tertindas dan berjuang menggapai pembebasan bukan hanya monopoli umat Islam tetapi juga kaum agama lain. Mereka sama-sama berada dalam penindasan rezim apartheid dan sama-sama berjuang mencapai kemerdekaan. Dalam kenyataan seperti itu, kerjasama dengan umat agama lain menjadi sesuatu yang sangat signifikan. Dengan adanya kesatuan di antara kaum tertindas akan memudahkan hapusnya rezim apartheid dan hapusnya ketidakadilan.²⁰

D. Kawan & Lawan dalam Perjuangan

Selain alasan praksis dan sosiologis, pemikiran Esack tentang kerjasama antar umat beragama juga didasarkan atas "dogma", yaitu konsepnya tentang kawan dan lawan dalam perjuangan. Konsep ini didasarkan atas kajiannya terhadap larangan al-Qur'an bagi persekutuan dan hubungan afinitas (*wilayah*) dengan agama lain, sebagaimana yang tertera dalam QS. al-Maidah, 51:

Hai orang-orang yang beriman, jangan kamu menjadikan Yahudi dan Nasrani sebagai pemimpin-pemimpin(mu); sebagian mereka adalah pemimpin bagi yang lain. Siapa di antara kamu mengambil mereka menjadi pemimpin, maka orang itu termasuk golongan mereka. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang dzalim.

Yusuf Ali menerjemahkan kata auliya' (*wilayah*) dalam ayat tersebut dengan *friend and protectors*,²¹ sementara Esack menyatakan bahwa istilah *wilayah* ini mengandung tiga arti: 1) kedekatan ikatan personal, 2) perjanjian yang mencirikan hubungan antarsuku di Arab atau hubungan antara individu dengan suku lain, 3) ikatan kepercayaan pada Tuhan. Makna-makna tersebut dalam penerapannya dalam bidang sosiopolitik dan agama dapat diartikulasikan dengan

¹⁹ Esack, *Qur'an*, 8

²⁰ *Ibid*, 8-9

²¹ Yusuf Ali, *The Holy Qur'an; Translation and Commentary*, (Maryland: Amana Corp, 1983), 259,

kolaborasi dan solidaritas. Kolaborasi berarti 'seseorang yang bekerja sama satu dan lainnya'. Dalam konteks Afrika Selatan, kata ini bermakna orang dari kaum tertindas tetapi bersedia ikut dalam struktur sosiopolitik penindas. Adapun solidaritas didefinisikan sebagai 'fakta atau kualitas pada sebagian komunitas yang disatukan secara sempurna atau bersatu dalam beberapa hal, terutama dalam kepentingan, simpati dan aspirasi'. Solidaritas adalah gambaran hubungan antar komponen yang berbeda dalam perjuangan kemerdekaan.²²

Beberapa ulama klasik, seperti Ibn Katsir, menyatakan bahwa ayat tersebut menunjukkan larangan untuk mengambil orang non-muslim sebagai pemimpin (*wilayah*). Artinya, ayat itu berarti juga menunjukkan larangan untuk melakukan kerja sama dengan umat agama lain.²³ Hal senada disampaikan oleh al-Suyuthi dan Naisaburi. Menurut keduanya, kerjasama muslim-nonmuslim hanya menyangkut masalah kecil dan rung terbatas, tidak termasuk *wilayah*. Bahasan *wilayah* masuk wilayah politik dan bahkan teologis dan masalah ini sudah diatur secara tegas oleh al-Qur'an, yaitu bahwa muslim tidak boleh menjalin kerjasama dengan non-muslim. Yang ada masing-masing mengatur kehidupannya sendiri-sendiri.²⁴

Farid Esack menolak gagasan para pemikir klasik tersebut. Menurutnya, benar bahwa secara tekstual, ayat tersebut tidak mengizinkan afinitas (*wilayah*) dengan kaum lain, dalam hal ini Yahudi dan Nasrani. Tapi 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 ditujukan pada orang-orang munafiq (QS. al-Nisa, 89), orang yang mengejek *din*-mu (QS. al-Maidah, 57), orang yang memerangi kamu karena *din*-mu dan mengusir kamu dari negerimu (QS. al-Mumtahanah, 13). Jika sikap tersebut tidak ditemukan berarti kontekstualisasinya adalah boleh melakukan kerjasama atau afinitas dengan mereka.²⁵ Di sisi lain, al-Qur'an juga mengizinkan hubungan intim dengan kaum lain (*ahl al-kitab*): ikut makan makanan mereka bahkan melakukan hubungan pernikahan (QS. al-Maidah, 5). Jika makanan *ahli kitab* halal untuk kita, dan bahkan perempuan mereka boleh kita nikahi, lalu apa yang dapat dikatakan tentang persahabatan dan kekerabatan dengan umat agama lain, lebih-lebih dalam upaya penegakkan keadilan? Di sana berarti tidak ada larangan untuk melakukan kerjasama.²⁶

Selain itu, adalah fakta bahwa dalam sejarah Islam terdapat kisah kaum muslim yang mencari suaka dan perlindungan dari penganiayaan Quraisy kepada umat Nasrani di Abysina pada tahun kelima kenabian Muhammad. Di sana

²² Esack, *Qur'an*, 183

²³ Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Adzim*, Jeddah, al-Haramain, tt), 322.

²⁴ Abu Hasan Naisaburi, *Asbab al-Nuzul*, (Beirut, Dar al-Fikr, 1988), 307; Jalal al-Din Suyuthi, *Lubab al-Nuqul fi Asbab al-Nuzul*, (Beirut, Dar al-Ihya', 1980), 236. Referensi lain, lihat, Amin Summa, *Pluralisme Agama Menurut al-Qur'an*, (Jakarta, Pustaka Firdaus, 2001), 134.

²⁵ Esack, *Qur'an*, 181

²⁶ Nur Ahmad (ed), *Pluralitas Agama; Kerukunan dalam Keragaman*, (Jakarta: Kompas, 2001), 25

mereka terlindungi dari bahaya kemurtadan dan penganiayaan. Juga, bahwa di awal kepemimpinan nabi di Madinah, Rasul sering membuat perjanjian politik dan pertahanan bersama kaum lain, antara lain yang di kenal dengan piagam Madinah.²⁷

Berdasarkan uraian di atas, menurut Esack, dapat disimpulkan bahwa larangan al-Qur'an untuk mengambil *wilayah* dengan kaum lain adalah berkaitan dengan kolaborasi dengan pihak lain yang berlaku zalim, bukan pihak yang tertindas dan dieksploitasi. Hal ini didukung oleh kontekstual dan tekstual yang melingkupi teks pelarangan *wilayah* tersebut. Konteks yang dibicarakan ayat ini bukan masalah doctrinal tetapi masalah sosial-politik. Dari konteks pewahyuan, apapun kejadian yang menyebabkan turunnya ayat, jelas bahwa pelarangan *wilayah* dengan penganut agama lain berlaku pada kondisi-kondisi permusuhan, perang, dan ancaman fisik terhadap kaum beriman.²⁸ Kesimpulan ini sama dengan pernyataan M. Yusuf Ali, bahwa larangan untuk menjadikan kawan dan pelindung merujuk pada Yahudi dan Nasrani adalah berkaitan dengan kerjasama untuk menyerang Islam dan larangan tersebut ditujukan pada kaum muslim yang saat itu sedang menghadapi serangan. Sebab, dengan bergabung bersama mereka berarti bergabung untuk menyerang Islam. Sebagaimana dinyatakan dalam ayat berikutnya, jika dua bangsa sedang dalam keadaan perang, maka warga suatu bangsa yang mencari persahabatan dengan pihak musuh harus diperlakukan sebagai musuh. Inilah maksud sebenarnya ayat ini.²⁹

Selanjutnya, berdasarkan kesimpulan tersebut, Esack lebih lanjut kemudian menyatakan bahwa apa yang disebut 'komunitas' atau kawan dalam perjuangan melawan apartheid adalah mereka yang ikut dalam perjuangan bersama demi tegaknya keadilan, walau dari agama lain. Sementara itu, siapa yang dimaksud sebagai lawan mencakup semua pihak yang bekerja sama dalam struktur apartheid, walaupun berasal dari satu agama, dari Islam sendiri. Konsekuensinya, bekerjasama dengan pihak-pihak non muslim adalah tidak terlarang, bahkan mereka adalah teman, karena sama-sama ingin menegakkan keadilan dan membebaskan kaum yang tertindas, sesuatu yang menjadi misi utama Islam. Sebaliknya, kita justru harus menjaga jarak dengan kaum muslim sendiri jika mereka ternyata berbuat dzalim dan bergabung dengan rezim penindas.

E. Paradigma Eksodus

Konsep Esack tentang kerjasama dengan umat agama lain, selain di dasarkan atas prinsip kawan dan lawan dalam perjuangan, juga didasarkan atas

²⁷ Abd Al-Malik Ibn Hisyam, *Sirah Rasulullah*, II, (Kairo: t.p, t.t), 146

²⁸ *Ibid*, 186

²⁹ Yusuf Ali, *The Holy Qur'an: Translation and Commentary*, (Maryland: Amana Corp, 1983), 259. Hal tersebut senada dengan pendapat M. Ali, yang menyatakan bahwa ayat tersebut merupakan peringatan bagi kaum muslim agar tidak berharap pada pertolongan atau persahabatan dari siapa saja di antara golongan yang memusuhi Islam, hanya karena takut pada kekuatan musuh lalu memilih berafiliasi dengan mereka. Maulana M. Ali, *Qur'an Suci, Terjemahan dan Tafsirnya*, (Jakarta: Darul Kutubil Islamiyah, 2002), 289-90

prinsip eksodus seperti yang muncul di awal surat al-Qashas, surat yang intinya berkisah tentang keluarnya Bani Israel dari Mesir. Signifikansi pembebasan tersebut adalah komitmen Tuhan pada kebebasan politik bagi manusia, terlepas dari soal keimanan mereka. Bagi Esack, acuan *mustadh'afun* pada Bani Israil yang ditindas oleh Fir'aun dan kelas penguasa Mesir, mencerminkan posisi utama yang diberikan Tuhan bagi kaum tertindas. Hal tersebut juga menandakan bahwa janji pembebasan tetap ada walaupun dalam ketiadaan iman kepada Tuhan dan para Nabinya, dengan argumen ketertindasan mereka harus diselamatkan dahulu sebelum menekankan keimanan kepada mereka.³⁰ Ada beberapa prinsip dasar yang dapat kita ambil dalam proses pembebasan Bani Israel oleh Musa.

Pertama, bahwa Tuhan dan Musa tidak pernah meninggalkan Bani Israel, walaupun mereka sangat keras kepala. Sikap keras kepala Bani Israel ini ditunjukkan dengan tidak mau berterima kasih dan tidak mau beriman meski telah menyaksikan sendiri mukjizat yang diberikan Tuhan. Mereka justru membuat patung sesembahan (QS. al-Baqarah, 51), dan menyebut "Tuhanmu" ketika berbicara dengan Musa (QS. al-Baqarah, 61; al-Maidah, 24). Mereka juga mengejek Musa, "Kami tidak akan beriman sebelum bertatap muka dengan Tuhan" (QS. al-Baqarah, 55). Banyak ayat lain yang menceritakan kebandelan Bani Israel ini.³¹ Meski demikian, dalam beberapa kesempatan, orang-orang ini justru disebut sebagai pihak-pihak yang diberi kelebihan (QS. al-Baqarah, 47) lantaran penindasan yang mereka alami (QS. al-Baqarah, 49). Pada komunitas tertindas ini, walaupun cenderung menyembah berhala, Tuhan menjanjikan karunia-Nya, menjadikan mereka pemimpin dan orang-orang yang mewarisi bumi (QS. al-Qashash, 5). Artinya, keberpihakan Tuhan pada kaum tertindas ini lebih dari segalanya, tanpa membedakan agama dan kepercayaan mereka.³²

Kedua, ada perbedaan yang jelas antara respon al-Qur'an terhadap kekufuran Bani Israel dengan kekufuran Fir'au serta pengikutnya. Meskipun Fir'aun dikecam karena kesombongan dan kekufurannya, tetapi Bani Israel dibela Musa juga bukan lantaran keimanan mereka. Diceritakan oleh al-Qur'an bahwa hanya sedikit di antara Bani Israel yang beriman kepada Musa, yang oleh al-Qur'an diistilahkan dengan *dzuriyah*. Menurut ahli tafsir, *dzurriyah* berarti sebagian kecil,³³ anak-anak mereka³⁴ atau beberapa pemuda.³⁵ Artinya,

³⁰ Esack, *Qur'an*, 102. Berbeda dengan Esack, Abul kalam Azzad yang juga mengupayakan solidaritas antara berbagai kelompok keagamaan di India dalam menentang kolonial Inggris, mengusung term *amar ma'ruf nahi munkar*, karena menurutnya *ma'ruf* adalah sesuatu yang diterima secara baik oleh semua orang meski berbeda agama (*common good*). 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 menentanginya. Abu al-Kalam Azad, *Tarjuman Qur'an*, 175-6.

³¹ Esack, *Qur'an*, 196

³² *Ibid*, 197

³³ Al-Razi, *Tafsir Fakhr al-Razi*, XVII, (Makkah, maktabah Tijariyah, 1997), 159

³⁴ Zamakhsyari, *Al-Kasysyaf 'an Haqaiq Ghawamid al-Tanzil*, II, (Beirut, Dar al-Kutub, tt), 364

mayoritas Bani Israel adalah orang-orang tidak beriman, kecuali hanya beberapa orang; tidak berbeda dengan Fir'aun dan pengikutnya. Akan tetapi, terhadap dua kelompok ini, al-Qur'an ternyata bersikap beda. Terhadap Fir'aun yang dzalim dan menindas, Tuhan mengancam akan memberikan balasan yang setimpal (QS. al-A'raf, 130), sementara terhadap Bani Israel yang tertindas, Musa hanya diperintahkan untuk meminta, meningkatkan dan membujuk mereka, bukan memaksa atau mengutuk (QS. al-A'raf, 136-137).

Ketiga, membela kaum tertindas bukan sekedar memberikan bantuan material tetapi membantu mereka menemukan hak dan hakekat kemanusiaannya. Menurut Esack, hal ini tampak pada Musa, bahwa dia tidak bergabung dengan Fir'aun dan sistem yang korup tetapi justru memilih untuk menjadi bagian sejarah masyarakat kelas bawah (QS. al-Qashash, 22-28). Begitu pula, ketika datang kembali kepada Fir'aun, Musa tidak sekedar meminta sang penguasa untuk memperbaiki nasib kaumnya tetapi membebaskan mereka.³⁶

Karena itu, dalam kasus di lapangan, *The Call of Islam*, justru mengkritik bantuan-bantuan yang bersifat insidental. Menurutnya, bantuan-bantuan tersebut sangat tidak mendidik, sebaliknya justru dapat memperdaya dan menghambat pertumbuhan diri serta kesadaran orang akan harkat dan martabat dirinya.³⁷ Dalam tulisan lain mereka menyatakan,

Kita harus lebih dari sekedar memberi sepotong roti pada orang yang mengetuk pintu rumah kita....menjawab "Ya" pada mereka mungkin dapat membuat perasaan kita tenteram, tetapi hal itu tidak menyelesaikan masalah. Kita melihat banyak pengusaha dan penguasa memberikan hartanya untuk berderma dan itu membuat mereka tenang. Tetapi tidak seorangpun bertanya dari mana mereka memperoleh uang sebanyak itu....kita harus paham bahwa ketika memilih berpihak pada kaum miskin dan tertindas, maka pilihan ini memiliki karakter politis yang berarti menyerang struktur-struktur yang korup dan menindas serta mengambil aksi konkrit untuk membantu kelas masyarakat tertentu.³⁸

Berdasarkan hal itu, bagi Esack, membela kaum tertindas bukan sekedar "membimbing" dan "mendampingi" mereka dalam berhadapan dengan pihak penindas tetapi berarti juga mengukui mereka sebagai agen pembebasan mereka sendiri dengan mengambil sumber daya yang ada pada mereka. Pemikiran ini sama dengan pandangan Gustavo Gutierrez bahwa membela kaum lemah berarti proyek historis pencarian cara-cara baru untuk menjadi manusia.³⁹

Keempat, menentang penindasan bukan sekedar berada di pihak yang tertindas tetapi sekaligus juga memberikan pilihan pada sang penindas untuk membebaskan dirinya sendiri agar menjadi lebih manusiawi. Karena itu, pesan

³⁵ Rasyid Ridla, *Tafsir al-Mannar*, XI, (Beirut, Dar al-Makrifah, 1980), 469

³⁶ Esack, *Qur'an*, 199

³⁷ *Ibid*, 201

³⁸ Farid Esack (ed), *The Struggle*, (Johannesburg, Call of Islam, 1988), 33

³⁹ Rebecca Chopp, *The Praxis of Suffering*, (New York, Orbis Books, 1989), 61

Musa kepada Fir'aun tidak hanya berkisar masalah pembebasan Bani Israel, tetapi juga soal ilusi kekuasaan dan keabadian Fir'aun yang telah memperbudak dirinya sendiri.⁴⁰ Artinya, dalam bahasa Gutierrez, pilihan untuk bergabung dengan kaum miskin dan tertindas bukan pilihan menjadi khusus tetapi demi inklusifisme dan universalisme.⁴¹

Berdasarkan uraian dan argumen di atas Esack mencapai kesimpulan, *pertama*, al-Qur'an tidak mencegah kaum muslim untuk bekerjasama dengan orang lain demi menegakkan kebenaran dan keadilan. Teks-teks yang seolah melarang hal itu, bila ditinjau dari konteks historisnya, sebenarnya justru signifikan bagi konteks pluralisme dan kerjasama antar umat beragama. *Kedua*, al-Qur'an dan teladan Nabi mendukung adanya kerjasama untuk keadilan dan kebenaran. Kerjasama ini tidak dilandasi oleh kehendak yang samar untuk perdamaian dan ketentraman, melainkan pada perjuangan menentang ketidakadilan demi menciptakan dunia yang aman bagi umat manusia, dan membebaskan penghuninya dari perbudakan demi menjalankan ibadah kepada Tuhan dengan leluasa.⁴²

F. Syarat Kerjasama

Meski Esack menyimpulkan tentang tidak adanya larangan untuk melakukan kerjasama di antara umat beragama, tetapi ia masih memberikan rambu-rambu atau batasan-batasan tertentu, sehingga hal itu tidak dapat dilakukan secara bebas tanpa batas. Rambu-rambu tersebut berkaitan dengan kepentingan internal umat Islam maupun kriteria-kriteria tertentu yang berkaitan dengan pihak-pihak lain yang akan diajak kerjasama.

Berkaitan dengan kepentingan internal, Esack mematok dua syarat pokok. *Pertama*, kerjasama dengan umat agama lain tersebut tidak sampai harus menyebabkan meninggalkan umat Islam sendiri. QS. Ali Imran, 28 menyatakan bahwa kaum lain tidak boleh dijadikan teman jika hal itu berarti harus meninggalkan umat Islam sendiri. Akan tetapi, menurut Esack, hal itu dapat dilakukan jika basis pokok inspirasi dan dukungannya adalah umat Islam. Bagi Esack, agama adalah masalah praksis dalam arti dapat dimasuki semua orang tanpa paksaan dan tanpa mengandalkan kesamaan sejarah, tradisi, suku atau kelas untuk mengikat mereka, sehingga penting untuk membuat komunitas baru sebagai basis pokok dari inspirasi dan dukungan.⁴³

Kedua, bahwa kerjasama tersebut dapat menjamin keamanan Islam. Menurut Esack, hampir semua tokoh Islam di Afrika Selatan sepakat bahwa kerjasama dengan non-muslim, dalam hal ini *ahl al-kitab*, atau bahkan orang atheis, adalah boleh jika hal itu dapat memberi perlindungan jangka panjang terhadap Islam. Akan tetapi, Esack kemudian memberi tambahan bahwa untuk

⁴⁰ Farid Esack (ed), *The Struggle*, 34

⁴¹ Rebecca Chopp, *The Praxis of Suffering*, 61

⁴² Esack, *Qur'an*, 180

⁴³ *Ibid*, 193

mencapai tujuan tersebut berarti kerjasama harus dilakukan dengan pihak-pihak yang pasti akan meraih kemenangan, bukan dengan rezim yang akan terguling.⁴⁴

Adapun terhadap pihak-pihak yang akan diajak bekerjasama, Esack mematok tiga syarat yang tidak dapat ditawar. *Pertama*, pihak-pihak tersebut bukan kelompok yang menyebabkan agama Islam menjadi bahan tertawaan dan ejekan. Al-Qur'an sangat mengecam praktek penghinaan terhadap keyakinan umat Islam dan mereka untuk melakukan hal yang sama. Sebab, tindakan-tindakan tersebut bertentangan dengan fungsi dan tujuan dari sebuah agama. Selain itu, tindakan tersebut juga menunjukkan ketidakmampuan untuk hidup berdampingan dengan agama lain (QS. al-Maidah, 57).⁴⁵

Di Afrika Selatan, menurut Esack, perilaku penghinaan terhadap agama tersebut sering ditunjukkan oleh kalangan akomodasionis. Organisasi keagamaan Kristen seperti *Christ for All Nations* (CAN) dan organisasi Islam seperti *International Islamic Propagation Centre* (IIPC) kerap melakukan kutukan terhadap penganut dan agama lain. Begitu juga dengan rezim apartheid. Meski secara formal sering menunjukkan penghormatan yang tulus pada agama, mereka sebenarnya tidak berbeda dengan CAN maupun IIPC ketika kaum beriman ingin menghubungkan soal keimanan dengan persaudaraan seluruh umat.⁴⁶ Sebuah pamflet UDF secara jelas menyatakan hal itu.

Kenapa masjid-masjid kita tetap utuh ketika mereka membombardir distrik Enam dan Vrededorp? Kenapa mereka menawarkan pemakaman pada kita? Kenapa kita diperbolehkan memasang pengeras suara untuk adzan?

Karena mereka tahu bahwa panggilan adzan kita bukan lagi panggilan untuk perjuangan; masjid-masjid kita bukan lagi tempat-tempat untuk merancang penentangan terhadap penindasan; dan makam-makam kita bukan lagi kuburan para martir perang keadilan.

Bagaimanapun, ketika mereka menawarkan kebebasan beradzan, menawarkan makam dan seterusnya, mereka sebenarnya bermaksud mengubur dinamika Islamnya Muhammad SAW.⁴⁷

Kedua, pihak-pihak tersebut bukan orang-orang yang mengingkari kebenaran (QS. al-Nisa, 89). Rezim apartheid memaksakan sistem pemisahan ras dan menginginkan seluruh rakyat tidak mengakui kebenaran persamaan hak dan non-rasisme. Kebenaran ini, meski tidak berkaitan dengan dogma, tetapi mempunyai implikasi yang jelas dalam masyarakat yang tertindas dan terpecah belah.⁴⁸

Ketiga, pihak-pihak tersebut bukan orang-orang yang telah menyebabkan umat Islam terusir dari tanah airnya (QS. al-Mumtahanah, 9). Dalam konteks

⁴⁴ *Ibid*

⁴⁵ *Ibid*,

⁴⁶ *Ibid*, 194

⁴⁷ UDF, *Islam and the New Deal in UDF*, (Logra, Observatori, 1984), 20

⁴⁸ Esack, *Qur'an*, 194

Afrika Selatan, Akta Wilayah Kelompok yang dikeluarkan rezim apartheid telah menyebabkan jutaan orang terusir dari kampung halamannya. Ini adalah peraturan paling kejam yang pernah dibuat rezim apartheid. Bagi Esack, larangan bekerjasama dengan kelompok ini bukan hanya pada orang-orang yang menyebabkan umat Islam terusir tetapi juga pada kolaboratornya, yaitu pihak-pihak yang mendukung dan menyebabkan terjadinya pengusiran tersebut.⁴⁹

G. Penutup

Esack tampaknya sosok yang cukup berani menyampaikan ide-idenya. Gagasannya tentang kerjasama dengan umat agama lain tidak hanya baru tetapi juga bertentangan dengan mayoritas umat yang menolak hal itu. Karena itu, ia sering dikecam oleh banyak kalangan, baik di Afrika Selatan sendiri maupun di tempat lain. Apa yang disampaikan oleh kelompok Qibla, MYM dan MSA adalah salah satu bukti hal itu.

Akan tetapi, jika dicermati, Esack sesungguhnya juga bukan pemikir Islam yang benar-benar liberal. Persyaratan yang dipatoknya dalam soal kerjasama dengan non-muslim sangat mengikat dan membatasi. Jika *point* ketiga diterapkan secara lebih luas, misalnya, maka umat Islam dunia berarti terlarang untuk menjalin hubungan diplomatik dan lainnya dengan negara zionis Israel karena mereka telah menyebabkan bangsa Palestina terusir dari negerinya. Ketika larangan tersebut diperluas pada pihak-pihak yang mendukung mereka, maka umat Islam juga harus memutuskan hubungan dengan negara-negara pendukung Israel, seperti Amerika dan Inggris.

Begitu juga dalam kasus terbaru saat ini. Worldhelp, sebuah organisasi misi Kristen yang berkedudukan di Virginia, Amerika Serikat, telah dengan sengaja melakukan program Kristenisasi terhadap anak yatim piatu dari Aceh. Mereka sengaja memanfaatkan kesedihan yang di derita anak-anak Aceh demi kepentingan mereka sendiri.⁵⁰ Dalam perspektif Esack, tindakan mereka bertentangan dengan prinsip pluralitas dan tidak menghargai eksistensi agama lain. Konsekuensinya, kita harus berhadapan dengan mereka, dan ketika masyarakat Krestiani di Indonesia tidak mengambil sikap jelas atau mengecam terhadap kasus tersebut, umat Islam berarti juga harus mengambil jarak dengan mereka. Sebab, dengan tidak adanya respon, mereka dianggap telah membantu program kristenisasi di tanah air. Dengan implikasi pemikiran yang seperti itu, Esack tidak lagi menjadi liberal melainkan justru sangat konservatif.

⁴⁹ *Ibid*

⁵⁰ "Brewer: Pengakuan Itu Kami Hapus" dalam HR. Republika, Sabtu, 15 Januari 2005, 1. Lihat juga bagian Resonansi dan Sub-judul "Bukan Hanya Washington Post"

Daftar Pustaka

- Ahmad, Nur, (ed), *Pluralitas Agama; Kerukunan dalam Keragaman*, Jakarta: Kompas, 2001
- Ali, M, *Qur'an Suci, Terjemahan dan Tafsirnya*, Jakarta: Darul Kutubil Islamiyah, 2002
- Ali, Yusuf, *The Holy Qur'an; Translation and Commentary*, Maryland: Amana Corp, 1983
- Chopp, Rebecca, *The Praxis of Suffering*, New York, Orbis Books, 1989
- Dagut, Simon, *Profile of Farid Esack*, <http://www.FaridEsackHome.com>.
- Editorial, *Muslim News*, (31 Juli 1964).
- Esack, Farid (ed), *The Struggle*, Johannesburg, Call of Islam, 1988
- , "Contemporary Religious Thought in South Africa and the Emergence of Qur'anic Hermeneutical Notion," dalam *I.C.M.R.*, 2. (1991)
- , *On Being A Muslim*, terj. Nuril Hidayah, Yogyakarta: Ircisod, 2003
- , *Qur'an, Liberation and Pluralisme: An Islamic Perspectif of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Inggris, Oneworld, 1997
- Ibn Hisyam, Abd Al-Malik, *Sirah Rasululllah*, II, Kairo: t.p, t.t
- Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Adzim*, Jeddah, al-Haramain, tt
- Naisaburi, Abu Hasan, *Asbab al-Nuzul*, Beirut, Dar al-Fikr, 1988
- Razi, Fakhr al-Din, *Tafsir Fakhr al-Razi*, XVII, Makkah, maktabah Tijariyah, 1997
- Republika, Sabtu, 15 Januari 2005, 1
- Ridla, Rasyid, *Tafsir al-Mannar*, XI, Beirut, Dar al-Makrifah, 1980
- Stot, John, *Issues Facing Christians Today: A major Appraisal of Contemporary Social and Moral Question*, Hants: Marshalls, Morgan, and Scott, 1984
- Summa, Amin, *Pluralisme Agama Menurut al-Qur'an*, Jakarta, Pustaka Firdaus, 2001
- Suyuthi, Jalal al-Din, *Lubab al-Nuqul fi Asbab al-Nuzul*, Beirut, Dar al-Ihya', 1980
- UDF, *Islam and the New Deal in UDF*, Logra, Observatori, 1984
- Zamakhshari, Mahmud Ibn Umar, *Al-Kasysyaf 'an Haqaiq Ghawamid al-Tanzil*, II, Beirut, Dar al-Kutub, tt

* A. Khudori Soleh adalah dosen UIN Malang.