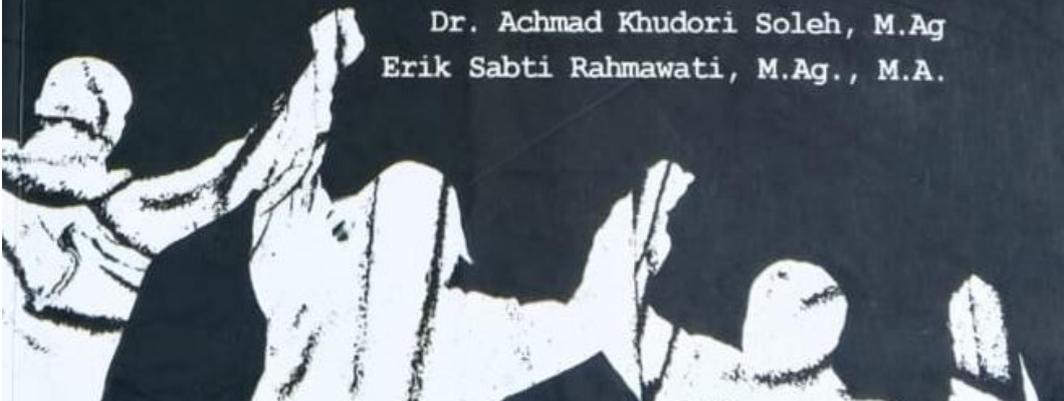




Kerjasama **Umat Beragama** *dalam al-Qur'an*

Perspektif Hermeneutika Farid Esack

Dr. Achmad Khudori Soleh, M.Ag
Erik Sabti Rahmawati, M.Ag., M.A.



KERJASAMA UMAT BERAGAMA DALAM AL-QUR'AN

Perspektif Hermenutika Farid Esack

Dr. Achmad Khudori Soleh, M.Ag.
Erik Sabti Rahmawati, M.Ag., M.A.

KERJASAMA UMAT BERAGAMA DALAM AL-QUR'AN

Perspektif Hermenutika Farid Esack



UIN-MALIKI PRESS
2011

KERJASAMA UMAT BERAGAMA DALAM AL-QUR'AN
Perspektif Hermenutika Farid Esack

Achmad Khudori Soleh
Erik Sabti Rahmawati

© Achmad Khudori Soleh, 2011

All right reserved

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang
Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi
buku ini dengan cara apapun, tanpa izin tertulis dari Penulis

Penulis : Dr. Achmad Khudori Soleh, M.Ag.
: Erik Sabti Rahmawati, M.Ag., M.A.
Layout : Nur Amiroh
Desain Sampul : Robait Usman

UMP 11002
ISBN 978-602-958-342-7

Diterbitkan pertama kali oleh
UIN-MALIKI PRESS (Anggota IKAPI)
Jalan Gajayana 50 Malang 65144
Telepon/Faksimile (0341) 573225
E-mail: uinmalikipress@gmail.com
Website://press.uin-malang.ac.id

TRANSLITERASI

Transliterasi yang digunakan dalam penulisan buku ini berdasarkan pedoman sebagai berikut:

Latin	Arab	Latin	Arab
dl	ض	`	ا
th	ط	b	ب
zh	ظ	t	ت
`	ع	ts	ث
gh	غ	j	ج
f	ف	h	ح
q	ق	kh	خ
k	ك	d	د
l	ل	dz	ذ
m	م	r	ر
n	ن	z	ز
w	و	s	س
h	ه	sy	ش
y	ي	sh	ص

UCAPAN TERIMA KASIH

Al-Hamdulillah, segala puji bagi Allah, Cahaya atas segala cahaya. Salawat dan salam semoga tetap terlimpahkan kepada Nabi junjungan, Muhammad saw, keluarga, dan para sahabatnya yang baik.

Buku ini pada dasarnya adalah paduan antara hasil penelitian penulis pertama di UIN Malang (2004) dan tesis penulis kedua di Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga (2004). Banyak pihak yang terlibat dalam proses penyelesaian penelitian ini. Karena itu, dalam kesempatan ini, kami sampaikan penghargaan dan terima kasih kepada semuanya. Pertama, Prof. H. Mahmoud Mustafa Ayoub, Ph.D., atas izinnya untuk mengambil salah satu dari artikel beliau untuk dijadikan “Kata Pengantar” dalam buku ini. Kedua, Dr. H. Agus Maimun, M.Pd., selaku Ketua Lembaga Penelitian (Lemlit) saat itu dan Dr. H. Mulyadi, M.Pd.I., Dekan Fakultas Psikologi UIN Maulana Malik Ibrahim Malang; Dr. H. Syaifan Nor, M.A., sebagai pembimbing tesis kami di PPs IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

Terima kasih juga disampaikan kepada pihak-pihak yang membantu studi dan penelitian ini, khususnya segenap pimpinan dan karyawan di lingkungan PPs IAIN Sunan Kalijaga dan Program Center for Religious and Cross-Cultural Studies (CRCS) Universitas Gajdah Mada, Yogyakarta; segenap pegawai di perpustakaan UPT dan perpustakaan Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, perpustakaan Ignatius Kotabaru Yogyakarta, Perpustakaan STFT Widya Sasana Malang, Perpustakaan Seminari Sigura-gura Malang, dan Perpustakaan UIN Maulana Malik Ibrahim Malang. Kepada semuanya disampaikan banyak terima kasih atas sambutan dan pelayanannya yang sangat memuaskan.

Terima kasih juga disampaikan kepada pimpinan UIN Maulana Malik Ibrahim, Malang, khususnya Rektor dan para Pembantu Rektor, Pimpinan di Fakultas Psikologi dan Fakultas

Syariah UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, juga para kolega atas semua bantuan dan kebaikannya. Yang terpenting dan yang tidak ternilai sumbangannya adalah anak-anak kami, Hadziq M. Khalil Kamil (2003) dan Humaida G. Syafia Kamila (2005) yang saat menjalani ujian tesis di UGM masih dalam kandungan umur 9 bulan. Tentu, tidak ketinggalan juga adalah adiknya lagi, Hasyma Tazakka Furqana (2007). Merekalah permata hati dan jiwa, dan kepada mereka jualah karya ini sesungguhnya dipersembahkan.

Terakhir, kami tidak lupa menyampaikan terima kasih kepada penerbit UIN-Maliki Press yang telah bersedia menerbitkan naskah ini. Tanpa kerjasamanya, naskah ini tidak mungkin sampai ke tangan pembaca. Semoga semua menjadi amal baik yang mendapat balasan di sisi Tuhan kelak. Jazâkum Allah khair al-jazâ'.[]

Malang, Nopember 2010

A Khudori Soleh
Erik Sabti Rahmawati

Daftar Isi

transliterasi.....	vi
Ucapan Terima Kasih	vii
Daftar Isi	x
Hubungan Muslim - Non Muslim dalam Teks Suci	1
Konfrontasi dan Akomodasi: Perspektif al-Qur'an	4
Konfrontasi dan Akomodasi: Perspektif Hadis.....	12
Konversi dan Kebebasan Beragama	22
BAB I Pendahuluan	28
BAB II Farid Esack dan Konteks Afrika Selatan	44
A. Konteks Afrika Selatan	44
B. Biografi Esack	52
C. Karya-Karya Esack	57
D. Sumber-Sumber Pemikiran Esack	60
BAB III Hermeneutika Al-Qur'an Farid Esack	63
A. Hermeneutika dan Penafsiran	63
B. Al-Quran dan Penafsirannya	75
C. Hermeneutika Pembebasan	81
D. Kunci-Kunci Hermeneutika	89
BAB IV Kerjasama Antar Umat Beragama.....	100
A. Menentang Penindasan	100
B. Pluralisme Agama	107
C. Al-Qur'an Berbicara.....	117
D. Kerjasama Antar Umat Beragama	129
Bab V Penutup.....	149
Daftar Pustaka.....	153
Tentang Penulis.....	160

HUBUNGAN MUSLIM - NON MUSLIM DALAM TEKS SUCI

Prof. H. Mahmoud Mustafa Ayoub, Ph.D.
(Guru Besar Emiritus di Temple University, USA)

Islam, semenjak awalnya, berkembang secara beriringan dengan kesalehan, adat dan pengetahuan, serta spiritualitas para ahli kitab, yakni orang-orang Yahudi dan Kristen. Dalam tradisi Arab kuno, para pendeta padang pasirilah yang memberikan penyembuhan, menebarkan harapan dan keyakinan serta memberikan penyelesaian atas problem-problem yang dihadapi kaum laki-laki dan perempuan dari generasi ke generasi. Sejak Yesus dan St. Paulus hingga Muhammad SAW, spiritualitas, adat dan pengetahuan, serta budaya orang Kristen telah menebarkan aroma misterius dan daya pesona di antara orang-orang Arab. Daya pesona ini secara jelas tampak dalam adat dan pengetahuan Islam, al-Qur'an dan puisi-puisi sebelum dan sesudah Islam. Kenyataannya, agama Kristen banyak memberikan pengaruh pada orang-orang Arab sebelum Islam. Selain semacam ibadah haji, agama orang-orang Arab miskin akan liturgi dan ritual. Lebih jauh, agama mereka miskin akan cara pandang atau filsafat sejarah yang tinggi.

Bahasa Arab juga hanya bahasa “local” karena orang-orang Kristen Arab dalam ibdahnya menggunakan bahasa Aramaic yang merupakan *lingua franca* dalam kebudayaan Syro-Aramaic.¹ Agama asli orang Arab juga kasar dan primitif, di samping gagasan-gagasannya yang sederhana dan pesimistik di mana waktu (*al-dahr*) hanya dianggap sebagai pengantar kematian dan kemalangan (QS. al-Jatsiyah, 24).² Karena itu, adalah wajar jika pengalaman keberagaman Yahudi dan Kristen

*Artikel ini sebelumnya pernah diterbitkan dalam edisi bahasa Indonesia, dengan judul “Hubungan Muslim-Kristen dalam Perspektif al-Qur'an dan Hadits” dalam buku Mahmoud Mustafa Ayoub, *Mengurai Konflik Muslim-Kristen dalam Perspektif Islam*, Terj. Ali Noer Zaman (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001) 211-237

¹ Trimmingham, 18-19, 54 dan *passim*

² Lihat juga Izutsu, 124-127

memberikan kesaksiannya dan menjadi kerangka rujukan bagi kepercayaan orang-orang Arab yang baru ini, setidaknya dalam tahap-tahap pembentukannya.

Hubungan yang khusus antara agama Islam dengan agama Kristen seperti di atas tidak menyiratkan bahwa Nabi Muhammad, al-Qur'an dan kaum muslim awal tidak menyadari identitas dan keaslian khusus yang dimiliki agama Islam. Malahan, kesadaran tentang keberlanjutan dan bahkan ketergantungan risalah Islam pada para pendahulunya, Yahudi dan Kristen, serta perbedaan yang tajam antara Islam dengan keduanya itu, telah mengakibatkan Islam dan kaum Muslim mengambil sikap ambivalen terhadap orang Yahudi dan Kristen. Akan tetapi, sikap kaum Muslim terhadap orang Yahudi kurang begitu ambivalen dan lebih bermusuhan dibandingkan dengan sikap mereka terhadap orang Kristen. Hal ini disebabkan keadaan ekonomi dan politik di negara Islam Madinah baru, di mana kaum Yahudi pada saat itu umumnya relatif mapan dan berpengaruh. Meski demikian, perlu diperhatikan bahwa penegasan akan keaslian, primordialitas dan lahirnya Islam yang absolut di atas agama Kristen dan Yahudi merupakan perkembangan lebih lanjut dalam syari'ah dan teologi Islam yang bersumber pada al-Qur'an dan hadis.

Semenjak awal, Islam memandang dirinya sebagai ungkapan keimanan dan ketundukan (*islâm*) Ibrahim kepada Allah yang berbeda. Lebih dari itu, keimanan ini tidak hanya terbatas pada Nabi Ibrahim tetapi seperti juga yang dimiliki semua nabi sebelum dan sesudah Ibrahim, termasuk Musa dan Isa. Dalam konteks ini, menurut hemat saya, Nabi Muhammad dan para sahabat dekatnya tidak pernah menuntut para ahli kitab untuk meninggalkan agama mereka sebagai biaya hidup atas persahabatan dan interaksi yang baik dengan kaum Muslim. Demikian pula, al-Qur'an tidak mengklaim bahwa syariah Islam telah membatalkan syariah Nabi Musa dan Isa. Akan tetapi, kenapa kaum muslim kemudian mengklaim bahwa syariah Islam telah membatalkan syariah nabi-nabi sebelumnya dan klaim-

klaim eksklusif lainnya? Juga bagaimana klaim-klaim tersebut dibuat untuk membatalkan semua yang bertentangan maupun yang sesuai dengan al-Qur'an dan hadis? Ada berbagai jawaban atas pertanyaan penting ini. Di antaranya adalah fakta bahwa kaum Yahudi dan Kristen tidak siap untuk menerima sebuah tradisi religius yang asli karena mereka menganggap agamanya sebagai agama langit terakhir. Jawaban lain adalah keadaan politik dan militer yang mendominasi sejarah Timur Dekat dan Tengah sebelum Islam dan selama masa formatif sejarah Islam.

Nabi Muhammad mengajarkan risalah Islam setelah Nabi Isa dan Musa. Karena itu, Islam menjadi pewaris universalisme yang mereka ajarkan dan mencirikan periode penting dalam sejarah Timur dekat antara masa Alexander hingga Muhammad. Manichaeism gagal untuk membangun legitimasinya sebagai agama universal, sedang agama Kristen dan Islam berhasil. Meski demikian, kedua agama ini mencapainya melalui perjuangan, perseteruan dan kompetisi yang panjang, sehingga jika Islam tidak menentukan batas-batasnya sendiri, sangat mungkin akan kehilangan *raison d' entrée*-nya sebagai agama dan kebudayaan yang berbeda. Dan Islam telah menetapkan batas-batasnya sendiri tanpa harus kehilangan sifat universalnya. Akibatnya, timbul ketegangan antara konfrontasi yang eksklusif dan akomodasi yang terbuka terhadap keyakinan dan komunitas saingan utamanya, yakni agama Kristen. Penulis percaya inilah yang menjadi konteks yang sebenarnya sebagai pijakan untuk mempelajari hubungan sejarah antara kedua komunitas tersebut. Dalam kerangka inilah, periode-periode interaksi dan konflik yang saling bergantian, simbiosis yang kreatif dan peperangan yang menghancurkan dapat dijelaskan. Pengantar ini akan mendiskripsikan sudut pandang Islam dalam melihat konflik Muslim-Kristen, sehingga diharapkan akan menjadi bekal untuk mendiskusikan masalah ini secara lebih lanjut.

Konfrontasi dan Akomodasi: Perspektif al-Qur'an

Kenyataan bahwa Nabi Muhammad memandang risalahnya sejalan dengan dan sebagai pelengkap Kitab Taurat dan Injil, bisa dilihat secara jelas dari seringnya al-Qur'an menyebut kesaksian para ahli kitab atas kebenaran dan keaslian Islam itu sendiri. Al-Qur'an menenangkan Nabi Muhammad ketika menghadapi orang-orang yang mencelanya di Mekkah, *“Dan jika kamu (Muhammad) berada dalam keraguan tentang apa yang Kami turunkan kepadamu, maka tanyakanlah kepada orang-orang ahl al-kitab sebelum kamu”* (QS. Yunus, 94). Bahkan al-Qur'an mengajak kaum muslim sendiri untuk belajar tentang pengetahuan dan ketenangan hati dari umat-umat sebelumnya, *“Maka bertanyalah kepada kaum ahl al-dzikir (Yahudi dan Nasrani), jika kamu tidak mengetahui”* (QS. al-Nahl, 43). Dalam kasus lain, ketika Nabi Muhammad difitnah oleh orang-orang Quraisy selama periode Makkah karena menyatakan bahwa neraka dijaga sembilan belas malaikat, ia mendapat hiburan dengan adanya pernyataan bahwa kaum ahli kitab dan orang-orang yang beriman membenarkan wahyu Allah tersebut (QS. al-Mudatsir, 31).

Di sisi lain, pengakuan atas keutamaan agama Yahudi dan Kristen sebagai pembawa kebenaran Tuhan dinyatakan dalam al-Qur'an dan hadis nabi untuk mengakomodasi dan menghargai kaum ahli kitab dan kitab-kitab suci mereka. Dalam sebuah surat yang diturunkan menjelang akhir kenabian Muhammad di Madinah, al-Qur'an menghapus dua rintangan sosial paling penting yang menjadi batu sandungan bagi ketiga komunitas Ibrahim, yakni berkaitan dengan makanan dan batas-batas pernikahan.

“Makanan orang-orang ahl al-kitab itu halal bagimu dan makanan kamu halal (pula) bagi mereka. (Dan dihalalkan pula mengawini) wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga

kehormatan di antara orang-orang ahl al-kitab sebelum kamu”.
(QS. al-Maidah, 5)

Terlepas dari perdebatan para fuqaha terkemudian, ayat ini secara jelas mengizinkan berlangsungnya interaksi sosial tanpa suatu larangan di antara ketiga umat agama ini. Lebih jauh, akomodasi tersebut tidak terbatas pada interaksi sosial tetapi juga mencakup perdebatan teologis dan intelektual. Al-Qur'an memerintahkan kaum muslim untuk bersikap adil ketika berdebat dengan para ahli kitab.

“Janganlah kamu berdebat dengan ahli kitab melainkan dengan cara yang paling baik, kecuali dengan orang-orang dzalim di antara mereka, dan katakanlah, kami telah beriman kepada (kitab-kitab) yang diturunkan kepada kamu; Tuhan kami dan Tuhan kamu adalah satu; dan kami adalah orang-orang yang berserah diri (muslim) kepada-Nya” (QS. al-Ankabut, 46).

Telah ditegaskan bahwa sejak permulaan sikap Islam terhadap ahli kitab adalah konfrontasi dan akomodasi. Perlu ditambahkan juga bahwa al-Qur'an sering menghadirkan kedua aspek ini dalam nafas yang sama. Lebih jauh, konfrontasi tersebut biasanya tidak hanya berputar di sekitar isu politik dan sosial, tetapi bahkan merambah pada isu-isu teologis. Dua isu teologis yang patut di catat digambarkan secara mencolok dalam al-Qur'an dan hadis serta tafsirnya. *Pertama*, seruhan al-Qur'an untuk saling mengakui dan menerima. Berkenaan dengan kaum Yahudi, seruan ini merupakan sebuah panggilan untuk meninggalkan --menurut al-Qur'an-- kesombongan orang-orang Yahudi sebagai umat pilihan Tuhan yang kemudian menjadi keniscayaan bagi mereka untuk menolak Islam dan Nabinya (QS. al-Baqarah, 80, 142 dan al-Jumu'ah, 7). *Kedua*, tentang sifat dan misi Kristus, sesuatu yang terus memecah belah kaum muslim dan Kristen.

Konfrontasi langsung dan besar yang pertama adalah perdebatan Nabi Muhammad dengan kaum Kristen di Najran, sebuah daerah Kristen di Yaman. Perdebatan ini disinggung oleh al-Qur'an dalam sebuah ayat yang dikenal dengan *mubahalalah*, memohon laknat Allah (QS. Ali Imran, 61). *Mubahalalah* merupakan kebiasaan orang Arab kuno ketika dua kelompok yang berbantahan berdoa dengan sumpah semoga laknat Allah ditimpakan kepada para pendusta dari salah satu kelompok tersebut. Dalam pembicaraan kita ini, *mubahalalah* berkenaan dengan masalah kemanusiaan dan ketuhanan kristus. Apakah perdebatan tersebut benar-benar terjadi atau tidak, berada di luar pembahasan kita di sini. Cukuplah diketahui bahwa orang-orang Najran secara bijaksana memilih untuk berdamai, meskipun sebagai gantinya, *mubahalalah* ini diikuti dengan konsekuensi-konsekuensi politik dan militer. Yang perlu lebih dicermati berkaitan dengan tujuan pembahasan kita adalah fakta bahwa kesimpulan ayat-ayat yang berkaitan dengan perdebatan tersebut berupa seruan untuk berdamai dengan para ahli kitab,

“Hai ahli kitab, marilah kepada suatu kalimat (ketetapan) yang tidak ada perselisihan antara kami dan kamu, bahwa tidak kita sembah kecuali Allah dan tidak kita persekutukan Dia dengan sesuatu pun dan tidak (pula) sebagian kita menjadikan sebagian yang lain sebagai Tuhan selain daripada Allah.... jika mereka berpaling, katakanlah kepada mereka, 'Saksikanlah, bahwa kami adalah orang-orang yang berserah diri (Muslim)' “ (QS. Ali Imran, 64).

Hubungan antara kaum muslim dengan Kristen yang diajarkan al-Qur'an tidak sekedar berupa akomodasi dan kehidupan bersama (*co-existence*) yang bersifat formal, tetapi perilaku yang dilandasi kesucian dan kasih. Al-Qur'an menyatakan,

“Dan sesungguhnya kamu dapati yang paling dekat persahabatannya dengan orang-orang beriman ialah orang-orang yang berkata, 'Sesungguhnya kami ini orang Nasrani'. Yang demikian itu dikarenakan di antara mereka itu (orang-orang Nasrani) terdapat pendeta-pendeta dan rahib-rahib, (juga) karena sesungguhnya mereka tidak menyombongkan diri. Dan apabila mereka mendengarkan apa yang diturunkan kepada Rasul (Muhammad), kamu lihat mata mereka mencucurkan air mata disebabkan kebenaran (al-Qur'an) yang telah mereka ketahui (dari kitab-kitab mereka sendiri), seraya berkata, 'Ya Tuhan kami, kami telah beriman, maka catatlah kami bersama orang-orang yang menjadi saksi (atas kebenaran al-Qur'an dan kenabian Muhammad)'” (QS. al-Maidah, 82-83)

Al-Qur'an mengakui niat baik kaum Kristen meskipun al-Qur'an sendiri mengecam perbuatan mereka salah, misalnya tentang perilaku mereka yang mereka-reka monoteisme sendiri dengan tujuan untuk mendapat pahala dari Tuhan (QS. al-Hadid, 27). Namun jelas bahwa pengakuan al-Qur'an atas bentuk dan nilai perbedaan ini mengindikasikan suatu toleransi dan akomodasi.

Seruan untuk saling menerima ini didasarkan atas gagasan al-Qur'an tentang kesatuan kitab-kitab suci. Al-Qur'an memandang Kitab Taurat dan Injil sebagai sumber petunjuk dan penerangan. Sebagai ungkapan dari kebenaran yang tunggal dan primordial, kedua kitab suci tersebut juga harus menjadi sumber hukum dalam setiap perselisihan dan konflik di antara kaum beriman (QS. al-Maidah, 46-47). Meskipun demikian, al-Qur'an tetap memperhatikan konflik yang tajam antara komunitas-komunitas keagamaan: Yahudi, Kristen dan Islam. Konflik antara Yahudi dan Kristen ditunjukkan al-Qur'an,

“Dan orang-orang Yahudi berkata bahwa orang-orang Nasrani tidak mempunyai suatu pegangan, dan orang-orang Nasrani berkata bahwa orang-orang Yahudi itu tidak

mempunyai suatu pegangan padahal mereka (sama-sama) membaca al-Kitab” (QS. al-Baqarah, 113).³

Sementara itu, berkenaan dengan reaksi negatif dan sikap buruk orang-orang Yahudi dan Kristen terhadap Islam, al-Qur’an memperingatkan Nabi Muhammad agar tidak menuruti tingkah laku mereka yang tidak pernah senang pada dirinya “*hingga kamu mengikuti agama mereka*” (QS. al-Baqarah, 120). Ketika terjadi aksi dan reaksi yang mengeras ini, banyak pemeluk dari ketiga tradisi tersebut yang mengabaikan makna keimanan mereka yang sesungguhnya dan menuntut pemeluk-pemeluk agama lain untuk mengikuti agama mereka, jika pemeluk-pemeluk agama lain itu hendak hidup damai dengan mereka. Nabi Muhammad sendiri, setelah merasa putus asa karena tidak berhasil mencapai kesepakatan dengan para ahli kitab, berbicara kepada para pengikutnya dengan kata-kata al-Qur’an,

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil orang-orang Yahudi dan Nasrani menjadi sekutu (mu). Mereka adalah sekutu satu sama lain. Siapa di antara kamu mengambil mereka sebagai sekutunya, maka orang itu termasuk golongan mereka” (QS. al-Maidah, 51).

Dengan demikian, harapan untuk saling mengakui dan menerima yang ditunjukkan al-Qur’an sebagai cita-cita ideal, tantangan dan nilai yang mestinya harus dijunjung tinggi oleh penganut agama Ibrahim (Yahudi, Kristen dan Islam) berubah menjadi sikap saling menolak, eksklusivis, dan perseteruan. Padahal, sekali lagi, al-Qur’an mengajarkan persahabatan dan kerjasama di antara penganut umat beragama.

Lebih dari itu, al-Qur’an bahkan mengakui pluralitas agama dan menegaskan kesatuan keimanan di antara agama-agama. Al-Qur’an menegaskan bahwa satu-satunya unsur yang

³ Untuk penafsiran lebih lanjut, lihat Mahmoud Ayoub, *The Qur’an and Its Interpreters*, (Albany, State University of New York Press, 1992), 141-143

dimiliki bersama adalah keimanan yang tulus pada Allah dan amal saleh. Al-Qur'an mengulang dua kali ayat pluralitas agama dan kesatuan keimanan tersebut dengan kalimat yang hampir sama; sesuatu yang jarang terjadi dalam al-Qur'an, sehingga dapat dianggap sebagai prinsip mendasar yang memiliki signifikansi tersendiri. Ayat yang dimaksud terdapat dalam ayat 5 surat al-Baqarah, surat yang sebagian besar turun di Madinah yang merupakan salah satu di antara surat-surat panjang yang diwahyukan menjelang kenabian Muhammad berakhir.

“Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, Shabi'in dan orang-orang Nasrani, siapa saja (di antara mereka) yang benar-benar beriman kepada Allah, hari akhir dan beramal saleh, maka tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati” (QS. al-Baqarah, 5; al-Maidah, 59).⁴

Ada dua hal dalam ayat ini yang perlu mendapat perhatian khusus. *Pertama*, keimanan yang perlu dari sekedar label agama. *Kedua*, bahwa kaum Shabi'in yang menurut sebagian besar sejarawan muslim, mufasir al-Qur'an dan heresiografer, merupakan kaum penyembah bintang, ternyata termasuk di antara ahli kitab. Sebagai kaum pemuja bintang, mereka seharusnya digolongkan sebagai kaum musyrik Mekkah sehingga harus tunduk pada pilihan “antara menerima Islam atau menghadapi pedang”. Namun, karena kaum Shabi'in dekat dengan orang-orang Yahudi di mana mereka mengakui beberapa nabi pendahulu dan mengambil kitab Zabur dari Nabi Dawud sebagai kitab sucinya, maka mereka masuk dalam komunitas beriman.

Al-Qur'an mengklaim sebagai sebuah ajaran universal yang diperuntukkan bagi seluruh umat manusia pada semua zaman. Karena itu, perlu kiranya bagi kita untuk menyampaikan

⁴ Untuk penafsiran lebih lanjut, lihat Mahmoud Ayoub, *ibid.*, 109-112

ajaran ini kepada orang lain, terserah mereka mau menerima atau tidak. Dan karena seseorang di antara para teolog dan filosof yang menjadi lawan perdebatan adatnya dihormati, maka adat al-Qur'an juga menyerukan umatnya untuk mengajak orang lain kepada Allah melalui hikmah dan nasehat yang baik. Al-Qur'an memerintahkan kepada kaum muslim, "*serulah (ahli kitab) kepada jalan tuhanmu dengan hikmah dan pelajaran yang baik*" (QS. al-Nahl, 125). Meski demikian jauh, al-Qur'an hanya menyinggung isu teologis, tidak pada isu dan konflik politik-ekonomi. Baru menjelang akhir kehidupannya, setelah seluruh Arab masuk ke dalam wilayah Islam, Nabi Muhammad mulai melongok keluar semenanjung Arab dan daerah-daerah sekitarnya. Dua ekspedisi mut'ah pada tahun 630 ke daerah yang masih menjadi wilayah Kristen bersifat tentatif tetapi signifikan. Al-Qur'an menguraikan episode-episode yang tentatif ini dengan cara yang tentatif pula, kecuali ayat perang di atas.⁵ Al-Qur'an hanya sedikit berbicara dengan cara memerintahkan para penguasa Muslim dan warga negaranya yang non-Muslim berhubungan dengan baik. Bahkan, ayat yang mengundang kontroversi ini ditempatkan dalam konteks untuk mengatur hubungan kaum Muslimin dengan orang-orang kafir Mekah sebelum mereka akhirnya memeluk agama Islam.

Kitab suci Islam dan Kristen sendiri, al-Qur'an dan Injil, dibanding para teolog dari kedua agama tersebut, sebenarnya memiliki persamaan yang jauh lebih baik untuk saling mengakui. Fakta ini sejak awal telah diakui dalam kaitannya dengan hubungan kaum Muslim dan Kristen. Lama sebelum St. Yohannes dari Damaskus menyatakan Islam sebagai bid'ah Kristen, al-Qur'an memandang orang-orang Kristen sebagai ekstremis dalam agamanya sendiri. Kata "*ekstremisme*" (*ghuluw*) merupakan istilah Islam yang sama dengan artinya dengan "*bid'ah*" (*heresy*). Al-Qur'an menyatakan,

⁵ Lihat tentang ayat ini dalam sebuah esai yang ditulis oleh Jane McAuliffe

“Wahai ahli kitab, jangan kamu melampaui batas dalam agamamu, dan jangan kamu mengatakan terhadap Allah kecuali yang benar. Sesungguhnya Al-Masih, Isa putra Maryam, adalah utusan Allah dan perkataan-Nya yang disampaikan kepada Maryam dan roh dari-Nya. Maka, berimanlah kamu kepada Allah dan rasul-rasul-Nya dan janganlah kamu mengatakan. ‘(Tuhan itu) tiga’, berhentilah (dari ucapan itu). (Itu) lebih baik bagimu. Sesungguhnya Allah Tuhan Yang Maha Esa, Maha Suci Allah dari mempunyai anak, segala yang di langit dan di bumi adalah kepunyaan-Nya. Cukuplah Allah untuk menjadi pemelihara” (QS. Al-Nisa’, 171).

Kecaman itu tidak ditujukan pada agama Kristen tetapi kepada orang-orang Kristen yang secara salah mengira Allah sebagai salah satu dari tiga Tuhan yang independen. Al-Qur’an sendiri tidak memberikan argumentasi teologis ketika menentang Trinitas, tetapi secara antropomorfisme dengan menengahkan transendensi Tuhan yang absolut. Para teolog Kristen, dulu maupun kini, setuju dengan penegasan al-Qur’an ini. Secara jelas terlihat bahwa orang-orang Kristen tidak mempercayai Trinitas sebagai tiga Tuhan. Untuk mengapresiasi masalah ini dituntut banyak kesabaran, kepekaan dan keterbukaan bagi sebagian kaum Kristen yang mau menerangkan Trinitas sebagai sebuah misteri iman, maupun bagi kaum muslim yang mencoba untuk memahaminya sebagai sebuah ungkapan rahmat Tuhan yang tidak terbatas, bukannya sebagai sebuah pengolahan Tuhan menurut matematika obskurantis.

Al-Qur’an banyak sekali berbicara tentang Kristus dan orang-orang Kristen. Meski demikian, tujuan penelitian yang singkat ini dikatakan terpenuhi dengan baik jika penelitian dapat menunjukkan bahwa analisis terhadap persoalan yang berkaitan dengan Kristus dan orang-orang Kristen jauh lebih rumit dari sekedar analisis terhadap setiap ayat al-Qur’an atau peristiwa yang tersirat dalam sejarah kaum Muslim. Sebagaimana yang telah kita lihat, al-Qur’an tidak begitu banyak membicarakan

ketentuan-ketentuan khusus yang mengatur hubungan Muslim-Kristen, tetapi lebih mengemukakan prinsip dan petunjuk yang bersifat umum untuk membuat ketentuan dan aturan tentang masalah tersebut. Al-Qur'an baru dapat digunakan oleh para fuqaha, penguasa, dan bahkan para teolog muslim sebagai sumber utama setelah ditambah dengan sumber-sumber lain yang lebih khusus. Sumber paling dekat setelah al-Qur'an adalah ucapan, perbuatan dan *taqriri* (ketetapan) Nabi. Untuk melengkapi penggambaran bagaimana mempelajari konteks Islam yang rumit dan luas ini, yakni hubungan kaum muslim dengan komunitas-komunitas lain terutama kaum Kristen, maka kita harus membahas sunnah Nabi, penafsiran dan penerapannya oleh para sahabat. Di sini masalahnya menjadi lebih rumit, tetapi sama-sama bersifat instruktif.

Konfrontasi dan Akomodasi: Perspektif Hadis

Al-Qur'an menganggap bahwa suatu agama dapat dinilai benar hanya bila agama tersebut didasarkan atas wahyu. Bahwa konsep Islam tentang wahyu menimbulkan rintangan besar dalam dialog muslim-Kristen adalah sebuah fakta yang tak bisa disangkal. Meski demikian, persoalan yang rumit ini terletak di luar wilayah pembahasan kita. Sementara itu, sisi positif dari penegasan al-Qur'an tentang kesatuan kitab-kitab suci ini, dari sudut pandang Islam, dapat dan benar-benar menumbuhkan-suburkan pemahaman tentang kesatuan iman dan nasib agama-agama. Istilah *ahl al-kitab* tidak hanya digunakan untuk kaum Yahudi dan Kristen, tetapi termasuk juga komunitas-komunitas lain yang religius seperti orang-orang Zoroaster dan Hindu yang kepercayaan-kepercayaan mereka berlandaskan kitab suci. (Meskipun al-Qur'an telah memasukkan orang-orang Zoroaster ke dalam kelompok ahli kitab (QS. al-Maidah, 69), mereka tetap berusaha memperkuat klaimnya dengan membuat sebuah kitab suci selama kekuasaan Abbasiyah. Tentang perlakuan orang-

orang Hindu sebagai ahli kitab, lihat catatan Ahmad).⁶

Kesatuan keimanan dan nasib di antara kaum muslim dan Kristen ini secara mengharukan ditunjukkan dalam al-Qur'an dan Hadis. Sebelum kepindahan Nabi ke Madinah, kerajaan Byzantium telah dikalahkan kerajaan Persia. Sekelompok orang Islam merasa kecewa dengan kekalahan ahli kitab seperti mereka ini. Maka, al-Qur'an menunjukkan kekalahan dan kemenangan bangsa Romawi (Byzantium). Al-Qur'an menyatakan,

“Telah dikalahkan bangsa Romawi di negeri yang terdekat dan mereka sesudah dikalahkan itu akan menang dalam beberapa tahun (lagi). Bagi Allah-lah urusan sebelum dan sesudah (mereka menang). Dan di hari (kemenangan bangsa Romawi) itu bergembiralah orang-orang yang beriman karena pertolongan Allah. Dia menolong siapa yang dikehendaki-Nya. Dan Dia-lah yang Maha Perkasa lagi Maha Penyayang” (QS. Al-Rum, 2-5).

Para ahli hadis melaporkan bahwa ketika kerajaan Byzantium dikalahkan, orang-orang kafir Quraisy bergembira karena, sebagaimana bangsa Persia, mereka tidak memiliki kitab suci. Tetapi tatkala ayat ini diturunkan kaum muslim merasa senang karena mereka dan kaum Kristen adalah orang-orang yang memiliki kitab suci. Dengan perasaan yang gembira, Abu Bakar pergi mengelilingi jalan-jalan di Makkah sambil mengumumkan turunnya ayat ini. Orang-orang Quraisy menantang untuk bertaruh akan kemenangan Byzantium atas bangsa Persia dalam lima atau enam tahun. Akhirnya Byzantium memperoleh kemenangan atas bangsa Persia tujuh tahun kemudian, sehingga Abu Bakar kalah bertaruh.⁷

Telah ditegaskan sebelumnya bahwa al-Qur'an tidak menuntut para ahli kitab untuk masuk Islam sebagai syarat

⁶ Ahmad ibn Hanbal, *Musnad*, 79-80

⁷ Tirmidzi, *Sunan*, VIII, 335-336

pengakuan religius dan kehidupan bersama yang damai di dalam wilayah kekuasaan muslim. Sebenarnya, harapan al-Qur'an adalah bahwa keimanan pada Allah harus mencakup pengakuan pada semua nabi dan kitab-Nya. Di dalam keimanan yang universal inilah, yang ditunjukkan dengan perbuatan baik, terletak kesalehan yang sebenarnya (QS. al-Baqarah, 177). Pernyataan ini juga mendapat dukungan nyata dari hadis Nabi. Nabi diriwayatkan telah berkata, “*setiap ahli kitab yang beriman pada Nabinya sendiri dan pada Nabi Muhammad akan mendapat pahala ganda*”.⁸

Selain itu, juga telah ditegaskan bahwa al-Qur'an memandang keimanan, bukan sekedar agama, sebagai faktor yang menentukan untuk membangun hubungan baik di antara kaum beriman. Sebuah ritual yang sama akan memperkuat identitas religio-kultural seseorang. Seorang tradisionalis terkenal, Ibn Abbas, menceritakan bahwa ketika mengutus sahabatnya, Muadz ibn Jabal, sebagai wakil Nabi yang mengurus ahli kitab di Yaman, nabi Muhammad memberikan petunjuk kepadanya sebagai berikut,

“Kamu harus mendatangi ahli kitab. Undanglah mereka untuk memberikan kesaksian bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan aku adalah utusan Allah. Jika mereka bersedia mengakui kalimat ini, beritahulah mereka bahwa Allah telah menetapkan *shadaqah* yang harus diambil dari orang-orang kaya di antara mereka dan dibagikan di antara orang-orang miskin. Jika mereka menaatimu atas semua ini, maka berhati-hatilah pada doa orang-orang yang tertindas, karena antara mereka dengan Allah tak ada selubung”.⁹

Dapat ditegaskan bahwa petunjuk ini merupakan sebuah seruan untuk masuk Islam. Namun demikian, penafsiran ini baru muncul ketika para fuqaha' dan teolog terkemudian mereduksi ayat tersebut dan hadis-hadis semacamnya menjadi sebuah

⁸ Ibn Majah, *Sunan*, I, 629

⁹ *Ibid*, 568

sistem yang mendefinisikan dan membatasi siapa yang termasuk dalam komunitas-komunitas beriman. Keimanan dan ritual semitik yang di sebutkan dalam al-Qur'an, kesalehan Taurat dan Kristen Timur bukanlah sebuah penegasan doktrin teologis, tetapi merupakan sebuah kehidupan suci di hadapan Tuhan. Dalam konteks ini, penegasan kenabian Musa, Isa, atau Muhammad tidak menyiratkan keanggotaan komunitas Muslim. Tidak lama setelah Muhammad menjadi nabi, sejumlah sekte Yahudi, seperti 'Isawiyah, menerima Musa, Isa, dan Muhammad sebagai nabi-nabi Allah yang sebenarnya.¹⁰

Istilah “ahli kitab” sebagaimana digunakan dalam al-Qur'an adalah sebuah istilah untuk mengidentifikasi agama yang netral. Bahkan, jika digunakan dalam konteks permusuhan, istilah “ahli kitab”, kecuali dalam ayat perang, tidak lagi menunjukkan suatu status hukum. Meskipun para fuqaha menerapkan ayat perang tanpa pandang bulu pada semua orang Yahudi dan Kristen, ayat perang tersebut secara jelas menunjuk pada para ahli kitab yang tidak mematuhi perintah moral dan agama mereka sendiri. Apa yang dikatakan para fuqaha tersebut, yang secara jelas bertentangan dengan pandangan al-Qur'an dan khususnya ayat ini, adalah bahwa semua ahli kitab, sekedar karena mereka bukan kaum Muslim, tunduk pada keputusan yang kasar dari ayat ini. Sesungguhnya, generalisasi ayat al-Qur'an dan hadis ini telah menjadi pola yang dominan ketika para fuqaha dan teolog Muslim membahas kaum Yahudi dan Nasrani. Lebih dari itu, pada umumnya istilah “ahli kitab” yang netral telah digantikan dengan sebuah istilah hukum *ahl al-dhimmah*, yang berarti kaum yang berada di bawah perlindungan atau tanggungan (*dhimmah*) Allah, Nabi-Nya dan kaum Muslim.

Indikasi yang jelas bahwa *dhimmah* merupakan orang taklukan sebagaimana oleh ayat perang adalah kewajiban mereka untuk membayar *jizyah* yang harus mereka “berikan dengan tangan mereka sendiri dalam keadaan patuh” (QS. al-Taubah,

¹⁰ Untuk diskusi tentang sekte-sekte ini, lihat Wasserstrom

29). Seiring dengan perkembangan zaman, *jizyah* kemudian berubah menjadi kewajiban umum untuk membayar pajak sebagai biaya perlindungan bagi orang-orang Kristen dan Yahudi yang tinggal di negara Islam tanpa dibebani tugas militer. Secara sosial, membayar pajak ini betul-betul menyiratkan status mereka lebih rendah dihadapan kaum muslimin. Oleh karenanya kewajiban membayar pajak ini lebih menjadi stigma sosial daripada beban finansial.

Malik bin Anas, pendiri mazab fiqh Madinah yang kemudian disebut mazhab Maliki, di dalam kumpulan hadisnya, *al-Muwatha'*, berpendapat bahwa *jizyah* hanya dipungut dari kaum laki-laki yang mencapai umur dewasa, yakni orang yang dapat memikul senjata, sementara kaum wanita dan anak-anak dibebaskan. Sifat ekonomis dari penetapan ini dapat dilihat dalam persyaratan lebih lanjut bahwa ketika orang-orang Yahudi atau Kristen sibuk berdagang keluar kota, mereka diharuskan membayar 10% dari keuntungan perdagangannya sebagai biaya perlindungan selama melakukan perjalanan keluar kota yang diberikan oleh kaum muslim. Mereka merupakan bagian dari tanggung jawab universal (*dhimma*) kaum muslim.¹¹

Kata *dhimmah* berarti suatu komitmen, pakta atau perjanjian yang mengikat antara dua orang atau komunitas. *Dhimmah* merupakan kepercayaan atau tanggung jawab suci yang tidak boleh dilanggar. *Dhimmah*, pakta atau perlindungan dibuat antara kaum muslim dengan yang lain atas nama Allah dan nabi-Nya. Oleh karena itu, *ahl al-dhimmah* sebenarnya merupakan umat Allah,¹² sehigga kepada mereka harus diperlihatkan keramahan dan kemurahan hati, kepercayaan dan keteguhan sebagaimana Allah memperlakukan makhluknya. Secara luas diberitakan bahwa nabi pernah berkata,

¹¹ Malik, *Al-Muwatha'*, I, 16, 270.

¹² Tentang perubahan evoluf *al-dhimah* dan penerapannya kepada orang-orang Yahudi dan Kristen, lihat Ayoub "Dhimmah", 172-182.

*“Siapapun dia secara sengaja membunuh jiwa orang yang memiliki perjanjian dengan kaum muslim, mendapat perlindungan (dhimmah) dari Allah dan Rasul-Nya berarti telah mengganggu dhimmah Allah. Karena itu, ia tidak akan mencium bau wangi surga, meskipun bau wangi itu dapat tercium dari jarak tujuh puluh tahun perjalanan”.*¹³

Perlindungan Allah ini tidak hanya memberi ahli kitab hak hidup dan hak milik di bawah kekuasaan muslim yang tak dapat diganggu, tetapi juga mengabsahkan kesucian dan tingkah laku mereka yang benar, termasuk dalam gaya pakaian dan perilaku umumnya. Disebutkan bahwa nabi biasa memperlakukan ahli kitab sama dengan kaum muslim, yakni dengan mengizinkan rambut mereka dipanjangkan, bukannya memisahkan mereka sebagaimana dilakukan oleh orang-orang Mekah. Nabi melakukan secara demikian karena hendak menyamakan ahli kitab dengan kaum muslim dalam segala hal, “kecuali jika nabi diperintahkan untuk melakukan sebaliknya”,¹⁴ antara sikap simpati yang bersaudara ini dengan tanda-tanda pengikat ketundukan lainnya yang harus dipikul oleh ahli kitab yang hidup di bawah penguasa muslim terdapat perbedaan yang sulit dimengerti.

Status spritual khusus yang dimiliki ahli kitab jelas berbeda dengan status semua umat lainnya seperti yang disebutkan dalam hadis eskatologis berikut ini. Di sini Nabi memulainya dengan menggambarkan kebahagiaan surga yang luar biasa beserta cara-cara khususnya. Tujuan hadis yang panjang ini adalah untuk mendorong keimanan dan amal saleh umat. Nabi memberi tahu pada umatnya “apa yang telah diajarkan Allah padanya”. Allah berfirman,

“Aku ciptakan semua hambaku dengan keimanan yang murni (hunafa’). Kemudian setan mendatangi mereka dan

¹³ Tirmidzi, *Al-Sunan*, V, 88.

¹⁴ Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad*, I, 245-247,

menyebabkan mereka menyimpang jauh dari keimanannya. Mereka menghalalkan hal-hal yang telah Aku haramkan, dan menyuruh untuk menyekutukan-Ku dengan sesuatu yang tidak Aku perintahkan”.

Nabi melanjutkan, “Allah kemudian melihat penduduk bumi dan memandang rendah mereka semua, baik Arab maupun non-Arab, kecuali sekelompok kecil ahli kitab”,¹⁵ sekelompok kecil orang ini sama dengan ahli kitab yang dianggap kotor dan tidak suci oleh para fuqaha terkemudian.

Tidak seperti agama Kristen dalam periode pembentukannya sebelum kemudian menjadi agama negara pada masa Konstantin, Islam semenjak awal justru telah dianggap sebagai sebuah tatanan religio-kultural dan sosial-ekonomi. Aspek-aspek ini mendapatkan landasannya dalam ibadah haji, shalat berjama'ah dan zakat. Di Madinah, hak-hak ini diterjemahkan ke dalam peraturan ketatanegaraan yang inklusif dan ditopang oleh struktur yang kemudian berkembang menjadi lembaga kekuasaan paling luas sepanjang sejarah manusia.

Muhammad bukanlah seorang teoritikus politik ataupun membuat kitab undang-undang yang universal. Ia adalah seorang Nabi yang menerima dan menyampaikan kitab suci. Kitab suci ini, bersama-sama Sunnah Nabi, bukanlah sebuah kumpulan Undang-undang yang koheren, tetapi sebagai sumber undang-undang dan moralitas yang pasti. Banyak kelompok dan individu yang mengklaim bahwa dirinya mengetahui penafsiran yang sebenarnya dari “Kitab Allah dan Sunnah Nabi-Nya”.

Orang-orang yang berada di garis terdepan dan sangat mulia pengetahuannya tentang al-Qur'an dan sunnah adalah para sahabat Nabi; kemuliaan mereka ini diperoleh berdasarkan fakta bahwa mereka telah hidup bersama dengan Nabi dan secara moral-spiritual dielihara oleh al-Qur'an dan Sunnah. Oleh karena itu, mereka bertindak sebagai penjaga moral komunitas dan

¹⁵ Muslim, *Shahih*, IV, 299-300

aturan-aturan normatifnya. Disebutkan bahwa salah seorang di antara para sahabat ini pernah berjalan melewati sekelompok ahli kitab di Syiria yang sedang dihukum berdiri di bawah terik sinar matahari. Ia bertanya, “siapakah mereka ini?” dan dijawab bahwa mereka adalah ahli kitab yang tidak membayar penuh pajak tanah (*kharaj*). Ia berkata, “Aku bersaksi bahwa aku pernah mendengar Rasulullah bersabda di hari kebangkitan nanti Allah akan menghukum orang-orang yang menyiksa rakyatnya”. Ia lalu pergi dan menyampaikan hadis nabi ini kepada Gubernur Syiria yang kemudian memerintahkan orang-orang tersebut supaya dibebaskan.¹⁶

Salah satu di antara sahabat Nabi yang dimuliakan dan dikagumi adalah Umar bin Khattab, khalifah kedua. Dalam pesannya yang terakhir, Umar berkata kepada khalifah penggantinya,

*“Aku perintahkan kepadamu agar memenuhi janji terhadap ahli dhimmah Allah dan Rasul-Nya. Kamu harus berjuang untuk menjaga mereka (secara harfiahnya berarti “di belakang mereka”). Mereka tidak boleh dibebani kewajiban di luar kemampuan mereka”.*¹⁷

Pada masa perang, Nabi Muhammad berusaha mengatur pertempuran dan menyampaikan tujuannya. Sebagai seorang Nabi dan negarawan, Muhammad selalu menegakkan etika perang dengan maksud untuk memperkecil tragedi kemanusiaan sebagai bagian dari setiap perang, betapapun mulia tujuan perang itu. Dalam salah satu penyerangan terhadap suku Arab yang bertetangga yang belum menerima Islam, orang-orang Nabi Muhammad membunuh beberapa anak. Ketika diberitahukan akan hal ini, Nabi marah dan menyalahkan orang-orang tersebut, “mengapa mereka tidak bisa menahan diri dari membunuh,

¹⁶ Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad*, III, 403

¹⁷ Bukhari, *Shahih*, I, 185

sehingga mereka membunuh anak-anak?” salah seorang dari mereka menjawab, “wahai Rasulullah, yang kami bunuh adalah anak-anak orang Musyrik”. Nabi menjawab, “Dan yang terbaik dari kalian juga anak-anak orang musyrik”. Nabi lalu memerintahkan, “jangan pernah membunuh anak-anak”. Perintah ini diulang sampai dua kali.¹⁸

Telah diketahui bersama bahwa kapan saja mengirim pasukan perang, Nabi Muhammad selalu memerintahkan komandannya untuk takut kepada Allah dan bersikap ramah kepada bawahannya. Kemudian Nabi menambahkan, “Berjuanglah dengan nama Allah dan dijalan Allah. Perangilah orang yang menolak beriman pada Allah. Tetapi jangan di luar batas. Jangan berkhianat, jangan membuat cacat, jangan membunuh anak”.¹⁹ Tentu saja, kaum Muslim tidak selalu memperhatikan perintah ini, sebagaimana secara jelas terlihat dalam sejarah. Meski demikian, mengatakan bahwa perintah ini dan ketentuan-ketentuan lain yang mengatur perilaku umat Islam dalam perang senantiasa diabaikan berarti juga mengingkari fakta-fakta sejarah. Kenyataan bahwa Islam dapat menerima perang sebagai realitas manusia dan menetapkan prinsip-prinsip moral yang ketat untuk mengaturnya, dalam pandangan penulis, pada dasarnya menunjukkan toleransi dan akomodasi kaum Muslim terhadap ahli kitab yang hidup di tengah-tengah mereka.

Telah kita ketahui bersama bahwa menjelang akhir hidupnya, nabi Muhammad mulai merasakan bahwa keyakinan dan ilmu pengetahuan umatnya telah menebarkan pengaruh yang luas dan signifikan. Ekspedisi yang pertama ke Syiria telah gagal, namun tidak menghalangi pasukan muslim, terutama setelah umat Islam di Arab menjadi solid, untuk berpetualang keluar dari tanah Hijaz. Tidak lama sebelum meninggal, Nabi Muhammad mulai mempersiapkan ekspedisi Militer yang baru ke wilayah Byzantium. Akan tetapi, beliau meninggal sebelum rencana itu terlaksana. Tidak lama setelah kematian Nabi Muhammad,

¹⁸ Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad*, III, 435; IV, 24

¹⁹ Tirmidzi, *Sunan*, V, 338

sebuah pasukan besar di bawah pemimpin Usamah bin Zayd diberangkatkan menuju perbatasan Syiria. Abu Bakar, yang kemudian dilantik sebagai khalifah pertama, menemani pasukan itu sampai di pinggiran daerah Madinah dan menyampaikan petunjuk bagaimana kaum Muslim berperilaku dalam perang. Katanya, "Nabi bersabda, 'janganlah kalian mengkhianati satu sama lain (selama perang). Jangan berbuat khianat. Jangan membuat cacat (musuh) atau membunuh anak, orang tua, atau wanita. Jangan menebang pohon yang berbuah. Jangan menyembelih domba, sapi betina ataupun unta, kecuali kalian memerlukannya untuk dimakan. Kalian nanti akan berjumpa dengan para pendeta yang mempersembahkan diri mereka untuk beribadah di Biara. Biarkanlah mereka dan apa yang mereka sembah'"²⁰ Sayangnya, kaidah-kaidah etika ini sering dilanggar kaum Muslimin tidak hanya berperang melawan kaum non-Muslim, tetapi juga dalam komplik-komplik internal.

Tujuan dari pembicaraan ini bukanlah untuk membenarkan penaklukan yang dilakukan oleh umat Islam, atau memintakan maaf bagi mereka. Pun penulis tidak ingin membebaskan kaum Muslim dari kesalahan yang telah mereka lakukan terhadap warga negara mereka yang Yahudi dan Kristen. Maksud penulis adalah untuk lebih menekankan fakta bahwa Islam, sebagaimana agama Kristen, merupakan system religius yang pertama dan terkemuka yang tujuan pokoknya ialah untuk memperbarui masyarakat, menghilangkan pelanggaran, penindasan dan maksiat. Dengan kata lain tujuannya adalah untuk mendirikan Kerajaan Tuhan di dunia ini. Meskipun tak dapat disangkal bahwa kaum Muslim dan Kristen sama-sama telah tinggal untuk mewujudkan harapan ini, para sejarawan yang jujur tidak boleh melupakan signifikansi tujuan tersebut ketika menganalisis sejarah kedua komunitas itu. Kita tidak bisa mempelajari sejarah Muslim tanpa menyertakan kerangka Islam yang termaktub dalam al-Qur'an, sunnah dan kehidupan generasi Muslim

²⁰ Muttaqi Hindi, X, 185.

pertama. Demikian pula, kita tidak dapat melihat sejarah Kristen tanpa kerangka kehidupan dan ajaran Kristus. Perilaku para politisi dan fuqaha' Muslim tidak bisa dinilai begitu saja, tetapi harus dikaitkan dengan sejauh mana mereka mengikuti cita-cita dan nilai-nilai keimanan Islam.

Sejarah bukanlah sebuah rentetan peristiwa tanpa makna yang setelah didokumentasikan, dapat menerangkan segala sesuatu. Tak ada “kisah konversi (perpindahan agama)”, penafsiran, atau laporan tentang apa yang telah terjadi selama pemerintahan raja ini atau itu yang sepenuhnya dapat menerangkan hubungan komunitas-komunitas agama yang kaya dan kompleks. Seorang sejarawan sejati harus memperhatikan dimensi teologis, moral, dan dalam kasus Islam, dimensi hukum masyarakatnya. Dengan kata lain, seorang sejarawan, jika ingin mempertahankan integritas intelektual yang sangat dituntut dalam ilmu pengetahuan, harus peka terhadap dimensi iman dalam kehidupan masyarakat manusia. Pada akhirnya, dimensi inilah yang telah memberikan komunitas Muslim dan Kristen dorongan dan rangsangan menuju suatu peradaban yang kaya dan univarsa. Keimananlah yang telah dan akan terus bertindak sebagai hakim dan pemelihara kebudayaan mereka masing-masing, selama mereka tetap memainkan peran dalam panggung sejarah manusia. Dalam konteks iman dan tanggung jawab moral inilah, konversi dan kelangsungan hidup kaum Muslim dan Kristen harus dipelajari.

Konversi dan Kebebasan Beragama

Terdapat suatu asumsi yang mendasar dalam sebagian besar studi tentang hubungan Muslim-Kristen bahwa konversi dari agama Kristen ke Islam tidak pernah dilatari kebebasan untuk memilih. Diperkirakan, asumsi ini berasal dari anggapan kurangnya spiritualitas Islam dibandingkan dengan spiritualitas dalam agama Kristen. Islam kurang mempunyai teladan moral dan spiritual seperti Kristus. Paling jauh, Islam dianggap sebagai bid'ah Kristen atau meminjam kata-kata sarjana Kristen yang

lebih belakangan sebagai “anak haram dari Injil dan Taurat”.²¹ Karenanya, apa yang baik dan indah dalam Islam dianggap berasal dari Kristen; selebihnya tidak perlu dipersoalkan. Dengan demikian, konversi pasti dilakukan dengan kekerasan atau tujuan yang tersembunyi. Orang-orang Kristen berduyun-duyun masuk Islam karena untuk menghindari pembayaran *jizyah*, atau menghindari kerendahan dan ketidaknyamanan statusnya sebagai warga kelas kedua, atau untuk menyelamatkan jabatan-jabatan administrative atau militer yang menguntungkan di dalam Negara Islam.

Para sejarawan memiliki bukti dokumentasi yang luas tentang banyaknya kasus yang semacam ini. Akan tetapi, karena kasus-kasus yang seperti itu tidak menceritakan seluruh rangkaian kisahnya, semua kasus konversi lainnya, terutama dalam skala yang besar, seringkali dijelaskan sebagai konversi para petani yang picik daya pikirnya dan terlalu bodoh untuk mengetahui kebenaran. Kelompok masyarakat yang bodoh ini sering digambarkan sebagai *crypto-Christian* karena mereka merupakan bagian dari sebuah masyarakat yang dikuasai oleh takhayul dan kebudayaan primitive.

Asumsi ini memiliki implikasi yang serius. *Pertama*, asumsi ini menganggap bahwa pengetahuan tentang kebenaran Kristen terbatas pada sekelompok kecil elit teolog dan pendeta. *Kedua*, asumsi ini mengabaikan fakta bahwa tidak semua yang berpindah ke agama Islam adalah “para petani yang bodoh” atau orang-orang oportunistis. *Ketiga*, dan mungkin ini yang paling penting, asumsi ini merupakan sebuah penghinaan kepada agama Islam dan Kristen, serta kaum Muslim dan Kristen, karena mengabaikan komitmen iman jutaan orang yang hanya dipandang sebagai manifestasi kebodohan, bujukan dan kekuatan yang kasar. Penjelasan bahwa para pelaku konversi adalah orang-orang yang picik daya pikirnya paling jauh sekedar bersifat hipotesis yang tak dapat dibuktikan ataupun disangkal karena

²¹ Palacius, 277.

kurangnya bukti yang nyata. Tentu saja, jika kesalehan agama yang demikian itu dipandang sebagai kebodohan, berarti di dalam sejarah kehidupan manusia hanya sedikit orang yang tahu. Sedangkan mengenai pemaksaan dalam konversi, kita bisa melihat berbagai bentuknya. Senyatanya memang banyak konversi yang dipaksakan dalam kedua agama tersebut dan telah tercatat dalam sejarah. Meski demikian, ketika membicarakan kasus konversi dalam Islam, prinsip-prinsip kebebasan agama dan perannya dalam sejarah Islam tidak bisa diingkari.

Prinsip ini secara jelas diungkapkan dalam pernyataan al-Qur'an, "tak ada paksaan dalam agama".²² Ayat ini sangat penting dan sekaligus sangat kontroversial dalam sejarah pemikiran, hokum, dan teologi islam. Dikatakan penting karena ayat ini dipakai oleh para pembela dan fuqaha Islam untuk membuktikan adanya toleransi dalam Islam, dan untuk mempertahankan integritas al-Qur'an sebagai landasan syari'ah. Dikatakan koroversial karena ketika hubungan kaum Muslim dengan tetangganya mengalami krisis ini tanpa harus melanggar perintah-perintah kitab suci al-Qur'an.

Para mufasir klasik pada umumnya sependapat bahwa ayat ini diturunkan sebagai jawaban untuk keadaan tertentu, yakni ketika ada seorang ayah memiliki dua orang anak yang masuk agama Kristen karena pengaruh para pedagang minyak yang beragama Kristen dari Syiria yang membawa dagangannya ke Madinah. Karena gagal mencoba untuk membujuk anak-anaknya, ayah tersebut pergi menghadap Nabi Muhammad dan mengeluh, "haruskah aku biarkan bagian darah dagingku masuk ke neraka sementara aku hanya dapat menyaksikan?" Nabi tidak menjawab hingga turun ayat ini. Kemudian nabi bersabda bahwa anak-anak tersebut tidak boleh di paksa untuk kembali ke Islam. Akhirnya kedua anak muda tersebut pindah ke Syiria bersama para pedagang Kristen itu.²³

²² QS. Al-Baqarah, 256.

²³ Tentang hadis ini dan hadis lainnya yang menjelaskan ayat tersebut, lihat Ayoub, *Interpreters*, hal. 252-256)

Masih ada ayat-ayat lain dalam al-Qur'an yang secara jelas menegaskan kebebasan beragama tanpa membatasi pada ahli kitab. al-Qur'an menyebut Muhammad sebagai “pemberi peringatan”. Tugasnya adalah untuk menyampaikan kebenaran, tetapi tentang siapa yang beriman atau kafir adalah tanggung jawab Allah, bukan Nabi Muhammad. Maka kita baca, “dan jika Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semuanya”. (QS. Yunus, 99). Masih ada ayat lain yang menyatakan bahwa keimanan merupakan pilihan pribadi karena kebenarannya hanya Allah yang mengetahui,

“... Kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu; maka siapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan siapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir” (QS. Al-Kahfi, 29).

Gagasan tentang kebenaran itu datangnya dari Allah dan kebebasan manusia untuk beriman atau kafir merupakan pandangan Islam tentang wahyu dan tanggung jawab manusia. Ayat ini menjadi dasar bagi perjanjian primordial antara Tuhan dengan manusia (QS. Al-A`raf, 172) dan, karenanya, merupakan dasar bagi diberlakukannya kewajiban (*taklif*), pahala dan hukuman di akhirat. Kelanjutan dari ayat yang melarang pemaksaan agama tersebut, “... sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang salah”. Ayat tersebut diakhiri dengan penegasan bahwa orang-orang yang memilih beriman pada Allah daripada beriman pada *taghut* sesungguhnya telah berpegang pada buhul tali yang amat kuat dan tidak akan pernah putus.

Harus ditegaskan bahwa ayat ini memainkan peran penting dalam menjaga dampak-dampak yang ditimbulkan oleh perilaku orang-orang naif, lalim atau tiran yang tidak bermoral dan orang-orang yang fanatic dan berpendirian keras. Berdasarkan ayat inilah orang-orang Kristen yang dipaksa masuk ke dalam agama Islam sering diizinkan untuk kembali ke agama mereka. Tidak diragukan lagi bahwa prinsip kebebasan beragama ini telah

membantu mempertahankan agama Kristen Timur yang hidup di tengah-tengah masyarakat Muslim.

Konversi tidak hanya proses perubahan suatu kepercayaan dan ritual dengan kepercayaan dan ritual lainnya. Konversi ini sering melibatkan perubahan komitmen budaya dan bangsa secara penuh. Kasus yang terakhir ini terjadi di Spanyol, Afrika Utara, Mesir, Syria, dan hampir semua daerah di mana agama Islam dan Kristen saling berkompetisi menunaikan tugasnya yang tidak enak untuk memenangkan jiwa-jiwa, bukan untuk Tuhan ataupun Kristus, tetapi untuk agama. Pemberhalaan agama yang mengatasnamakan Tuhan dan keimanan ini telah menjadi penyebab penderitaan, kepedihan, dan pertumpahan darah yang tiada akhir. Gerakan martir di Spanyol, inquisisi, atau perang salib melahirkan hasil yang sama: lenyapnya kehidupan dan pelanggaran prinsip-prinsip yang mulia tanpa tujuan. Perang salib berakhir dengan meninggalkan luka yang belum dapat disembuhkan. Kaum Muslim diusir dari Spanyol dan Islam terhanyut dalam genangan darah. Tetapi di sisi lain, kaum Muslim dan Yahudi telah mencoba untuk menciptakan suatu simbiosis budaya dan agama yang kaya dan unik. Apakah para rahib yang saleh dan saudara-saudara mereka yang menjadi martir telah mencapai tujuannya?

Kaum Muslim juga melakukan kesalahan yang sama ketika memberhalakan agama atas nama Allah dan Islam. Mereka juga membantu meruntuhkan eksperimen Hispano-Arab. Seandainya mereka berusaha mewujudkan perintah-perintah moral al-Qur'an, bukan mereduksinya ke dalam aturan-aturan yang tak bernyawa dan seringkali bersifat keras, mungkin sejarah hubungan Muslim-Kristen akan lebih manusiawi dan tentu saja lebih saleh.

Banyak penghargaan yang harus diberikan atas kebaikan dan penyebaran Islam secara damai pada zaman itu bukan oleh fuqaha yang cerdas atau bahkan para raja yang tercerahkan tetapi oleh kaum pedagang dan sufi yang saleh. Sebenarnya seluruh penyebab terjadinya konversi besar-besaran ke dalam agama

Islam adalah hubungan yang baik, lama dan tersembunyi antara kaum Muslim yang saleh dengan orang-orang Kristen, Yahudi, Hindu dan lainnya yang juga saleh. Kegiatan dakwah yang tenang dan yang tak terorganisir ini tidak banyak terjadi di kalangan “para petani yang bodoh”, tetapi di kalangan penduduk kota yang berpengetahuan tinggi. Apa yang dicapai oleh kaum Muslim melalui perang dan penaklukan tidak meninggalkan bekas. Akan tetapi, apa yang dicapai melalui “hikmah dan nasehat yang adil” terus tumbuh dan berhasil dengan baik.[]

BAB I PENDAHULUAN

Secara normatif, tidak ada satupun agama yang menganjurkan pemeluknya untuk melakukan tindak kekerasan (*violence*), baik terhadap sesamanya yang berbeda pandangan (*madzhab*) maupun pada pengikut agama lain (*other*). Sebaliknya, agama justru memerintahkan manusia untuk saling mengenal dan memahami satu sama lain (QS. Ali Imran, 64; al-Hujurat, 13). Lebih dari itu, sebagaimana dinyatakan dalam sebuah statemen yang diyakini sebagai hadis, adanya perbedaan dan pluralitas adalah rahmat, bukan laknat.²⁴

Namun, secara faktual-historis, tidak jarang dijumpai tindak kekerasan yang dilakukan masyarakat agamis. Bahkan, ada kecenderungan bahwa kekerasan ini justru dilakukan oleh mereka yang --bisa dikata-- mempunyai basic agama yang kuat dan melakukannya dengan atas nama agama. Apa yang terjadi pada masyarakat agamis di Sulawesi Tengah, Maluku, dan Aceh,²⁵ juga --jika di luar negeri-- di Aljazair, Afganistan, Pakistan, India, Palestina, Irlandia dan lainnya adalah bukti-bukti yang menyatakan hal itu.

Kenyataan–kenyataan pahit tersebut akhirnya mendorong para pemikir untuk menemukan konsep alternatif dan menyajikan agama yang sejuk serta damai. Muncullah gagasan dan sikap-sikap keberagamaan yang dikenal dengan istilah inklusifisme. Di tanah air, sikap dan pemikiran inklusif ini tampak, antara lain misalnya, pada Nurcholish Madjid yang terkenal dengan istilah *kalimatun sawa*'. Di sini Nurcholish menyatakan bahwa meski agama-agama yang ada adalah berbeda tetapi mereka mempunyai titik temu yang sama, yaitu

²⁴ Statemen yang dimaksud adalah *Ikhtilâf Ummati Rahmah* (Perbedaan di antara umatku adalah rahmat)

²⁵ Laporan Pusat Penelitian Pembangunan Pedesaan & Kawasan oleh UGM bekerja sama dengan Departemen Agama RI, *Perilaku Kekerasan Kolektif, Kondisi & Pemicu* (Yogyakarta: UGM, 1997).

bahwa semua mengarah dan bersumber pada Yang Esa, sehingga masing-masing komunitas agama tidak perlu menuding fihak lain salah dan menganggapnya sebagai lawan.²⁶

Pemikiran yang sama tampak pada Alwi Shihab lewat bukunya yang berjudul, *Islam Inklusif*. Menurutnya, berkaitan dengan Islam, Islam bukan sekadar “saudara kandung” agama-agama Ibrahim sehingga harus terbuka terhadap agama-agama tersebut melainkan Islam memang mengajarkan hal tersebut. Islam memandang bahwa Kristen adalah agama yang paling dekat dengan Islam dan mendorong umatnya untuk berdialog dengan mereka (ahli kitab) meski Islam sendiri mengutuk doktrin trinitas.²⁷ Gagasan seperti itu --meski dengan argumen berbeda-- disampaikan oleh Buddy Munawar-Rahman. Menurutnya, dengan mengikuti pandangan al-Rumi, syariat masing-masing agama ini memang berbeda tetapi tujuannya adalah satu, sama seperti Ka’bah yang satu tetapi jalan mencapainya tidak terhitung. Jika kita melihat jalan memang beragam tetapi jika melihat tujuannya adalah satu. Karena itu, tidak ada alasan untuk menolak kehadiran agama dan komunitas lain karena tujuannya mereka pada dasarnya adalah sama dengan kita.²⁸

Di Barat, pemikiran inklusivisme tersebut juga telah banyak disampaikan, baik oleh tokoh muslim maupun non-muslim. Dari kalangan muslim, antara lain, Husein Nasr, Frithjof Schoun, Abd Aziz Sachedina, dan Farid Esack, sedang dari non-muslim dapat disebutkan antara lain Hans Kung, John Hicks, John B. Cobb Jr, dan Raimundo Panikar. Pemikiran para tokoh muslim ini, secara umum, tidak beda dengan yang disampaikan Munawar-Rahman di atas, yaitu bahwa meski aspek eksoterik agama-agama berbeda tetapi ada kesamaan esoterik di antara mereka, sehingga dapat dan harus diusahakan adanya keterbukaan dan “kesepahaman”.²⁹

²⁶ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1995), 7-8.

²⁷ Alwi Shihab, *Islam Inklusif* (Bandung: Mizan, 2001), 96

²⁸ Budy Munawar-Rahman, *Islam Pluralis* (Jakarta: Paramadina, 2001), 54

²⁹ Pemikiran tokoh-tokoh ini, lihat Abd Aziz Sachedina, *Kesetaraan Kaum Beriman*, terj. Wahono (Yogyakarta: Serambi, 2002), 71; Frithjof Schoun, *The Transcendent Unity of*

Sementara itu, para pemikir non-muslim menyatakan bahwa masing-masing agama mempunyai jalan keselamatan sendiri, sehingga klaim kebenaran tunggal oleh agama tertentu tidak dapat diterima, bahkan oleh paham inklusivisme sendiri. Mereka diklasifikasikan sebagai pemikir pluralis, suatu pemikiran yang lebih dari sekadar inklusif, seperti tergambar dalam kata-kata John Hick, *Other religions are equally valid ways to the same truth*.³⁰ Karena itu, dalam upaya dialog antara umat beragama, seperti ditulis Sunardi, tujuannya bukan sekadar dapat hidup bersama secara damai (atau dalam jargon Orde Baru, ‘secara rukun dan toleran’) dengan cara membiarkan pemeluk agama lain ‘ada’ (*ko-eksistensi*) melainkan juga berpartisipasi aktif untuk meng-‘ada’-kan komunitas agama lain tersebut (*pro-eksistensi*).³¹

Meski demikian jauh, gagasan-gagasan inklusivisme atau bahkan pluralisme agama di atas ternyata masih banyak berada pada tataran konsep atau bersifat teoritis. Artinya, gagasan-gagasan tentang hubungan antar umat beragama tersebut belum menyentuh pada masalah konkrit dan praktis di lapangan, yaitu bagaimana kerja sama itu dapat dilaksanakan dan atas dasar apa ia harus dikukuhkan. Farid Esack-lah tampaknya tokoh yang telah melangkah ke arah itu. Esack, berdasarkan teori hermeneutikanya, tidak hanya berusaha menjelaskan masalah inklusivisme Islam atau pluralisme agama melainkan juga bagaimana hubungan antara Islam dengan non-muslim tersebut dapat dilakukan. Lebih dari itu, Esack bahkan mengorientasikan tafsirannya atas teks suci (al-Qur`an) agar dapat menggerakkan

Religions (New York: Harper & Row, 1975), 31 dan seterusnya; Buddy, *Islam Pluralis*, 49

³⁰ Hans Kung (ed), *A Global Ethic*, (New York, Continuum, 1993), 7; John Hicks, *God and the Universe of Faiths*, (Oxford, One World Publications, 1993); John Lyden, *Enduring Issues in Religion* (San Diego: Greenhaven, 1995), 74-90

³¹ St. Sunardi, “Dialog: Cara Baru Beragama, Sumbangan Hans Kung Bagi Dialog Antar Agama” dalam Seri Dian I, *Dialog: kritik dan Identitas Agama* (Yogyakarta: Dian/Interfidei, t.t), 74-77. Lihat juga Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Passing Over: Melintasi Batas Agama* (Jakarta: Gramedia, 1999), xv

massa muslim dan non-muslim untuk secara bersama-sama melakukan perubahan-perubahan.

Farid Esack, tokoh pemikir Islam asal Afrika Selatan yang tengah banyak mendapat perhatian internasional lewat karya-karya dan keterlibatannya dalam gerakan praksis, mendobrak klaim kebenaran eksklusif agama untuk kemudian menggantinya dengan gagasan-gagasan Islam inklusif dan membebaskan. Bagi Esack, Islam adalah agama yang inklusif dan membebaskan. Karena itu, berangkat dari latar belakang pengalaman umat Islam Afrika Selatan pada masa rezim apartheid, Esack berusaha merefleksikan konsep-konsep Islam yang bisa dijadikan argumen untuk menerima komunitas agama lain sebagai kawan dalam perjuangan menegakkan kebenaran dan keadilan.³²

Berdasarkan uraian di atas, persoalan pokok yang akan diangkat dan dikaji dalam penelitian ini: (1) Bagaimana metode hermeneutika yang dikembangkan Farid Esack?, (2) Bagaimana konsep kerjasama antar umat beragama yang ditawarkan Esack? (3) Mengapa Farid Esack merasa perlu menformulasikan kembali konsep pluralisme dan solidaritas antar umat beragama dalam al-Qur`an?

Tujuan utama penelitian ini adalah: (1) Melakukan eksplorasi atas metode hermeneutika yang dikembangkan Esack, (2) Memahami pemikiran Esack tentang pluralisme dan solidaritas antar umat beragama yang didasarkan atas teks-teks al-Qur`an, (3) Memahami latar belakang pemikiran Esack berkaitan dengan konsepnya tentang pluralisme dan solidaritas 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 fihak-fihak yang konsen dalam persoalan sosial keagamaan, dalam rangka membangun hubungan antar umat beragama,

³² Farid Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*" (England: Oneworld, 1997), 8

khususnya antara muslim-krestiani-yahudi, secara damai, sejuk dan penuh toleransi.

2. Sebagai dasar teologis, yaitu bahwa jalinan solidaritas antara umat beragama (Islam non-muslim) bukan sekedar atas dasar dan untuk kepentingan sosial belaka melainkan memang berlandaskan ajaran al-Qur`an. Yaitu, bahwa al-Qur`an memang mengajarkan untuk melakukan kerjasama dengan umat agama lain, karena eksistensi mereka sama-sama diakui oleh al-Qur`an, tidak berbeda dengan umat Islam sendiri.
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 yaitu, pluralitas (multikultural-multireligius), konflik dan perjuangan demi keadilan.
4. Memperkaya khazanah kajian metodologis, khususnya tentang hermenutika atau analisa teks. Metode ini sangat penting dalam pengembangan ilmu-ilmu humaniora di Universitas Islam Negeri (UIN) dan juga ilmu-ilmu keislaman yang memang banyak berkaitan dengan dengan teks-teks suci dan teks-teks klasik.

Penelitian ini bersifat *library research*, yaitu penelitian yang lebih didasarkan atas data dan infomasi dari literatur-literatur, baik berupa buku, majalah, naskah, catatan, dokumen maupun yang lain.

Pendekatan yang digunakan adalah historis dan hermeneutik. Pendekatan historis dipakai untuk memetakan secara kronologis sisi-sisi sejarah yang mengitari suatu konsep, baik sebelum maupun sesudahnya. Kronologi tersebut dianalisis untuk menentukan hubungan berbagai komponen di dalamnya. Hubungan-hubungan tersebut kemudian diuraikan berdasarkan klasifikasi data yang dilakukan dalam penelitian ini. Untuk kepentingan tersebut metode yang digunakan adalah deskriptif-analitis, dengan prosedur penelitian sebagai berikut: 1) pengumpulan data, 2) klasifikasi data, 3) analisa data, dan 4)

pengambilan kesimpulan.³³ Adapun analisa data dilakukan dengan menggunakan prosedur deskripsi, interpretasi, dan refleksi. Segala sesuatu yang berkaitan dengan Farid 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.

Adapun pendekatan hermeneutika digunakan dalam upaya mengungkap rahasia “makna” di balik teks, dalam jangkauan yang lebih radik dan obyektif.³⁴ Seperti dikatakan Emilio Betti, tugas interpretator adalah menjernihkan persoalan pemahaman, yaitu dengan cara menyelidiki setiap detail proses interpretasi.³⁵ Penelitian ini mengungkap gagasan penafsiran al-Qur`an (hermeneutika) Farid Esack yang berposisi sebagai teks (*as text*). Sedangkan penyelidikan terhadap pengarang (*author*) dianotasikan kepada sosok pribadi Farid Esack beserta konteks yang mengitarinya, yaitu biografi dan faktor eksternal konteks Afrika Selatan yang sarat dengan gejala religio-sosial-politik. Selain itu, penelitian ini juga berupaya mengungkap horizon

³³ Winarno Surachmad, *Dasar dan Teknik Research* (Bandung: Tarsito, 1978), 132

³⁴ Hermeneutik merupakan suatu teori filsafat tentang interpretasi makna dan juga sebagai salah satu model spesifik analisa yakni sebagai pendekatan filosofis terhadap pemahaman manusia. Josef Bleicher (ed) *Contemporary Hermeneutics* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), 1. Fokus analisa hermeneutik adalah perosalan “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

³⁵ E. Sumaryono, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1999), 31 dan 19, Lihat juga Komarudin Hidayat, “Hermeneutical Problems of Religious Language”, dalam *Jurnal al-Jāmi’ah*, VI, 2000, 1-2. Penjelasan yang lebih komprehensif mengenai dimensi teoritik hermeneutik bisa dilihat dalam Richard E Palmer, *Hermeneutics* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), George Warnke, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason* (Polity Press: Cambridge, 1987), Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (trn) (New York: The Seabury Press, 1975) dan Anthony C. Thiselton, *New Horizon in Hermeneutics* (Michigan: Zondervan Publishing House Academy and Professional Books Grand Rapids, 1992) lihat pula Komarudin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama* (Jakarta: Paramadina, 1996), 17

penulis sebagai pembaca (*reader*) dalam rangka melakukan pembacaan kritis terhadap hermeneutika Farid Esack tentang konsep solidaritas antaragama yang diupayakan legitimasinya dari al-Qur'an.

Data dan 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.

Penelitian ini didasarkan atas dua teori pokok: hermeneutika dan sikap keberagaman manusia. *Pertama*, hermeneutika. Dalam hermeneutika paling tidak dikenal dua macam model penafsiran, yaitu objektif dan subjektif. Hermeneutika objektif adalah model penafsiran yang banyak dikembangkan tokoh-tokoh klasik, khususnya Friedrich Schleiermacher (1768-1834) dan Wilhelm Dilthey (1833-1911).³⁶ Menurut model ini, penafsiran berarti memahami teks sebagaimana yang dipahami pengarangnya, sebab apa yang disebut teks, menurut Schleiermacher, adalah ungkapan jiwa pengarangnya. Sedemikian, sehingga seperti juga ditentukan dalam hukum Betti, apa yang disebut makna atau tafsiran atasnya tidak didasarkan atas kesimpulan kita melainkan diturunkan dan bersifat instruktif.³⁷

Untuk memahami pemikiran pengarang, menurut Schleiermacher, ada dua cara yang dapat ditempuh; lewat bahasanya yang mengungkapkan hal-hal baru, atau lewat

³⁶ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1985), 9-10. Rahman memasukkan juga Emilio Betti dalam tradisi hermeneutika objektif ini

³⁷ Nasr Hamid Abu Zaid, *Isyâliyyât al-Ta`wîl wa Aliyât al-Qirâ`ah* (Kairo: al-Markaz al-Tsaqafi, tt), 11; Sumaryono, *Hermeneutik* (Yogyakarta: Kanisius, 1996), 31

karakteristik bahasanya yang ditransfer kepada kita. Ketentuan ini didasarkan atas konsepnya tentang teks. Menurut Schleiermacher, setiap teks mempunyai dua sisi: (1) sisi linguistik yang menunjuk pada bahasa yang memungkinkan proses memahami menjadi mungkin, (2) sisi psikologis yang menunjuk pada isi pikiran si pengarang yang termanifestasikan pada style bahasa yang digunakan. Dua sisi ini mencerminkan pengalaman pengarang yang pembaca kemudian mengkonstruksinya dalam upaya memahami pikiran pengarang dan pengalamannya. Untuk memahami maksud pengarang seperti yang tertera dalam tulisan-tulisannya, karena *style* dan karakter bahasanya berbeda, maka tidak ada jalan bagi penafsir kecuali harus keluar dari tradisinya sendiri untuk kemudian masuk ke dalam tradisi di mana si penulis teks tersebut hidup, atau paling tidak membayangkan seolah dirinya hadir pada zaman itu. Sedemikian, sehingga dengan masuk pada tradisi pengarang, memahami dan menghayati budaya yang melingkupinya, penafsir akan mendapatkan makna yang *objektif* sebagaimana yang dimaksudkan si pengarang.³⁸

Hermeneutika subjektif adalah model penafsiran yang dikembangkan oleh tokoh-tokoh modern khususnya Hans-Georg Gadamer (1900-2002) dan Jacques Derida (l. 1930).³⁹ 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.⁴⁰ Stressing mereka adalah isi teks itu sendiri secara mandiri bukan pada ide awal si penulis. Inilah perbedaan mendasar antara hermeneutika objektif dan subjektif. 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. Sedemikian, sehingga

³⁸ Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, 230

³⁹ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, 13

⁴⁰ Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, I, 231

sebuah teks tidak harus dipahami berdasarkan ide si pengarang melainkan berdasarkan materi yang tertera dalam teks itu sendiri. Bahkan, penulis telah “mati” dalam pandangan kelompok ini, Karena itu, pemahaman atas tradisi si pengarang seperti yang disebutkan dalam hermeneutika objektif, tidak diperlukan lagi di sini.

Menurut Gadamer, seseorang tidak perlu melepaskan diri dari tradisinya sendiri untuk kemudian masuk dalam tradisi si penulis dalam upaya menafsirkan teks. Bahkan, hal itu adalah sesuatu yang tidak mungkin, karena keluar dari tradisi sendiri berarti mematikan pikiran dan “kreativitas”. Sebaliknya, justru seseorang harus menafsirkan teks berdasarkan apa yang dimiliki saat ini (*vorhabe*), apa yang dilihat (*vorsicht*) dan apa yang akan diperoleh kemudian (*vorgriff*).⁴¹ Jelasnya, sebuah teks diinterpretasikan justru berdasarkan pengalaman dan tradisi yang ada pada si penafsir itu sendiri dan bukan berdasarkan tradisi si pengarang, sehingga hermeneutika tidak lagi sekadar *mereproduksi* ulang wacana yang telah diberikan pengarang melainkan *memproduksi* wacana baru demi kebutuhan masa kini sesuai dengan subjektivitas penafsir.

Kedua, sikap keberagaman manusia. Dalam masalah ini, paling tidak ada tiga tipe sikap yang ditunjukkan umat: eksklusif, inklusif, dan pluralis.⁴² Sikap *eksklusif* adalah pandangan yang mengklaim bahwa kebenaran dan keselamatan hanya ada dalam agamanya sendiri.⁴³ Dalam Kristen, jargon yang didengungkan di antaranya “*Extra ecclesiam nulla salus*” (tidak ada keselamatan di luar Gereja), dan “*No Other Name*” (tidak ada keselamatan di luar Yesus Kristus),⁴⁴ sedang dalam Islam ayat-ayat yang sering dikumandangkan adalah “*Siapa yang menerima agama selain Islam tidak akan diterima dan pada hari akhir ia*

⁴¹ *Ibid*, 232; Sumaryono, *Hermeneutik* (Yogyakarta: Kanisius, 1996), 77

⁴² Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, p. 84-45, Budhy Munawar Rahman, *Islam Pluralis*, 44-49

⁴³ John Lyden (ed), *Enduring Issues In Religion* (San Diego: Greenhaven Press Inc, 1995), 63 .

⁴⁴ Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis*, 44-45

termasuk golongan yang rugi” (Q.S. al-Maidah: 3) dan “*Sesungguhnya agama di sisi Allah adalah Islam*” (Q.S. al-Imran: 85).⁴⁵

Sikap *inklusif* adalah pandangan yang percaya adanya kebenaran dan keselamatan dalam agama lain tapi standar kebenaran dan keselamatan tetap berada dalam agamanya sendiri. Dalam Kristen, istilah yang dimunculkan adalah *the Anonymous Christian* (Kristen Anonim orang atau orang non-Kristiani) yang diperkenalkan oleh Karl Rahner, yakni bahwa orang non-Kristiani juga akan selamat sejauh mereka hidup dalam ketulusan hati terhadap Tuhan, dan yang menyelamatkan mereka adalah Kristus meski mereka tidak tahu hal itu.⁴⁶ Senada dengan istilah tersebut, dalam Islam dikenal istilah non-Muslim *par excellance* dan Muslim *par excellance*.⁴⁷

Sikap *pluralis* adalah paradigma pemikiran yang berpendapat bahwa setiap agama mempunyai kebenaran dan jalan keselamatan sendiri-sendiri sehingga tidak ada yang berhak mengklaim hanya agamanya yang benar.⁴⁸ Beberapa ungkapan yang mengekspresikan paradigma ini, “*Other religions are equally valid ways to the same truth*” (John Hicks), “*Other religions speak of different but equally valid truths*” (John B. Cobb Jr), dan “*Each religion express an important part of the truth*” (Raimundo Panikkar).⁴⁹

Kemunculan Maulana Farid Esack sebagai salah satu tokoh pemikir Islam kontemporer boleh dikata baru, sehingga belum banyak kajian yang dilakukan terhadap pemikirannya. Sejauh penelusuran penulis, hanya ada beberapa karya yang telah mengkaji Esack secara utuh. Namun, karya-karya itu masih berupa hasil-hasil penelitian yang belum terpublikasikan, seperti skripsi dan tesis. Adapun tulisan-tulisan tentang Esack yang telah

⁴⁵ Dalam bahasa arab kata Islam bermakna tunduk kepada Allah. *Ibid*, 45

⁴⁶ John Hick, *A Christian Theology of Religions* (Louisville Kentucky: Westminster John Knock Press), 20

⁴⁷ Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis*, 46

⁴⁸ John Lyden (ed), *Enduring Issues In Religion*, 74

⁴⁹ Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis*, 46

dipublikasikan hanyalah dalam bentuk artikel dalam beberapa jurnal dan buku-buku yang berbentuk bunga rampai.

Salah satu karya tulis yang berbentuk skripsi adalah penelitian yang dilakukan oleh Mukhlisin. Dalam penelitiannya, Mukhlisin menguraikan secara detail geneologis dari metode pemikiran hermeneutika Esack, berikut kerangka teoritik yang digunakannya. Lebih jauh, Mukhlisin juga memaparkan relevansi hermeneutika Esack dalam wacana hermeneutika yang ada.⁵⁰ Namun, seperti dapat dilihat dari judul penelitian tersebut, pembahasan Mukhlisin hanya terfokus pada pengkajian metode penafsiran al-Qur'an Esack, belum sampai pada aplikasi dari metode tersebut dalam memahami suatu konsep wacana keagamaan secara khusus, sebagaimana yang akan dikaji dalam penelitian ini.

Karya keserjanaan lain yang juga menyinggung pemikiran Esack adalah skripsi M. Nur Ichwan yang berjudul *Hermeneutika al-Qur'an: Analisa Metodologi Penafsiran Kontemporer*. Ichwan menganalisa berbagai metode penafsiran para tokoh yang dikategorikan kontemporer, termasuk di dalamnya metode penafsiran Esack. Banyaknya tokoh yang dijadikan subyek kajian menjadikan pembahasan terhadap masing-masing tokoh menjadi sangat terbatas, termasuk Esack. Apalagi kenyataannya, referensi yang digunakan hanya beberapa artikel yang ditulis Esack. Ichwan hanya mengkaji metode Esack secara general, yang menurutnya adalah hermeneutika regresif-progresif dan terinspirasi oleh metode kritik nalar Arkoun serta teori *double movement* dari Rahman.⁵¹ Dalam tesisnya yang berjudul *A New Horizon in Hermeneutics: Nasr Hamid Abu Zayd's Contribution to Critical Qur'anic Scholarship*, Ichwan memang menyinggung

⁵⁰ Mukhlisin, *Hermeneutika Pembebasan: Studi Kritis Pemikiran Al-Qur'an Farid Esack dalam Konteks Penindasan di Afrika Selatan*, Skripsi tidak diterbitkan, Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1999, 87-115

⁵¹ Moch. Nur Ichwan, *Hermeneutika al-Qur'an: Analisis Metodologi Penafsiran Islam Kontemporer*, Skripsi tidak diterbitkan, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1996, 92-93.

pemikiran Esack tetapi ternyata tetap tidak beranjak dari kajian metodologi dan belum sampai pada aplikasi.⁵²

Artikel-artikel yang membahas Esack juga belum banyak. Salah satunya adalah tulisan Simon Dagut berjudul *Profile of Farid Esack*. Simon mengungkapkan secara detail riwayat hidup Esack beserta kiprahnya dalam kehidupan sosial. Meski sesekali dia melontarkan pemikiran-pemikiran Esack, tapi tulisan ini tidak lebih dari sebuah biografi.⁵³ Sementara itu, David Bossman dalam artikelnya, *Texs, Contexts, and Liberation*, hanya mengulas secara singkat buku Esack “Qur’an, Liberation, and Pluralism.”⁵⁴ Zakiyuddin Baidlawi juga menulis pemikiran Esack dengan judul *Hermeneutika Pembebasan al-Qur’an: Perspektif Farid Esack*. Menurutnya, hermeneutika pembebasan Esack adalah upayanya untuk menutupi kekurangan-kekurangan dalam hermeneutika Rahman dan Arkoun. Rahman, menurut Esack, terlalu menekankan kriteria kognisi dan mengabaikan hubungan antara kognisi dan praksis. Rahman menekankan moral dasar al-Qur’an, yaitu keadilan sosial, tapi lupa akan sebab-sebab struktural dari sebuah ketidakadilan, sedang Arkoun telah mengabaikan kenyataan bahwa pengetahuan tidak bebas nilai.⁵⁵ Lebih jauh Zakiyuddin menegaskan, hermeneutika pembebasan Esack bertujuan untuk menunjukkan ada kemungkinan untuk hidup dalam kepercayaan penuh terhadap al-Qur’an dan hidup bersama-sama penganut agama lain untuk bahu-membahu membangun masyarakat yang adil. Namun, tidak beda dengan yang lain, Zakiyuddin juga masih berkuat pada metodologi yang digunakan Esack, belum sampai pada aplikasinya.

⁵² Moch. Nur Ichwan, *A New Horizon in Qur’anic Hermeneutics: Nasr Hamid Abu Zayd’s Contribution to Critical Qur’anic Scholarship*, (Leiden, Tesis Leiden university, 1999).

⁵³ Simon Dagut, “Profile Of Farid Esack”, <http://www.HomepageFaridEsack.Com>

⁵⁴ David Bossman, *Texs, Contexts, and Liberation*, dalam <http://www.HomepageFaridEsack.Com>.

⁵⁵ Zakiyuddin Baidlawi, ‘Hermeneutika Pembebasan Al-Qur’an: Perspektif Farid Esack’, dalam Abdul Mustaqim & Sahiron Syamsuddin (ed), *Studi Al-Qur’an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), 201-202

Berdasarkan kenyataan di atas, di mana penelitian-penelitian yang ada masih terfokus pada metodologi dan didasarkan pada literatur yang terbatas,⁵⁶ di sini peneliti berusaha mengkaji lebih jauh pemikiran Esack dan didasarkan pada karya-karya terbaru Esack, termasuk *home-page* yang memuat seluruh artikelnya. Itulah posisi, perbedaan dan kelebihan penelitian ini dibanding penelitian sebelumnya. Artinya, penelitian ini berbeda dengan lainnya dari dua aspek, yaitu subjek pembahasan yang lebih luas, tidak hanya masalah metodologi pemikiran Esack tetapi gagasannya tentang kerjasama antara agama serta berdasarkan literatur yang lebih memadai.⁵⁷

Untuk memudahkan pembahasan dan pemahaman, penelitian ini disusun dalam beberapa bab dan sub-bab. Bab pertama berisi *starting poin* dari penelitian ini. Bab kedua memuat pengenalan lebih jauh tentang Farid Esack melalui biografinya, karya-karyanya dan konteks sosial yang mengitarinya. Bab ketiga, eksplorasi pandangan Esack tentang al-Qur'an dan metode hermeneutika yang dikembangkannya. Bab keempat, deskripsi dan analisa terhadap pemikiran Farid Esack tentang ketertindasan dan ketidakadilan, pluralisme agama, solidaritas antar iman dan implikasinya terhadap perjuangan untuk keadilan. Bab kelima, kesimpulan dan catatan akhir sebagai bentuk refleksi. []

⁵⁶ Hal ini diketahui dari pernyataan mereka sendiri maupun dari literature yang digunakan yang kebanyakan hanya menjadikan karya Esack "Qur'an, Liberation, and Pluralisme" sebagai literatur utama, ditambah beberapa artikel Esack yang dimuat di media massa

⁵⁷ Dalam penelitian ini karya terbaru Esack yang dijadikan subjek kajian: 1. *On Being Muslim* (Th. 2000); memuat pemikiran-pemikiran Esack tentang bagaimana seharusnya sikap Muslim terhadap Tuhan, Alam dan realitas-realitas kehidupan, termasuk didalamnya terhadap masalah gender dan pluralisme agama. 2. *The Qur'an* (Th. 2002); memuat secara komprehensif pemikiran Esack tentang al-Qur'an, sejak dari proses pewahyuan, penyebarannya, pembukuan, dan penafsirannya, serta fungsinya dalam kehidupan

BAB II

FARID ESACK DAN KONTEKS AFRIKA SELATAN

Gagasan atau sebuah karya pemikiran, seperti ditulis Karl A. Steenbrink, adalah hasil dari proses komunikasi dan proses ekspresi sang penulis dengan kondisi sosial lingkungannya.⁵⁸ Artinya, sebuah ide, gagasan atau pengetahuan tidak bisa lepas dari akar sosial, tradisi dan keberadaan seseorang yang melahirkan ide atau pengetahuan tersebut. Gagasan bersumber pada pengetahuan yang dibentuk secara sosial (*socially constructed*). Karena itu, pemikiran Farid Esack di sini tidak akan bisa dipahami secara baik dan tepat tanpa melihat sejarah atau tradisi panjang yang melingkupinya. Di sini akan dipaparkan kondisi sosial politik dan kondisi gerak intelektual di mana Farid Esack hidup sebagai latar belakang kemunculan pemikirannya, disamping riwayat hidup Farid Esack sendiri disertai karya-karya penting peninggalan dan akar-akar pemikirannya.

A. Konteks Afrika Selatan

Hermeneutika dan konsep kerjasama umat beragam Farid Esack berkaitan erat dengan kebijakan dan penindasan yang dilakukan rezim apartheid di Afrika Selatan mulai tahun 1948 sampai tahun 1989, tempat Esack lahir dan hidup. Secara geografis, negara ini terletak di ujung selatan benua Afrika: bagian Timur Laut berbatasan dengan negara Switzerland dan Mozambik, bagian utara berbatasan dengan Botswana dan Zimbabwe, bagian Barat Laut dipagari Namibia (Afrika Barat Daya), sebelah Barat samudera Atlantik sedang sebelah timur oleh Samudera Hindia.

Secara ekonomis, Republik Afrika Selatan dikenal sebagai salah satu negara yang kaya. Perekonomian negaranya sebagian

⁵⁸ Karel A. Steenbrink, *Metodologi Penelitian Agama Islam di Indonesia Beberapa Petunjuk Mengenai Penelitian Naskah Melalui Syair Agama dalam Beberapa Melayu dari Abad 19*, (Semarang: LP3M IAIN Walisongo, 1985), 4

besar ditopang dari hasil kekayaan alam yang luar biasa, seperti emas, berlian, pelbagai bahan tambang dan mineral lainnya. Namun, secara politis, Afrika Selatan pernah mengalami fase sejarah yang sangat pahit. Tragedi ini berawal dari kemenangan Partai Nasional yang dikuasai orang-orang kulit putih di pemilu tahun 1948.⁵⁹ Partai ini kemudian menerapkan sistem politik apartheid, sehingga sejak saat itu Afrika Selatan menjadi satu-satunya negara yang menerapkan praktek rasialis dan hegemonik dalam bidang sosial dan politik secara formal.⁶⁰

Untuk menopang rezim apartheid yang hegemonik dan rasialis, pihak penguasa menjalankan sistem politik yang dikenal dengan “*Trikamellarism*”, yaitu sistem politik yang berlandaskan atas tiga majelis di tingkat parlemen. Dalam konteks Afrika Selatan, tiga majelis yang dimaksud adalah terdiri atas kelompok kulit putih, kelompok kulit hitam dan kelompok kulit berwarna; dalam sistem ini, minoritas kulit putih menempatkan dirinya sebagai kaum aristokrat dalam arena politik praktis.⁶¹ Untuk mendukung sistem politik tersebut, pihak pemerintah kemudian memecah masyarakat ke dalam tiga klasifikasi berdasarkan wilayah etnik: (1) kelompok komunitas (Afrikaneer, Malay, Xhosa), (2) kelompok kasta (kulit putih, kulit berwarna, orang Asia, dan orang Afrika) dan (3) kelompok nasionalis yang tersebar di semua kasta dan komunitas.⁶² Di Afrika Selatan tercatat ada beberapa etnik: ada ada kelompok minoritas kulit putih (*afrikaaner*) yang mengklaim diri sebagai “kasta” tertinggi, kelompok orang kulit berwarna (*coloured*), penduduk Afrika asli (*africans*) dan orang Asia (*asians*).⁶³

⁵⁹ Leonard Thomson dan Andrew Prior, *South African Politics* (New York: The Vail-Ballov Press, 1982), 108

⁶⁰ John Sharp, “Non-Racialism and Its Discontents: a Post-apartheid Paradox”, dalam *International Social Sciences Journal*, (1998), 243

⁶¹ Christian Pothholm, *Four African Political System*, (New Jersey: Prentice-hall, 1970), 96

⁶² Leonard Thomson dan Andrew Prior, *South African Politics...*, 149

⁶³ Esack, *Qur'an...*, 3.

Selain itu, rezim apartheid pemerintah Afrika Selatan juga menciptakan apa yang disebut sebagai “sepuluh kampung halaman” secara terpisah yang dikenal sebagai “Negara Kulit Hitam” atau “Bantusan”. Daerah ini hanya mencakup 13% wilayah Afrika Selatan yang diperuntukan bagi mayoritas kulit hitam. Wilayah “Bantusan” terbentang di areal perbukitan terjal yang miskin air, mineral dan gersang. Sementara itu, 87% wilayah lainnya yang subur dihuni, dikuasai dan diperuntukkan bagi kaum minoritas kulit putih yang berkuasa.⁶⁴

Dengan sistem politik apatheid seperti itu, maka hampir seluruh ruang publik dikuasai oleh minoritas kulit putih, sedang orang kulit hitam sendiri sebagai warga negara asli Afrika Selatan tidak diberi hak-hak kewarganegaraan penuh seperti layaknya kaum aristokrat kulit putih.

Sistem politik apartheid yang rasialis, eksploitatif dan repressif ini langsung memunculkan ketidakpuasan dan penentangan. Maka, dua tahun kemudian, yaitu tahun 1950, lahir gerakan-gerakan anti-apartheid di kalangan masyarakat bawah (*grass root*). Menurut beberapa referensi, saat itu ada tiga tokoh yang disimbolkan sebagai semangat baru nasionalisme Afrika. Pertama, Albert Lutuli, Presiden-Umum ANC (*African National Congress*) pada tahun 1952. Kedua, Robert Mongaliso Sobukwe, pendiri PAC (*Pan-Africanist Congres*), sebuah gerakan yang ditujukan untuk membangun bangsa Afrika yang sosialis dan non rasialis. Ketiga, Nelson Rolihala Mandela, tokoh muda pendiri UWS (*Umkonto We Sizwe (The Spear of the Nation)*) dan pemimpin UDP (*United Democratic Front*). UWS adalah gerakan anti-apartheid dengan tanpa kekerasan, sedang UDP adalah organisasi nasionalis anti-apartheid.⁶⁵

⁶⁴ Dewan Redaksi Internasional, *Negara dan Bangsa*, edisi I (Jakarta: Groller Internasional, 1988), 158-159

⁶⁵ Colin Legum, “Nationalism in South Africa” dalam Joseph C.Arene and Godfrey N.Brown (ed) *Africa in The Nineteenth and Twentieth Centuries* (Humanity Press, 1979), 435-438

Menurut Esack, penentangan terhadap rezim apartheid juga dilakukan oleh organisasi-organisasi sosial-keagamaan. Di kalangan Islam, lahir organisasi *Muslim Youth Movement* (MYM), *Muslim Student Association* (MSA), *Qiblah* dan *the Call of Islam*. Organisasi yang disebutkan terakhir ini dikenal sebagai organisasi muslim paling radikal dalam menentang apartheid dan berafiliasi dengan UDF. Ia juga dikenal mempunyai sikap plural dalam masalah agama dan mempunyai komitmen kuat untuk menciptakan Afrika Selatan yang demokratis dan adil, non-rasial dan non-seksis. Aksi-aksi mereka ditunjukkan lewat selebaran, pamflet, rapat massa, demonstrasi besar-besaran, aksi pemboikotan, kampanye dari rumah ke rumah, khutbah jum`ah dan lainnya.⁶⁶

Sementara itu, dari aspek sosial keagamaan, Afrika Selatan adalah negara yang plural. Di sana terdapat beraneka ragam agama yang dianut oleh masyarakat. Menurut Esack, agama mayoritas masyarakat Afrika Selatan adalah Kristen, disusul kemudian Hindu, Islam dan Yahudi di samping agama tradisional Afrika Selatan.⁶⁷ Namun, yang penting untuk dicatat berkaitan dengan kajian ini adalah bahwa menurut Esack, apapun agama dan kepercayaan seseorang di sana, ia senantiasa dijadikan sebagai sumber rujukan dan dasar pemikiran.⁶⁸ Posisi dan peran penting agama tersebut kemudian mendapatkan momennya yang tepat di Afrika Selatan saat itu, sehingga ia

⁶⁶ Esack, "The Exodus...", 84-86. Lihat pula Esack, *Qur'an Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of interreligious Solidarity Against Oppression* (England: One World, oxford, 1997), 35-36

⁶⁷ Esack, *Qur'an...*, 3. Menurut data hasil sensus penduduk tahun 1991, 70% dari seluruh masyarakat Afrika Selatan merupakan kaum beragama: 65% Kristen, 1,3% , Hindu, 1,1% Islam, 1,2% dianggap tidak beragama dan 29,6% tidak menjawab pertanyaan. Di Afrika Selatan, Kristen adalah agama yang paling dominan di semua ras kecuali orang-orang India.

⁶⁸ Pernyataan ini sejalan dengan pemikiran Hasan Hanafi dan Arkoun. Menurutnya, Islam bukan hanya agama tetapi sekaligus juga sebagai tradisi dan sumber pemikiran. Hasan Hanafi, *Islam in...*, vol. II, 105-106; Arkoun, *Nalar Islami...*, 39.

menjadi tumpuan dan harapan bagi lahirnya tatanan masyarakat yang adil, non rasialis dan non seksis.⁶⁹

Kenyataannya, di Afrika Selatan, agama telah menimbulkan sikap antipati terhadap ketidakadilan yang dilakukan rezim apartheid. Bersamaan dengan itu, agama juga telah ikut andil dalam membidani lahirnya konsep-konsep teologi baru. Perkembangan yang cukup signifikan dapat dicermati terutama setelah berdirinya *Institute Contextual Theology* (ICT), khususnya dikalangan teolog-politik Kristen.⁷⁰ Sepanjang periode ini, muncul banyak gerakan teologis, seperti “teologi feminis” (*feminist theology*), “teologi kulit hitam” (*black theology*) dan “teologi pembebasan” (*liberation theology*). Tipikal khas “teologi feminis” adalah mengangkat wacana bertemakan seksisme, “teologi pembebasan” menghadirkan pandangan kritis terhadap struktur ekonomi dan politik diskriminatif, sedang “teologi kulit hitam” mengambil ranah persoalan rasisme.⁷¹ “Teologi Kulit Hitam” (*Black Theology*) sendiri sebagai bagian tak terpisahkan dari rangkaian teologi pembebasan Afrika Selatan memfokuskan pada persoalan sosial, politik, ekonomi, budaya dan pembebasan spiritual kulit hitam dari penindasan, eksploitasi dan hegemoni etnik lain, khususnya kelompok kulit putih.⁷²

Berdasarkan atas kuatnya semangat, pemikiran dan gerakan pembebasan yang disuarakan oleh kelompok-kelompok sosial-keagamaan, akhirnya terjadi pergeseran paradigma teologis di Afrika Selatan, terlebih setelah munculnya *The Kairos Document* (KD) dan *Institute for Contextual Theology* (ICT) di kalangan Kristen. KD adalah pamlet-pamflet yang diterbitkan para teolog

⁶⁹ Farid Esack, *Qur'an...*, 6-7. Pernyataan ini sejalan dengan kesimpulan Nottingham. Menurutnya, agama secara sosiologis dapat dianggap sebagai sarana paling efektif bagi manusia untuk menyesuaikan diri dengan situasi-situasi yang penuh ketegangan. Elizabeth K. Nottingham, *Agama Dan Masyarakat; Suatu Pengantar Sosiologi Agama*, terj. Abdul Muis Naharong (Jakarta: PT.Raja Grafindo Persada, 1997), 75

⁷⁰ *Ibid*, 35, lihat juga artikel Farid Esack, “How Liberated is Christian Liberation Theology in South Africa?”, <http://www.home.page.Esack.com>.

⁷¹ Justin Ukpong, “Theological Literature From Africa”, dalam *Concilium*, (1988), 67

⁷² Esack, *Qur'an...*, 35

dengan judul besar “*Challenge to Church: A Theological Comment on The Political Crisis in South Africa*”.⁷³ Isinya adalah kritik terhadap dominasi teologi negara (*state theology*) dan teologi gereja (*church theology*), sekaligus menawarkan model teologi baru yang disebut sebagai “*prophetic theology*.” Sementara itu, ICT adalah institusi yang berusaha mengembangkan model “teologi pembebasan” (*liberation theology*) Afrika Selatan, sebuah teologi kontekstual yang berorientasi pada isu-isu non-rasial. Bangunan teologi ini jauh lebih dari sekedar “teologi kulit hitam” (*black theology*) yang dikembangkan oleh kalangan *Black Consciousness* (BC) yang “hanya” berdasarkan dan berorientasi etnik yang non-rasis.⁷⁴

Namun, pada perkembangan selanjutnya, akibat besarnya tekanan yang diberikan pemerintah apartheid dan juga tarikan-tarikan kepentingan, gerakan-gerakan dari kelompok-kelompok dan organisasi keagamaan ini ternyata tidak bisa padu, sehingga muncul friksi-friksi di antara mereka. Masing-masing kelompok bersikeras memperjuangkan idealisme dan kepentingannya. Secara garis besar, menurut Esack, kelompok-kelompok tersebut dapat di klasifikasikan dalam dua kecenderungan. *Pertama*, kelompok akomodasionis yang lebih kooperatif terhadap kekuasaan dan pihak penguasa. Mereka menganut “teologi akomodasi”, sebuah teologi yang memberikan celah membenaran sekaligus mendukung dominasi *status quo* yang di lakukan rezim apartheid. Teologi ini tumbuh dan berkembang di beberapa insitusi dan kelompok keagamaan yang mendukung kebijakan resmi negara, seperti Gereja Anglikan dan Reformis Belanda, kelompok *Christian for Peace*, *Christ for All Nations*, *Zionis Christian Council* dan *United Christian Reconciliation Council*. Dari kalangan Islam, umumnya diwakili oleh penganut aliran tradisionalis-konservatif yang cenderung memfokuskan diri pada

⁷³ Christopher Rowland dan Mark Corner, *Liberating Exegesis: The Challenge of Liberation Theology to Biblical Studies* (London: Cambridge University Press, 1990), 173

⁷⁴ Esack, *Qur'an...*, 35

persoalan-persoalan eskatologis, keselamatan pribadi (*self salvation*) dan perpindahan agama dengan mengabaikan bentuk-bentuk ketidakadilan dan kekerasan yang dilakukan pihak penguasa. Esack memasukkan dalam kategori ini adalah organisasi keagamaan besar, seperti *Jamiatul Ulama Transvaal*, *Jamiatul Ulama Natal*, *Muslim Judicial Cape* serta *Sunni Jamiatul Ulama*. Juga dua organisasi kecil, yakni *Majlis al-Shura al-Islami* dan *Majlis Ulama of the Eastern Cape*.⁷⁵

Kedua, kalangan liberasionis yang mengambil sikap oposisi-kritis terhadap setiap opsi yang dikeluarkan pemerintah. Mereka mengembangkan apa yang di istilahkan sebagai “teologi pembebasan” (*liberation theology*). Agenda utamanya adalah membebaskan rakyat Afrika Selatan dari kungkungan penindasan dan ketidakadilan. Dimensi teologis yang senantiasa disuarakan adalah mencari Tuhan yang selalu hadir dan aktif dalam sejarah yang menjamin kemerdekaan setiap orang serta menghendaki perubahan yang simultan pada jiwa dan hati. Singkatnya, mereka menyeru pada Tuhan yang ke-Esan-Nya selalu menyatu dan menyejarah dalam rahim kehidupan umatnya. Elemen terbesar umat Islam di kelompok ini dipadati oleh golongan muslim modernis-progressif yang berasal dari kalangan profesional dan intelektual muda. Kelompok ini merepresentasikan gerakannya di beberapa organisasi, seperti *Muslim Youth Movement (MYM)*, *Muslim Student Asosiasi (MSA)*, *Qibla* dan *the Call of Islam*. Model teologi pembebasan yang dikembangkan merupakan hasil dari aksi perjuangan untuk menegakan keadilan yang dipautkan dengan refleksi teologis terhadap aksi tersebut. Mereka menggali akar teologis dari “ancangan” al-Qur’an yang berupa prinsip-prinsip umum untuk kemudian dilibatkan secara kreatif ke dalam setiap aksi perjuangan.⁷⁶

Gerakan-gerakan kelompok liberasionis ini, khususnya *the Call of Islam* yang Esack sendiri berada di dalamnya, tidak hanya

⁷⁵ Esack, “Contemporary...”, 207

⁷⁶ Esack, *Qur’an...*, 210

menentang kezaliman rezim apartheid melainkan juga mengembangkan sikap-sikap pluralisme agama dan bekerjasama dengan agama lain (non-muslim) untuk mencapai cita-citanya. Menurut Esack, sikap pluralis dan kerjasama ini tidak dapat dihindarkan karena kenyataan yang ada memang ada pluralitas agama dan setiap agama senantiasa mengajarkan kebaikan dan menentang kezaliman.⁷⁷ Akan tetapi, sikap-sikap Esack dan *Call Islam* ini justru menimbulkan masalah. Beberapa kalangan Islam fundamental yang awalnya bergandeng tangan dengan *Call Islam*, seperti MYM, MSA, dan *Qibla*, kemudian mengecam mereka.

Menurut MYM dan MSA, perjuangan umat Islam melibatkan bentuk keadilan yang khas Islam, sehingga bekerjasama dengan orang lain (non-muslim) dipastikan akan mengaburkan keimanan seseorang. Selain itu, non-Islam adalah hampa dari kebaikan sehingga setiap upaya pembebasan dengan menggunakan parameter-parameter di luar Islam tidak akan berhasil. Secara lebih rinci, alasan MYM dan MSA untuk mengecam *Call Islam* yang melakukan kerjasama dengan non-muslim adalah sebagai berikut: (1) aliansi politik dengan non-muslim mengandung strategi implisit untuk membela kaum kafir dan akan mencegah tampilnya Islam sebagai kekuatan utama pembebasan, (2) afiliasi dengan organisasi keagamaan non-Islam akan dapat mereduksi Islam menjadi agama dalam pengertian Barat dan tunduk pada ideologi sekuler, (3) konsep demokrasi yang sering di degungkan bukan hanya asing bagi kerangka acuan pemerintahan Islam, bahkan mengakuinya dapat membawa pada tindakan syirk (menyekutukan Tuhan).⁷⁸

Sementara itu, *Qibla* mengecam sikap pluralitas dan kerjasama *Call Islam* dengan menyatakan bahwa aliansi politik dengan non-muslim berarti melebur perbedaan-perbedaan dan melebur perbedaan ideologis berarti mengubur metode-metode perjuangan Islam. Padahal, umat sebagai masyarakat ideologis

⁷⁷ *Ibid.*, 38-9

⁷⁸ *Ibid.*, 41

tidak pernah mengubur perbedaan ideologisnya melainkan justru ingin mempertahankan.⁷⁹

Karena itu, kemudian muncul ketegangan-ketegangan baru di kalangan kaum pergerakan Islam sendiri. *Call Islam* tempat di mana Esack sendiri berada di dalamnya yang bergandeng tangan dengan UDF yang non-muslim harus menentang kezaliman rezim apartheid di satu pihak, sekaligus harus menghadapi serangan kaum fundamental-konservatif di pihak lain, yang tidak setuju dengan sikap-sikap plural mereka.

Itulah situasi-situasi yang melatarbelakangi lahirnya konsep hermenutika pembebasan dan solidaritas antara iman dari Esack. *Pertama*, secara sosio-politis, Afrika Selatan berada dalam yang tiranik dan hegemonik, dan persoalan ini harus segera di akhiri. *Kedua*, 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. *Ketiga*, 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.⁸⁰

B. Biografi Esack

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

⁷⁹ *Ibid*

⁸⁰ Bandingkan dengan uraian Esack, *ibid*, 42-43

hitam dan kulit berwarna. Undang-undang ini sendiri sebenarnya telah ditetapkan sejak tahun 1952.⁸¹

Esack lahir dari keluarga yang sangat miskin. Ayahnya meninggalkannya ketika dia baru berumur tiga minggu, sehingga ibunya terpaksa harus bekerja keras untuk memenuhi kebutuhannya 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 dari *triple oppression*; apartheid, patriarchy, dan capitalism, sehingga ia meninggal pada usia yang relatif muda, usia 52 tahun. Menurut pengakuan Esack, kemiskinan yang dialaminya bahkan telah membuat dia dan saudara-saudaranya harus mengetuk pintu para tetangga untuk mendapat sesuap makanan atau bahkan mengais tempat sampah untuk mencari sisa-sisa apel atau semacamnya yang dapat dimakan.⁸²

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 Bonteheuvel, di 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.⁸³ Bonteheuvel sendiri, secara sosiologis, tidak beda dengan Wynbrg, tempat Esack lahir. Masyarakat di sana terdiri atas beragam kultur, etnis dan agama, dan Esack bergaul bersama mereka.

Dalam pluralitas agama, etnis dan kultur ini, di bawah tekanan yang keras dari rezim apartheid, Esack justru merasakan

⁸¹ Bonteheuvel 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

⁸² Simon Dagut, *Profile of Farid Esack*, <http://www.faridesack.com>. Com. 2

⁸³ Esack, *Qur'an*, 4

sikap yang toleran dan kedamaian yang sangat menyejukkan.⁸⁴ Dalam menjalani kegetiran hidupnya, Esack sering mendapat pertolongan yang tidak ternilai dari para tetangganya yang berbeda agama. Realitas inilah yang dikemudian mendorong Esack untuk mempertanyakan kembali klaim kebenaran suatu agama dan memunculkan benih pemikirannya tentang pluralitas dan solidaritas antariman.⁸⁵ Benarkah kita hanya boleh bekerja sama dengan saudara sesama agama dan mengabaikan orang-orang yang berada di luar agama kita?

Pada usia 9 tahun, ketika teman-teman sebayanya mulai memasuki kehidupan gangster dan minuman keras, Esack justru bergabung dengan kelompok Jamaah Tabligh (gerakan Islam fundamentalis-revivalis internasional): sebuah kelompok muslim taat yang tidak berurusan dengan masalah politik, tetapi direpresentasikan sebagai gerakan politik bawah tanah yang dikenal memiliki rasa persaudaraan yang 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.⁸⁶

Pada tahun 1974, ia ditahan oleh dinas kepolisian Afrika Selatan karena dianggap merongrong kewibawaan pemerintahan rezim apartheid. Saat itu, Esack menjabat sebagai ketua *National Youth Action* (NYA), sebuah organisasi yang cukup vokal menentang apartheid dan aktif di organisasi *South Africa Black Student Association* (SABSA). Dalam kedua organisasi tersebut, Esack dikenal paling nyaring memperjuangkan dan menuntut adanya perubahan sosial-politik yang radikal bagi masyarakat Afrika Selatan.⁸⁷ Namun, penahanan itu tidak lama, karena pada

⁸⁴ *Ibid*, 2-3

⁸⁵ Esack melihat bahwa solidaritas antariman yang ada hanya berlaku sebatas perilaku yang didasarkan atas sikap 'sepantasnya' bukan atas dasar seharusnya, karena walaupun saling berbagi makanan mereka tetap menandai dan memisahkan piring dan mangkuk yang digunakan penganut agama lain, selain itu mereka juga tetap berkeyakinan bahwa surga hanyalah untuk umat agama mereka. *Ibid*, 3

⁸⁶ Simon Dagut, *Profile of Farid Esack*, 4

⁸⁷ *Ibid*.

tahun itu juga Esack dibebaskan dan pergi ke Pakistan untuk melanjutkan jenjang studinya.⁸⁸

Di Pakistan, Esack melanjutkan studi di Seminari (*Islamic College*), atas dana beasiswa. Dia menghabiskan waktunya selama sembilan tahun (1974-1982) di Pakistan sampai mendapatkan gelar kesarjanaan di bidang teologi Islam dan sosiologi pada *Jamî'ah al-Ulûm al-Islâmiyyah*, Karachi.⁸⁹ Setelah itu, ia pulang ke Afrika Selatan karena tidak tahan melihat negaranya sedang berjuang melawan apartheid. Esack pulang untuk ikut bagian dalam perjuangan melawan rezim apartheid.⁹⁰

Selama di tanah airnya ini, Esack bersama beberapa orang temannya, seperti Adli Jacobs, Ebrahim Rasool (sepupu Esack) dan Samiel Manie dari *University of Western Cape* membentuk organisasi politik keagamaan, *Call of Islam* dan ia menjadi koordinator nasionalnya. Organisasi ini awalnya adalah sebuah kelompok diskusi muslim anti-apartheid yang ingin mengaplikasikan keimanan mereka dalam kehidupan politik. Namun, dalam perkembangan selanjutnya, *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. Organisasi ini berdiri pada tahun 1983. Dalam organisasi tersebut, Esack dipercaya sebagai penggerak untuk menggalang solidaritas antariman (*inter-religious solidarity*) demi mewujudkan keadilan dan perdamaian serta menentang kekejaman apartheid.⁹¹ Melalui organisasi *The Call of Islam*, Esack berkeinginan dan berjuang keras untuk menemukan formulasi Islam khas Afrika Selatan, berdasarkan pengalaman

⁸⁸ *Ibid.* 5

⁸⁹ *Ibid*

⁹⁰ Esack, *Qur'an*, 6

⁹¹ *Ibid*, 6

penindasan dan upaya pembebasan yang disebutnya sebagai *a search for an outside model of Islam*.⁹²

Pada tahun 1990, Farid Esack kembali ke Pakistan, melanjutkan studi di *Jami'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. Tahun 1995 melakukan penelitian terhadap Hermeneutika Bibel di Philosophische Theologische Hochschule, Sankt Georgen, Frankfurt am Main, 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*.⁹³

Setelah itu, Esack memegang peranan 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*. Di samping itu, ia 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*, sebuah jurnal Muslim Amerika yang terbit tiga bulan sekali.⁹⁴

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. Disamping itu, ia juga pernah menjabat sebagai

⁹² Esack, "Contemporary Religious Thought in South Africa and the Emergence of Qur'anic Hermeneutical Notion," dalam *I.C.M.R.*, 2. (1991), 215

⁹³ Simon Dagut, *Profile of Farid Esack*, 4. Disertasi ini kemudian diterbitkan oleh Oneworld, Oxford, Inggris, tahun 1997

⁹⁴ Esack, [http://www . Home page Farid Esack. com](http://www.Home page Farid Esack. com).

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, semisal Community Development Resource Association, The (Aids) Treatment Action Campaign, Jubilee 2000 dan Advisory Board of SAFM.⁹⁵

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, Makerere (Kampala) Cape Town dan Jakarta.⁹⁶ Esack pernah datang ke UIN Malang pada tahun 2005 dan memberikan kuliah umum tentang persoalan Qur'anic studies dan hubungan antar umat beragama.

C. Karya-karya Esack

Pemikiran dan karya-karya Esack, selain dipublikasikan dalam bentuk buku, juga tertuang dalam bentuk artikel dan makalah lepas yang dipublikasikan oleh beberapa media cetak, international, nasional maupun lokal. Baru-baru ini, Esack juga memanfaatkan media internet untuk menyebarkan ide-idenya dengan membuka Home page.

Sejumlah pemikiran Esack yang berbentuk artikel dan dipublikasikan dalam jurnal maupun yang dihimpun dalam sebuah buku antara lain:

1. "Muslim in South Africa: The Quest for Justice", dalam *Journal of Islam and Christian-Muslim Relation*, Vol.2 No.2 (1987)
2. "Contemporary Religious Thought in South Africa and Emergence of Qur'anic Hermeneutical Nation", dalam

⁹⁵*Ibid*

⁹⁶*Ibid*

- Journal of Islam and Christian-Muslim Relation*, Vol.5 No.2 (1991)
3. “Qur’anic Hermeneutic: Problem and Prospect”, dalam *The Muslim World*, Vol.83 No.2 (1993)
 4. “Three Islamic Strands in the South African Struggle for Justice”, dalam *Third World Quarterly*, Vol.10 No.12 (1998)
 5. “The Exodus Paradigm in The Light of Re-interpretative Islamic Thought in South Africa”, dalam *Islamochristiana*, Vol. 17 (1999)
 6. “Muslim Engaging Apartheid”, dalam James Mutawirma (ed.), *The Role of Religion in the Dismantling of Apartheid*, (Geneva: Council of Churches & UNESCO, 1992)
 7. “From The Darkness of Oppression into the Wildness of Uncertainty”, dalam David Dorward, *South Africa-The Way Forward ?* (Victoria: African Research Institute, 1990);
 8. “Spektrum Teologi Progressif Afrika Selatan”, dalam Tore Lindholm dan Karl Vogt (ed), *Dekonstruksi Syari’ah (II) : Kritik Konsep dan Penjeajahan Lain*, terj. Farid Wajdi (Yogyakarta: LkiS, 1996).

Adapun pemikiran-pemikiran Esack yang tertuang dalam bentuk buku antara lain,

1. *Qur’an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*”, Oneworld: England, 1997. Buku ini merupakan olahan dari disertasi yang diajukan untuk memperoleh gelar doktor di bidang al-Qur’an. Edisi Indonesia: “Membebaskan yang Tertindas; Al-Qur’an, Liberalisme, dan Pluralisme”, terj. Watung A. Budiman, Bandung: Mizan, 2000.
2. *On Being A Muslim: Finding a Religious Path in The World today*”, Oneworld: England, 2000.

3. *The Qur'an: a Short Introduction*", Oneworld: England, 1997.

Dalam karyanya, "*Qur'an, Liberation & Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*", yang merupakan penyempurnaan dari desertasinya, Esack secara komprehensif menuangkan gagasan kritisnya mengenai problem hermeneutika al-Qur'an. Pergulatannya dengan teori-teori hermeneutika, secara signifikan, telah ikut membentuk format dan visi pemikirannya dalam melihat Islam dan fenomena masyarakat Afrika Selatan, yang antara lain terlihat pada apresiasinya terhadap wacana pluralisme agama dalam rangkaian hermeneutiknya.

Adapun artikel atau esai karya Esack yang dapat dijumpai dalam home pagenya adalah:⁹⁷

1. *To Whom Shall We Give Our Water Holes?* (Islam and International Relations, 2002.
2. *How Liberated Is Christian Liberation Theology.*
3. *The Unfinished Business of Our Liberation Struggle.*
4. *What Do Men Owe to Women? Islam & Gender Justice: Beyond Simplistic Apologia.*
5. *Muslim Engaging The Other and Humanum.*
6. *Religio Cultural Diversity: For what and With Whom? Muslim Reflections from a Post Apartheid South Africa in the Throes of Globalization.*
7. *Glasnost and the Mass Democratic Movement*, 1990.
8. *Is Being a Muslim Much Travail in Triviality?*
9. *Why Celebrate Women's Day?*
10. *The Liberation Struggle in South Africa: The Bases of Our Hopes*, 1988.
11. *Mosques: The Battle for Control-Some Reflections*, 1989.
12. *Snakes and Ladders: Personal Reflections on the Other CST.*
13. *Gender and Firearms Control.*

⁹⁷ Esack, <http://www.HomepageFaridEsack.com>

14. *To Whom Shall We Give Our Water Holes? Social, Religious, and Political Dimensions of Prejudice: Reflections of a Muslim.*
15. *Does a Man not Bleed When He is Pricked?*
16. *Bombing Of Planet Hollywood.*

D. Sumber-sumber Pemikiran Esack

Gagasan-gagasan hermeneutika dan kerjasama umat beragama Esack tidak lepas dari pengaruh para pemikir Islam kontemporer lainnya, seperti Nasr Hamid Abu Zaid, Hasan Hanafi dan khususnya Fazlur Rahman dan Arkoun.⁹⁸ Bagi Esack, gagasan dari tokoh-tokoh tersebut sungguh sangat berharga. Hal ini terlihat pada beberapa karyanya yang begitu apresiatif mengumandangkan teori dan metode pemikiran tokoh-tokoh tersebut. Berkaitan dengan teks al-Qur'an, Esack secara khusus menjadikan gagasan Arkoun dan Rahman sebagai salah satu basis eksperimentasi metodologi hermeneutiknya.⁹⁹ Esack mengadopsi teori regresif-progressif dari Arkoun ini. 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 diterima oleh pembaca dan pendengarnya. Meski demikian, teori Arkoun tetap tidak lepas dari kritik Esack.¹⁰⁰

Sementara itu, dari Rahman, Esack mengadopsi metode hermeneutiknya yang dikenal dengan teori *double movements*. Selain itu, Esack juga sangat terkesan dengan eksplorasi Rahman tentang al-Qur'an sebagai wahyu Tuhan dalam merespon situasi moral dan sosial masyarakat Arab. Eksplorasi Rahman,

⁹⁸ Lihat ulasan Farid Esack di beberapa tulisannya, *Qur'an...*, 63-73, di antaranya "Spektrum Teologi Progressif di Afrika Selatan," dalam Abdullahi al-Na'im et.all., *Dekonstruksi Syari'ah (II): Kritik Konsep dan Penjelajahan lain*, terj. Farid Wajidi (Yogyakarta: LKiS, 1997), 211; dan "Contemporary...", 218-219

⁹⁹ Esack, "Spectrum...", 211 dan "Contemporary...", 218

¹⁰⁰ Esack, "Contemporary.....", 218-219

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.¹⁰¹

Selain dua tokoh muslim di atas, tokoh orientalis seperti Kenneth Cragg dan beberapa tokoh hermeneutika Kristen semisal Karl Rudolf Bultmann dan Francis Schussler Fiorenza juga memberi andil besar dalam pembentukan pola pikir Esack. Ini terlihat dalam gagasan hermeneutika pembebasannya yang antara lain merujuk pada pandangan Cragg dalam bukunya *The Event of The Qur'an* yang di dalamnya mengulas keterkaitan wahyu dan konteks sejarah yang hidup dan dinamis.¹⁰² Adapun kontribusi Bultmann bagi hermeneutik Esack adalah gagasannya tentang demitologisasi dan penafsiran eksistensial, sedang dari Fiorenza, Esack mendapatkan rumusan metodologi hermeneutika tanggapan (*reception hermeneutics*) dalam memahami teks kitab suci.¹⁰³ Dalam kajiannya tentang pelbagai pandangan keagamaan yang bertalian erat dengan wacana pluralisme agama, tokoh orientalis seperti Wilfred Cantwell Smith seringkali dikutip Esack.

Meski demikian, Esack bukan berarti melupakan khazanah pemikiran Islam sendiri. Justru, salah satu kelebihanannya adalah bahwa dia tidak merasa segan untuk melengkapi data-data pemikirannya dengan bertumpu pada multinalar tradisi klasik yang dianggap mewakili arus besar mufasir dan teologi Islam. Antara lain, al-Tabari, al-Zamakhshari yang Mukhtazilah, al-Razi (w. 1209 M) yang Asy`ariyah maupun Ibn Arabi (w. 1240 M) yang sufistik. Esack juga mengambil pemikiran Rasyid Rida dan

¹⁰¹ *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

¹⁰² Menurut Farid Esack, ide-ide Kenneth Cragg yang tersaji dalam bukunya "The Event of The Qur'an" merupakan pusat gagasan bagi pengembangan kajian hermeneutik al-Qur'an, Esack, *Qur'an...*, 218

¹⁰³ Esack, "Qur'anic Hermeneutics: Problem and Prospect," *The Muslim World*, Vol. LXXXIII, no.2, (1993), 119

M. Abduh yang dianggap sebagai wakil kalangan mufasir modern Sunni dan al-Tabatabai (w. 1981 M) dari Syi`ah.¹⁰⁴]

¹⁰⁴ Esack, *Qur'an...*, 116

BAB III

HERMENEUTIKA AL-QUR'AN FARID ESACK

A. Hermeneutika dan Penafsiran

Bagaimana pun baik dan agungnya sebuah teks suci, dalam hal ini al-Qur'an, ia tetap tidak akan bermakna tanpa intervensi pikiran dan kesadaran manusia. Artinya, interpretasi dan kesadaran manusia untuk merealisasikan pemahamannya akan teks dalam kehidupan konkrit itulah, sesungguhnya, yang menyebabkan sebuah kitab suci menjadi agung dan bermakna. Dalam kaitannya dengan upaya memahami makna teks agar bisa diaplikasikan dalam kehidupan tersebut, telah dikenal adanya banyak pendekatan dan metodologi, seperti *tahlili*, *maudlû'i*, *muqâran*, dan seterusnya. Metode-metode penafsiran ini akan terus bertambah dan berkembang sesuai dengan perkembangan metodologi serta pendekatan kontemporer.

Teori-teori hermeneutika yang berkembang di Barat saat ini, khususnya *productive hermeneutics* ala Gadamer,¹⁰⁵ ternyata memberikan kontribusi signifikan dan membuka wacana baru dalam pembacaan teks suci. Metode ini telah memberi ilham pada para sarjana muslim kontemporer seperti Arkoun, Farid Esack dan Nasr Hamid Abu Zaid, dalam melakukan interpretasi terhadap al-Qur'an.

Sebelum membahas tentang hermeneutika yang dikembangkan Esack, terkait dengan metode pembacaannya terhadap teks al-Qur'an, perlu diuraikan pembahasan sekilas tentang pengertian serta perkembangan hermeneutika dan kegiatan penafsiran terhadap al-Qur'an.

¹⁰⁵ Gadamer, "The Historicity of Understanding" dalam Mueller Volmer (ed), *The Hermeneutics Reader* (New York: Continuum, 1992), 261

1. *Hermeneutika: Arti dan Teori*

Hermeneutika berasal dari akar kata Yunani *hermeneuein* yang berarti ‘menafsirkan’ dan *hermeneia* sebagai derivasinya yang berarti ‘penafsiran’. Kedua kata tersebut diasosiasikan mempunyai kaitan dengan Hermes (hermeios) yang dalam mitologi Yunani kuno dianggap sebagai utusan dewa Olympus yang bertugas menyampaikan dan menerjemahkan pesan dewa ke dalam bahasa yang bisa dipahami manusia.¹⁰⁶

Menurut Gerhard Ebeling, proses penerjemahan yang dilakukan Hermes mengandung tiga konsep dasar hermeneutika: (1) mengungkapkan apa yang ada dalam pikiran ke dalam bentuk kata-kata (*utterance, speaking*) sebagai bentuk penyampaian, (2) menjelaskan secara rasional (*interpretation, explanation*) sesuatu yang masih samar agar makna atau maksudnya dapat dipahami dengan jelas, (3) menerjemahkan (*translating*) suatu bahasa yang asing ke dalam bahasa yang lebih dikuasai audiens.¹⁰⁷ Akan tetapi, dalam literatur hermeneutika modern, proses pengungkapan pikiran dengan kata-kata, penjelasan secara rasional dan penterjemahan bahasa seperti itu, masih jauh dari pengertian hermeneutika. Apa yang ditulis Ebeling justru lebih dekat dengan makna *exegesis* (penafsiran). Di sinilah perbedaan antara hermeneutika dengan *exegesis*. *Exegesis* lebih merupakan tindakan praktis menafsirkan teks atau komentar aktual atas teks, sedang hermeneutika berkaitan dengan berbagai aturan, metode dan teori yang membimbing seorang mufassir dalam melakukan *exegese*.¹⁰⁸

Karena itu, secara sederhana hermeneutika biasanya diartikan sebagai seni dan ilmu untuk menafsirkan teks-teks.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer* (Evanston: Northwestern University, 1969), 12-13

¹⁰⁷ Jean Grondin, *Introduction to Philosophical Hermeneutics* (Yale: Yale University Press, 1994), 20

¹⁰⁸ Palmer, *Hermeneutics*, 34

¹⁰⁹ Kurt F. Leidecker, “Hermeneutics” dalam Dagobert Russel (ed), *Dictionary of Philosophy*, (New York, Adams & Co, 1976), 126

Dalam definisi yang lebih jelas, hermeneutika diartikan sebagai sekumpulan kaidah atau pola yang harus diikuti oleh seorang mufassir dalam memahami teks.¹¹⁰ Namun, dalam perjalanan sejarahnya, hermeneutika ternyata tidak hanya digunakan untuk memahami teks, khususnya teks suci keagamaan, melainkan meluas untuk semua bentuk teks, baik sastra, karya seni maupun tradisi masyarakat.

Selanjutnya, sebagai sebuah teori penafsiran, hermeneutika bukan hanya sebuah bentuk yang tunggal melainkan terdiri atas berbagai model dan varian. Paling tidak ada tiga bentuk atau model hermeneutika yang dapat kita lihat. *Pertama*, hermeneutika objektif yang dikembangkan tokoh-tokoh klasik, khususnya Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Wilhelm Dilthey (1833-1911) dan Emilio Betti (1890-1968).¹¹¹ Menurut model pertama ini, penafsiran berarti memahami teks sebagaimana yang dipahami pengarangnya, sebab apa yang disebut teks, menurut Schleiermacher, adalah ungkapan jiwa pengarangnya, sehingga seperti juga disebutkan dalam hukum Betti, apa yang disebut makna atau tafsiran atasnya tidak didasarkan atas kesimpulan kita melainkan diturunkan dan bersifat intruktif.¹¹²

Untuk mencapai tingkat seperti itu, menurut Schleiermacher, ada dua cara yang dapat ditempuh lewat bahasanya yang mengungkap hal-hal baru, atau lewat karakteristik bahasanya yang ditransfer kepada kita. Ketentuan ini didasarkan atas konsepnya tentang teks. Menurut Schleiermacher, setiap teks mempunyai dua sisi: (1) sisi linguistik yang menunjuk pada bahasa yang memungkinkan

¹¹⁰ K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, I (Jakarta: Gramedia, 1981), 225

¹¹¹ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung, Pustaka, 1985), 9-10. Rahman memasukkan juga Emilio Betti dalam tradisi hermeneutika objektif ini

¹¹² Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), 29. Referensi lain, lihat Nasr Hamid Abu Zaid, *Isyāliyat al-Ta'wil wa Aliyat al-Qirā'ah* (Kairo: al-Markaz al-Tsaqafi, tt), 11; Sumaryono, *Hermeneutik* (Yogyakarta: Kanisius, 1996), 31

proses memahami menjadi mungkin, (2) sisi psikologis yang menunjuk pada isi pikiran si pengarang yang termanifestasikan pada *style* bahasa yang digunakan. Dua sisi ini mencerminkan pengalaman pengarang yang pembaca kemudian mengkonstruksinya dalam upaya memahami pikiran pengarang dan pengalamannya.¹¹³ Menurut Abu Zaid, di antara dua sisi ini, Schleiermacher lebih mendahulukan sisi linguistik dibanding analisa psikologis, meski dalam tulisannya sering dinyatakan bahwa penafsir dapat memulai dari sisi manapun sepanjang sisi yang satu memberi pemahaman kepada yang lain dalam upaya memahami teks.¹¹⁴

Selanjutnya, untuk dapat memahami maksud pengarang sebagaimana yang tertera dalam tulisan-tulisannya, karena *style* dan karakter bahasanya berbeda, maka tidak ada jalan bagi penafsir kecuali harus keluar dari tradisinya sendiri untuk kemudian masuk ke dalam tradisi di mana si penulis teks tersebut hidup, atau paling tidak membayangkan seolah dirinya hadir pada zaman itu. Sedemikian, sehingga dengan masuk pada tradisi pengarang, memahami dan menghayati budaya yang melingkupinya, penafsir akan mendapatkan makna yang *objektif* sebagaimana yang dimaksudkan si pengarang.¹¹⁵

Dalam aplikasinya pada teks keagamaan, penafsiran atas teks-teks al-Qur`an, misalnya, (1) kita berarti harus mempunyai kemampuan gramatika bahasa Arab (*nahw-sharaf*) yang memadai, (2) memahami tradisi yang berkembang di tempat dan masa turunnya ayat, sehingga dengan demikian kita dapat benar-benar memahami apa yang dimaksud dan diharapkan oleh teks-teks tersebut. Begitu pula dalam kasus teks-teks sekunder keagamaan, seperti karya-karya al-Syafi`i (767-820 M). Selain memahami karakter bahasa dan istilah-istilah yang biasa digunakan, kita juga harus paham tempat dan tradisi di mana karya-karya tersebut ditulis. *Qaul al-qadim* dan *qaul al-jadid*

¹¹³ Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, 14

¹¹⁴ Abu Zaid, *Isykalīyât al-Ta`wîl*, 12-3

¹¹⁵ Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, 230

disampaikan di tempat dan tradisi yang berbeda. Selain itu, juga harus memahami kondisi psikologis Syafi'i sendiri, apakah ketika itu menjadi bagian dari kekuasaan, sebagai oposan atau orang yang netral. Karya-karya Ibn Rusyd (1126-1198 M), misalnya, sangat berbeda ketika ia berposisi sebagai bagian dari kekuasaan (menjadi hakim) dan saat menjadi filosof. Tanpa pendekatan-pendekatan tersebut, pemahaman yang salah – menurut Schleiermacher – tidak mungkin terelakkan.

Kedua, hermeneutika subjektif yang dikembangkan oleh tokoh-tokoh modern khususnya Hans-Georg Gadamer (1900-2002) dan Jacques Derrida (l. 1930).¹¹⁶ 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.¹¹⁷ Stressing mereka adalah isi teks itu sendiri secara mandiri bukan pada ide awal si penulis. Inilah perbedaan mendasar antara hermeneutika objektif dan subjektif.

Dalam pandangan hermeneutika subjektif, teks bersifat terbuka dan dapat diinterpretasikan oleh siapapun, sebab begitu sebuah teks dipublikasikan dan dilepas, ia telah menjadi berdiri sendiri dan tidak lagi berkaitan dengan si penulis. Karena itu, sebuah teks tidak harus dipahami berdasarkan ide si pengarang melainkan berdasarkan materi yang tertera dalam teks itu sendiri. Bahkan, penulis telah “mati” dalam pandangan kelompok ini. Karena itu pula, pemahaman atas tradisi si pengarang seperti yang disebutkan dalam hermeneutika objektif, tidak diperlukan lagi. Menurut Gadamer, seseorang tidak perlu melepaskan diri dari tradisinya sendiri untuk kemudian masuk dalam tradisi si penulis dalam upaya menafsirkan teks. Bahkan, hal itu adalah sesuatu yang tidak mungkin, karena keluar dari tradisi sendiri berarti mematikan pikiran dan “kreativitas”. Sebaliknya, justru seseorang harus menafsirkan teks berdasarkan apa yang dimiliki saat ini (*vorhabe*), apa yang dilihat (*vorsicht*) dan apa yang akan

¹¹⁶ Rahman, *Islam dan Modernitas*, 13

¹¹⁷ Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, I, 231

diperoleh kemudian (*vorgriff*).¹¹⁸ Jelasnya, sebuah teks diinterpretasikan justru berdasarkan pengalaman dan tradisi yang ada pada si penafsir itu sendiri dan bukan berdasarkan tradisi si pengarang, sehingga hermeneutika tidak lagi sekedar *mereproduksi* ulang wacana yang telah diberikan pengarang melainkan *memproduksi* wacana baru demi kebutuhan masa kini sesuai dengan subjektifitas penafsir.

Meski demikian, menurut Sumaryono, Gadamer sebenarnya tidak sepenuhnya menganggap salah pertimbangan-pertimbangan atas tradisi sebelumnya seperti dalam hermeneutika objektif, meski ia menganggap sebagai negatif atau rendah. Sebab, memang ada beberapa pertimbangan yang dianggap berlaku, yang menentukan realitas historis eksistensi seseorang, seperti *bildung*, misalnya. Namun, realitas historis masa lalu tersebut tidak dianggap sebagai sesuatu yang terpisah dari masa kini melainkan satu kesatuan atau tepatnya sebuah kesinambungan.¹¹⁹ Bagi Gadamer, jarak antara masa lalu dan masa kini tidak terpisahkan oleh jurang yang menganga melainkan jarak yang penuh dengan kesinambungan tradisi dan kebiasaan yang dengannya semua yang terjadi di masa lalu menampakkannya di masa kini. Inilah yang membentuk kesadaran kita akan realitas historis.¹²⁰

Dalam konteks keagamaan, teori hermeneutika subjektif ini berarti akan merekomendasikan bahwa teks-teks al-Qur'an harus ditafsirkan sesuai dengan konteks dan kebutuhan kekinian, lepas dari bagaimana realitas historis dan *asbâl al-nuzûl*-nya di masa lalu.

Ketiga, hermeneutika pembebasan yang dikembangkan oleh tokoh-tokoh muslim kontemporer seperti Hasan Hanafi (l. 1935) dan Farid Esack (l. 1959).¹²¹ Hermeneutika ini sebenarnya

¹¹⁸ *Ibid*, 232; Sumaryono, *Hermeneutik*, 77

¹¹⁹ Sumaryono, *ibid*

¹²⁰ Abu Zaid, *Isykâliyât al-Ta`wil*, 38

¹²¹ Nasr Hamid Abu Zaid, sekilas tampak berada pada posisi ketiga ini. Namun, menurut muridnya yang pernah dekat dengannya, Nur Ikhwan, Abu Zaid belum beranjak dari aturan baku Gadamer. Ia masih berada dalam lingkaran model hermeneutika kedua.

didasarkan atas pemikiran hermeneutika subjektif, khususnya dari Gadamer. Namun, menurut para tokoh hermeneutika pembebasan ini, hermeneutika tidak hanya berarti ilmu interpretasi atau metode pemahaman tetapi lebih dari itu adalah aksi.¹²² Menurut Hanafi, dalam kaitannya dengan al-Qur`an, hermeneutika adalah ilmu tentang proses wahyu dari huruf sampai kenyataan, dari logos sampai praksis, dan juga tranformasi wahyu dari pikiran Tuhan kepada kehidupan manusia. Hermeneutika sebagai sebuah proses pemahaman hanya menduduki tahap kedua dari keseluruhan proses hermeneutika. Yang pertama adalah kritik historis untuk menjamin keaslian teks dalam sejarah. Ini penting, karena tidak akan terjadi pemahaman yang benar jika tidak ada kepastian bahwa yang dipahami tersebut secara historis adalah asli. Pemahaman atas teks yang tidak asli akan menjerumuskan orang pada kesalahan.¹²³

Setelah diketahui keaslian teks suci tersebut dan tingkat kepastiannya --benar-benar asli, relatif asli atau tidak asli-- baru dipahami secara benar, sesuai dengan aturan hermeneutika sebagai ilmu pemahaman, berkenaan terutama dengan bahasa dan keadaan-keadaan kesejarahan yang melahirkan teks. Dari sini kemudian melangkah pada tahap ketiga, yakni menyadari makna yang dipahami tersebut dalam kehidupan manusia, yaitu bagaimana makna-makna tersebut berguna untuk memecahkan persoalan-persoalan kehidupan modern. Dalam bahasa fenomenologis,¹²⁴ hermeneutika ini dikatakan sebagai ilmu yang menentukan hubungan antara kesadaran manusia dengan objeknya, dalam hal ini teks suci al-Qur`an; (1) memiliki

Paling tidak, salah satu kakinya masih berada pada model hermeneutika subjektif, meski kakinya yang lain sudah mulai menginjak model hermeneutika pembebasan. Lihat Nur Ikhwan, "Al-Qur`an sebagai Teks Hermeneutika Abu Zaid" dalam Abd Mustaqim (ed), *Studi Al-Qur`an Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), 163

¹²² Hasan Hanafi, *Liberalisasi, Revolusi, Hermeneutik*, terj. Jajat Firdaus (Yogyakarta: Prisma, 2003), 109

¹²³ Hasan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), 1

¹²⁴ *Ibid*, 2

“kesadaran historis” yang menentukan keaslian teks dan tingkat kepastiannya, (2) memiliki “kesadaran eiditik” yang menjelaskan makna teks dan menjadikannya rasional, (3) “kesadaran praxis” yang menggunakan makna-makna tersebut sebagai sumber teoritis bagi tindakan dan mengantarkan wahyu pada tujuan akhirnya dalam kehidupan manusia, dan di dunia ini sebagai struktur ideal yang mewujudkan kesempurnaan dunia.

Secara lebih luas, hermeneutika Hasan Hanafi dapat dijelaskan sebagai berikut. *Pertama*, kritik historis, untuk menjamin keaslian teks suci. Menurut Hanafi,¹²⁵ keaslian teks suci tidak ditentukan oleh pemuka agama, tidak oleh lembaga sejarah, tidak oleh keyakinan, dan bahkan keaslian teks suci tidak dijamin oleh takdir. Takdir Tuhan tidak menjamin keaslian teks suci dalam sejarah, apalagi lembaga sejarah atau keyakinan; bahkan keyakinan dan lembaga sejarah bisa menyesatkan. Keaslian teks suci hanya bisa dijamin oleh kritik sejarah, dan kritik sejarah ini harus didasarkan aturan objektivitasnya sendiri yang bebas dari intervensi teologis, filosofis, mistis, atau bahkan fenomenologis.

Untuk menjamin keaslian sebuah teks suci, mengikuti prinsip-prinsip kritik sejarah, Hanafi mematok aturan-aturan sebagai berikut; (1) teks tersebut tidak ditulis setelah melewati masa pengalihan secara lisan tetapi harus ditulis pada saat pengucapannya, dan ditulis secara *in verbatim* (persis sama dengan kata-kata yang diucapkan pertama kali). Karena itu, narator harus orang yang hidup pada zaman yang sama dengan saat dituliskannya kejadian-kejadian tersebut dalam teks. (2) Adanya keutuhan teks. Semua yang di sampaikan oleh narator atau nabi harus disimpan dalam bentuk tulisan, tanpa ada yang kurang atau berlebih. (3) Nabi atau malaikat yang menyampaikan teks harus bersikap netral, hanya sekedar sebagai alat komunikasi murni dari Tuhan secara *in verbatim* kepada manusia, tanpa campur tangan sedikitpun dari fihaknya, baik menyangkut

¹²⁵ *Ibid*, 4

bahasa maupun isi gagasan yang ada di dalamnya. Istilah-istilah dan arti yang ada di dalamnya bersifat ketuhanan yang sinomin dengan bahasa manusia. Teks akan *in verbatim* jika tidak melewati masa pengalihan lisan, dan jika nabi hanya sekedar merupakan alat komunikasi. Jika tidak, teks tidak lagi *in verbatim*, karena banyak kata yang hilang dan berubah, meski makna dan maksudnya tetap dipertahankan.¹²⁶

Jika sebuah teks memenuhi persyaratan sebagaimana di atas, ia dinilai sebagai teks asli dan sempurna. Dengan kaca mata ini, Hanafi menilai bahwa hanya al-Qur`an yang bisa diyakini sebagai teks asli dan sempurna, karena tidak ada teks suci lain yang ditulis secara *in verbatim* dan utuh seperti al-Qur`an.

Kedua, proses pemahaman terhadap teks. Sebagaimana yang terjadi pada tahap kritik sejarah, dalam pandangan Hanafi,¹²⁷ pemahaman terhadap teks bukan monopoli atau wewenang suatu lembaga atau agama, bukan wewenang dewan pakar, dewan gereja, atau lembaga-lembaga tertentu, melainkan dilakukan atas aturan-aturan tata bahasa dan situasi-situasi kesejarahan yang menyebabkan munculnya teks.

Dalam proses pemahaman teks ini, Hanafi mempersyaratkan, (1) penafsir harus melepaskan diri dari dogma atau pemahaman-pemahaman yang ada. Tidak boleh ada keyakinan atau bentuk apapun sebelum menganalisa linguistik terhadap teks dan pencarian arti-arti. Seorang penafsir harus memulai pekerjaannya dengan *tabula rasa*, tidak boleh ada yang lain, kecuali alat-alat untuk analisa linguistik. (2) Setiap fase dalam teks, mengingat bahwa teks suci turun secara bertahap dan mengalami “perkembangan”, harus dipahami sebagai suatu keseluruhan yang berdiri sendiri. Masing-masing harus dipahami

¹²⁶ *Ibid*, 5-8

¹²⁷ *Ibid*, 16

dan dimengerti dalam kesatuannya, dalam keutuhannya dan dalam intisarinya.¹²⁸

Ketiga, kritik praksis. Menurut Hanafi, kebenaran teoritis tidak bisa diperoleh dengan argumentasi tertentu melainkan dari kemampuannya untuk menjadi sebuah motivasi bagi tindakan. Sebuah dogma akan diakui sebagai sistem ideal jika tampak dalam tindakan manusia. Begitu pula hasil tafsiran, akan dianggap positif dan bermakna jika dapat dikenali dalam kehidupan, bukan atas dasar fakta-fakta material. Karena itu, pada tahap terakhir dari proses hermeneutika ini, yang penting adalah bagaimana hasil penafsiran ini bisa diaplikasikan dalam kehidupan manusia, bisa memberi motivasi pada kemajuan dan kesempurnaan hidup manusia. Tanpa keberhasilan tahap ketiga ini, betapapun hebatnya hasil interpretasi tidak ada maknanya. Sebab, di sinilah memang tujuan akhir dari diturunkannya teks suci.¹²⁹ Sedangkan menurut Esack, dengan mengutip pendapat Bultman, hermeneutika 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.¹³⁰

Dengan demikian, ada tiga model hermeneutika yang berbeda. *Pertama*, hermeneutika objektif yang berusaha memahami makna asal dengan cara mengajak kembali ke masa lalu; *kedua*, hermeneutika subjektif yang memahami makna dalam konteks kekinian dengan menepikan masa lalu; *ketiga*, hermeneutika pembebasan yang memahami makna asal dalam konteks kekinian tanpa menghilangkan masa lalu dan --yang terpenting— pemahaman tersebut tidak sekedar berkuat dalam

¹²⁸ *Ibid*, 17. Untuk bentuk-bentuk operasionalisasi dari metode Hanafi ini, lihat A. Khudori Soleh (ed), *Pemikiran Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Jendela, 2003). Lihat juga *idem*, *Wacana Baru Filsafat Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 45-9

¹²⁹ Hasan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, 22-25

¹³⁰ Rudolf Bultman, *Essays, Philosophical, and Theological* (London: SCM Press, 1955), 251. Lihat juga Esack, *Qur'an*, 51

wacana melainkan benar-benar mampu menggerakkan sebuah aksi dan perubahan sosial.

2. *Hermeneutika dan Tafsir*

Berdasarkan definisi dan pengertian di atas, apa yang dimaksud 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*).¹³¹ Dalam tradisi keilmuan Islam, tafsir ini kemudian berkembang menjadi dua aliran: *tafsîr bi al-ma`tsûr* dan *tafsîr bi al-ra`y*. *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`y* adalah interpretasi yang didasarkan atas ijtihad.¹³²

Dalam perbandingan di antara keduanya, model tafsir *bi al-ma`tsûr* sesuai dengan model hermeneutika objektif. Sebagaimana 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 shahabat 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.

¹³¹ Al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, I (Beirut: Dar al-Fikr, 1976), 15

¹³² *Ibid*, 152 & 255

Sementara itu, tafsir *bi al-ra'y* sesuai dengan model hermeneutika subjektif. Sebagaimana konsep hermeneutika subjektif, tafsir *bi al-ra'y* 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.¹³³ Pernyataan ini dapat dilihat 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.¹³⁴ Yang lain dapat dilihat pada al-Farabi, filosof yang terkenal dengan konsepnya tentang intelek aktif (*al-`aql al-fa`âl*). Baginya, kata *al-malaikah* bukan berarti makhluk supra-natural dan supra-rasional Tuhan dengan tugas-tugas khusus sebagaimana yang biasanya dipahami melainkan pengetahuan orisinal yang berdiri sendiri atau intelek aktif yang mengetahui persoalan yang Maha Tinggi. Ia adalah ruh suci, absolut dan dapat mengetahui dirinya sendiri.¹³⁵

Meski demikian jauh dan meski *tafsir bi al-ra'y* (sama juga hermeneutika subjektif) didasarkan atas ijtihad, tetapi ia masih lebih banyak berkutat dalam lingkaran wacana, belum pada aksi. Gadamer sendiri menyebut hermeneutika lebih hanya merupakan

¹³³ Abu Zaid, *Isykâliyât al-Ta`wil*, 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, Hermetik dan Kekuasaan*, terj. Dede Iswadi (Yogya: RqiS, 2003), 96

¹³⁴ *Tafsir Ibn Arabi*, II (Beirut: Dar al-Fikr, tt), 280

¹³⁵ Ali al-Usiy, “Metode Penafsiran al-Qur`an” dalam *Jurnal al-Hikmah* (Bandung, edisi 4, 1992), 16

permainan bahasa, karena segala yang biasa dipahami adalah bahasa (*being that can be understood is language*).¹³⁶ Kenyataan tersebut, menurut Hasan Hanafi, dikarenakan tradisi pemikiran Islam masih lebih bersifat teosentris daripada antroposentris, lebih banyak bicara tentang Tuhan daripada manusia sendiri.¹³⁷ Hermeneutika pembebasan mengisi kekurangan-kekurangan tersebut. Bagi hermeneutika pembebasan, interpretasi bukan sekedar masalah memproduksi atau mereproduksi makna melainkan lebih dari itu adalah bagaimana makna yang dihasilkan tersebut dapat merubah kehidupan. Sebaik apapun konsep dan hasil interpretasi tetapi jika tidak mampu membangkitkan semangat hidup masyarakat dan merubah mereka menuju pada kehidupan yang lebih baik, berarti nol besar.¹³⁸

B. Al-Quran dan Penafsirannya

Menurut Esack, perdebatan di kalangan muslim saat ini tentang al-Qur'an tidak berkaitan dengan hakekat al-Qur'an, tetapi hanya berputar pada masalah peran dan cara memahaminya. Esack juga tidak pernah meragukan otentisitas al-Qur'an sebagai wahyu Allah, tetapi baginya penerimaan terhadap al-Qur'an harus dibarengi dengan penerimaan tentang adanya kausalitas temporal yang mungkin melatarbelakanginya, karena wahyu senantiasa merupakan respon terhadap kondisi atau sikap masyarakat tertentu.¹³⁹ Namun, kenyataan itu bukan berarti bahwa 'kejadian itulah yang telah menyebabkan turunnya wahyu', melainkan penerimaan akan adanya keterlibatan Tuhan dalam kehidupan manusia.¹⁴⁰

¹³⁶ Gadamer, *Truth and Method* (New York: The Seabury Press, 1975), 450; Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, 116

¹³⁷ Hasan Hanafi, *Min al-Aqīdah ilā al-Tsawrah*, I (Kairo: Maktabah Matbuli, 1991), 59

¹³⁸ Hasan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, 22-25

¹³⁹ Esack, *Qur'an*, 52

¹⁴⁰ *Ibid*, 56

1. Tentang al-Qur'an

Menurut Esack, untuk menjelaskan pengertian al-Qur'an, kita harus merujuk pada kata dasarnya. Menurutnya, al-Qur'an berasal dari kata dasar *qara'a* (membaca) atau *qarana* (berkumpul atau mengumpulkan). Dalam ayat-ayat al-Qur'an sendiri, kata *qur'an* digunakan untuk arti 'membaca' (QS, al-Isra', 93), 'mengucapkan' (QS, al-Qiyamah, 18), dan 'sebuah kumpulan' (QS, al-Qiyamah, 17). Sementara itu, terkait dengan fungsinya, al-Qur'an mendiskripsikan dirinya sebagai 'petunjuk untuk manusia', 'pembeda antara yang baik dan buruk', 'pengingat', 'pengobat', 'peringatan', 'cahaya', 'kebenaran', dan 'petunjuk dari Tuhan'. Dari makna-makna literal dan cara al-Qur'an menyebut dirinya, menjadi jelas bagi Esack, bahwa kata *qur'an* tidak selalu merujuk pada sebuah kitab suci seperti yang lazim dipahami, tetapi merupakan wahyu yang diturunkan sebagai respon Tuhan dalam menanggapi persoalan-persoalan social yang terjadi selama dua puluh tiga tahun.¹⁴¹

Proses pewahyuan al-Qur'an yang bersifat gradual, yang dalam istilah Esack disebut sebagai pewahyuan progressif, merupakan salah satu cara Tuhan untuk memperlihatkan keterlibatan-Nya secara aktif dalam urusan dunia dan umat manusia. Lebih jauh, Esack menilai bahwa prinsip *tadrij*, bahwa suatu ajaran diwahyukan secara berangsur-angsur mencerminkan dengan baik interaksi kreatif antara kehendak Tuhan, realitas sosial, dan demikianlah seharusnya posisi al-Qur'an bagi Muslim, selalu berinteraksi secara aktif dan kreatif dengan realitas social yang ada.¹⁴² Selain berangsur-angsur, pewahyuan al-Qur'an juga tidak sama panjang dan pendeknya, terkadang ayat yang diwahyukan hanya sebuah kalimat pendek, tapi pada saat yang lain berupa beberapa kalimat yang panjang, menunjukkan adanya respon Tuhan yang variatif terhadap

¹⁴¹ Esack, *The Qur'an: A Short Introduction* (Oxford: Oneworld, 2002), 30

¹⁴² *Ibid*, 101-102; lihat juga Esack, *Qur'an*, 54

berbagai persoalan yang dihadapi Nabi Muhammad dan umat Islam saat itu.¹⁴³

Selain itu, al-Qur'an sendiri dengan tegas menjelaskan alasan pewahyuan progressif tersebut. *Pertama*, untuk lebih memudahkan baik dalam pemahaman maupun pelaksanaannya. “Dan al-Qur'an itu telah kami turunkan dengan berangsur-angsur agar kamu membacakannya perlahan-lahan kepada manusia dan kami menurunkannya bagian demi bagian” (QS. Al-Isra', 106). *Kedua*, sebagai dukungan dan penghibur bagi Nabi Muhammad ditengah perjuangannya menegakkan Islam. “Berkatalah orang-orang yang kafir: mengapa al-Qur'an tidak diturunkan kepadanya sekali turun saja?; demikianlah supaya kami perkuat hatimu dengannya dan kami telah mengaturnya dengan baik”. (QS. Al-Furqan, 32).

Berkaitan dengan prinsip *tadrij* atau pewahyuan progresif sebagai bahan pertimbangan dalam tindakan penafsiran, sebenarnya bukan sesuatu yang baru. Esack mengakui bahwa dalam studi tradisional al-Qur'an, hal tersebut telah termanifestasikan dalam disiplin *asbab-an nuzul* dan *naskh*. Namun, studi al-Qur'an tradisional telah mereduksi *asbab al-nuzul* (kejadian yang menyebabkan turunnya wahyu) menjadi sekedar kisah, dan *naskh* (teori pembatalan ayat) dibatasi hanya pada lingkup makna hukum.¹⁴⁴

Tentang masalah wahyu dari Tuhan pada Nabi Muhammad, pandangan Esack tampaknya tidak jauh berbeda dengan pendapat umum, yaitu al-Qur'an diwahyukan Allah kepada Muhammad lewat malaikat Jibril; Jibril menyampaikan kata-kata langsung Tuhan kepada Nabi Muhammad baik lewat pendengaran maupun hatinya, sehingga Nabi dapat mengulang kata-kata tersebut secara baik dan benar. Dengan merujuk kata *tanzil* yang juga digunakan al-Qur'an untuk mengungkapkan proses pewahyuan (QS. Al-Isra', 105), dan kenyataan bahwa saat ini al-Qur'an telah berupa Mushaf suci umat Islam, Esack bahkan

¹⁴³ *Ibid*, 45

¹⁴⁴ Esack, *Qur'an*, 55

berpendapat bahwa al-Qur'an bisa digambarkan sebagai sebuah surat yang datang dari Tuhan, ditulis oleh Tuhan dan dan dibacakan oleh Nabi Muhammad.¹⁴⁵

Pendapat Esack tersebut memang berbeda atau bahkan bertentangan dengan kebanyakan pemikir muslim. Rahman, misalnya, justru beranggapan bahwa bahasa al-Qur'an berasal dari Nabi Muhammad sendiri meski diakui bahwa ia adalah wahyu dari Tuhan. Sebab, dalam analisa Rahman, berdasarkan QS. al-Syura, 51-52 yang menyatakan bahwa Allah tidak pernah berkata-kata langsung pada seorang manusia dan QS. al-Mukmin, 15, dan QS. al-Syuara, 193 yang mengisyaratkan bahwa penyampai wahyu kepada Nabi Muhammad adalah *Ruh* atau utusan spiritual, proses penyampaian wahyu tidak mungkin terjadi secara lahiriah melainkan bersifat spiritual dan dan terjadi dalam batin Muhammad.¹⁴⁶ Wahyu al-Qur'an didengar Nabi secara mental, bukan akustik, karena Ruh dan suara itu berada dalam dirinya. Hal ini sesuai dengan analogi bahwa jika wahyu terpancar dari Allah, tidak dapat diragukan lagi bahwa wahyu itu secara erat berhubungan dengan batinnya yang terdalam, sebagaimana dikemukakan al-Qur'an bahwa Nabi-nabi Allah adalah penerima kekuatan istimewa yang terpancar dari sumber segala sesuatu yang ada (Allah), dan yang mengisi hati para nabi tersebut dengan semacam cahaya sehingga mereka dapat melihat dan mengetahui apa-apa yang tidak dapat dilihat dan diketahui orang-orang biasa.¹⁴⁷

2. Penafsiran al-Qur'an

Pandangan Esack terhadap penafsiran al-Qur'an sangat terkait dengan pandangannya bahwa setiap produk penafsiran

¹⁴⁵ *Ibid*, 42

¹⁴⁶ Untuk lebih jelas tentang masalah ini, lihat Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, edisi terjemahan *Tema-tema Pokok al-Qur'an* (Bandung: Pustaka, 1995), 139-153

¹⁴⁷ *Ibid*, 144-145

tidak lepas dari subyektifitas penafsirnya, karena dia berasumsi bahwa setiap orang mendatangi teks dengan persoalan dan harapannya sendiri, sehingga sangat tidak mungkin untuk menuntut penafsir lepas sepenuhnya dari subyektivitas dirinya dan menafsirkan sesuatu tanpa dipengaruhi pemahaman dan pertanyaan awal yang berada dalam benaknya.¹⁴⁸

Al-Qur'an sebagai *subject of interpretation* adalah kontekstual dan harus dikontekstualisasikan. Karena itu, menurut Esack, umat Islam tidak seharusnya terkungkung oleh hasil penafsiran para mufassir masa lalu, karena hal itu merupakan produk historis yang terkait dengan konteksnya, baik bahasa maupun budayanya, yang sangat mungkin sudah tidak sesuai lagi dengan konteks kekinian.¹⁴⁹ Dalam hal ini, Esack sepakat dengan Gadamer yang lebih menekankan pentingnya *significance* atau kontekstualisasi sebuah teks dalam kehidupan masa kini. Menurutnya, proses interpretasi merupakan *'fusion of horizon, namely the horizon of the text and that of the interpreter'*.¹⁵⁰

Terkait dengan kontekstualisasi al-Quran yang menjadi pilihan Esack, ia berpendapat bahwa adalah suatu keharusan bagi umat Islam untuk melihat teks al-Qur'an sesuai dengan konteks kekinian, karena proses pewahyuan al-Qur'an sendiri dilakukan secara berangsur-angsur sesuai dengan situasi historis dan material tertentu. Dalam skema pewahyuan tersebut, cara Tuhan berurusan dengan umat manusia dianalogikan dengan seorang dokter yang menuliskan resep berbeda bagi pasiennya dalam tahap pengobatan yang berbeda. Dengan demikian, berhenti pada konteks masa lalu al-Qur'an, lebih-lebih pada karya-karya tafsir terdahulu, sama halnya dengan menggunakan resep yang sudah lewat untuk penyakit hari ini.¹⁵¹ Meski demikian, Esack tetap

¹⁴⁸ Esack, *Qur'an*, 51

¹⁴⁹ *Ibid*, 76, Hal ini sesuai juga dengan pendapat Syahrur. Syahrur bahkan mengatakan: "Kita harus bersikap seakan-akan kita baru saja menerima al-Qur'an langsung dari Nabi. Lihat Syahrur, *Al-Kitāb wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah* (Damaskus: Dar al-Ahali, 1990), 44

¹⁵⁰ Grant R. Orsbone, *The Hermeneutical Spiral* (Illinois: Intervarsity Press, 1991), 369

¹⁵¹ Esack, *Qur'an*....., 55

menghargai hasil-hasil penafsiran masa lalu dan menggunakannya sebagai cerminan atau perbandingan dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an. Hal tersebut terlihat dari sikap Esack yang selalu menampilkan pendapat-pendapat para mufassir tersebut sebelum ia kemudian mengungkapkan pemahamannya sendiri. Kepentingan Esack dalam hal tersebut juga untuk mempelajari metode yang digunakan para mufassir, meski ia juga tidak membiarkan mereka lepas dari kritiknya. []

Salah satu contoh kritik yang dilakukan Esack terhadap penafsiran klasik adalah apa yang dilakukannya atas pemikiran al-Razi, Zamakhsyari dan Thabari berkenaan dengan ayat-ayat antar-iman. Menurut Esack, para mufassir ini telah bersikap sangat subyektif atau bahkan terlalu mengada-ada dalam memahami teks yang telah jelas maknanya. Ketika menafsirkan ayat-ayat yang jelas-jelas mengakui akan adanya keanekaragaman agama (QS, al-Maidah, 48; al-Baqarah, 148; al-Hajj, 67) atau penerimaan dan hak keselamatan bagi agama lain (QS. al-Baqarah, 62; al-Maidah, 69), mereka justru berusaha menghindari makna eksplisit teks dengan menggunakan atau bahkan menciptakan berbagai perangkat tafsir untuk memperoleh penafsiran yang sesuai dengan sikap mereka, eksklusif.¹⁵²

Sebagai contoh, untuk mengelak dari makna yang jelas pada ayat "Sungguh, orang-orang yang beriman, Yahudi, Sabi'in, Nasrani, dan siapa saja diantara 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), mereka melakukan dua pendekatan. Pertama, menyatakan bahwa tersebut telah dibatalkan (di mansukh) oleh QS. Ali Imran, 85, Siapa yang mencari agama selain agama Islam, maka sekali-kali tidak akan diterima (agama itu). Kedua, menyebutkan bahwa Yahudi, Nasrani, dan Sabiin

¹⁵² *Ibid*, 162-163

yang disebut dalam ayat itu adalah yang sudah masuk Islam.¹⁵³ Selain itu, mereka juga menolak pengakuan atas agama lain dengan menggunakan doktrin supercessionism, yang menyatakan “aturan agama apapun tetap sah sampai datang suatu aturan baru untuk menggantikannya; aturan yang baru membatalkan yang sebelumnya”.¹⁵⁴

Menurut Esack, usaha para mufassir untuk menghindari makna eksplisit ayat tersebut sia-sia. Argumen pertama tentang teori pembatalan tertolak dengan ide bahwa Tuhan tidak mungkin membatalkan janji-Nya dan tidak akan pernah ingkar dalam menegakkan janjinya, karena hal itu sangat bertentangan dengan sifat keadilan-Nya. Selain itu kata *Islam* dalam QS. Ali Imran, 85 yang dianggap sebagai teks pembatal tidak merujuk pada Islam sebagai organisasi agama tetapi sebagai suatu sikap keagamaan yang berarti ‘berserah diri kepada Tuhan’, yang hal itu dapat dilakukan oleh semua pemeluk agama.¹⁵⁵ Argumen kedua juga tertolak dengan fakta bahwa para pemeluk Islam yang baru sudah termasuk dalam kategori pertama, yaitu ‘*orang-orang yang beriman*’ dan tidak ada alasan untuk mengecualikan mereka sebagai Yahudi, Nasrani, dan Sabi’in, juga tidak ada keraguan tentang keselamatan bagi muslim yang baru jika mereka benar-benar beriman dan beramal shalih.¹⁵⁶

C. Hermeneutika Pembebasan

Menurut Esack, masyarakat Islam saat ini, berkaitan dengan pemahaman terhadap al-Qur’an untuk menjawab problem-problem kemanusiaan kontemporer, terbagi dalam tiga kelompok: (1) mereproduksi tafsir klasik yang diperuntukkan bagi generasi terdahulu untuk kemudian menerapkannya dalam

¹⁵³ *Ibid*, 162-164

¹⁵⁴ Mahmoud M. Ayoub, “Roots of Muslim-Christian Conflict”, dalam *Muslim World* 79, (1): 1989. 27

¹⁵⁵ Esack, *Qur’an*, 163

¹⁵⁶ *Ibid*, 164

konteks kekinian, (2) secara kritis dan selektif mengambil pemahaman tradisional untuk menafsir ulang al-Qur'an dalam upaya merekonstruksi masyarakat, dan atau (3) berusaha memahami dan menafsirkan sendiri al-Qur'an berdasarkan keahlian memahami teks, konteks teks, dan konteks kekinian dalam upaya mendapatkan penafsiran baru terhadap al-Qur'an yang relevan bagi generasi muslim saat ini.¹⁵⁷

Di antara kelompok pilihan-pilihan tersebut, Esack cenderung yang ketiga, yaitu berusaha menafsirkan sendiri al-Qur'an berdasarkan keahlian memahami makna teks, konteks teks dan konteks kekinian. Meski demikian, Esack sebenarnya tidak benar-benar menafsirkan sendiri ayat-ayat al-Qur'an tanpa melihat metode atau tafsir-tafsir sebelumnya. Esack tetap melacak penafsiran dan metode-metode tafsir yang telah ada, baik dari khazanah tafsir klasik maupun pemikir Islam kontemporer. Hanya saja, Esack tidak begitu saja sepakat dan mengikuti metode-metode tersebut, melainkan membangun metode tafsirnya sendiri dengan berdasarkan pada prinsip dan pengalaman hidupnya. Selain itu, Esack tampaknya lebih dekat dengan khazanah pemikiran Islam kontemporer daripada pemikiran klasik. Di antara tokoh-tokoh pemikir Islam kontemporer saat ini, ada dua tokoh yang menurutnya cukup representatif dalam upaya penggalian kembali makna-makna al-Qur'an agar sesuai dengan konteks dan zamannya. Kedua tokoh yang dimaksud adalah Fazlur Rahman dan Arkoun. Esack bahkan mengambil teori *double movements* dari Rahman untuk mengkaitkan "makna lalu" al-Qur'an dengan konteks saat ini, dan mengambil teori regresif-progresif Arkoun untuk membuat al-Qur'an mampu berbicara dan menjawab problem riil umatnya.

Untuk kepentingan tersebut, Esack mencetuskan apa yang disebut sebagai "hermeneutika pembebasan".¹⁵⁸ Menurutnya, dalam konteks penindasan dan penzaliman oleh rezim apartheid Afrika Selatan, penggunaan hermeneutika sebagai perangkat

¹⁵⁷ *Ibid*, 50

¹⁵⁸ *Ibid*, 82

pembacaan atas teks dan konteks Afrika Selatan menjadi sesuatu yang tak bisa ditawar. Dalam hal ini, ada empat hal yang ingin di capai Farid Esack berkaitan dengan hermeneutika yang dikembangkannya. *Pertama*, menunjukkan bahwa adalah sangat mungkin orang Islam hidup dalam keimanan terhadap al-Qur'an di satu sisi sekaligus hidup berdampingan dan bekerja sama dengan umat agama lain guna membangun masyarakat yang lebih manusiawi. *Kedua*, mengedepankan ide tentang hermeneutika al-Qur'an sebagai kontributor terhadap bangunan teologi pluralisme dalam Islam. *Ketiga*, mengkaji ulang cara al-Qur'an mengkaji dirinya sendiri dan orang lain (baik yang beriman atau tidak) untuk memberikan ruang kebenaran bagi orang lain dalam teologi pluralisme demi pembebasan. *Keempat*, mencari hubungan antara sikap eksklusivis keagamaan yang cenderung mendukung *status quo* dengan sikap inklusivis yang senantiasa progresif (pendukung pembebasan), di samping untuk memberikan alasan-alasan bagi yang terakhir.¹⁵⁹

Pada dasarnya, bangunan teori hermeneutika Esack tidak jauh berbeda dengan teori-teori hermeneutika yang lain. Dalam rumusan hermeneutikanya, Esack menempatkan tiga elemen dasar dalam sebuah penafsiran atau pemahaman dengan mengambil bentuk lingkaran hermeneutika (*hermeneutical circle*).¹⁶⁰ Ketiga elemen yang dimaksud adalah teks beserta pengarangnya, penafsir (*interpreter*) dan aktivitas penafsiran. Dalam pola hubungan ini, eksistensi teks dalam konteks (lokus penafsiran) ditentukan oleh “kuasi transformatif” yang mampu menggeser paradigma atau model cara baca terhadap teks.¹⁶¹ Akan tetapi, Esack kemudian memberikan nuansa baru pada rumusan hermeneutika yang dibangunnya sehingga menjadi khas Esack. Kekhasan yang dimaksud adalah menempatkan posisi

¹⁵⁹ *Ibid*, 14

¹⁶⁰ Menurut 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.

¹⁶¹ Esack, *ibid*, 73

sentral penafsiran pada teks partikular (*prior texts*) dan responsinya terhadap konteks tanggapan audiens, serta menekankan 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.¹⁶² Inilah rumusan hermeneutika Esack yang khas yang tidak ditemukan dalam hermeneutika lainnya.

Menurut Esack, bangunan hermeneutika tersebut didasarkan atas pengalaman non-profetik manusia yang pada dasarnya bersifat interpretatif dan selalu diperantarai oleh konteks budaya dan personal yang tak tertransendensikan. Karena itu, tidak mungkin tercipta sebuah penafsiran tunggal, universal, statis dan bebas nilai. Sebaliknya, kondisi diatas justru meniscayakan penafsiran yang selalu bersifat kontekstual-partikular, temporer dan bias.¹⁶³ Pandangan ini mengacu pada pola hubungan yang terjadi secara dialektis antara proses pewahyuan, bahasa, substansi teks dengan lokus-tempus audiens yang menerimanya yang oleh Esack disebut sebagai “pewahyuan progresif”.¹⁶⁴ Dalam pandangan ini, sebuah teks kitab suci selalu hadir dan menyapa umatnya dalam konteks partikular (terbatas secara linguistik, geografis, situasional dan kontekstual). Dalam kajian *Ulûm al-Qur’ân*, konteks partikular pewahyuan tersebut tampak dalam disiplin *asbâb al-nuzûl* dan *naskh wa al-mansûkh*.¹⁶⁵

Selanjutnya, untuk menopang teori hermenutikanya, Esack mengelaborasi prosedur teknis dari Arkoun yang disebut dengan istilah *regresif-progresif*.¹⁶⁶ Prosedur *regresif* berarti melihat masa lalu secara kontinyu bukan hanya untuk memperhitungkan kebutuhan-kebutuhan dan keinginan-keinginan masa kini atas

¹⁶² *Ibid*, 63

¹⁶³ Esack, *Contemporary*, 222-223

¹⁶⁴ Esack, *Qur’an*, 54

¹⁶⁵ *Ibid*, 54-59

¹⁶⁶ Esack, *Contemporary*, 218-219

teks, tetapi lebih untuk mengungkap mekanisme historis dan faktor-faktor yang memproduksi teks-teks tersebut dan memberikan fungsi tertentu terhadapnya. Aspek yang dipertimbangkan dalam prosedur ini adalah apa yang berkembang dalam tradisi ilmu tafsir, yakni genre *naskh*, *asbâb al-nuzûl* dan *'ilm al-makkî wa al-madani*.¹⁶⁷ Prosedur *progresif* bekerja dalam upaya menghidupkan makna baru (produksi) sebagaimana tuntutan konteks pada masa sekarang. Tuntutan ini tidak dapat dihindarkan karena keberadaan teks-teks tersebut merupakan bagian tak terpisahkan dari identitas kaum muslim Afrika Selatan dan aktif dalam sistem ideologi mereka. Karena itu, yang mutlak harus dilakukan dalam prosedur ini adalah memeriksa secara cermat proses transformasi muatan-muatan dan fungsi-fungsi awal kedalam muatan dan fungsi baru.¹⁶⁸ Dalam kaitan ini, Esack mengusulkan untuk mempertimbangkan beberapa konsep *ushûl al-fiqh*, seperti *istih̄san* dan *maslahah al-mursalah*.¹⁶⁹

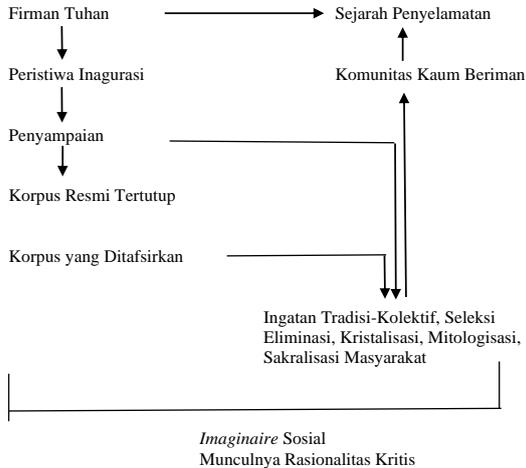
Secara umum, prosedur teknis *regresif-progresif* Esack yang dielaborasi dari Arkoun dapat diilustrasikan sebagai berikut:

¹⁶⁷ *Ibid.* Lihat pula Esack, *Spektrum Teologi*, 215

¹⁶⁸ *Ibid*

¹⁶⁹ Esack, "Qur'anic Hermeneutics: Problem and Prospect", dalam *The Muslim World*, Vol. 83, No.2, April 1993, 138

Metode Regresif–Progresif

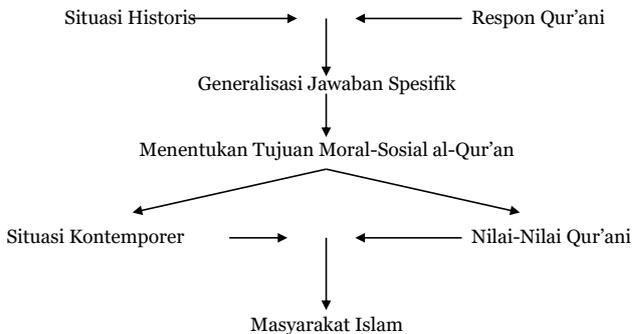


Prosedur teknis lain yang digunakan Esack untuk melengkapi teori hermeneutika pembebasannya adalah gagasan Rahman yang dikenal dengan teori *double movements*. Teori ini bekerja dalam pola dua gerakan bolak-balik. Gerakan pertama berusaha memahami secara keseluruhan kandungan al-Qur'an lewat perintah-perintah dan larangan yang diturunkan secara khusus-spesifik sebagai respon terhadap situasi tertentu. Gerakan ini sendiri terdiri atas dua tahap: (1) mempelajari situasi kesejarahan dan tuntutan etis-moralnya, sebelum mengkaji teks al-Qur'an dalam situasi khusus, (2) menggeneralisir jawaban-jawaban (kesimpulan) spesifik itu dan membingkainya sebagai pernyataan moral-sosial umum yang diambil dari teks-teks spesifik dengan melihat latar belakang sosio-hitoris serta alasan-alasan yang muncul dibalik pemberlakuan hukum.¹⁷⁰

¹⁷⁰ Esack, *Qur'an*, 67. Lebih lengkap lihat Rahman, *Islam dan Modernitas*, 7-10; Taufik Adnan Amal (ed), *Metode dan Alternatif Neo Modernisme Islam Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1993), 26-28. Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan*

Gerakan kedua menerapkan nilai-nilai umum yang diperoleh dari pergerakan pertama ke dalam konteks sosio-histories masa kini (kontemporer). Dalam kaitan ini, diperlukan kajian mendalam atas masa kini untuk mengubah dan mengimplementasikan nilai-nilai al-Qur'an kearah yang lebih konkrit.¹⁷¹ Esack menggambarkan metode *double movements* yang digunakannya sebagai berikut:

Metode Double Movements



Dengan ketentuan-ketentuan seperti di atas, tampak bahwa hermeneutika Esack lebih bersifat 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 sama dengan gaya hermeneutika Hasan Hanafi.¹⁷²

Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman (Bandung: Mizan, 1993), 195-196; Samsurizal Panggabean, "Fazlur Rahman dan Neomodernisme Islam", *Bangkit*, No. 8/III/1994, 36-37.

¹⁷¹ Esack, *Ibid*

¹⁷² Hermeneutika Sosial Hasan Hanafi memiliki karakteristik metodologis sebagai berikut: 1) Tafsir spesifik (*al-tafsir al-Juz'i*), 2) tafsir tematik (*al-tafsir al-maudhu'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-Yamin*

Keduanya sama-sama berorientasi pada visi penafsiran yang bersifat praktis, transformative, dan fungsional, dalam arti mampu mencoba menjawab persoalan sosial yang temporal dan partikular, 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.¹⁷³ 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.¹⁷⁴

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.¹⁷⁵ Disinilah letak perbedaan mendasar antara Esack dan kaum

wa *al-Yasâr fi al-Fikr al-Dînî*, (Kairo, Maktabah Madbuli, 1989), khususnya pembahasan mengenai "Maza Ta'nî Asbâb al-Nuzûl", *al-Tafsir am Ikhtilâf fi al-Masâlih*" dan "Manâhij al-tafsir wa masâlih al-Ummah" (berkaitan dengan metodologi), 102-111.

¹⁷³ Pembahasan 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

¹⁷⁴ *Ibid*, 325-337

¹⁷⁵ Francis Schussler Fiorenza, "The Interpretation of Scriptural Authority: Interpretation and Reception," dalam *Interpretation*, XLIV: 4, 1990, 23.

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

D. Kunci-kunci Hermeneutika

Untuk operasionalisasi hermeneutikanya, Esack membuat kunci-kunci penafsiran. Kunci-kunci ini sengaja dikaitkan dengan konteks masyarakat Afrika Selatan yang diwarnai penindasan, ketidakadilan dan eksploitasi, karena ia memang difungsikan sebagai perangkat untuk memahami al-Qur'an bagi suatu masyarakat yang diwarnai penindasan dan perjuangan antariman untuk keadilan dan kebebasan. Selain itu, kunci-kunci ini juga 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.¹⁷⁶ Kunci-kunci yang dimaksud adalah, *taqwa* (integritas dan kesadaran akan kehadiran Tuhan), *tauhid* (keesaan Tuhan), *al-nas* (manusia), *al-mustadh'afin fi al-ardh* (yang tertindas di bumi), *adl and qisth* (keadilan dan keseimbangan), serta *jihad* (perjuangan dan praksis).¹⁷⁷

Selain dua fungsi yang dimaksudkan, kunci-kunci hermeneutika yang ditawarkan Esack juga mempunyai tujuan yang terstruktur; dua kunci pertama *taqwa* dan *tauhid* dimaksudkan sebagai pembangunan kriteria moral dan doktrinal yang akan menjadi lensa teologis dalam membaca al-Qur'an terutama teks-teks tentang pluralisme dan solidaritas antariman. Dua kunci berikutnya *al-nas* dan *al-mustadh'afuna 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

¹⁷⁶ Esack, *Qur'an*, 86

¹⁷⁷ Esack, *Qur'an*, 83

membentuk pemahaman kontekstual tentang firman Tuhan dalam masyarakat yang diwarnai ketidakadilan.¹⁷⁸

Di bawah ini akan dijelaskan satu persatu kunci-kunci hermeneutika yang dimaksudkan Esack.

1. Taqwa: Landasan Etis Penafsiran

Taqwa dari akar kata *w-q-y*, secara etimologi berarti ‘mencegah’, ‘menjaga dari’, ‘memperhatikan’, dan ‘melindungi’.¹⁷⁹ Menurut Esack, istilah ini paling sering digunakan dalam al-Qur`an dan paling inklusif, dan mempunyai makna sangat komprehensif dalam menyatukan tanggung jawab kepada Tuhan dan kepada manusia.¹⁸⁰

*Orang yang memberikan (hartanya di jalan Tuhan) dan bertakwa, dan membenarkan adanya pahala yang terbaik, Kami kelak akan menyiapkan baginya jalan yang mudah. Adapun orang yang bakhil dan merasa dirinya cukup serta mendustakan pahala yang terbaik, kelak Kami akan menyiapkan baginya jalan yang sukar (QS. al-Lail, 5-10).*¹⁸¹

*Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling bertakwa. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal (QS. al-Hujurat, 13).*¹⁸²

Al-Qur`an sering mengkaitkan taqwa dengan interaksi sosial dan perhatian pada sesama, seperti saling berbagi (QS. al-A`raf, 152-3), menepati janji (QS. Ali Imran, 76; al-A`raf, 52),

¹⁷⁸ *Ibid*, 86-87

¹⁷⁹ E.W. Lane, *Lane's Arabic-English Lexicon* (Beirut: Librairie du Liban, 1980), 153.

Lafadz *taqwa* dan berbagai derivasinya, disebutkan sebanyak 242 kali dalam al-Qur`an.

102 ayat masuk Makkiah dan 140 sisanya masuk ayat Madaniyah. Esack, *Qur'an*, 112

¹⁸⁰ Esack, *Ibid*, 87

¹⁸¹ Al-Qur`an dan Terjemahannya (Madinah: Muijamma' al-Malik Fahd, 1422 H), 1067

¹⁸² *Ibid*, 847

dan beramal baik (QS. Ali Imran, 172; al-Nisa, 126; al-Maidah, 93; al-Nahl, 127).

Dalam aktifitas penafsiran, *taqwa* sebagai kunci hermeneutika pembebasan memiliki implikasi penting, yaitu: a) Penafsiran harus bebas dari prasangka (*dhann*) dan nafsu aktifitas (*hawa*) yang hal tersebut juga akan memastikannya bebas dari obskurantisme teologis, reaksi politis, dan spekulasi subjektif murni. Dengan kata lain, mengutip pernyataan Ebrahim Rasool (sekretaris nasional Call of Islam), *taqwa* akan melindungi penafsir dari penggunaan al-Qur'an secara semena-mena dan pencomotan teks seenaknya untuk mengesahkan ideologi yang belum dikenal dalam dunia Islam. b) Memunculkan adanya keseimbangan estetik dan spiritual pada penafsir sehingga ia akan terhindar dari pengaruh dan desakan sosio-politik yang akan menyimpangkan pemaknaan. c) Menguatkan komitmen penafsir pada proses dialektika personal dan transformasi sosio politik, sehingga akan terwujud keseimbangan antara partisipasi aktif dalam masyarakat dengan transformasi diri. Dalam hal ini, Esack sepakat dengan pernyataan *Call of Islam* yang memaknai perubahan --berdasarkan spirit al-Qur'an-- sebagai sebuah proses dialektik serempak antara perubahan jiwa dan struktur'.¹⁸³

Selain bagi aktifitas penafsiran, Esack juga menguraikan implikasi yang signifikan dari komitmen pada *taqwa* dalam praksis perjuangan. Menurutnya, komitmen pada *taqwa* akan membentengi para pejuang Islamis progressif dari kepalsuan revolusioner dan arogansi aktivis yang dapat membawa mereka lupa pada komitmen kebebasan, persamaan, dan keadilan.¹⁸⁴ Ini penting, karena lupa akan kometmen awal yang dibangun akan menjadikan mereka tidak lebih dari bayangan cermin tiran yang sedang dilawan.

¹⁸³ Esack, *Qur'an*, 87-90

¹⁸⁴ *Ibid*, 89-90

2. Tauhid: Prinsip Keutuhan Pesan dan Kesatuan Kemanusiaan

Tauhid, berasal dari akar kata *w-h-d*, berarti ‘sendiri’, ‘satu’ dan ‘yang menyatu’. Meski bentuk kata ini tidak muncul dalam al-Qur’an, tauhid menjadi sinonim bagi keesaan Tuhan. Percaya pada tauhid adalah basis pandangan hidup al-Qur’an.¹⁸⁵ “*Katakan. Dialah Allah Yang Maha Esa. Allah adalah Tuhan yang segala sesuatu bergantung kepada-Nya. Dia tidak beranak dan tidak pula diperanakkan. Tidak ada sesuatu apapun yang setara dengan-Nya*” (QS. al-Ikhlash, 1-4).

Menurut Esack, banyak ayat –secara langsung atau tidak— berbicara tentang keesaan Tuhan ini dan tauhid dianggap sebagai pondasi, pusat dan akhir bagi seluruh tradisi Islam. Pandangan bahwa tauhid adalah jantung bagi pandangan sosiopolitik yang komprehensif telah berkembang pesat dalam decade terakhir, khususnya dalam beberapa idiologis di Iran yang mencetuskan revolusi 1979. Di Afrika Selatan sendiri, tauhid telah digunakan secara luas oleh para penafsir untuk menentang pemisahan agama dan politik, juga penentangan terhadap apartheid.¹⁸⁶

Dalam konteks Afrika Selatan, menurut Esack, selain sebagai dogma teologis, tauhid memiliki dua penerapan spesifik. Di tingkat eksistensial, tauhid berarti penolakan terhadap konsep dualistik eksistensi manusia, yaitu yang sekuler dan yang spiritual, yang sacral dan yang profan. Dengan demikian, agama menjadi sarana sah bahkan penting untuk meredakan ketidakadilan politik. Di tingkat sosio-politik, tauhid berarti menentang pemisahan manusia secara etnis. Sebab, pemisahan berarti sama dengan *syirk*, antitesis tauhid. Apartheid dicela lantaran menolak secara terang-terangan sifat tauhid umat manusia seperti dikatakan al-Qur’an, “*manusia adalah bangsa yang satu*”.¹⁸⁷

¹⁸⁵ Ibn Manzur, *Lisân al-Arâb*, VI (Mesir: Dar al-misr, tt), 4761

¹⁸⁶ Esack, *Qur’an*, 91

¹⁸⁷ *Ibid*, 92

Berkaitan dengan proses penafsiran, tauhid sebagai kunci hermeneutika, berarti bahwa berbagai pendekatan kepada al-Qur'an—baik filosofis, spiritual, hukum maupun politik—harus dilihat sebagai komponen dari satu jalinan. Semua diperlukan untuk mengungkap keutuhan pesan-pesannya, karena tidak ada satu pendekatan tunggal yang dapat mewujudkannya secara penuh. Karena itu, setiap pendekatan khususnya pendekatan politik, harus mengingat prinsip tauhid. Jika tidak, al-Qur'an hanya akan menjadi alat untuk mendukung satu pandangan spesifik yang terpisah dari etos dasarnya. Meski demikian, hal itu bukan berarti seluruh dimensinya harus mendapat perhatian atau ekspresi yang sama, baik pulik maupun pribadi. Sebab, al-Qur'an tidak dapat dipahami dalam ruang hampa.¹⁸⁸ Seperti disebutkan dalam MYM, watak komprehensif Islam memang butuh kepemimpinan total tetapi juga menuntut kepemimpinan politik yang spesifik di Afrika Selatan.¹⁸⁹

Dengan demikian, dalam konstruksi hermeneutika pembebasan Esack, tauhid berarti menuntut penolakan wacana yang dilandasi *syirk*, yaitu dualisme yang memisahkan teologi dari analisis social. Menemukan unsure teologis dalam situasi histories dan sosio-politik tertentu berarti memahami yang disebut terakhir. Pemahaman ini tidak muncul dari pengabaian hal-hal duniawi, tidak juga membantu dalam menemukan unsur teologis dalam seluruh usaha manusia. Ideal Islam adalah entitas terpadu yang berpegang pada satu Tuhan dan pada kesatuan. Berkaitan dengan hermeneutika, tauhid berarti prinsip keutuhan pesan dan kesatuan kemanusiaan.¹⁹⁰

3. Al-Nâs: Manusia sebagai Penentu Kebenaran

¹⁸⁸ Ibid, 93

¹⁸⁹ Muslim Youth Movement (MYM), *Minutet and Report on Proceedings and Recommendations of First Islamic Worker's* (Pietermaritzburg, MYM of Saouth Africa, Forum 21-23 Oktober)

¹⁹⁰ Esack. *Qur'an*, 94

Nās, dari akar kata *n-w-s* atau ‘*-n-s* merujuk manusia sebagai kelompok social dan biasa dipakai dalam makna seperti dalam al-Qur’an, misalnya QS. al-Nas, 5-6; QS. al-Jinn, 6. Al-Qur’an meletakkan manusia dalam suatu dunia tauhid dimana Tuhan, manusia dan alam tampil dalam harmoni yang penuh makna dan tujuan.¹⁹¹ Menurut al-Qur’an, tujuan manusia hidup di bumi adalah sebagai wakil Tuhan (khalifah) dan pembawa amanat-Nya di bumi. *Sungguh Aku hendak menjadi seorang khalifah di muka bumi*, (QS. al-Baqarah, 30). Dalam konteks hermeneutika pembebasan, menurut Esack, fungsi manusia sebagai khalifah mengimplikasikan dua hal: (1) al-Qur’an harus ditafsirkan dengan cara yang memberikan dukungan khusus nahi kepentingan rakyat secara keseluruhan atau yang menyokong mayoritas diantara mereka, bukan yang minoritas. (2) Penafsiran harus dibentuk oleh pengalaman dan inspirasi manusia sebagai bentuk yang kontras dengan aspirasi minoritas yang diistimewakan.¹⁹²

Pernyataan bahwa manusia adalah kunci hermeneutika menghadapi dua masalah teologi: (1) terkait dengan nilai manusia sebagai ukuran kebenaran, (2) berkenaan dengan masalah autensitas. *Pertama*, menerima pemahaman dan fungsi manusia seperti disebutkan akan menggiring pada penerimaan pemahaman bahwa kepentingan Tuhan identik dengan kepentingan manusia. Selanjutnya, konsep ini berarti juga suatu cara untuk mengangkat *humanum*, manusia sejati, sebagai criteria kebenaran, bahkan satu-satunya kebenaran yang dengannya Islam sendiri dinilai. Menempatkan manusia sebagai kunci hermeneutika berada dalam kerangka tauhid dan didasarkan pada yang absolut. Tanpa manusia yang berbahasa tidak akan ada konsep bahwa Tuhan berbicara, tidak ada campur tangan Tuhan dalam sejarah, dan bagi muslim, tanpa pewahyuan berarti tidak ada makna yang nyata bagi manusia sebagai *humanum*. Meski demikian, hal itu bukan berarti criteria

¹⁹¹ Ali Syariati, *Mexism and other Western Fallacies* (Berkeley: Mizan, 1980), 86

¹⁹² Esack, *Qur’an*, 96

kebenaran terletak pada *humanum* yang absolut melainkan *humanum* yang berasal dari tauhid. Lebih jauh, menempatkan manusia sebagai salah satu kunci hermeneutika berarti memberi keseimbangan bagi perannya di seluruh proses interpretasi.

Kedua, masalah autensitas. Bagian ini berkaitan dengan masalah legitimasi penafsiran. Ketika legitimasi tradisional seseorang atas interpretasi teks telah tidak diakui, maka siapa yang dapat menjamin bahwa teks suci tidak akan ditafsirkan secara bebas? Bagi Esack, mereka yang mempunyai legitimasi tersebut adalah kaum lemah dan kaum yang tertindas. Al-Qur'an sendiri, menurut Esack, bahkan telah berpihak kepada mereka dan menentang netralitas disatu sisi dan penguasa serta penindas disisi lainnya. Penekanan pada kaum lemah ini disebabkan bahwa setiap interpretasi harus berorientasi pada tujuan, bukan sekedar spekulasi kasar. Tujuan ini muncul dari rasa kemanusiaan yang mendalam yang ditegaskan teks tanpa ragu. Dalam konteks Afrika Selatan, dalam konteks ketidak-adilan, jika konsep kesucian teks dan legitimasi teologis teks tidak terkait dengan perjuangan demi keadilan, maka konsep-konsep tersebut tidak lebih dari sekedar senjata tambahan bagi ketidakadilan. Artinya, di sini akan terjadi apa yang disebut dengan "pelacuran hermeneutika".¹⁹³

4. *Mustadl'afin*: Autensitas Penafsiran

Mustadl'af dari akar kata *dla'f* menunjuk pada orang yang tertindas, yang dianggap lemah dan tidak berarti serta yang diperlakukan secara arogan. *Mustadl'afin* berarti mereka yang berada dalam status social inferior, yang rentan, tersisih atau tertindas secara sosio-ekonomis. Al-Qur'an menyebut *mustadl'afin* dalam tiga kategori: muslim, kafir dan mencakup keduanya,¹⁹⁴ dan al-Qur'an berjanji akan mewariskan bumi kepadanya.

¹⁹³ *Ibid*, 97

¹⁹⁴ *Ibid*, 98

Kami hendak memberi karunia kepada *mustadl`afin* di bumi dan menjadikan mereka orang-orang yang mewarisinya, dan akan Kami teguhkan kedudukan mereka di muka bumi, dan akan Kami perlihatkan kepada Fir`aun dan Haman beserta tentaranya apa yang mereka khawatirkan, (QS. al-Qashash, 5).

Aktifas penafsiran menempatkan diri diantara *mustadl`afin* didasarkan atas keutamaan posisi mereka dalam penilaian Ilahi dan kenabian diatas. Sedemikian, sehingga mereka secara sadar berusaha menemukan makna baru yang memberi tanggapan secara kreatif pada penderitaan *mustadl`afin* dan berpegang teguh pada kebenaran dan keadilan. Dalam konteks penindasan seperti di Afrika Selatan, sang penafsir diseru untuk menjadi saksi Tuhan. Tujuannya untuk menampilkan kontribusi efektif al-Qur`an bagi perjuangan demi keadilan masyarakat yang tertindas tanpa membedakan ras, agama dan suku.¹⁹⁵

5. Keadilan: Prinsip Perlawanan

Al-Qur`an menggunakan dua istilah untuk menunjuk pada keadilan: *qisth* dan *`adl*. *Qisth* dari akar kata *q-s-th* berarti kesamaan, keadilan dan memberi pada seseorang yang menjadi bagiannya, sedang *`adl* dari akar kata *`a-d-l* berarti berlaku sama, adil atau tepat.¹⁹⁶ Keduanya dipakai secara silih berganti oleh al-Qur`an (QS. al-Baqarah, 282; al-Hujurat, 9; al-Jatsiyat, 22), dan ide ini dipostulatkan sebagai basis kehidupan. Keadilan adalah parameter kehidupan. Keteraturan semesta, termasuk didalamnya tata kehidupan manusia, dilandasi prinsip keadilan, yang penyimpangan akan menyebabkan kerusakan. Karena itu, masyarakat dituntut untuk menegakkan keadilan sebagai basis kehidupan sosio-politiknya, karena ketidakadilan akan memunculkan disharmoni, kekacauan dan kerusakan (*fitnah*).¹⁹⁷

¹⁹⁵ *Ibid*, 103

¹⁹⁶ Lane, *Lene's Arabic-English Lexicon* (Beirut: Liban, 1980), bagian *q-s-th*

¹⁹⁷ Esack, *Qur`an*, 104

Berkaitan dengan proses penafsiran, keadilan sebagai kunci hermeneutika mempunyai pengertian bahwa konteks perjuangan harus dapat memberi pandangan baru pada teks. Dalam konteks kehidupan di Afrika Selatan, realitas ketidakadilan harus memberikan wacana baru bagi penafsiran. Meski demikian, teks juga mempunyai pandangan tersendiri terhadap konteks, sehingga al-Qur'an juga dapat bertindak sebagai alat ideologis bagi pemberontakan yang komprehensif untuk menentang penindasan dalam segala wujudnya.¹⁹⁸ Hubungan timbal balik ini, menurut Esack, mengimplikasikan dua hal: (1) orang tidak dapat mengambil pendekatan objektif terhadap al-Qur'an ketika dirinya dilingkungan penindasan, yang terlembaga atau tidak, tanpa mencari cara agar al-Qur'an dapat dipakai untuk menentangnya. Netralitas dalam konteks ketidak-adilan berarti dosa yang akan mengeluarkannya dari kelompok orang yang bertaqwa. (2) Pendekatan terhadap al-Qur'an sebagai alat untuk pemberontakan mensyaratkan adanya komitmen teologis dan ideologis serta afinitas kepada nilai-nilai. Nilai-nilai ini menjadi konkrit dalam perjuangan bersama umat manusia dan kaum tertindas untuk menciptakan tatanan yang berlandaskan tauhid dan keadilan.¹⁹⁹

6. Jihad: Gerakan Praksis Pembebasan

Jihad secara harfiah berarti berjuang, mendesak seseorang atau mengeluarkan energi atau harta.²⁰⁰ Dalam al-Qur'an, jihad dipakai untuk berbagai makna, mulai dari peperangan (QS. al-Nisa, 90; al-Furqan, 52) sampai perjuangan spiritual (QS. al-Hajj, 78; al-Ankabut, 6) dan bahkan paksaan (QS. al-Ankabut, 8; Luqman, 15). Esack sendiri menterjemahkan jihad sebagai perjuangan dan praksis. Praksis yang dimaksud adalah *tindakan sadar yang diambil suatu komunitas manusia*

¹⁹⁸ *Ibid*, 106

¹⁹⁹ *Ibid*

²⁰⁰ Ibn Manzur, *Lisân al-Arâb*, I (Mesir: Dar al-Mishri, tt), 709

*yang bertanggung jawab atas tekad politiknya sendiri... berdasarkan kesadaran bahwa manusialah yang membentuk sejarah.*²⁰¹ Praksis ini banyak mendapat legitimasi al-Qur'an dan al-Qur'an sendiri secara eksplisit menyatakan bahwa sebuah teori di dasarkan atas praksis, *orang-orang yang berjihad di jalan Kami, akan Kami tunjukkan jalan Kami*, (QS. al-Ankabut, 69).

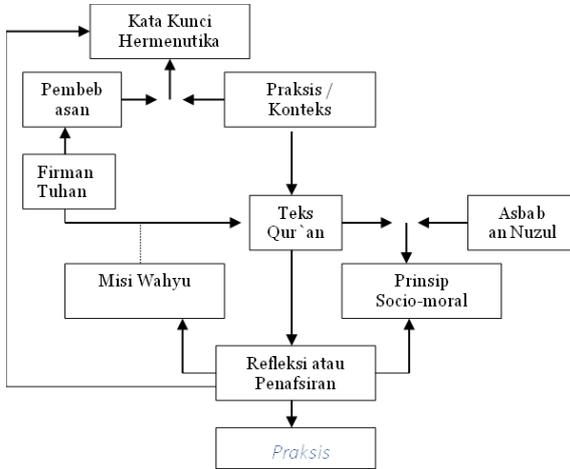
Jihad sebagai kunci hermeneutika mengasumsikan bahwa hidup manusia pada dasarnya bersifat praksis, realistik, sehingga asumsi-asumsi teologis mengikuti tindakan praksis ini. Ayat bahwa *Tuhan tidak akan mengubah nasib seseorang sampai ia mengubah nasibnya sendiri* (QS. al-Ra'd, 11) menegaskan asumsi dasar ini. Kenyataannya, ditengah penderitaan dan perlawanan yang terus menerus di Afrika Selatan, iman dan pemahaman tidak muncul lewat ide atau dogma melainkan justru terbentuk lewat program-program konkrit perlawanan terhadap penderitaan dan dehumanisasi diatas.²⁰² Kenyataan ini, bagi Esack, sekaligus merupakan penolakan terhadap ide-ide tradisional bahwa teologi dan interpretasi terjadi sebelum dan di luar sejarah, suatu pernyataan yang mengasumsikan bahwa pembacaan dan pemahaman teks menyajikan kepastian absolut.²⁰³ []

²⁰¹ Esack, *Qur'an*, 107

²⁰² *Ibid*, 108

²⁰³ *Ibid*, 109

Metode Hermeneutika Pembebasan Farid Esack



BAB IV KERJASAMA ANTAR UMAT BERAGAMA

A. Menentang Penindasan

Teori hermeneutika Esack, sebagaimana diuraikan pada bab sebelumnya, dipengaruhi oleh kondisi social politik yang ada dan terdorong oleh teologi liberasionis yang dipilihnya, yaitu perlawanan terhadap perilaku penindasan dan ketidakadilan yang dilakukan rezim apartheid di Afrika Selatan. Titik pijak Esack bagi konsep-konsep yang ditawarkannya, karena itu, adalah praksis atau konteks Afrika Selatan. Realitas di Afrika Selatan tersebut dijadikan *hermeneutical circle* –meminjan istilah dalam teologi pembebasan- bagi hermeneutika Esack. Artinya, dalam teori hermeneutika, interpretasi Esack terhadap kitab suci didasarkan atas kondisi masyarakat yang selalu mengalami perubahan.²⁰⁴ Dalam hal ini, disyaratkan adanya keputusan sadar untuk memasuki lingkaran praksis liberatif yang secara pasti bersifat politis dan pilihan politis yang mendukung perubahan liberatif tersebut merupakan unsur iman secara intrinsik.²⁰⁵

Bagi Esack, dalam konteks Afrika Selatan yang rasis dan eksploitatif, tugas utama yang harus dijalankan penafsir adalah berdiri dipihak masyarakat tertindas yang menderita kemiskinan dan kelaparan. Keharusan berpihak pada kaum tertindas ini memiliki aspek ganda: *pertama*, menunjukkan kelemahan dan “kesalahan” dari penafsiran-penafsiran tradisional telah telah berfungsi sebagai legitimasi terhadap ketidakadilan; *kedua*, mengakui kesatuan umat manusia dan mencari dimensi keagamaan atas situasi ketidakadilan dari ayat dan menggunakannya sebagai motor pembebasan.²⁰⁶

²⁰⁴ Juan Luis Segundo, *The Liberation of Theology*, (New York: Orbit Books, 1991), 91

²⁰⁵ *Ibid*, 97

²⁰⁶ Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interrelations Solidarity against Oppression*” (England: One world, 1997), 11

Menurut Esack, keberpihakan terhadap kaum tertindas ini didasarkan atau mendapat legitimasi dari kisah Nabi Musa dan bani Israil, juga ayat-ayat lain dalam al-Qur'an yang mencela eksploitasi dan penindasan. Ketika bicara tentang pertemuan Bani Israil dan Fir'aun, al-Qur'an tidak menunjuk pada dosa-dosa 'moralitas pribadi' Bani Israil, dan tidak pula berpanjang lebar soal lemahnya iman mereka pada Tuhan, karena realitas dominan mereka sebagai kaum tertindas. Yang dipersoalkan al-Qur'an justru klaim ketuhanan Fir'aun dan konsekuensi politik yang dialami Bani Israil. Dalam kondisi histories tersebut, al-Qur'an menunjukkan bahwa disaat beban sosio-politik menjadi halangan bagi iman, perjuangan untuk menghapuskannya harus menjadi aspek dominan dari aktivitas seorang beriman. Namun, hal ini bukan berarti tuntutan keimanan pada Tuhan diabaikan, tapi sekedar memberi penekanan pada dimensi yang paling krusial, atau mencari dan menghapuskan akar permasalahannya lebih dulu.²⁰⁷

Al-Qur'an menyebut kaum marginal dan tertindas dengan istilah *mustadh'afun* yang berarti mereka yang berada dalam kondisi inferior, tersisih, tertindas atau diperlakukan secara tidak adil dalam kehidupan sosioekonomis. Istilah *mustadh'afun* ini dibedakan dari *fugara* dan *masâkin*. Istilah *mustadh'afun* mengindisikasikan adanya pihak yang menyebabkan terjadinya kondisi tersebut, yaitu perilaku atau kebijakan pihak yang berkuasa dan arogan.²⁰⁸ Keberpihakan Tuhan terhadap kaum *mustadh'afun* disebutkan dengan jelas dalam al-Qur'an.

“Dan kami hendak memberi karunia kepada orang-orang yang tertindas di bumi (Mesir) itu dan hendak menjadikan mereka pemimpin dan menjadikan mereka orang-orang yang mewarisi (bumi). Dan akan kami teguhkan kedudukan mereka dimuka bumi dan akan kami perlihatkan kepada Fir'aun dan

²⁰⁷ *Ibid*, 11-12

²⁰⁸ Lane, *Lane's Arabic-English Lexicon*, akar kata *d- 'f*

Haman beserta tentaranya apa yang selalu mereka khawatirkan dari mereka itu”. QS. al-Qashas, 5-6:

Bagi Esack, juga para pejuang pembebasan di Afrika Selatan, ayat tersebut adalah teks yang paling signifikan sebagai wacana al-Qur'an tentang pembebasan. Teks tersebut tidak henti-hentinya diserukan dalam rapat-rapat umum, pamflet, atau majalah semua organisasi Islam –baik yang fundamentalis maupun progresif- sebagai ajakan untuk turut berjuang demi pembebasan. Namun, kalau bagi Islam fundamentalis istilah *mustadh'afun* hanya diberlakukan untuk kalangan Muslim, bagi Islam progressif istilah tersebut berlaku bagi semua orang tertindas di Afrika Selatan terlepas dari latar belakang agamanya,²⁰⁹ seperti terlihat dari ungkapan mereka,

“Tugas kaum muslim adalah mempersatukan kekuatan progressif di kalangan mustadh'afun,....berperan serta demi kesatuan mustadh'afun, ...meneriakkan dengan lantang pada para penindas: “jika kamu memerangi orang-orang yang tertindas atau menghalangi jalan orang-orang tertindas, kami diperintahkan Tuhan untuk membela diri menentang ketidakadilan dan penindasan.”²¹⁰

Selain itu, bagi Esack, acuan *mustadh'afun* pada Bani Israil yang ditindas oleh Fir'aun dan kelas penguasa Mesir, juga 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.²¹¹ Pengutamaan Tuhan terhadap kaum tertindas juga

²⁰⁹ Esack, *Qur'an*, 101

²¹⁰ Hassan Solomon, “What is the Ummah to do?” dalam *Muslim News*, edisi Agustus, 1985. 6

²¹¹ Esack, *Qur'an*, 102

terlihat melalui identifikasi Tuhan terhadap para nabi-nabi yang yang tertindas, gaya hidup mereka dan kutukan al-Qur'an pada penguasa yang serakah. Lebih jauh, cukup banyak ayat yang mengaitkan iman dan agama dengan humanisme dan keadilan sosio ekonomi, dan penolakan terhadap hal tersebut berarti penolakan terhadap keadilan, belas kasih dan kebersamaan.²¹²

Lawan mereka yang juga dikatakan sebagai penyebab kondisi *mustadh'afun* adalah kelas-kelas yang dominan dan berkuasa, yang dalam al-Qur'an disebut *mala'* yang berarti penguasa atau aristokrasi (QS. Hud, 27 dan 38; al-Mu'minun, 24 dan 33, al-Syu'ara', 34), *mutrofun* – yang hidup mewah (QS. Saba, 34 dan al-Zukhruf, 23), dan *mustakbirun* – yang sombong atau takabur (QS. an-Nahl, 22; al-Mu'minun, 67; Luqman, 7).

Al-Qur'an banyak menggambarkan ketegangan yang terjadi antara nabi-nabi dan para penguasa pada zaman mereka. Nabi diperlihatkan berada pada posisi kaum yang tertindas, tetapi tidak pernah menyerah pada kehendak para penguasa. Isa tampil sebagai pembela orang-orang miskin yang berjuang menentang para pendeta Yahudi dan saudagar yang telah bersekutu dengan penakluk Roma, (QS. al-Syu'ara', 128. Nabi Saleh memupuskan harapan orang-orang kaya dengan menolak masuk kedalam system nilai mereka, (QS. Hud, 62). Yusuf menolak pelecehan seksual dari Zulaikhah yang berkuasa dan kaya dan lebih memilih menderita (dipenjara), (QS. Yusuf, 23-30). Syu'aib berjuang menentang para saudagar demi keadilan ekonomi, (QS. Hud: 89). Bagi Esack, kisah-kisah tersebut tidak hanya merupakan legitimasi teologis terhadap tindakannya menentang apartheid yang tidak adil dan keberpihakannya pada upaya pembebasan bagi kaum marginal dan tertindas, tapi juga untuk menunjukkan kesalahan teologi akomodasionis yang mendukung *status quo* dengan alasan tidak ingin menimbulkan *fitnah*

²¹² *Ibid*, 99

(kekacauan). Padahal dukungan mereka terhadap status quo-lah yang dapat diartikan sebagai pelestarian bagi kekacauan.²¹³

Pengutamaan dan pembelaan terhadap kaum *mustadh'afun* juga ditampakkan al-Qur'an ketika menekankan tujuannya untuk membangun tatanan sosial yang egaliter. Al-Qur'an mencela sistem sosioekonomi yang tidak adil, praktek lintah darat, riba, perjudian dan praktek-praktek ekonomi eksploitatif lainnya, disertai dengan perintah aktif untuk memberdayakan *mustadh'afun*: riba dilarang lewat peringatan “*perang dari Allah dan Rasul-Nya*” (QS. al-Baqarah, 279); Pemberi utang dituntut untuk menagih sesuai dengan piutangnya, bahkan menganjurkan “*bila engkau menyedekahkannya, maka itu lebih baik bagimu*” (QS. al-Baqarah, 280); Penghapusan sewa tanah yang ditujukan untuk meniadakan praktik tuan tanah, diikuti anjuran al-Qur'an kepada orang kaya agar mendermakan kelebihan dari yang diperlukan (QS. al-Baqarah, 219); untuk menggiatkan pemberdayaan kaum miskin dan papa, al-Qur'an menyatakan bahwa dalam harta si kaya ada bagian intrinsik bagi yang miskin (QS. al-Ma'arij, 25, dan al-Dzariyat, 19).²¹⁴ Al-Qur'an menekankan prinsip keadilan tersebut, agar “*harta itu tidak beredar di antara orang yang kaya saja*” (QS. al-Hasr, 7), sedang nabi Muhammad mengejawantahkannya dengan pernyataannya bahwa bentuk-bentuk harta dan kuasa yang mesti dibagikan kepada mereka yang tidak memiliki sampai “tidak ada diantara kita yang berlebih-lebihan.”²¹⁵

Dalam aktivitas penafsiran, seorang penafsir harus menempatkan diri diantara yang tertindas maupun dalam perjuangan mereka, menurut Esack, terkait dengan kebutuhan untuk menafsirkan teks dari bawah permukaan sejarah sebagai implikasi dari gagasan tentang keutamaan posisi kaum tertindas

²¹³ *Ibid*,

²¹⁴ *Ibid*, 101

²¹⁵ Abu Muhammad Ali Ibn Hazm, *Al- Muhalla*, VI, (Cairo: Dar al-Fikr, t.t), 157

ini dalam pandangan ilahi dan kenabian. Bagi pejuang kebebasan di Afrika Selatan, keberfihakan tersebut adalah suatu keharusan sebagai upaya untuk membawa ruh dasar al-Qur'an kedalam kehidupan, yaitu menemukan kontribusi efektif al-Qur'an bagi perjuangan demi keadilan. Disinilah difungsikannya subjektivitas, bukan objektivitas, dengan tetap berpijak pada teladan para nabi.²¹⁶

Selanjutnya, bila menengok sejarah Islam, Islam hadir ditengah pusat peradaban masyarakat Arab yang dikenal multikultur dan multireligius,²¹⁷ dan dalam perkembangannya mengalami kontak sosial-keagamaan, baik di tingkat wacana atau praksis, yang sesekali menimbulkan kontak fisik yang berakhir dengan konflik sosial berkepanjangan. Hal tersebut memang tidak dapat dihindarkan karena visi pembebasan Islam yang dekonstruktif dalam mengkritisi wacana dan kondisi sosial-keagamaan masyarakat Arab waktu itu,²¹⁸ yang sarat dengan berbagai praktek dan tatanan hegemonik-kultural dalam berbagai dimensi kehidupan.²¹⁹

Dalam konteks masyarakat multikultur dan multireligius seperti itu, perjumpaan Islam —sebagai sebuah ideologi sosial

²¹⁶ Esack, *Qur'an.*, 103

²¹⁷ Amin Abdullah, “Rekonstruksi Metodologi Studi Agama dalam Masyarakat Multikultur dan Multireligius” dalam Amin Abdullah (ed) *Antologi Studi Islam* (Yogyakarta: DIP PTA IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2000), 2

²¹⁸ Term dekonstruktif (pembongkaran) disini merujuk pada pandangan Jacques Derrida seperti dikutip Arkoun, yang bermakna sebagai sebuah pembongkaran terhadap teks dan tradisi masa lalu untuk kemudian menampakan unsur-unsurnya dalam konstruk baru sehingga mencerminkan sebuah kontinuitas-dekonstruktif. M. Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu. S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1994), 21 & 25. Lebih jelas lihat Arkoun, *Rethinking Islam Today* (Washington: Centre for Contemporary Arab Studies, 1987), 18-2

²¹⁹ Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam* I dan II, terj, Gufran A. Mas'adi (Jakarta: Raja Grafindo Persada,), 23-24

yang menderivasikan teori dan paradigma liberatifnya kearah transformasi sosial yang egaliter, humanis dan emansipatoris— dengan berbagai dimensi kepentingan sosial-kemasyarakatan, tatanan ekonomi, struktur kekuasaan dan ideologi sosial-politik yang cenderung hegemonik seringkali menjadi persoalan yang cukup kompleks dan problematis.²²⁰ Karena dalam konteks penindasan, sebagai konsekwensi dari perhatian al-Qur`an pada manusia secara umum dan kaum tertindas secara khusus, kebenaran tertinggi yang mutlak harus diperjuangkan adalah praksis untuk membantu dan membela mereka yang tereksplotasi dan terzalimi.²²¹

Di beberapa Negara, pergolakan seperti di atas acapkali melahirkan konflik yang menyeret pada tindak kekerasan, peperangan, penindasan, ketidakadilan, penjajahan, hegemoni, dominasi, terorisme dan ancaman yang hal tersebut tidak jarang melibatkan legitimasi agama atau teks suci.²²² Dalam kondisi seperti ini agama sering kehilangan peran eksistensial dan elan dasarnya; ikut terbawa arus kepentingan kelembagaan, kekuasaan dan interest-interest tertentu, meski nilai-nilai etis-sosial yang luhur membungkusnya secara halus dan rapi.²²³ Agama kemudian berubah fungsi menjadi hanya sekedar sebuah ‘*sub altern*’ kekuasaan. Jelasnya, agama menjadi alat ideologis yang tunduk pada rezim kekuasaan. Implikasinya, pembacaan terhadap teks-teks keagamaan juga menjadi sangat reduktif-ideologis, bahkan tak jarang menjadi legitimasi subyektif atas tindakan dan ideologi yang dianutnya.

Berdasarkan realitas tersebut dan dalam konteks penindasan di Afrika Selatan yang tidak jauh beda, Esack dan kalangan Islamis progresif terdorong untuk melakukan terobosan baru dengan melakukan rekonstruksi pembacaan terhadap teks

²²⁰ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam* (Bandung: Mizan, 1993), 337

²²¹ Esack, *Qur'an....*, 193, Rahman, *Islam dan Modernitas...*, 6

²²² Lihat Ali Noer Zaman (ed), *Agama untuk Manusia*, terj. Ali Noer Zaman (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 216

²²³ Amin Abdulah, *Rekonstruksi Metodologi...*, 3

al-Qur`an —melalui hermeneutika pembebasan al-Qur`an sebagaimana telah dijelaskan pada bab sebelumnya. Berlandaskan atas realitas perjuangan demi kebebasan dari eksploitasi ekonomi, ketidakadilan politik, penindasan dan diskriminasi rasial yang terjadi di Afrika Selatan yang dilakukan rezim apartheid, setelah memahami kewajiban dan pilihannya untuk berpihak pada kaum marginal yang tertindas, Esack menfokuskan kajiannya pada pengakuan dan penerimaan pluralisme agama dalam al-Qur`an sebagai dasar bagi kemungkinan terjalannya kerjasama antariman. Berikutnya ia meninjau ulang kategori teologis tentang kawan dan lawan yang pada akhirnya dijadikan sebagai legitimasi bagi solidaritas antariman, yang menurutnya merupakan bagian intrinsik yang paling penting dalam perjuangan untuk pembebasan dalam masyarakat Afrika Selatan yang multi-religius. Disinilah signifikansi sebuah reinterpretasi konstruktif terhadap wacana dan peran agama, menjadikannya sebagai motor penggerak lahirnya pembebasan khususnya bagi rakyat Afrika Selatan.²²⁴

Dalam rangkaian hermeneutiknya tersebut, Esack mencoba mengelaborasi universalitas interpretasi konteks historis Nabi Muhammad SAW dengan segala *lokalitas-spatio temporal* kedalam wilayah pembacaan kontekstual pluralisme Afrika Selatan. Ia memosisikan sikap al-Qur`an terhadap penganut agama lain sebagai legitimasi solidaritas kaum tertindas demi menegakan keadilan. Dengan demikian, Esack secara sinergis mewacanakan hermeneutika sebagai pengembangan paradigma teologi pembebasan Islam dalam kerangka praksis-liberatif.

B. Pluralisme Agama

Pluralisme agama adalah fenomena yang telah ada sejak dahulu. Namun, istilah pluralisme sendiri beserta kajiannya baru muncul pada abad ke-19, terkait dengan adanya studi empiris terhadap agama yang dikenal dengan istilah studi *comparative religions* yang kemudian memunculkan beberapa disiplin ilmu

²²⁴ Esack, *Qur`an*, 7

baru, seperti sosiologi agama, antropologi agama, sejarah agama, psikologi agama, fenomenologi agama, dan lain-lain. Studi fenomenologi agama, misalnya, yang menggunakan pendekatan ilmu-ilmu kemanusiaan, menemukan “keimanan” universal pada penganut agama-agama, baik primitif maupun modern.²²⁵

Pada zaman modern seperti saat ini, ketika globalisasi menjadi sebuah keniscayaan, bukan saatnya lagi mengisolasi diri, termasuk juga isolasi kehidupan agama. Globalisasi menghadapkan kita pada kenyataan bahwa beberapa macam agama dan budaya hidup bersama, bertetangga dekat dalam sebuah desa dunia (*global village*). Konsekuensinya, terwujudnya toleransi antar umat agama menjadi tuntutan yang tidak dapat dielakkan. Dengan toleransi ini, pengalaman keberagaman --lebih-lebih ajaran keimanan (*faith*)-nya-- masing-masing agama tidak boleh diganggu gugat. Para pemeluk agama yang berbeda bisa berbicara tentang apa saja selama tidak mengusik pengalaman keagamaan orang lain. Itulah realitas pluralisme (*pluralism*) yang juga berarti pluralitas (*plurality*) agama.²²⁶

Secara *etimologis*, pluralisme berasal dari bahasa Inggris *pluralism*, yang berarti *theory that there are more than one or more than two kinds of ultimate reality*,²²⁷ yaitu, suatu doktrin filsafat yang menegaskan bahwa apa yang substantif tidak hanya satu (monisme) dan tidak pula dua (dualisme), melainkan beragam dan bervariasi.²²⁸ Sejalan dengan itu, Gerald O’Collins

²²⁵ Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 44

²²⁶ A. Qodri A. Azizy, “Al-Qur’an dan Pluralisme Agama”, dalam *Profetika*, Jurnal Studi Islam vol. 1, No. 1 Januari 1999, 18-19

²²⁷ Jean L. Mc Kechnie, *Websters New Universal Unabridged Dictionary* (New York: The World Publishing Company, 1972), 878

²²⁸ A.E. Siregar, *Kamus Lengkap Indonesia-Inggris*, (tpp: tnp, t.t.), 1114. Lihat juga Dogobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy*, (New Jersey: Adam & Co., 1976), 240. Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, V (New York: Mac Milan Publishing, 1967), 363-4

dan Edwards G. Farrigia juga menyatakan bahwa pluralisme adalah suatu pandangan filosofis yang tidak mau mereduksi segala sesuatu pada satu prinsip terakhir, melainkan menerima adanya keragaman.²²⁹ Dalam konteks keagamaan, pluralisme dimaknai sebagai *the belief or doctrine that affirms or advocates plurality as a good thing*,²³⁰ yaitu suatu doktrin atau keimanan yang menyatakan bahwa pluralitas merupakan pokok pembahasan dalam pembicaraan pluralisme: pembicaraan yang menerobos batas konsep agama sekaligus juga memasuki wilayah doktrin atau keimanan agama itu sendiri.²³¹ Tegasnya, pluralisme adalah doktrin yang mengakui adanya keberagaman substansi atau klaim kebenaran suatu agama yang tidak tunggal. Paham pluralisme dimaksudkan untuk menghilangkan paham kemutlakan, superior, eksklusif, *truth claim* dan yang sejenis untuk kemudian memunculkan sikap-sikap rasionalisme, inklusif, saling menghormati keyakinan keagamaan dan saling belajar serta berbagi pengalaman keagamaan untuk kebaikan.

Alwi Shihab lebih jauh menjelaskan bahwa pluralisme tidak semata menunjuk pada kenyataan adanya kemajemukan tetapi sekaligus menuntut keterlibatan aktif terhadap kenyataan kemajemukan tersebut. Seseorang dapat dikatakan menyandang sikap pluralis jika dapat berinteraksi positif dengan lingkungan kemajemukan tersebut. Dengan kata lain, pluralisme dalam konteks agama adalah bahwa tiap pemeluk agama dituntut bukan saja mengakui keberadaan dan hak agama lain, tapi juga terlibat dalam usaha memahami perbedaan dan persamaan guna tercapainya kerukunan dalam kebinekaan.

Karena itu, pluralisme tidak sama dengan kosmopolitanisme. Kosmopolitanisme menunjuk pada suatu realita di mana aneka ragam agama, ras, bangsa hidup

²²⁹ Gerald O'Collins and Edwards G. Farrigia SJ, *Kamus Teologi* (Yogyakarta: Kanisius, 2001), 257-8

²³⁰ Schurt M. Ogden, *Is There Only One True Religion or Are There Many?* (Dallas: Southern Methodist University Press, 1992), 4

²³¹ Qodri A. Azizy, *Al-Qur'an dan Pluralisme Agama*, 19

berdampingan di suatu lokasi, seperti di kota-kota besar yang penduduknya terdiri atas multi agama. Kosmopolitanisme hanya menunjuk pada keaneka-ragaman tanpa adanya interaksi social yang positif di antara mereka khususnya dalam konteks keagamaan, sedang pluralisme justru menekankan persoalan ini.

Pluralisme juga berbeda dengan relativisme, karena relativisme berasumsi bahwa hal-hal yang menyangkut “kebenaran” atau “nilai” hanya ditentukan oleh pandangan hidup serta kerangka berpikir seseorang atau masyarakatnya. Konsep ini akhirnya memunculkan suatu paham bahwa doktrin agama apapun harus dinyatakan benar, atau tegasnya “semua agama adalah sama.” Artinya, seorang relativis tidak mengenal dan tidak menerima kebenaran universal yang berlaku untuk semua dan sepanjang masa. Pluralisme sebenarnya juga mengandung unsur relativisme, yakni unsur tidak mengklaim kepemilikan tunggal (monopoli) atas suatu kebenaran, apalagi memaksakan kebenaran pada orang lain. Akan tetapi, sikap non-monopoli kebenaran dalam pluralis tidak di dasarkan atas pandangan hidup masing-masing seperti dalam relativis melainkan pada kenyataan bahwa masing-masing agama, secara substansial, memang mempunyai kebenaran sendiri. Selain itu, pluralisme agama juga bukan sinkretisme, yaitu menciptakan suatu agama baru dengan memadukan unsur-unsur tertentu atau sebagian komponen ajaran dari beberapa agama untuk dijadikan bagian integral dari agama baru tersebut.²³²

Menurut Nurcholish Madjid, intelektual muslim Indonesia yang identik dengan *pluralisme*, *antisektarianisme*, dan *inklusifme*, kemajemukan dan pluralitas adalah fenomena yang tidak mungkin dihindari.²³³ Kenyataan ini telah menjadi bagian

²³² Alwi Shihab, *Islam Inklusif* (Bandung: Mizan, 1999), 39

²³³ Nurcholish Madjid et. al., *Kehampaan Spritual Masyarakat Modern: Respon dan Transformasi Nilai-nilai Islam Menuju Masyarakat Madani* (Jakarta: Paramadina, 2000), 57. lihat juga Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992), 84

dari *sunnatullah*, di mana semua yang ada di dunia memang sengaja diciptakan dengan penuh keragaman, tidak terkecuali keragaman agama. Kita tidak dapat menutup mata, menghindari atau mengingkari kenyataan atas pluralitas agama tersebut tetapi harus menghadapinya.²³⁴ Karena itu, tidak mungkin kita mengambil sikap eksklusif terhadap orang lain yang beda agama, menjadi anti pluralisme atau sejenisnya; sebaliknya, justru harus mengembangkan sikap keagamaan yang terbuka, toleran dan saling memahami.²³⁵

Lebih jauh, Nurcholish berpendapat bahwa pada dasarnya semua agama yang ada menganut prinsip sama, yaitu keharusan manusia untuk berserah diri (*aslama, islam*) pada Tuhan Yang Maha Esa. Agama-agama tersebut, baik karena dinamika internalnya sendiri atau karena persinggungan dengan yang lain, akan secara berangsur-angsur menemukan kebenarannya sendiri sehingga semuanya akan bertumpu dalam suatu titik pertemuan yang dalam istilah al-Qur'an disebut *kalamat sawa'*.²³⁶ Dari perspektif positif, dapat dikatakan bahwa kaum muslim klasik telah berhasil sepenuhnya menginternalisasi konsepsi tentang manusia yang positif dan optimistik, konsepsi yang kemudian menjadikan mereka komunitas yang amat kosmopolit dan universalis, sehingga bersedia belajar dan menerima segala yang bernilai dari pengalaman komunitas lain yang berbeda agama. Pandangan tentang manusia yang positif dan optimistik ini tentu menjadi landasan yang kukuh bagi toleransi dan pluralisme di kalangan kaum muslim awal. Ironisnya, di saat toleransi dan pluralisme mulai dipandang sebagai dua di antara nilai-nilai yang

²³⁴ Amidan mengatakan, pluralisme dalam Islam dikatakan sebagai *rahmat* Allah, sebagai karunia yang mencerdaskan umatnya melalui dinamika perbedaan konstruktif dan optimis. Lihat Amidan, "Pluralitas Sebuah Kenyataan," dalam Nurcholis Madjid, *Kehampaan Spritual*, 46

²³⁵ Siti Nadroh, *Wacana Keagamaan dan Politik Nurcholis Madjid* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), 109-10

²³⁶ *Ibid*

sangat dibutuhkan untuk menunjang interaksi manusia yang makin mengglobal, toleransi dan pluralisme Islam klasik justru menjadi semakin pudar.²³⁷

Al-Qur'an sendiri, menurut Nurcholish, menunjukkan bahwa risalah Islam yang universal dapat diadaptasikan dengan lingkungan kultural mana pun, sebagaimana ia terbukti dapat diadaptasikan dengan berbagai keharusan yang terdapat pada lingkungan kultural semenanjung Arab. Berdasarkan prinsip tersebut, sudah seharusnya risalah Islam dapat diadaptasikan dengan lingkungan kultural semua pemeluknya di mana dan kapan saja.²³⁸

Sejalan dengan Nurcholish, Amin Abdullah juga menyatakan bahwa dalam pengalaman dan historisitas keberagaman Islam era Rasulullah, masyarakat pluralistik religius telah terbentuk dan sudah menjadi kesadaran umum saat itu. Keadaan seperti itu adalah sesuatu yang wajar karena secara kronologis, agama Islam muncul sesudah Yahudi, Nasrani, Hindu, Budha, Majusi, Zoroaster, Mesir Kuno, dan agama-agama lain. Karena itu, dialog antar iman termasuk tema sentral al-Qur'an.²³⁹ Ia menyeru umat Islam dan non muslim untuk mencari "titik temu" di luar aspek teologis yang memang berbeda sejak awal. Salah satu cara bentuk usaha tersebut adalah lewat jalur etika. Hal itu dikarenakan pertimbangan-pertimbangan berikut:

1. Manusia beragama secara universal menemui tantangan kemanusiaan yang tidak berbeda.
2. Manusia beragama memiliki puncak-puncak keprihatian yang sama
3. Seluruh penganut agama-agama dapat tersentuh "religiusitasnya" meski dengan tanpa menonjolkan "*heaving a religion*"-nya

²³⁷ *Ibid*, 104-5

²³⁸ *Ibid*

²³⁹ Amin Abdullah, *Studi Agama*, 72

4. Dimensi spiritualitas keberagamaan lebih terasa *promising and challenging* dan bukan hanya terfokus pada formalitas lahiriyah kelembagaan agama.²⁴⁰

Tuntutan spiritualitas keberagamaan yang sejuk dan berwajah ramah jauh lebih dibutuhkan masyarakat modern yang terhempas oleh gelombang besar konsumerisme-materialisme. Pada kondisi seperti ini, tugas utama umat beragama bukan mempertegas perbedaan melainkan justru bagaimana mengkomunikasikan ajaran-ajaran agamanya pada wilayah agama lain sehingga terbuka kesempatan saling memahami, toleransi, dan solidaritas. Rasulullah sendiri telah memberi teladan yang sangat *inspiring* bagi pengikutnya. Dalam peristiwa *Fath al-Makkah*, Nabi tidak mengambil tindakan balas dendam pada mereka yang pernah mengusirnya dari tanah kelahirannya. Sebaliknya, beliau justru memberi kebebasan penuh kepada mereka. Peristiwa ini memberi contoh konkrit sekaligus contoh pemahaman dan penghayatan pluralisme agama yang riil dihadapan umatnya. Nabi tidak menuntut *truth claim* tapi memilih sikap *agree in disagreement*. Nabi tidak memaksakan agamanya untuk diterima orang lain tanpa kesadaran hatinya. Ini menunjukkan bahwa nabi sangat mengakui eksistensi dan keberadaan agama-agama selain Islam. Dalam Islam, etika keberagamaan, khususnya terkait dengan hubungan antar umat beragama adalah terbuka dan dialogis.²⁴¹

Berdasarkan semua itu, Amin Abdullah menyatakan bahwa ajaran Islam sebenarnya sangat plularistik dan sangat menghargai keberagaman. Jika sekarang ada hambatan, penyebab utamanya bukan karena inti ajaran Islam yang bersifat eksklusif dan intoleran, tapi lebih banyak karena faktor lain yang dipengaruhi oleh situasi historis politik-ekonomi yang melingkari komunitas Muslim di berbagai tempat.²⁴²

²⁴⁰ *Ibid*, 73

²⁴¹ *Ibid*, 74

²⁴² *Ibid*, 75

Begitu juga yang disampaikan Qodri Azizy. Menurutnya, tidak ada salahnya kita memperhatikan dan merenungkan sikap al-Qur'an terhadap keberagaman umat manusia di tempat turunnya yang telah menganut beberapa macam agama. Al-Qur'an, menurut Qadri Azizy, mengakui agama-agama yang berbeda ditengah masyarakat yang mempunyai pluralitas agama. Pluralitas agama bisa memasukkan mereka yang tidak beragama sebagai "keimanan tanpa agama" dan mereka yang *polytheis*.²⁴³ Karena itu, di era global ini, umat manusia secara keseluruhan dituntut untuk mengenal dan memahami pluralisme agama. Agama di era pasar bebas, sebagaimana disinyalir Harold Coward, dituntut menjadi "agama yang mampu hidup berdampingan secara menyenangkan dalam komunitas dunia" dan "ia tetap merupakan peluang untuk perkembangan rohani meski ada pluralisme keagamaan sendiri dalam kondisi krisis. Harold Coward menyatakan,

*Pluralisme akan selalu menuntut kita agar saling membagi pemahaman partikular kita mengenai agama dengan orang lain. Jika dilakukan dengan penuh simpatik dan rasa hormat terhadap integritas pihak lain, saling membagi pemahaman seperti itu, seperti yang diperlihatkan oleh contoh-contoh masa lampau dan sekarang, dapat menyebabkan perkembangan rohani dan memperkaya semua pihak.*²⁴⁴

Selanjutnya, berdasarkan penegasan QS. al-Maidah, 48, Qodri Azizy berpendapat bahwa Islam tidak hanya memberikan *freedom of religion and belief* dan rasionalitas (bukan fanatisme), melainkan juga menempatkan agama lain tidak pada posisi yang harus diperangi, tapi sebagai teman dialog untuk mencari yang terbaik (QS. al-Nahl, 126).²⁴⁵ Meski demikian, berkaitan dengan soal keimanan, al-Qur'an tetap memberi batasan yang tegas dan

²⁴³ Qodri Azizy, "Al-Qur'an dan Pluralisme Agama," dalam *Profetika*, Vol. 1, No. 1 Januari 1999, 20.

²⁴⁴ *Ibid*, 27

²⁴⁵ *Ibid*, 28

tidak kenal kompromi. Sesuai dengan misinya mengajarkan tauhid, al-Qur'an mengajak *ahl al-kitab* pada kata sepakat (*kalimat sawa'*) tentang ketauhidan ini. Jika ajaran tauhid ini tidak diterima, al-Qur'an mengajarkan untuk bersikap tegas menunjukkan identitasnya sebagai muslim (QS. Ali Imran, 64), bukan menerima campur aduk keimanan.²⁴⁶

Tidak berbeda dengan pengertian dan gagasan pluralisme di atas, Esack mengartikan pluralisme sebagai pengakuan dan penerimaan tentang adanya keberbedaan dan keragaman, baik di antara sesama agama maupun pada penganut agama lain, yang lebih dari sekedar toleransi. Dalam konteks agama, pluralisme berarti penerimaan cara menanggapi dorongan, yang terlihat atau tidak, yang ada dalam diri setiap manusia ke arah Yang Transenden.²⁴⁷ Artinya, pluralisme agama adalah penghargaan, pengakuan dan penerimaan atas sikap-sikap serta perilaku penganut agama lain --yang jelas berbeda dengan kita-- dalam upaya mereka untuk mendekatkan dirinya kepada Tuhan.

Menurut Esack, al-Qur'an sesungguhnya mengajarkan sikap-sikap pluralis dan justru mengecam sikap-sikap eksklusifisme. Kecaman-kecaman ini, antara lain, tampak pada celaan yang diberikan al-Qur'an pada klaim sebagian ahli kitab bahwa kehidupan hanya untuk mereka dan "tidak diperuntukkan bagi orang lain" (QS. al-Baqarah, 94; 111), bahwa api neraka hanya akan menyentuh mereka beberapa hari (QS. Ali Imran, 24), bahwa kelalaian mereka di dunia tetap akan dimaafkan (QS. al-A'raf, 169), dan bahwa mereka adalah satu-satunya kekasih Tuhan (QS. al-Jumu'ah, 6).²⁴⁸

Sementara itu, sikap-sikap pluralisme al-Qur'an di tunjukkan dengan pengakuannya terhadap penganut agama lain. *Pertama*, ahli kitab sebagai penerima wahyu diakui sebagai bagian dari komunitas, *Sesungguhnya, inilah ummatmu, umat yang*

²⁴⁶ *Ibid*, 20

²⁴⁷ Esack, *Qur'an*, xii

²⁴⁸ *Ibid*, 158

satu (QS. al-Mukminun, 52). Pembentukan satu umat untuk ungkapan keagamaan yang berbeda-beda telah tersirat dalam Piagam Madinah.²⁴⁹

Kedua, dalam bidang sosial terpenting, makanan dan perkawinan, al-Qur'an secara tegas menyatakan, makanan orang ahli kitab 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). Jika orang Islam diperkenankan hidup berdampingan dengan golongan lain dalam bentuk hubungan yang seintim hubungan perkawinan, apa yang dapat dikatakan tentang pesan al-Qur'an dalam masalah Islam-non Islam kecuali pluralisme. Apalagi kenyataannya, wanita ahli kitab tersebut disebut dengan cara yang sama seperti wanita beriman. (*Dihalalkan mengawini*) *wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara wanita-wanita beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi Alkitab sebelum kamu* (QS. al-Maidah, 5).

Ketiga, dalam bidang hukum agama, norma-norma dan peraturan 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).

Keempat, 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

²⁴⁹ Piagam Madinah adalah Pakta Kerjasama Militer antara Nabi (masyarakat Islam) dengan kaum Yahudi dalam rangka mempertahankan kota Madinah. Pakta ini dibuat sebelum tahun 2 H/624 M dan terdiri atas 47 pasal. Dalam pasal 25-33 dijelaskan secara rinci bahwa kaum Yahudi dengan segala kelompoknya adalah umat yang satu dengan orang-orang yang beriman. Lihat Nouruzzaman Shiddiqie, *Piagam Madinah* (Yogyakarta: Mentari Masa, 1994).

pertama dari perang yang dilakukan orang Islam adalah justru untuk melindungi dan memelihara kesucian tempat-tempat ibadah, apapun agamanya. *Sekiranya Allah tidak menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian lainnya, tentulah telah dirobohkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja dan sinagog-sinagog Yahudi, juga masjid-masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah (QS. al-Hajj, 40).*²⁵⁰

Berdasarkan kenyataan-kenyataan tersebut, menurut Esack, pengakuan al-Qur'an terhadap pluralisme agama tidak hanya 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 pada poin empat di atas, 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.²⁵¹

C. Al-Qur'an Berbicara

Menurut Esack, pengakuan al-Qur'an tentang eksistensi agama lain tidak hanya ditunjukkan lewat semangat pluralisnya atau ayat-ayat "samar" yang dapat ditafsirkan kearah itu seperti yang tampak pada uraian di atas, melainkan juga oleh ayat-ayat yang sangat tegas, jelas dan eksplisit tanpa harus ditafsirkan ulang. Salah satu ayat yang secara tegas dan jelas menunjukkan pluralisme dan keanekaragaman agama adalah QS. al-Baqarah, 62 (disamping QS al-Maidah, 69).²⁵²

²⁵⁰ Esack, *Qur'an*, 160

²⁵¹ *Ibid*, 161

²⁵² Teks lainnya adalah QS al-Maidah, 69: "*Sesungguhnya orang-orang yang beriman, Yahudi, Sabi'in, Nasrani, dan siapa saja yang benar-benar beriman kepada Allah, Hari Kemudian, dan beramal saleh, maka tak ada kekhawatiran pada mereka dan tidak pula mereka bersedih*". Esack membatasi refleksi pada salah satunya karena

“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 (*amal salih*) tanpa memandang afiliasi agama formal mereka.²⁵³ Pernyataan ini sejalan dengan pendapat Rasyid Ridla dan Thabathaba’i. 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 mendlalimi kelompok yang lain.²⁵⁴ 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’.²⁵⁵ 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”.²⁵⁶

memang tidak ada perbedaan yang signifikan dari kedua ayat tersebut. *Ibid*, 177

²⁵³ Esack, *Qur’an*, 162

²⁵⁴ Rashid Ridha, *Tafsir al-Manar*, I (Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1980), 336

²⁵⁵ MH Thabathaba’i, *Al-Mizân fi Tafsîr al-Qur’an*, I (Qum: al Hawzah al-‘Ilmiyyah, 1973), 193

²⁵⁶ Rashid Ridha, *Tafsir Al-Manar*, jld I, 336

Pemikiran Esack diatas, termasuk Ridla dan Thabathabi yang dijadikan rujukannya, berbeda atau bahkan berseberangan dengan konsep kebenaran yang banyak dipahami para pemikir Islam klasik. Bagi yang disebut terakhir ini, kebenaran hanya satu, yang mutlak, yaitu Islam yang sekaligus merupakan jaminan keselamatan di dunia dan akhirat. Bagi mereka, teks-teks al-Qur'an yang secara jelas dan tegas menggambarkan penerimaan agama lain seperti disebutkan Esack, telah diganti (*mansukh*) oleh ayat lain atau bahwa ayat tersebut tidak memberikan pengertian sebagaimana yang ditunjukkan. Menurut Ibn Abbas, QS. al-Baqarah, 62, telah dimansukh oleh QS. Ali Imran, 85.²⁵⁷ Sementara itu, menurut Ibn Katsir, QS. al-Baqarah, 62 tidak dimansukh tetapi pengertiannya berkaitan dengan kondisi orang-orang yang menganut agama-agama tersebut dan mereka ditolak setelah datangnya Rasul SAW, meski mereka beriman kepada Allah, hari akhir dan beramal shaleh.²⁵⁸

Tegasnya, para pemikir klasik tersebut menolak agama selain Islam dengan dua alasan. *Pertama*, bahwa QS. al-Baqarah, 62, yang menyatakan tentang penerimaan terhadap mereka telah dibatalkan (di *mansukh*) oleh QS. Ali Imran, 85, *Siapa mencari agama selain agama Islam, sekali-kali tidak akan diterima (agama itu) daripadanya. Kedua*, teori yang menyebutkan bahwa Yahudi, Nasrani, dan Sabi'in yang disebut dalam ayat itu adalah mereka yang sudah masuk Islam.²⁵⁹ Selain itu penolakan tersebut juga di dasarkan atas doktrin *supercessionism*. Doktrin ini menyatakan "aturan agama apapun tetap sah sampai datang

²⁵⁷ Thabari, *Al-Bayân 'an Ta'wîl al-Qur'an*, I, (Kairo, Mustafa Babi al-Halabi, 1954), 323

²⁵⁸ Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf 'an Haqâiq Ghawâmid al-Tanzîl*, I, (Beirut, Dar al-Kutub, tt), 146. Kajian tentang masalah ini, secara lebih luas, lihat Hidayat Nur Wahid, "Islam dan Pluralisme Perspektif Pemikiran Islam Klasik", dalam *Profetika*, Jurnal Studi Islam, Vol. 1, No. 1 Januari 1999, 57

²⁵⁹ Esack, *Qur'an*, 162-164

*suatu aturan untuk menggantikannya; aturan yang baru membatalkan yang sebelumnya”.*²⁶⁰

Esack menolak pemikiran ulama klasik seperti di atas dan menyatakan bahwa usaha untuk menghindari dari makna eksplisit ayat tersebut adalah sia-sia. Argumen pertama tentang teori pembatalan tertolak dengan ide bahwa Tuhan tidak mungkin membatalkan janji-Nya dan Dia tidak akan pernah ingkar dalam menegakkan janji-Nya, karena itu sangat bertentangan dengan sifat keadilan-Nya. Selain itu kata *Islam* dalam QS. Ali Imran, 85 yang dianggap sebagai teks pembatal bukan merujuk pada Islam sebagai organisasi agama tapi sebagai sikap keagamaan yang berarti ‘berserah diri kepada Tuhan’, yang hal itu dapat dilakukan oleh semua pemeluk agama.²⁶¹ Argumen kedua juga tertolak berdasarkan fakta bahwa para pemeluk Islam yang baru sudah termasuk dalam kategori pertama yaitu ‘*orang-orang yang beriman*’ dan tidak ada alasan untuk mengecualikan mereka sebagai Yahudi, Nasrani, dan Sabi’in, juga tidak ada keraguan tentang keselamatan bagi muslim yang baru jika mereka benar-benar beriman dan beramal shalih.²⁶²

Rahman juga mengkritik penafsiran ulama terhadap QS. al-Baqarah, 62 dan QS. al-Maidah, 69 yang berpaling dari makna eksplisitnya dan menganggap sebagai upaya yang sia-sia. Menurutnya, kedua ayat tersebut dengan telah sangat jelas menggambarkan tentang kemungkinan keselamatan bagi kaum beragama lain selain kaum muslim. Rahman berkata,

Mayoritas penafsir muslim dengan sia-sia berusaha untuk menolak maksud yang jelas dinyatakan dalam dua ayat al-Qur’an itu bahwa; mereka (orang beriman) dari kaum apa pun, yang percaya kepada Allah, hari Akhir dan melakukan

²⁶⁰ Mahmoud M. Ayoub, “Roots of Muslim-Christian Conflict”, dalam *Muslim World* 79, (1): 1989, 27

²⁶¹ Esack, *Qur’an*, 163

²⁶² *Ibid*, 164

kebajikan akan memperoleh keselamatan. Mereka para (para penafsir itu) menyatakan bahwa yang dimaksud dengan orang-orang Yahudi, Nasrani dan Shabi`in dalam ayat-ayat tersebut adalah mereka yang telah menjadi "Muslim." Ini suatu penafsiran yang keliru sebab seperti yang termaktub dalam ayat itu, orang-orang Muslim adalah yang pertama (disebut) di antara empat kelompok orang-orang yang percaya." Atau para penafsir itu mengatakan bahwa mungkin yang dimaksud dengan orang-orang Yahudi, Nasrani dan Shabi`in yang saleh sebelum kedatangan Nabi Muhammad. Ini justru penafsiran yang lebih salah. Terhadap pernyataan orang-orang Yahudi dan Nasrani yang berkata bahwa di akhirat nanti hanya mereka saja yang memperoleh keselamatan, al-Qur'an menyatakan; "Sebaliknya! yang berserah diri kepada Allah dan melakukan kebajikan yang akan memperoleh pahala dari Allah, tiada sesuatu pun yang dikhawatirkan dan ia tidak akan sedih." ²⁶³

Logika dan hikmah dibalik pengakuan kebaikan universal tersebut, menurut Rahman, adalah untuk meletakkan kaum muslim duduk berdampingan dan sejajar dengan umat beragama lain dalam mencapai kebenaran. Bagi Rahman, kaum muslimin bukan satu-satunya tapi hanya satu dari sekian banyak kelompok yang berlomba menuju kebenaran.²⁶⁴

Pendapat yang sama juga dikemukakan Muhammad Asad. Menurutnya, bagi semua agama, Tuhan telah menyiapkan hukum suci yang berbeda (*different divine law*) dan jalan yang terbuka (*an open road*). Salah satu tema yang terpenting dari doktrin Islam adalah kelanjutan sejarah yang berkaitan dari berbagai bentuk dan fase wahyu ilahi, akan tetapi esensi dari ajaran agama

²⁶³ Fazlur Rahman, *The Major of the Qur'an*, 239

²⁶⁴ *Ibid*, 240

itu sendiri selalu identik dan dapat dikatakan juga bahwa semua agama memproklamkan kepercayaan yang sama. Ia menambahkan bahwa keberimanan *ahl al-kitab* juga akan mendapat ganjaran dari Tuhan sepanjang mereka tetap memegang teguh “ide keselamatan” yang terdiri atas tiga elemen, yaitu; percaya pada Tuhan, hari akhir, dan berbuat kebajikan.²⁶⁵

Mereka, menurut Asad, adalah benar secara Qur’ani jika memenuhi ketiga elemen tersebut dan hidup sesuai dengan ajaran-ajaran agamanya. Salah satu prinsip fundamental dari Islam bahwa setiap agama yang mempercayai Tuhan sebagai *focus point*, sehingga para pemeluk agama lain tetap harus di hormati meski berbeda dalam beberapa hal yang menyangkut ajarannya. Orang-orang Islam memiliki kewajiban untuk menjamin setiap rumah ibadah yang didedikasikan atas nama Tuhan, dan setiap upaya yang menghalangi para penganut agama itu untuk mengagungkan Tuhan dalam rumah-rumah ibadah itu merupakan suatu hal yang tercela menurut kacamata al-Qur’an.²⁶⁶

Selain dua ayat di atas, masih ada beberapa ayat lain yang menunjuk pada penerimaan al-Qur’an terhadap pluralisme agama. Salah satunya adalah QS. al-Maidah, 48.²⁶⁷

Dan Kami telah turunkan padamu al-Qur’an dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, yaitu kitab-kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian atas kitab-kitab yang lain. Maka putuskanlah perkara

²⁶⁵ M Asad, *The Message of the Quran* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980), 153-4

²⁶⁶ M Asad, *This Law of Ours* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1982), 155

²⁶⁷ Sebenarnya ada beberapa ayat lain seperti QS. al-Hajj, 67 dan al-Baqarah, 148, yang memuat isu tentang keabsahan berbagai bentuk agama, tapi karena pandangan masing-masing mufassir yang menjadi bahan diskusi Esack bersesuaian terhadap tiga ayat tersebut, maka Esack membatasi diskusinya pada ayat ini. Lihat Farid Esack, *Qur’an*, 166-167

mereka *menurut* apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan *syir'ah* dan *minhaj*. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu telah dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah kembali kamu semua, lalu diberitahukan-Nya kepadamu tentang apa yang telah kamu perselisihkan itu. (QS. Al-Maidah, 48)

Menurut Esack, ayat tersebut secara jelas menyatakan adanya keragaman *syir'ah* dan *minhaj* yang sengaja diberikan Allah pada manusia, yang masing-masing diperintahkan untuk berlomba dalam kebaikan. *Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan syir'ah dan minhaj*. Kata *Syir'ah* oleh kebanyakan ahli tafsir biasanya dimaknakan sebagai syariat, sedang kata *minhaj* dimaknakan sebagai 'jalan yang terang', sehingga *syir'ah* dan *minhaj* dapat diartikan sebagai syariat berikut jalan-jalannya (metodenya).

Menurut Thabathaba'i, *syariat* adalah suatu jalan bagi satu kaum di antara kaum-kaum lainnya, atau seorang nabi di antara nabi-nabi lain yang diutus bersama syariat tersebut. Syariat ini berbeda dengan *din* yang diartikan sebagai pola (*pattern*), sebuah jalan ketuhanan yang berlaku umum bagi seluruh komunitas atau umat manusia.²⁶⁸

Pengertian yang sama juga diberikan oleh Maulana Abul Kalam Azad, mufassir berkebangsaan India. Menurut Azad, syariat atau *al-syariah* adalah bentuk spesifik dari masing-masing agama yang lahir dari pengaruh lingkungan dan berbagai hal yang mengitari perjalanan sejarahnya, sehingga ia berbeda dengan pengertian *din* yang mengacu pada makna umum yang memuat kesatuan semua agama dalam pengertian bahwa dasar-

²⁶⁸ Thabathaba'i, *Al-Mizan*, V, 350

dasar dan nilai-nilai terdalam yang dibawa semua agama adalah sama.²⁶⁹ Bagi Azad, agama meliputi dua hal yang saling berhubungan; *din* yang merupakan *spirit* (jiwa atau semangat) dan *syariah* yang merupakan *manifestation* (wujud nyata). Pada yang terakhir inilah orang sering berbeda dan kadang-kadang menjurus pada perpecahan. Untuk lebih jelas, Azad mengemukakan contoh tentang perintah al-Qur'an kepada Nabi Muhammad SAW untuk memindah arah kiblat dari Masjid al-Aqsa di Yerusalem ke Masjid al-Haram di Makkah. Orang-orang Yahudi dan Nasrani merasa tidak senang dengan hal tersebut, karena Yerusalem bagi mereka adalah tempat suci dan berkiblat ke arahnya merupakan pengakuan dan pemeliharaan terhadap kesucian tersebut. Untuk menegaskan hikmah dibalik peristiwa itu Tuhan menurunkan ayat lain yang menyatakan bahwa yang utama bukanlah kearah mana orang menghadapkan wajahnya yang disebut *syariah*, melainkan penghambaan yang tulus kepada Tuhan dan berbuat kebajikan, yang disebut *din* (QS. al-Baqarah, 148).²⁷⁰

Berdasarkan uraian di atas, *syari'ah* berarti dapat diterjemahkan dengan "agama" dalam pengertian yang biasa kita gunakan saat ini, yang terlembagakan dalam wujud agama Islam, Kristen, Yahudi, Budha, Hindhu dan seterusnya. Eksistensi agama-agama yang berbeda ini dihargai dan ditolerir oleh al-Qur'an, dan al-Qur'an sendiri justru menyatakan bahwa keragaman itu justru harus menjadi motivator mereka untuk saling berlomba mencapai kebaikan lewat amal shaleh.

Beberapa mufassir klasik, seperti Thabari dan Razi,²⁷¹ sebenarnya juga sepakat dengan penafsiran yang menunjukkan pada pluralisme agama dari ayat ini. Akan tetapi, keduanya

²⁶⁹ Abul Kalam Azad, *Tarjuman Al-Qur'an*, terj Inggris. Syed Abdul Latif (Hyderabad: Syed Abdul Latif for Qur'anic and Other Cultural Studies, 1962). 157

²⁷⁰ *Ibid.*, 158-159

²⁷¹ Thabari, *Al-Bayân*, VI, 272; al-Razi, *Tafsîr al-Fakhr al-Râzi*, XII (Makkah: Maktabah Tijariyah, 1990), 14

menyatakan bahwa ayat menunjuk pada kenyataan agama-agama sebelum Islam, bukan untuk konteks sekarang. Jelasnya, konsep pluralisme agama dalam ayat tersebut bukan diperuntukkan pada masa Islam melainkan pada masa-masa sebelum datangnya Islam. Sebab, syareat-syareat atau agama-agama tersebut secara otomatis terkoreksi (batal) setelah datangnya Islam. Secara lebih jelas, Thabari menyatakan,

Yang dirujuk di sini (QS. al-Maidah, 48) adalah semua Nabi beserta kaumnya yang mendahului Nabi kita, Muhammad SAW. Namun, yang dituju adalah Nabi kita. Tujuannya untuk menyampaikan kisah nabi-nabi yang mendahului beliau beserta kaumnya.Hal ini dapat terjadi karena telah menjadi kebiasaan di kalangan bangsa Arab saat itu bahwa ketika membicarakan seseorang yang tidak hadir, sementara ada kehadiran orang lain yang punya hubungan dengan orang tersebut, maka orang yang hadir itulah (agama-agama selain Islam saat ini) yang menjadi fokus pembicaraan.²⁷²

Esack menolak pandangan kedua ahli tafsir tersebut dan menyatakan bahwa yang dimaksud dalam ayat tersebut bukan kondisi umat masa lalu melainkan konteks saat ini, masa nabi. Hal itu tampak pada beberapa kenyataan. *Pertama*, seluruh bahasan al-Qur'an tentang masalah ini, termasuk kalimat-kalimat awal dari QS. al-Maidah, 48 dan sesudahnya, menunjuk pada peran Nabi sebagai penengah dalam komunitas aktual saat itu. Konteksnya jelas, komunitas agama lain yang hidup berdampingan dengan kaum muslim di Madinah. Jika yang dituju adalah konteks masa lalu, sebelum Nabi, lalu apa gunanya Nabi diharapkan menjadi penengah atas konflik yang terjadi di antara mereka saat itu?

²⁷² Thabari, *ibid.*

Kedua, dalam teks tersebut diberitahukan tentang perbedaan-perbedaan yang ada di antara Islam dengan umat agama lain. Jika ayat ini mengacu pada komunitas pra-Muhammad SAW yang syareat mereka di akui sah, murni dan ditetapkan Tuhan hanya untuk periode tertentu, maka tidak ada masalah jika komunitas Nabi Muhammad berbeda dengan mereka. Juga tidak ada perlunya informasi tentang perbedaan-perbedaan yang diberitahukan. Untuk apa harus menginformasikan perbedaan masa-masa yang sudah lewat dengan masa sekarang?

Ketiga, ayat ini menuntut adanya respon berupa saling berlomba dalam kebaikan. Mengingat bahwa setiap kompetisi hanya dapat dilakukan oleh komunitas-komunitas yang mengalami situasi yang sama, maka mitra umat Islam saat itu pasti adalah pemeluk agama lain yang hidup berdampingan dengan mereka. Tuhan pasti tidak menyuruh umat Islam berkompetisi dengan umat-umat Nabi terdahulu yang sudah punah.²⁷³

Berdasarkan pengertian makna teks dan konteks ayat tersebut, menurut Esack, tidak ada alternatif lain bagi kita kecuali menyatakan bahwa syareat-syareat yang disebutkan dalam ayat di atas adalah agama-agama selain Islam yang ada saat ini. Al-Qur'an mengakui eksistensi agama-agama tersebut untuk selanjutnya menantang para pemeluknya menjadikan perbedaan tersebut sebagai sarana untuk berlomba-lomba dalam kebaikan.²⁷⁴

Menurut Esack, pemahaman yang pluralis dan perintah menjadikan pluralisme agama sebagai ajang perlombaan amal baik tidak hanya satu kali disampaikan oleh al-Qur'an. Dalam ayat lain yang juga turun di Madinah, al-Qur'an menyatakan,

²⁷³ Esack, *Qur'an*, 168-169

²⁷⁴ *Ibid*, 170

Bagi tiap-tiap umat ada kiblatnya (sendiri) yang ia menghadap kepadanya (likullin wijhatun huwa muwallihâ). Maka, berlomba-lombalah kamu (dalam berbuat) kebaikan. Di mana saja kamu berada pasti Allah akan mengumpulkan kamu sekalian (pada Hari Kiamat). Sesungguhnya, Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu (QS. al-Baqarah, 148).

Menurut al-Razi, dengan mengutip Hasan Basri, istilah *wijhah* dalam ayat tersebut merujuk pada *syir`ah* dan *minhaj*. Ini berarti bahwa Tuhan memang sengaja memberikan syareat yang berbeda kepada manusia dan fenomena variasi syareat ini mempunyai tujuannya sendiri. Secara jelas ia menyatakan, “Tidak diragukan bahwa syareat (agama-agama) memang berbeda sebagaimana manusia juga berbeda sesuai dengan kepribadian masing-masing. Karena itu, tidak heran jika syareat bisa berubah seiring berlalunya waktu dengan merujuk pada satu orang. Inilah kenapa ide tentang *naskh* (pembatalan) dan perubahan dalam suatu syareat adalah benar”.²⁷⁵

Sejalan dengan itu, Zamakhsyari juga menyatakan ayat di atas merujuk pada kiblat-kiblat yang berbeda yang diambil ketika berdoa dalam agama-agama lain dan tantangan untuk berlomba dalam kebajikan yang dimaksudkan adalah dengan agama lain (bukan dengan sesama orang Islam).²⁷⁶

Sementara itu, al-Thabari ketika menafsirkan ayat di atas menyatakan sebagai berikut:

Bersegeralah wahai manusia kepada amal baik dan kedekatan kepada Tuhanmu dengan cara memenuhi kewajiban-kewajiban yang ada dalam Kitab Suci yang telah diturunkan-Nya kepada Nabi-mu. Dia telah

²⁷⁵ Al-Razi, *Tafsîr al-Fakhr al-Râzi*, IV, 145

²⁷⁶ Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf*, I, 205

*menurunkannya untuk mengujimu, agar jelas orang-orang yang baik dari orang-orang yang jahat”.*²⁷⁷

Berkaitan dengan hal tersebut, al-Razi maupun Zamakhsyari menyatakan bahwa ujian ini merujuk pada syareat-syareat yang berbeda, yaitu apakah kita akan bertindak manaati Allah atau mengikuti keraguan dan kebajikan yang setengah hati.²⁷⁸

Berdasarkan semua uraian di atas, konteks ayat-ayat yang dibahas, Esack menyatakan bahwa tercakupnya agama lain (pluralisme) adalah sesuatu yang tidak dapat terelakkan. Tantangan untuk berlomba-lomba dalam kebajikan muncul segera setelah adanya pernyataan tentang beragamanya jalan keimanan. *Jika Allah menghendaki, Dia tentu membuatmu satu kaum. Namun, Dia ingin menguji kamu dengan apa yang telah Dia berikan kepadamu. Karena itu, berlomba-lombalah dalam kebajikan.*

Selanjutnya, mengingat bahwa kompetisi dalam beramal shaleh adalah antara komunitas (agama) yang berbeda, bukan hanya sesama umat Islam, maka --menurut Esack-- ada beberapa implikasi yang muncul.

1. Kebajikan yang diakui dan diberi penghargaan (pahala) bukanlah monopoli salah satu peserta lomba, sebagaimana firman Tuhan; “.....yang paling mulia diantara kamu adalah yang paling bertakwa (QS. al-Hujurat, 13).
2. Juri agung, yaitu Tuhan, pasti berada diatas kepentingan sempit para peserta lomba.
3. Tidak ada alasan bagi peserta lomba untuk merasa lebih percaya diri dengan mengklaim bahwa dirinya lebih dekat atau lebih disayang oleh juri.

²⁷⁷ Thabari, *Al-Bayân*, VI, 272

²⁷⁸ Al-Razi, *Tafsîr al-Fakhr al-Râzi*, XIV, 15; Zamakhsyari, *Al-Kasyasyâf*, I, 640

4. Hasil dari kompetisi yang adil dan sportif tidak akan diketahui sebelum perlombaan berakhir.²⁷⁹

Berkaitan dengan anjuran berlomba dalam kebaikan (*fastabiq al-khairat*) sebagai respon lebih lanjut dari al-Qur'an atas adanya pluralitas agama, Issa J. Boullata menyatakan bahwa ungkapan yang digunakan al-Qur'an adalah *khairât* (ditulis dalam bentuk plural, *jamak*). Ini dapat mengandung arti bahwa ada kebaikan yang dimaksud tidak hanya satu melainkan berbagai bentuk kebaikan, termasuk di dalamnya adalah kebenaran agama. Untuk mendapatkannya, setiap kelompok atau umat beragama harus berlomba-lomba dengan cara yang wajar dan terhormat. Inilah sebenarnya yang menjadi *elan vital* al-Qur'an tentang kehidupan beragama dalam dunia kontemporer.²⁸⁰

D. Kerjasama antar Umat Beragama

Persoalan kerjasama antar umat beragama merupakan pembahasan lebih lanjut dari pluralisme agama yang disampaikan Esack. Menurutnya, adalah fakta yang riil bahwa di banyak daerah ditemui umat beragama yang berbeda dapat hidup secara damai. Akan tetapi, hal itu bukan berarti secara otomatis dapat diterjemahkan bahwa mereka mempunyai sikap pluralis. Kebanyakan umat beragama, tidak terkecuali Islam, tetap tidak menanggalkan rasa superioritas agamanya sendiri dan tetap menolak segala bentuk penyelamatan yang tidak berafiliasi pada agama mereka, yang itu berarti menafikan kemanusiaan penganut agama lain, meski telah hidup berdampingan dengan umat agama lain beberapa lama.

Kenyataan tersebut, seperti juga disinggung pada bab II, terjadi di Afrika Selatan tempat Esack hidup dan berjuang. Menurut Esack, interaksi yang terjadi antara umat Islam dengan

²⁷⁹ Esack, *Qur'an*, 171

²⁸⁰ Ismatu Ropi, "Wacana Inklusif Ahl al-Kitab" dalam *Paramadina*, vol. I, No. 2, 1999, 99

penganut agama lain tidak mengindikasikan bahwa hal itu di dasarkan atas ajaran al-Qur'an, sehingga pada gilirannya mendatangkan ketegangan dan perdebatan teologis di antara kaum muslim sendiri, terutama pada era penentangan dan pemberontakan terhadap rezim apartheid. Pada awalnya, ketegangan terjadi antara dua kelompok ekspresi keagamaan; akomodasionis dan liberasionis, terkait dengan dua peran yang dapat dimainkan teologi dalam konteks penindasan. Peran yang dimaksud, *pertama*, menyangga struktur dan lembaga penindas, atau *kedua*, menjalankan fungsi teologi dalam kaitannya dengan perjuangan demi keadilan dan pembebasan.²⁸¹

Akomodasionis, dengan teologi akomodasinya berusaha memberi jalan dan membenarkan *status quo* dengan rasisme, kapitalisme, dan totalianismenya. Ia memberkahi ketidakadilan, mendukung kehendak penguasa dan mereduksi kemelatan menjadi kepasifan, kepatuhan dan apatisme. Implikasinya, teologi akomodasi hanya menfokuskan diri pada masalah perpindahan agama dan keselamatan pribadi tanpa memperdulikan realita bahwa struktur sosio ekonomi ikut andil dalam membentuk nilai-nilai pribadi.²⁸²

Kelompok ini, yang termanifestasikan dalam organisasi-organisasi keagamaan seperti *Majlis al-Ulam* dan *Muslim Judicial Council* (Dewan Pengadilan Muslim) memilih berkolaborasi dengan pemerintah dan menolak ajakan untuk menentang apartheid dengan alasan menghindari fitnah (kekacauan). Secara lebih jauh mereka mengajukan argumen klise,

Pernahkah pemerintah melarang kita menyembah Allah? Pernahkah pemerintah menutup atau memerintahkan pembongkaran masjid di wilayah kulit putih? Bila pemerintah memerintahkan kita untuk meninggalkan kepercayaan

²⁸¹ Esack, *Qur'an*, 7

²⁸² *Ibid.*

*pendahulu kita, kaum ulama pastilah yang pertama mendesak kita untuk melawan, sekalipun sampai mati.*²⁸³

Selain itu, mereka mencela ajakan itu ‘sebagai ketaksabaran kaum muda’ atau menuduh bahwa perjuangan itu telah menggunakan agama untuk tujuan-tujuan politis. Bagi kelompok akomodasionis, menentang sistem apartheid berarti memasuki wilayah politik yang profan dan memposisikan agama di wilayah tersebut, sedangkan mengikuti sistem apartheid berarti tetap menempatkan agama dalam kesakralannya. Agama dalam pandangan mereka lebih terkait dengan persoalan ibadah salat, adzan, dan berdakwah yang lepas dari persoalan sosial kemasyarakatan seperti penindasan dan kemiskinan.²⁸⁴ Sosiolog Milton Rokeach menggambarkan kondisi kelompok ini sebagai berikut:

“Gambaran umum memperlihatkan bahwa orang-orang konservatif itu 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”.²⁸⁵

Di sisi lain, kaum liberasionis yang 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

²⁸³ Editorial, *Muslim News*, (31 Juli 1964)

²⁸⁴ Farid Esack, *On Being A Muslim*, terj. Nuril Hidayah (Yogyakarta: Ircisod, 2003), 137

²⁸⁵ John Stot, *Issues Facing Christians Today: A Major Appraisal of Contemporary Social and Moral Question* (Hants, Marshalls, Morgan, and Scott, 1984), 8

refleksi. Di Afrika Selatan, kelompok yang terwujud dalam diri sejumlah individu atau organisasi keagamaan yang merasa berdosa jika berdiam diri melihat penindasan, eksploitasi dan kemiskinan ini berupaya menemukan keterlibatan aktif Tuhan dalam sejarah yang menghendaki kemerdekaan dan keadilan bagi umat-Nya.²⁸⁶

Dalam fenomena seperti itu, Esack melihat bahwa kerjasama antar umat beragama adalah sesuatu yang tidak dapat dihindarkan, bahkan suatu keharusan, dalam upaya perjuangan mewujudkan pembebasan dan keadilan di Afrika Selatan. Dalam pandangan Esack, bersatunya kaum tertindas di Afrika Selatan yang terdiri atas muslim, Kristen, Yahudi dan penganut agama lain, akan memudahkan hapusnya rezim apartheid dan ketidakadilan. Karena itu, bersama *Call of Islam*, Esack merasa perlu untuk menggali kembali konsep-konsep al-Qur'an tentang pluralisme agama dan kerjasama antar umat beragama dalam upaya memberi landasan yang kokoh bagi terwujudnya koeksistensi keagamaan yang sejati. Esack ingin menunjukkan bahwa adalah sangat mungkin untuk tetap beriman kepada al-Qur'an sekaligus menjalin kerjasama dengan umat beragama lain dalam upaya memperjuangkan tatanan kehidupan yang adil.²⁸⁷

Untuk tujuan tersebut, Esack memfokuskan dua hal: (1) mendefinisikan ulang tentang afinitas dengan agama lain demi perjuangan; (2) mengkaji kisah perjalanan kaum muslim awal ke Abysina dan paradigma eksodus Musa serta Bani Israil dari Mesir demi menghindari penindasan Fir'aun.

1. Prinsip Kawan dan Lawan

Prinsip kawan dan lawan didasarkan pemahaman Esack atas masalah afinitas (*wilâyah*) dengan kaum agama lain. Sebagian besar ulama klasik dan umat Islam Afrika Selatan menolak

²⁸⁶ Esack, *Qur'an*, 8

²⁸⁷ *Ibid*, 14

kerjasama dengan umat agama lain berdasarkan teks bahwa al-Qur'an melarang hubungan tersebut. Teks-teks yang dijadikan rujukan, antara lain, adalah QS. al-Maidah, 51,

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menjadikan Yahudi dan Nasrani menjadi pemimpin-pemimpin(mu) (auliyâ'); sebagian mereka adalah pemimpin bagi sebagian yang lain. Siapa di antara kamu mengambil mereka sebagai pemimpin, maka sesungguhnya orang itu termasuk golongan mereka. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang zalim (QS. al-Maidah, 51).

Yusuf Ali menerjemahkan kata *auliya'* (*wilayah*) dalam ayat tersebut dengan *friend and protectors*, teman dan pelindung.²⁸⁸ Sementara itu, Esack dengan mendasarkan diri pada konteks *asbâb al-nuzûl*-nya memaknakan kata *wilayah* dalam tiga hal: (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 di bidang sosiopolitik dan agama, dapat diartikulasikan dengan kolaborasi dan solidaritas. Kolaborasi berarti seseorang yang bekerja sama satu dan lainnya. Dalam konteks Afrika Selatan, kata ini bermakna seseorang dari kaum tertindas bersedia ikut dalam struktur sosiopolitik penindas. Adapun solidaritas di definisikan 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.²⁸⁹

²⁸⁸ A. Yusuf Ali, *The Holy Qur'an; Translation and Commentary* (Maryland: Amana Corp, 1983), 259

²⁸⁹ Esack, *Qur'an*, 183

Ibn Katsir, ketika mengomentari ayat di atas menyatakan bahwa itu berarti larangan bagi umat Islam untuk melakukan hubungan dengan Yahudi dan Nasrani atau mengambil mereka sebagai pemimpin (*wilâyah*).²⁹⁰ Begitu juga sikap yang diberikan al-Suyuthi dan Naisaburi. Menurut keduanya, kerjasama umat Islam dengan nonmuslim hanya dapat dilakukan dalam masalah kecil dan ruang 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 adalah bahwa masing-masing mengatur kehidupannya sendiri-sendiri.²⁹¹

Pendapat yang agak moderat disampaikan oleh Yusuf Ali. Menurutnya, ayat di atas memang menunjukkan larangan terhadap umat Islam untuk melakukan hubungan dengan Yahudi dan Nasrani. Akan tetapi, larangan tersebut tidak bersifat mutlak melainkan terbatas pada orang-orang Yahudi dan Nasrani yang bekerja sama untuk menyerang Islam. Larangan seperti ini memang beralasan, karena saat itu masyarakat muslim memang sedang menghadapi serangan Yahudi dan Nasrani. 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.²⁹²

²⁹⁰ Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Adzim*, (Jeddah, al-Haramain, tt), 322

²⁹¹ 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.

²⁹² Yusuf Ali, *The Holly Qur'an*, 259. Hal ini senada dengan pendapat M. Ali, yang menyatakan bahwa ayat tersebut adalah peringatan bagi kaum muslim untuk tidak mengharap pada pertolongan atau persahabatan dari siapa saja di antara golongan yang memusuhi Islam, hanya karena takut pada kekuatan musuh lalu memilih berafiliasi

Esack menolak pendapat para ulama klasik di atas seraya menyatakan bahwa memang benar teks 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. Ditempat lain, larangan ini juga 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). 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.²⁹³ Pernyataan ini mendapat penguatan dari ayat lain yang mengizinkan hubungan intim dengan kaum lain (*ahl al-kitâb*) atau ikut makan makanan mereka bahkan melakukan hubungan pernikahan (QS. al-Maidah, 5). Halalnya makanan *ahli kitab* dan halalnya perempuan *ahli kitab* dinikahi umat Islam merupakan indikator yang konkret dari tidak terlarangnya melakukan persahabatan dan kekerabatan antar komunitas yang berlainan agama, lebih-lebih dalam upaya menegakkan keadilan.²⁹⁴

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

dengan mereka. Lihat Maulana M. Ali, *Qur'an Suci, Terjemahan dan Tafsirnya* (Jakarta: Darul Kutubil Islamiyah, 2002), 289-90

²⁹³ Esack, *Qur'an*, 181

²⁹⁴ Nur Ahmad (ed), *Pluralitas Agama; Kerukunan dalam Keragaman* (Jakarta: Kompas, 2001), 25

membuat perjanjian politik dan pertahanan bersama kaum lain, terutama pada era awal kehidupan di Madinah.²⁹⁵

Berdasarkan semua uraian dan kenyataan di atas, menurut Esack, dapat disimpulkan bahwa larangan al-Qur'an untuk mengambil wilayah dengan kaum lain adalah menyangkut kolaborasi dengan pihak lain yang berlaku zalim, bukan pihak yang tertindas dan dieksploitasi. Hal ini didukung oleh makna tekstual dan konteks yang melingkupi teks pelarangan wilayah tersebut.²⁹⁶ Dari aspek 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. Sementara itu, dari aspek makna tekstual, yang dibicarakan ayat ini bukan masalah doctrinal. Sebaliknya, dalam surah ini dan di beberapa tempat lain (QS. Ali Imran, 22-25 dan 118-120; al-Maidah, 57; al-Mumtahanah, 8-9) pelarangan wilayah senantiasa didahului oleh pengakuan atas keanekaragaman agama,

Untuk tiap-tiap umat diantara kamu, Kami berikan syir'ah dan minhaj. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu telah dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah kembali kamu semua, lalu diberitahukan-Nya kepadamu tentang apa yang telah kamu perselisihkan itu (QS. Al-Maidah, 48)²⁹⁷

Meski demikian, Esack ternyata tidak gegabah dalam masalah hubungan dan kerjasama antar umat beragama ini. Dengan berpegang pada rambu-rambu yang diberikan ayat-ayat lain, Esack memberikan persyaratan-persyaratan mutlak yang

²⁹⁵ Abd Al-Malik Ibn Hisyam, *Sirah Rasulullah*, II, (Kairo: t.p, t.t), 146

²⁹⁶ Esack, *Qur'an*, 186

²⁹⁷ *Ibid*, 184

harus diperhatikan dalam pelaksanaan kerjasama antara umat Islam dengan non-muslim, baik untuk kepentingan internal maupun aspek eksternal. Untuk kepentingan internal umat Islam, Esack mempersyaratkan dua hal.

- a. Bahwa kerjasama yang dilakukan dengan non-muslim tidak boleh sampai harus meninggalkan orang-orang mukmin sendiri (QS. Ali Imran, 28). Artinya, kerjasama tersebut diperbolehkan jika basis pokok inspirasi dan dukungannya adalah kaum mukmin.
- b. Bahwa kerjasama dengan non-muslim dapat dilakukan jika hal itu dapat memberikan perlindungan jangka panjang terhadap Islam. Menurut Esack, hampir semua tokoh Islam di Afrika Selatan sepakat bahwa kerjasama dengan ahli kitab atau bahkan dengan atheis adalah boleh untuk tujuan pembelaan diri atau demi keamanan.²⁹⁸

Akan tetapi, masalah pembelaan diri atau demi keamanan tersebut, menurut Esack, harus dilihat secara ketat. Keamanan siapa? Dalam kategori apa? Sebab, mereka yang melakukan kerjasama dengan non-muslim, rezim apartheid di Afrika Selatan, tidak sedikit yang karena kepentingan keamanan pribadinya, atau kepentingan finansialnya yang telah tertanam di negara itu, bukan kepentingan kaum tertindas yang dizalimi, seperti disinggung QS. al-Maidah, 51-52. Padahal, mereka yang tergabung untuk menentang apartheid telah mengorbankan banyak sumber finansial yang dimiliki, mengesampingkan karier yang mapan, bersedia berlama-lama dalam tahanan, berhadapan dengan gas air mata, peluru dan bahkan kematian.

Selain itu, ada juga yang bekerjasama dengan non-muslim demi kekuasaan dan kejayaan. Jenis kekuasaan yang dicari orang-orang ini adalah berciri politis, social dan ekonomis: suatu kekuatan yang mewarnai struktur social patriarkis dan kesukuan dari peganisme pra-Islam. Padahal, Nabi berusaha keras keluar dari sistem kekuasaan seperti itu, karena sistem seperti itu akan

²⁹⁸ *Ibid*, 186

menghalangi apa yang ditampilkan Islam. Jenis kekuasaan yang ingin dihindari Nabi adalah yang dapat dikooptasi oleh kekuasaan agar mereka mendapat kepercayaan rakyat sementara ancaman hegemoni mereka ternetralkan.²⁹⁹

Sementara itu, berkaitan dengan pihak-pihak yang akan diajak kerjasama oleh umat Islam, Esack mematok kriteria-kriteria sebagai berikut:

- a. Bahwa pihak non-muslim yang diajak kerjasama adalah pihak-pihak yang telah terikat perjanjian damai dengan umat Islam atau tidak menunjukkan permusuhan terhadap Islam (QS. al-Nisa', 90; al-Mumtahanah, 8). Al-Razi, seperti dikutip Esack menyatakan bahwa QS. al-Nisa, 90, berkaitan orang-orang Islam yang kesulitan ikut hijrah bersama Nabi, sehingga mereka mencari suaka kepada kaum lain yang terikat perjanjian damai dengan umat Islam. Teks ini memperbolehkan sekelompok umat Islam berhubungan dengan umat lain, bukan lantaran kesamaan identitas agama, tetapi semata karena mereka mempunyai hubungan politis dengan masyarakat Islam. Artinya, masalah hubungan antar umat beragama bukan masalah doktrinal melainkan lebih karena faktor sosio-politik.³⁰⁰
- b. Pihak lain yang diajak kerjasama bukan pihak-pihak yang membuat agama Islam menjadi bahan ejekan dan mempermainkan tanda-tanda dari Tuhan (QS. al-Maidah, 57; al-Nisa', 140). Menurut Esack, kejadian-kejadian di seputar turunnnya ayat-ayat ini merujuk pada orang-orang yang mengejek agama Islam dan mengolok-olok ayat-ayat Tuhan, baik secara verbal maupun pengabaian kehidupan beragama. Al-Qur'an sangat mencela praktek-praktek penghinaan seperti itu dan melarang umat Islam melakukan hal serupa kepada orang lain, karena hal itu bertentangan dengan tujuan dan semangat dari sebuah agama, yaitu transformasi

²⁹⁹ *Ibid*, 191

³⁰⁰ *Ibid*, 187-8

kehidupan masyarakat. Lebih dari itu, sikap saling ejek menunjukkan penolakan atau ketidakmampuan untuk hidup berdampingan dengan umat agama lain.³⁰¹

Dalam konteks Afrika Selatan, menurut Esack, pengejekan agama seperti itu banyak dilakukan oleh kelompok-kelompok dari kalangan akomodasionis. Organisasi keagamaan seperti *Christ for All Nations* (CAN) dari Kristen dan *International Islamic Propagation Centre* (IIPC) yang dipimpin Ahmad Deedat, yang dalam berbagai derajat berbeda mendukung kekuatan struktur rezim apartheid, kerap menunjukkan pengutukan terhadap keyakinan agama lain. Rezim apartheid sendiri, meski secara formal sering menunjukkan penghormatan yang tulus pada agama, mereka ternyata juga tidak kalah dalam soal merendahkan agama, ketika keimanan kepada Tuhan dikaitkan dengan persaudaraan seluruh umat.³⁰² Dalam pamlet yang ditulis Front Demokrasi Bersatu (UDF) jelas digambarkan perilaku-perilaku kaum apartheid.

Kenapa masjid-masjid kita tetap utuh ketika mereka membolduser Distrik Enam dan Vrededorp? Kenapa mereka menawarkan tempat-tempat untuk pemakaman pada kita? Kenapa kita diperbolehkan memasang pengeras suara untuk beradzan?

Karena mereka tahu bahwa panggilan adzan kita bukan lagi panggilan pada perjuangan seperti pada masa Nabi; masjid-masjid kita bukan lagi pusat untuk merencanakan perjuangan menentang perampasan dan kezaliman, dan makam-makam kita bukan lagi kuburan para martir perang keadilan!

³⁰¹ *Ibid*, 188

³⁰² *Ibid*, 189. Menurut Esack, Deedat dan IIPC-nya di Durban menunjukkan dukungan publiknya pada pemerintah Kwazulu dan pemimpinnya, Gatsha Buthelezi. Dukungan ini diberikan setelah kelompok-kelompok Islam progresif menentang kolaborasi dengan seluruh struktur apartheid.

*Bagaimanapun, jika mereka menawarkan kebebasan berdzan pada kita, itu sesungguhnya adalah kebebasan untuk matinya perjuangan. Semua itu sebenarnya dimaksudkan untuk mengubur dinamika Islamnya Nabi Muhammad.*³⁰³

- c. Pihak lain tersebut bukan orang yang mengingkari kebenaran. Rezim apartheid telah mendesakkan berbagai upaya untuk memaksakan system pemisahan ras dan menghendaki agar seluruh masyarakat Afrika Selatan menyangkal kebenaran persamaan derajat dan non-rasionalisme, dan kepedulian Tuhan pada seluruh makhluk-Nya, khususnya yang tertindas. Kebenaran ini, meski tidak bersifat dogma tetapi mempunyai implikasi jelas dalam kehidupan masyarakat tertindas dan memecah belah.³⁰⁴
- d. Pihak lain tersebut bukan orang-orang memerangi dan mengusir umat Islam. *Hanya orang-orang yang memerangi kamu karena agama dan mengusir kamu dari negerimu, dan membantu (orang lain) untuk mengusirmu, Allah melarangmu menjadikan mereka sebagai sahabatmu,* (QS. al-Mumtahanah, 9). Ayat ini berkaitan dengan kaum muslim awal yang terpaksa pindah dari Makkah karena adanya penindasan dan penghinaan sistematis. Dalam konteks Afrika Selatan, rezim apartheid juga telah melakukan tindakan yang sama. Berdasarkan Akta Wilayah Kelompok dan di bawah mata para pendoa di Gereja Reformasi Belanda, rezim apartheid mengusir jutaan warga dari tanah kelahirannya. Hukum ini telah menyebabkan penduduk kehilangan tanah dan tempat tinggal yang telah dihuni nenak moyang mereka selama berabad-abad. Karena itu, berdasarkan ayat ini, menurut Esack, kita tidak boleh

³⁰³ UDF, *Islam and the New Deal in UDF* (Logra: Are Committee Handbook, Observatory, 1984), 19

³⁰⁴ Esack, *Qur'an*, 189

bekerjasama dengan rezim apartheid. Lebih dari itu, bukan hanya pada mereka, melainkan juga pada para kolaboratornya, yakni kelompok-kelompok yang ikut dan telah mendukung tetap eksisnya rezim yang penindas, meski dari kalangan agama yang sama. Semua adalah lawan.³⁰⁵

Bagi Esack siapa yang disebut *lawan* (orang lain) adalah semua pihak yang bekerja sama dalam struktur yang zalim (apartheid), walaupun berasal dari agama yang sama, sedang *kawan* adalah mereka yang ikut serta dalam perjuangan demi keadilan, walau berbeda agama. Karena itu, Esack dan kelompok-kelompok Islam progresif di Afrika Selatan menolak menggunakan istilah “kafir” untuk menunjuk kaum tertindas dari agama lain dan menahan diri menggunakan istilah “muslim” untuk menunjuk orang-orang seagama yang berkolaborasi dengan rezim apartheid. Menurutnya, kata-kata “kafir” justru lebih cocok ditujukan pada rezim apartheid dan para pendukungnya, bukan berdasarkan afinitas keagamaan formal.³⁰⁶

2. Paradigma Eksodus

Persoalan kerjasama antar umat beragama yang disampaikan Esack, selain didasarkan atas pemahamannya tentang prinsip afinitas, juga didasarkan atas kisah keluarnya Bani Israel dari Mesir (eksodus) sebagaimana yang tercatat di berbagai tempat dalam surat al-Qur’an. Signifikansi kisah tersebut adalah komitmen Tuhan pada kebebasan politik bagi manusia, terlepas dari soal keimanan mereka. Dalam al-Qur’an sendiri 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

³⁰⁵ *Ibid*

³⁰⁶ *Ibid*, 201

kelompok *dzurriyah* yang oleh para ahli tafsir klasik diartikan dengan “sebagian kecil”,³⁰⁷ “anak-anak mereka”³⁰⁸ atau “beberapa pemuda”.³⁰⁹

Lebih dari, mereka bahkan malah membuat patung sesembahan (QS. al-Baqarah, 51; Thaha, 85-97) dan ketika berbicara dengan Musa, mereka menyebut Allah dengan “Tuhanmu” (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 oleh Tuhan dengan mengutus Musa, karena mereka tertindas. Acuan *mustadh'afun* (tertindas) yang dialami Bani Israil akibat kesewenangan 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 bahwa ketertindasan mereka harus diselamatkan dahulu sebelum menekankan keimanan kepada mereka.³¹⁰

³⁰⁷ Al-Razi, *Tafsî Fakhr al-Râzi*, XVII, 150; al-Nasafi, *Majmû`ah Min al-Tafâsir*, III (Beirut: Dar al-Ahya, tt), 277

³⁰⁸ Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf*, II, 364; al-Baidlawi, *Majmû`ah Min al-Tafâsir*, III (Beirut: Dar al-Ihya, tt), 277

³⁰⁹ Rasyid Ridla, *Tafsir al-Manâr*, XI, 469

³¹⁰ Esack, *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

Secara lebih rinci, ada beberapa tema dalam paradigma eksodus ini yang amat signifikan bagi kerjasama antara umat beragama untuk pembebasan.³¹¹

1. Baik Tuhan maupun Musa tidak pernah meninggalkan Bani Israel sebelum mereka benar-benar meraih tanah yang dijanjikan, meski mereka sangat keras kepala. Sebagaimana diuraikan di atas, Bani Israel ini sangat keras kepala dan kafir. Meski demikian, pada orang-orang seperti itu, Tuhan justru melebihkannya dibanding kaum lainnya (QS. al-Baqarah, 47; al-Maidah, 20), lantaran penindasan yang mereka alami (QS. al-Baqarah, 49; al-A`raf, 137). Pada kaum yang tertindas ini, meski menyembah berhala, Tuhan menjanjikan karunia-Nya, menjadikan mereka pemimpin dan orang-orang yang mewarisi bumi (QS. al-Qashshash, 5). Artinya, solidaritas Tuhan tidak terbatas dan tidak pilih-pilih, beriman atau tidak. Yang dilihat adalah bahwa mereka tertisih, tertindas dan diperbudak.³¹²
2. Ada perbedaan yang jelas antara respon al-Qur'an terhadap kekufuran Bani Israel dengan kekufuran Fir'aun serta pengikutnya. Ketika berurusan dengan kekufuran Fir'an, al-Qur'an menyebutnya dengan keras, yaitu bahwa mereka akan menerima balasan karena menganggap dirinya tuhan dan melakukan penindasan (QS. al-A`raf, 130). Sebaliknya,

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 menentanginya. Abu al-Kalam Azad, *Tarjuman Qur'an*, 175-6.

³¹¹ Esck, *Qur'an*, 196-203

³¹² *Ibid*, 197

ketika berhubungan dengan Bani Israil, Musa justru disuruh untuk meminta, mengingatkan dan membujuk mereka, bukan memaksa atau mengutuk (QS. al-A`raf, 138-141; 160-165). Semua ini, menurut Esack, menunjukkan bahwa al-Qur`an memberikan perhatian yang sangat besar pada kaum terisih dan tertindas. Dalam kondisi seperti itu, yang penting adalah praksis leberatif, bukan sekedar afirmasi dogma,³¹³ karena seperti disampaikan Ridla, “tidak ada kebenaran yang lebih besar daripada keadilan dan tidak ada kejahatan yang lebih berat dibanding tirani”.³¹⁴

3. Selama periode perbudakan, tanggung jawab kenabian Musa pada dasarnya adalah membentuk solidaritas dan bekerjasama dengan Bani Israel, bukan untuk mendakwahi mereka. Tidak ada satupun ayat yang berkisah tentang Musa dan Bani Israel selama masa perbudakan di Mesir yang memberi kesan bahwa iman pada Tuhan adalah dogma yang penting dan signifikan. Sebaliknya, selama periode ini, tugas Musa justru membela mereka, bukan memberi dakwah. Tuntutan pada keimanan atas Bani Israel muncul setelah ada kebebasan dan setelah mereka mewarisi bumi (QS. al-A`raf, 129; Thaha, 82).

Berkaitan dengan hal ini, dalam konteks Afrika Selatan, menurut Esack, tugas pemikir Islam bukan menawarkan Islam kepada rakyat yang kelaparan dan tertindas seraya berteman dengan rezim apartheid yang zalim demi memperoleh izin masuk demi aktivitas dakwahnya, melainkan menegakkan *al-amin*, yakni keadilan dan kejujuran. Pembahasan tentang keimanan baru dapat dilakukan setelah penindasan dihilangkan dan keadilan

³¹³ *Ibid*, 198

³¹⁴ Rasyid Ridla, *Tafsîr al-Manâr*, IV, 104

ditegakkan, dan satu-satunya jalan ke sana adalah lewat kerjasama dengan kaum tertindas.³¹⁵

4. Musa tidak menawarkan semacam obat penawar bagi derita penindasan yang dialami kaumnya, melainkan bertindak dalam solidaritas bersama untuk meraih kemerdekaan mereka. Artinya, apa yang dimaksud kerjasama dengan kaum tertindas bukan sekedar memberi bantuan berdasarkan kemurahan hati, melainkan memberdayakan mereka sehingga mampu menjadi agen atas perubahan mereka sendiri. *Call of Islam*, seperti dikutip Esack menyatakan, kemurahan hati yang diniatkan baik dapat memperdaya dan menghambat pertumbuhan diri dan kesadaran orang akan harkat dan martabat dirinya.³¹⁶ Dalam tulisan lain dikatakan secara lebih jelas soal makna kerjasama dan solidaritas ini

Kita harus lebih dari sekedar memberi sepotong roti pada orang-orang kecil yang mengetuk pintu rumah kita.... Menjawab "Ya" pada mereka mungkin akan membuat hati kita tenteram, tetapi hal itu tidak menyelesaikan masalah. Kita melihat para penguasa dan pengusaha memberikan hartanya untuk derma dan itu membuat mereka merasa tenang. Akan tetapi, tidak seorangpun bertanya dari mana mereka memperoleh uang sebanyak itu...

*Kita harus paham bahwa memilih bekerjasama dan solidaritas dengan kaum tertindas berarti memiliki karakter politis yang menyerang struktur-struktur dan mengambil aksi konkrit membantu kelas masyarakat tertentu.*³¹⁷

Konsep-konsep yang disampaikan Esack dan *Call of Islam* di atas tidak berbeda pernyataan Gustavo Gutierrez, seorang

³¹⁵ Esack, *Qur'an*, 199

³¹⁶ *Ibid*, 200

³¹⁷ Esack (ed), *The Struggle*, (Johannesburg, Call of Islam, 1988), 33

tokoh pembebasan dari Amerika Selatan. Menurutnya, solidaritas kepada kaum miskin dan tertindas adalah proyek histories pencarian cara-cara menjadi manusia, bukan sekedar bantuan yang tidak menyadarkan.³¹⁸

5. Solidaritas dan kerjasama dengan kaum marginal dan tertindas tidak berarti menghilangkan kasih sayang Tuhan dalam misi para utusan-Nya. Ketika Tuhan mengutus Musa menemui Fir`aun, misinya bukan sekedar pembebasan Bani Israel melainkan juga penyadaran tentang ilusi kekuasaan dan keabadian Fir`aun yang telah memperbudak dirinya sendiri (QS. al-Syu`ara, 16-17; al-A`raf, 105). Artinya, seperti ditulis *Call of Islam*, berada dipihak tertindas bukan sekedar menentang penindas sebagai penindas tetapi sekaligus juga memberi pilihan pada penindas untuk membebaskan dirinya sendiri agar menjadi lebih manusiawi.³¹⁹ Dalam bahasa lain, Gustavo menyatakan, berpihak pada kaum miskin bukan pilihan menjadi eksklusif melainkan justru menjadi inklusif dan bahkan universal.³²⁰ Sedemikian, sehingga ketika pihak tertindas menjadi berdaya, tidak akan terjadi dendam kekejaman terhadap mantan penindas, karena yang diinginkan adalah kesederajatan dan kemanusiaan.

Berdasarkan uraian dan argumen-argumen di atas Esack sampai pada kesimpulan bahwa al-Qur'an sebenarnya tidak mencegah kaum Islam melakukan kerjasama dengan umat agama orang lain. Teks-teks yang seolah melarang hal itu, bila diteliti secara cermat tentang makna dan konteks historisnya, justru signifikan bagi konteks hermeneutika dan pluralisme agama. Al-Qur'an justru mengarahkan pada solidaritas dan pembelaan

³¹⁸ Rebecca S. Copp, *The Praxis of Suffering*, (New York, Orbis Books, 1989), 61

³¹⁹ Esack (ed), *The Struggle*, 34

³²⁰ Rebecca S. Copp, *The Praxis of Suffering*, 61

kaum miskin dan tertindas, serta mendukung kerjasama dengan umat agama lain sepanjang hal itu dilakukan demi perjuangan menegakkan keadilan dan menumbangkan kezaliman. []

BAB V

PENUTUP

Prinsip-prinsip hermeneutika yang dikembangkan Esack sebenarnya tidak jauh berbeda dengan teori-teori hermeneutika yang lain. Ia bahkan mengelaborasi teori hermeneutika Arkoun dan Fazlur Rahman. Namun, Esack berbeda dan mempunyai nilai lebih dibanding yang lain. (1) Hermeneutika Esack tidak hanya berputar pada sekitar wacana dan memahami sebuah teks, objektif maupun subjektif, melainkan praktis. Justru inilah titik sentral Esack. Bagi Esack, yang penting dalam sebuah penafsiran bukan pada bentuk argumen atau analisisnya melainkan pada seberapa besar ia dapat menggerakkan masyarakat untuk melakukan perubahan. Seberapapun bagus sebuah wacana tapi jika tanpa daya gerak berarti sama dengan nol. Dalam konteks ini, Esack sebenarnya lebih dekat pada Hasan Hanafi daripada Arkoun maupun Rahman. (2) Hermeneutika Esack bukan sekedar sebuah penafsiran spekulatif melainkan mengarah pada tujuan tertentu, yaitu perubahan ke arah terciptanya tatanan masyarakat yang berkeadilan. Dalam konteks Afrika Selatan, hermeneutika Esack berpihak pada kaum lemah dan tertindas, tanpa melihat perbedaan ras, suku dan agama, untuk bersama-sama melawan dominasi dan kekejaman rezim apartheid. Karena itu, kunci-kunci hermeneutika yang disodorkannya: *taqwa*, *tauhid*, *nas*, *mustadl'afin*, *keadilan* dan *jihad*, adalah khas Afrika Selatan yang tertindas dan menentang kekuasaan apartheid yang rasis.

Selain itu, hermeneutika Esack bersifat umum, dalam arti tidak membedakan golongan dan kelompok. Bagi Esack, ketika semua pihak berusaha menegakkan keadilan dan menumbangkan kezaliman, tidak ada lagi perbedaan antara muslim dan non-muslim. Semua mempunyai hak dan kewajiban, dan masing-masing harus mengakui peran positif pihak lain. Dari sini kemudian lahir konsep pluralisme agama dan kerjasama

antar umat beragama dalam upaya membangun hubungan yang harmonis di antara para pemeluk agama yang berbeda.

Meski demikian (menjawab rumusan masalah kedua), konsep pluralisme agama dan kerjasama antara umat beragama ini tidak semata di dasarkan atas alasan dan kepentingan sosiologis. Berdasarkan analisa hermeneutiknya atas al-Qur'an, Esack menemukan bahwa sikap pluralisme tersebut punya landasan teologis dalam agama. Menurutnya, al-Qur'an secara eksplisit maupun implisit menghargai dan menerima kebenaran pada agama-agama lain, sehingga kerja sama umat Islam dengan non-muslim dapat dan harus dilakukan atas dasar kesadaran teologis tersebut. Yaitu, bahwa mereka termasuk juga orang-orang yang benar dan dapat diterima, bukan sekedar basi-basi dan karena kebutuhan praktis. Inilah kelebihan Esack dibanding pemikir pluralis lainnya, yaitu bahwa dia dapat mendukung gagasannya dengan basis-basis teologis rasional.

Akan tetapi, Esack agaknya juga bukan pemikir “gegabah” dan lebih mendahulukan praksis, meski itu penting. Karena itu, dalam soal kerjasama antara umat Islam dan non-muslim, Esack masih harus mematok persyaratan-persyaratan yang mutlak ada, baik berkaitan dengan kepentingan internal maupun kondisi eksternal. Kepentingan internal yang dimaksud bahwa kerjasama tersebut (1) tidak boleh sampai harus meninggalkan umat Islam sendiri, (2) bahwa kerjasama tersebut harus memberikan perlindungan jangka panjang terhadap Islam. Adapun yang berkaitan dengan pihak luar: (1) mereka telah terikat perjanjian damai atau tidak menunjukkan permusuhan terhadap Islam, (2) bukan pihak-pihak yang membuat agama menjadi bahan ejekan, (3) bukan orang yang mengingkari kebenaran, (4) bukan pihak atau yang membantu pihak-pihak yang mengusir umat Islam.

Gagasan dan ide Esack tentang pluralisme agama dan kerjasama antar umat beragama di atas, selain didasarkan atas alasan-alasan teologis, (menjawab pertanyaan ketiga) juga disebabkan oleh kondisi empirik di Afrika Selatan. Menurut

Esack, kebanyakan tafsir-tafsir klasik yang dipakai kaum konservatif bersifat eksklusif. Dalam kondisi yang tertindas dan lemah, umat Islam masih tidak mau berjuang bersama “orang lain” demi menegakkan kebenaran yang itu justru merupakan visi penting Islam. Jika ada kebersamaan biasanya adalah kebersamaan semu yang penuh curiga, sehingga tafsir dan sikap-sikap eksklusif mereka tidak dapat merubah keadaan menjadi lebih baik, sebaliknya –tanpa disadari— justru malah melanggengkan penindasan, ketidakadilan, sewenang-wenangan dan sejenisnya, yang semua itu sangat bertentangan dengan watak Islam.

Selain itu, sikap eksklusif juga bertentangan dengan realitas empirik, yaitu bahwa (1) agama-agama tersebut berasal dari Tuhan Yang Esa dan mengarah pada Tuhan Yang Esa pula. Ketika semua berasal dan berujung pada tujuan yang satu dan sama, tidak ada kewenangan pada suatu agama tertentu untuk mengklaim dirinya sebagai satu-satunya dari Tuhan. (2) Bahwa kenyataan yang ada di dunia ini bukan hanya Islam melainkan banyak agama. Mereka sama-sama hidup dan mempunyai pengikut yang membela dan membesarkannya. Dalam konteks keberagaman yang dianggap sebagai keniscayaan dan *sunnatullah* ini, tidak ada kelebihan dan hak bagi suatu agama tertentu untuk mengklaim dirinya sebagai yang paling benar dan berhak atas suatu kebenaran.

Berdasarkan kajian atas pemikiran-pemikiran Farid Esack tentang konsep hermeneutika, pluralisme agama dan kerjasama antara umat beragama, ada catatan-catatan yang perlu disampaikan disini. *Pertama*, gagasan-gagasannya ini merupakan terobosan baru dalam teologi keagamaan. Keberanian Esack untuk melawan arus pemikiran layak dihargai dan inilah kelebihan Esack. *Kedua*, secara metodologis, Esack sering mengambil argumentasi secara tidak utuh melainkan sepotong-potong semata-mata demi menjustifikasi gagasannya. Ini dapat menyesatkan di samping dikhawatirkan

akan dapat terjadi “pelacuran hermeneutika”, sesuatu yang sangat dikecam oleh Esack sendiri.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin, "Rekonstruksi Metodologi Studi Agama dalam Masyarakat Multikutur dan Multireligius" dalam Amin Abdullah (ed) *Antologi Studi Islam*. Yogyakarta: DIP PTA IAIN Sunan Kalijaga, 2000.
- , *Studi Agama Normativitas atau Historitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- 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.
- Ahmad, Nur, (ed), *Pluralitas Agama; Kerukunan dalam Keragaman*, Jakarta: Kompas, 2001.
- Ali Syariati, *Marxism and other Western Fallacies*, Berkeley: Mizan, 1980.
- Ali, Maulana M, *Qur'an Suci Terjemahan dan Tafsirnya*,(Jakarta: Dar al-Kutub Islamiyah, 2002.
- Ali, Yusuf M, *The Holly Qur'an: Translation and Commentary*, Maryland: Amana Corp, 1983.
- Al-Qur'an dan Terjemahannya, Madinah: Muja'mma' al-Malik Fahd, 1422 H.
- Amal, Taufik Adnan (ed), *Metode dan Alternatif Neo Modernisme Islam Fazlur Rahman*, terj. Ahsin M, Bandung: Mizan, 1993.
- , *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan, 1993.
- Amidan, "Pluralitas Sebuah Kenyataan," dalam Nurcholis Madjid (ed), *Kehampaan Spritual Masyarakat Modern: Respon dan Transformasi Nilai-nilai Islam Menuju Masyarakat Madani*, Jakarta: Paramadina, 2000).
- Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu. S. Hidayat, Jakarta: INIS, 1994.

- , *Rethinking Islam Today*, Washington: Centre for Contemporary Arab Studies, 1987.
- Asad, M. *The Massage of the Quran*, Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980.
- , *This Law of Ours*, Gibraltar: Dar al-Andalus, 1982.
- Ayoub, Mahmoud M. "Roots of Muslim-Christian Conflict", dalam *Muslim World* 79, (1): 1989.
- Azad, Abul Kalam, *Tarjuman Al-Qur'an*, terj Inggris. Syed Abdul Latif, Hyderabad: Syed Abdul Latif for Qur'anic and Other Cultural Studies, 1962.
- Azizy, A. Qodri A. "Al-Qur'an dan Pluralisme Agama", dalam *Profetika*, Jurnal Studi Islam vol. 1, No. 1 Januari 1999.
- Baidlawi, *Majmû'ah Min al-Tafâsir*, Beirut: Dar al-Ihya, tt.
- Baidlawi, Zakiyuddin, "Hermeneutika Pembebasan Al-Qur'an: Perspektif Farid Esack", dalam Abdul Mustaqim & Sahiron Syamsuddin (ed), *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, I, Jakarta: Gramedia, 1981.
- Bleicher, Josef (ed) *Contemporary Hermeneutics*, London: Routledge and Kegan Paul, 1980.
- Bosman, David, *Texts, Contexts, and Liberation*, dalam <http://www.HomepageFaridEsack.Com>.
- Buckley, "The Hermeneutical Deadlock Between Revelationists, Textualists, and Functionalists" dalam *Modern Theology* 6:4, 1990.
- Bultman, Rudolf, *Essays, Philosophical and Theological*, London: SCM Press, 1955.
- Copp, Rebecca S, *The Praxis of Suffering*, New York: Orbis Books, 1989.
- Corner, Christopher Rowland and Mark, *Liberating Exegesis: The Challenge of Liberation Theology to Biblical Studies*, London: Cambridge University Press, 1990.
- Dagut, Simon, *Profile of Farid Esack*, <http://www.HomepageFaridEsack.Com>. 2

- Dewan Redaksi Internasional, *Negara dan Bangsa*. Ed.I. Jakarta: Grolier International, 1988.
- Dzahabi, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, I, Beirut: Dar al-Fikr, 1976.
- Editorial, *Muslim News*, 31 Juli 1964.
- Edwards, Paul, *The Encyclopaedia of Philosophy*, V, New York: Mac Milan Publishing, 1967.
- Esack, Farid, "Contemporary Religious Thought in South Africa and the Emergence of Qur'anic Hermeneutical Notion," dalam *I.C.M.R.*,2, 1991.
- , "How Liberated is Christian Liberation Theology in South Africa ?", <http://www.home.page.Esack.com>.
- , *On Being A Muslim*, terj. Nuril Hidayah, Yogyakarta: Ircishod, 2003.
- , "Qur'anic Hermeneutics: Problem and Prospect", dalam *The Muslim World*, Vol. 83, No.2, April 1993.
- , <http://www.Home.page.Farid.Esack.com>.
- , *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Inter-religious Solidarity against Oppression*, England: One world, 1997.
- , "Spektrum Teologi Progressif di Afrika Selatan," dalam Abdullah al-Na'im et.all., *Dekonstruksi Syari'ah (II): Kritik Konsep dan Penjelajahan lain*, terj. Farid Wajdi, Yogyakarta: LKiS, 1997.
- , "The Exodus Paradigm in The Qur'an in The Light of Re-Interpretative Islamic Thought in South Africa", dalam *Islamochristiana*, vol.17, 1991,
- , *The Qur'an: A Short Introduction*, Oxford: One World, 2002.
- , (ed) *The Struggle*, Johannesburg: Call of Islam, 1988.
- Farrigia SJ, Gerald O'Collins SJ. and Edwards G., *Kamus Teologi*, Yogyakarta: Kanisius, 2001.
- Fiorenza, Francis Schuster, "The Interpretation of Scriptural Authority: Interpretation and Reception," dalam *Interpretation*, XLIV: 4, 1990,

- , "The Historicity of Understanding" dalam Mueller Volmer (ed), *The Hermeneutics Reader*, New York: Continuum, 1992.
- , *Truth and Method* (turn), New York: The Sea bury Press, 1975.
- Grondin, Jean, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, Yale: Yale University Press, 1994.
- Hanafi, Hasan, *al-Yamîn wa al-Yasâr fi al-Fikr al-Dînî*, Kairo: Maktabah Madbuli, 1989.
- , *Dialog Agama dan Revolusi*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- , *Liberalisasi, Revolusi, Hermeneutik*, terj. Jajat Firdaus, Yogyakarta: Prisma, 2003.
- , *Min al-Aqâdah ilâ al-Tsaurah*, I, Kairo: Maktabah Matbuli, 1991.
- Hick, John, *A Christian Theology of Religions*, Louisville Kentucky: Westminster John Knock Press.
- , *God and the Universe of Faiths*, Oxford: One World Publications, 1993.
- Hidayat, Komaruddin dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Passing Over: Melintasi Batas Agama*, Jakarta: Gramedia, 1999.
- , "Hermeneutical Problems of Religious Language", dalam Jurnal *al-Jâmi'âh*, VI, 2000.
- Hidayat, Komarudin, *Memahami Bahasa Agama*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- [http://www. Home page Farid Esack. Com](http://www.Home page Farid Esack. Com).
- <http://www.misq.org/misqd961/iswolrd>, Desember 2001.
- Ibn Arabi, *Tafsir Ibn Arabi*, II, Beirut: Dar al-Fikr, tt.
- Ibn Hazm, *Al- Muhalla*, VI, Kairo: Dar al-Fikr, tt.
- Ibn Hisyam, Abd Al-Malik, *Sirah Rasululllah*, II, Kairo: t.p, t.t.
- Ibn Katsir, *Tafsîr al-Qur'an al-Adzîm*, Jeddah: al-Haramain, tt.
- Ibn Manzur, *Lisân al-Arâb*, VI, Mesir: Dar al-Misir, tt.
- Ikhwan, M. Nur, *A New Horizon in Qur'anic Hermeneutics: Nasr Hamid Abu Zayd's Contribution to Critical*

- Qur'anic Scholarship*, Leiden: Tesis Leiden University, 1999.
- , *Hermeneutika al-Qur'an: Analisis Metodologi Penafsiran Islam Kontemporer*, Skripsi: IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1996.
- , "Al-Qur'an sebagai Teks Hermeneutika Abu Zaid" dalam Abd Mustaqim (ed), *Studi Al-Qur'an Kontemporer*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- Indiarjo, Mispan, "Gambaran Pengalaman Hermeneutik Hans-Georg Gadamer", *Driyakara*, No.3. 1993/1994.
- Ismatu Ropi, "Wacana Inklusif Ahl al-Kitab" dalam *Paramadina*, vol. I, No. 2, 1999.
- Kerchief, Jean L. Mc, *Webster's New Universal Unabridged Dictionary*, New York: The World Publishing Company, 1972.
- Kung, Hans (ed), *A Global Ethic*, New York: Continuum, 1993.
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, Bandung: Mizan, 1993.
- Lane, E. W., *Lane's Arabic-English Lexicon*, Beirut: Librairie du Liban, 1980.
- Lapidus, Ira M. *Sejarah Sosial Umat Islam I dan II*, terj, Gufran A. Mas'adi. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Legum, Colin, "Nationalism in South Africa" dalam Joseph C. Arene and Godfrey N. Brown (ed) *Africa in The Nineteenth and Twentieth Centuries*, Humanity Press, 1979.
- Lei Decker, Kurt F., "Hermeneutics" dalam Dagobert Russel (ed), *Dictionary of Philosophy*, New York: Adams & Co, 1976.
- Lyden, John (ed), *Enduring Issues in Religion*, San Diego: Green haven Press Inc, 1995.
- Madjid, Nurcholis et. *Kehampaan Spritual Masyarakat Modern: Respon dan Transformasi Nilai-nilai Islam Menuju Masyarakat Madani*, Jakarta: Paramadina, 2000.
- , *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta, Paramadina, 1995.

- MISQ *Discovery, Archival Version*, Juni, 1997.
- Mukhlisin, *Hermeneutika Pembebasan: Studi Kritis Pemikiran Al-Qur'an Farid Esack dalam Konteks Penindasan di Afrika Selatan*, Skripsi tidak diterbitkan, Fakultas Ushuluddin, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1999.
- Muslim Youth Movement (MYM), *Minute and Report on Proceedings and Recommendations of First Islamic Worker's*, Pietermaritzburg, MYM of South Africa, Forum 21-23 Oktober.
- Myers, Michael D. "Qualitative Research in Information System", dalam *Jurnal MIS Quarterly* (12: 2), Juni 1997.
- Nadrah, Siti, *Wacana Keagamaan dan Politik Nurcholis Madjid*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999.
- Naisaburi, Abu Hasan, *Asbâb al-Nuzûl*, Beirut: Dar al-Fikr, 1988.
- Nasafi, *Majmû'ah Min al-Tafâsir*, Beirut: Dar al-Ihya, tt.
- Nottingham, Elizabeth K. *Agama dan Masyarakat: Suatu Pengantar Sosiologi Agama*, terj. Abdul Muis Naharong, Jakarta: PT.Raja Grafindo Persada, 1997.
- Ogden, Schertz M., *Is There Only One True Religion or Are There Many?*, Dallas: Southern Methodist University Press, 1992.
- Orsbone, Grant R. *The Hermeneutical Spiral*, Illinois: Intervarsity Press, 1991.
- Palmer, Richard E., *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston: North-western University, 1969.
- Panggabean, Samsurizal, "Fazlur Rahman dan Neomodernisme Islam", *Bangkit*, No. 8/III/1994.
- Pothholm, Christian P, *Four African Political System*, New Jersey: Prentice-hall, 1970.
- Prior, Leonard Thomson and Andrew, *South African Politics*, New York: The Vail-Bellow Press, 1982.

- Pusat Penelitian & Pembangunan Pedesaan UGM bekerja sama dengan Depag RI, *Perilaku Kekerasan Kolektif, Kondisi dan Pemicu*, Yogyakarta: UGM, 1997.
- Rahman, Budy Munawar, *Islam Pluralis*, Jakarta: Paramadina, 2001.
- Rahman, Fazlur, *Islam dan Modernitas*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka, 1985.
- , *Major Themes of the Qur'an*, edisi terj. *Tema-tema Pokok al-Qur'an*, Bandung: Pustaka, 1995.
- Razi, *Tafsîr Fakhr al-Râzi*, Makkah: Maktabah Tijariyah, 1990.
- Ridla, Rashid, *Tafsir al-Manar*, I, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1980.
- Runes, Dogobert D. *Dictionary of Philosophy*, New Jersey: Little Fred, Adam & Co., 1976.
- Sachedina, Abd Aziz, *Kesetaraan Kaum Beriman*, terj. Wahono, Yogyakarta: Serambi, 2002.
- Schoun, Frithjof, *The Transcendent Unity of Religions*, New York: Harper & Row, 1975.
- Segundo, Juan Luis, *The Liberation of Theology*, New York: Orbits Books, 1991.
- Sharp, John, "Non-Racialism and Its Discontents: A Post-apartheid Paradox", in *International Social Sciences Journal*, 1998.
- Shiddique, Nouruzzaman, *Piagam Madinah*, Yogyakarta: Mentari Massa, 1994.
- Shihab, Alwi, *Islam Inklusif*, Bandung: Mizan, 2001.
- Siregar, A.E. dkk., *Kamus Lengkap Indonesia-Inggris*, ttp: tnp, t.t.
- Smith, Wilfred Cantwell, *The Meaning and End of Religion, A New Approach to The Religious Tradition of Mankind*, New York: Mentor Books, 1962.
- Soleh, A. Khudori (ed), *Pemikiran Islam Kontemporer*, Yogyakarta: Jendela, 2003.
- , *Wacana Baru Filsafat Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

- Solomon, Hassan, "What is the Ummah to do?" dalam *Muslim News*, edisi Agustus, 1985.
- Stot, John, *Issues Facing Christians Today: A Major Appraisal of Contemporary Social and Moral Question*, Hants: Marshals, Morgan, and Scott, 1984.
- Suma, Amin, *Pluralisme Agama Menurut al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001.
- Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1999.
- Sunardi, "Dialog: Cara Baru Beragama, Sumbangan Hans Kung bagi Dialog Antar Agama" dalam Seri Dian I, *Dialog: Kritik dan Identitas Agama*, Yogyakarta: Dian/Interfidei, t.t
- Surachmad, Winarno, *Dasar dan Teknik Research*, Bandung: Tarsito, 1978.
- Suyuthi, Jalal al-Din, *Lubab al-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl*, Beirut, Dar al-Ihyâ', 1980.
- Syahrur, *Al-Kitâb wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah*, Damaskus: Dar al-Ahali, 1990.
- Thabari, *Al-Bayân `an Ta'wil al-Qur'an*, Kairo: Musthafa Babi al-Halabi, 1954.
- Thabathaba'i, *Al-Mizân fî Tafsîr al-Qur'an*, I, Qum: al Hawzah al-'Ilmiyyah, 1973.
- Thiselton, Anthony C., *New Horizon in Hermeneutics*, Michigan: Sunderland Publishing, 1992.
- UDF, *Islam and the New Deal in UDF*, Logra: Are Committee Handbook Observatory, 1984.
- Usay, Ali al-, "Metode Penafsiran al-Qur'an" dalam *Jurnal al-Hikmah*, Bandung, edisi 4, 1992.
- Wahid, Hidayat Nur Wahid, "Islam dan Pluralisme Perspektif Pemikiran Islam Klasik", dalam *Profetika*, Jurnal Studi Islam, Vol. 1, No. 1 Januari 1999.
- Warnke, George, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, Cambridge: Polity Press, 1987.

Zamakhshari, *Al-Kasysyâf `an Haqâiq Ghawâmid al-Tanzîl*,
Beirut: Dar al-Kutub, tt.
Zaman, Ali Noer (ed), *Agama untuk Manusia*, terj. Ali Noer
Zaman, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.

TENTANG PENULIS

Dr. Achmad Khudori Soleh, M.Ag., adalah dosen tetap Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim Malang, untuk Studi Filsafat Islam. Lahir di Nganjuk, Jawa Timur, 24 Nopember 1968. Pendidikan dasar dan SLTP di tempuh di daerahnya, Nganjuk, sedangkan untuk SLTA di MAN PP. “Bahrul Ulum” Tambakberas Jombang. Pendidikan sarjana (S-1) di Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel tahun 1993, sedang tingkat Master (S-2) dan Doktor (S-3) di UIN “Sunan Kalijaga”, Yogyakarta, konsentrasi Filsafat Islam, tahun 2009.

Pelatihan dan Seminar tingkat nasional yang pernah diikuti, antara lain, LKM PMII di Jombang, 1991; Metodologi Penelitian Participatory Action Research (PAR) di Semarang (2003); Metodologi Penelitian Gender di Purwakerto (2004); Metodologi Penelitian Kuantitatif-Kualitatif di Surabaya (2004); Metodologi Sosial Pengabdian Masyarakat di LPM Universitas Brawijaya, Malang (2005); Temu Ilmiah di Banjarmasin (2005); Manajemen Pengelolaan Pendidikan di Universitas Kebangsaan Malaysia (UKM), Malaysia (2005); Temu Ilmiah di Palembang (2006); Annual Conference di Bandung (2007); Pengadaan Barang dan Jasa, di Jakarta, (2008).

Pengalaman organisasi, antara lain, menggarap desa binaan di daerah Dampit dan Batu, Malang (1989-1991); Korp Mubaligh Pemuda (KMP) Malang (1990-1992); Dewan redaksi majalah “Miftahul Huda”, Malang (1995-1997); Lajnah Bahtsul Masail NU Cabang Malang (1995-1997); Dewan Pengurus dan Asatidz PP. “Miftahul Huda”, Gading Pesantren, Malang, (1993-sekarang); Dosen PAI di Universitas Merdeka (Unmer), Malang, (1995-1997); Dosen tetap UIN Malang sejak tahun 2000; Ketua Redaksi Jurnal Psikoislamika Fak. Psikologi UIN Malang (2004-2005); Pembantu Dekan II Fak. Psikologi UIN Malang (2005-2009); Ketua Laboratorium Tarbiyah Ulul Albab UIN Malang (2007-2008); dan Pembantu Dekan II Fakultas Psikologi (2009 sampai sekarang).

Bukunya yang telah terbit, *Menjadi Kekasih Tuhan* (Yogyakarta, Mitra Pustaka, 1997), *Kegelisahan al-Ghazali* (Bandung, Pustaka Hidayah, 1998), *Fiqh Kontekstual I-VII* (Jakarta, Pertja, 1998-2000), *Pemikiran Islam Kontemporer* (Yogyakarta, Jendela, 2003), *Wacana Baru Filsafat Islam* (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2004), *Skeptisme al-Ghazali* (Malang, UIN-Malang Press, 2009), *Integrasi Agama dan Filsafat Pemikiran al-Farabi* (Malang, UIN-Maliki Press, 2010), *Posisi Teologi dalam Hierarki Keilmuan Islam* (Jakarta, Rajawali Pers, proses), *Titik Temu Agama dan Filsafat Pemikiran Ibn Rusyd* (Jakarta, Bumi Aksara, proses) dan *Epistemologi Islam Upaya Mempertemukan Agama, Filsafat dan Sains* (Bandung, Mizan, proses).

Erik Sabti Rahmawati, M.Ag, M.A., adalah dosen tetap Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim Malang, untuk Studi-Studi Pemikiran Modern Dalam Islam (SPMDI). Lahir di Banyuwangi, 08 Nopember 1975. Pendidikan SLTA ditempuh di MA PP “Nurul Jadid”, Paiton, Probolinggo, sedangkan pendidikan S-1 ditempuh di Fakultas Ushuluddin, Jurusan Tafsir-Hadits, IAIN Sunan Kalijaga (1998), Yogyakarta, sambil mondok di “Gedung Putih”, PP Ali Maksum, Krapyak, Yogyakarta. Selanjutnya mengambil program Master di Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, jurusan Hubungan Antar Agama (2004), sambil menempuh program Master yang kedua di Program *Centre for Religious and Cross-Cultural Studies* (CRCS), Universitas Gajah Mada, Yogyakarta (2005).

Pengalaman organisasi, antara lain, Korp Dakwah Islamiyah Sunan Kalijaga (Kordiska), 1994-1998; Pengurus “Gedung Putih” PP Ali Maksum, Krapyak, Yogyakarta, 1995-1997; Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) Cabang Yogyakarta, 1997-1998; Kelompok Diskusi Anak Muda NU “Mutamaddinu”, Yogyakarta, 2000-2001, dan Fatayat NU Wilayah Yogyakarta, 2001-2003. Selain sebagai dosen, saat ini dipercaya sebagai sekretaris redaksi Jurnal *De Jure* Fakultas Syariah UIN Maliki Malang.

Karya tulisnya yang telah terbit, sebagai editor, antara lain, George Junus Adi Tjondro, *Korban-Korban Pembangunan*, (Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2003); George Junus Adi Tjondro, *Pola-Pola Gerakan Lingkungan*, (Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2003); George Junus Adi Tjondro, *Kebohongan-Kebohongan Negara*, (Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2003); *Filsafat Ilmu*, (Yogyakarta, 2004), Maxim Rodinson, *Eropa dan Mistik Islam*, (Yogyakarta, 2004).



Berdasarkan atas pengertian makna teks dan konteks yang terkandung dalam QS. al-Baqarah, 148, maka tidak ada alternatif lain bagi kita kecuali menyatakan bahwa syariat-syariat yang disebutkan dalam ayat tersebut adalah agama-agama selain Islam yang ada saat ini. Al-Qur'an mengakui eksistensi agama-agama tersebut dan selanjutnya menantang para pemeluknya untuk menjadikan perbedaan agama sebagai sarana untuk berlomba-lomba dalam kebaikan
(Prof. Farid Esack)

Pemikiran serta sikap terbuka dan pluralis seperti yang ditunjukkan dalam buku ini sangat penting untuk dimiliki dan dikembangkan di tengah seringnya muncul sikap dan tindak kekerasan yang mengatas-namakan agama seperti saat ini. Pemikiran dan sikap-sikap ini bahkan menemukan momennya yang tepat ketika sekarang sedang digalakkan apa yang disebut sebagai deradikalisasi agama oleh pemerintah dan masyarakat, dan UIN Malang direkomendasikan sebagai Pusat Kajian Deradikalisasi Agama dalam Simposium Nasional tanggal 30-31 Oktober 2010, yang diselenggarakan bareng antara Kementerian Pertahanan dengan Lembaga Dakwah PBNU di UIN Malang.



UIN-MALIKI PRESS
Jalan Gajayana 50 Malang 65144
Teleponi/Faksimile 0341-573225
e-mail: penerbitan@uin-malang.ac.id
<http://press.uin-malang.ac.id>

