

HERMENEUTIKA AL-QUR'AN TENTANG PLURALISME AGAMA

(Telaah Kritis atas Hermeneutika Farid Esack dalam *Qur'an, Liberation and Pluralism : An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*)



SKRIPSI

**Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin
Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
Untuk Memenuhi sebagian Syarat Memperoleh Gelar
Sarjana Theologi Islam S.Th.I**

Oleh :

HADIANSYAH YUDISTIRA
NIM. 9853 2796

**JURUSAN TAFSIR HADIS
FAKULTAS USHULUDDIN
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
2003**

ABSTRAK

Lahirnya gagasan hermeneutika al Qur'an tentang pluralisme agama yang ditawarkan Farid Esack tidak bisa dilepaskan dari adanya beberapa factor, carut marutnya kondisi social-politik Afrika Selatan, makin urutnya peran agama sebagai elemen organic pembebasan dalam konteks kehidupan umat beragama dan adanya gejala stagnasi wacana pemikiran Islam. Dalam konteks ini gagasan pluralism Farid esack merupakan respon kritis terhadap kondisi makro Afrika Selatan yang tengah menghadapi berbagai persoalan soial, politik, ekonomi, budaya dan agama.

Dalam konteks penindasan Afrika Selatan, kehadiran wacana hermeneutika al Qur'an tentang pluralismeagama selain memilik pengaruh dalam kancah pemikiran Islam Afrika Selatan, juga mempunyai peran yang sangat signifikan dalam konteks kehidupan social dan politik. Gagasan pluralism Esack dapa dilihat dari dua sisi, pertama : sebagai bentuk kritik atas nalar keagamaan umat Islam, khususnya yang cenderung stagnan, komunal, eksklusif dan khauvinistik. Kedua : sebagai alat ideologis berbentuk model praksis penafsiran untuk merangkul kaum tertindas dari segenap lapisan dan golongan yang tujuan utamanya adalah untuk menentang segala bentuk penindasan yang diterapkan apartheid dalam bidang social, politik dan ekonomi.

Pada akhirnya upaya untuk menjembatani antara persoalan teologis dan praksis-politik mengantarkan Faris Esack untuk memilih konteks Afrika Selatan (empiris) sebagai pijakan utama dalam melakukan pembacaan hermeneutis tentang pluralism agama ini, yakni dengan lebih mengedepankan aspek humanitas dan keadilan di atas argument-argumen lainnya.

NOTA DINAS PEMBIMBING

Yogyakarta, 4 Februari 2003,

Kepada Yth.
Dekan Fakultas Ushuluddin
IAIN Sunan Kalijaga
di
Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr. wb.

Setelah melakukan bebrapa kali bimbingan, baik dari segi isi, bahasa maupun teknik penulisan dan setelah membaca skripsi mahasiswa tersebut di bawah ini :


Nama Mahasaiswa : HADIANSYAH YUDISTIRA
NIM : 9853 2796
Jurusan : Tafsir Hadis
Judul Skripsi : **Hermeneutika Al-Qur'an tentang Pluralisme Agama (Telaah Kritis atas Hermeneutika Farid Esack dalam *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*)**

Maka kami selaku Pembimbing/Pembantu Pembimbing berpendapat bahwa skripsi tersebut sudah layak diajukan dan dimunaqasyahkan.

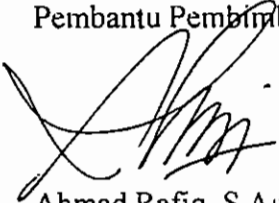
Demikian, mohon dimaklumi adanya.

Wassalamu'alaikum wr. wb.

Pembimbing


Drg. Muzairi, MA.
NIP. 150 215 586

Pembantu Pembimbing,


Ahmad Rafiq, S.Ag.
NIP. 150 293 632



DEPARTEMEN AGAMA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
SUNAN KALIJAGA
FAKULTAS USHULUDDIN
Jl. Marsda Adisucipto Telp/Fak. (0274) 512156 Yogyakarta

PENGESAHAN

Nomor: IN/I/DU/PP.00.9/671/2003

Skripsi dengan judul: **Hermeneutika Al-Qur'an tentang Pluralisme Agama (Telaah Kritis atas Hermeneutika Farid Esack dalam *Qur'an, Liberation and Pluralism an Islamic Perspective of Interracial Solidarity against an Oppression*)**

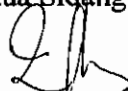
Diajukan Oleh :

1. Nama : Hadiansyah Yudistira
2. NIM : 98532796
3. Program Sarjana Strata 1 Jurusan : TH

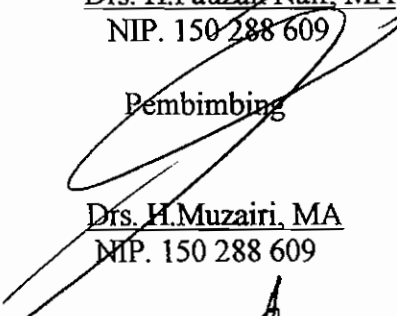
Telah dimunaqasyahkan pada hari: Selasa, tanggal: 18 Februari 2002 dengan nilai: 90/A dan telah dinyatakan syah sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Strata Satu Agama dalam ilmu: Ushuluddin.

PANITIA UJIAN MUNAQASYAH


Ketua Sidang


Drs. H. Fauzan Naif, MA
NIP. 150 288 609

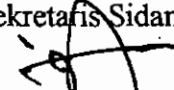
Pembimbing


Drs. H. Muzairi, MA
NIP. 150 288 609

Penguji I


Dr. H. Alef Thera Wasyim, MA
NIP. 150 110 386

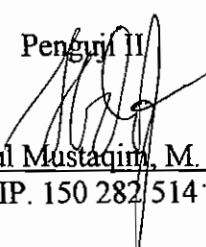
Sekretaris Sidang


Drs. Indal Abrot, M. Ag
NIP. 150 250 420

Pembantu Pembimbing

Drs. Ahmad Rafiq, S. Ag
NIP. 150 293 632

Penguji II


Abdul Mustaqim, M. Ag
NIP. 150 282 514



MOTTO

..... ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في
ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم
تخلفون (المائدة: ٤٨)

*"... Dan jika sekiranya Allah menghendaki,
niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja),
tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap apa yang telah diberikan-Nya padamu,
maka berlomba-lombalah dalam berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah-lah kamu kembali
semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu".*

(Q.S. Al-Maidah : 48).

*"Tuhan itu kebenaran dan kasih.
Tuhan itu etika dan moralitas, ketidaktakutan, sumber kehidupan dan
cahaya. . .
Tuhan adalah kesadaran dan Dia tetap mengatasi semuanya.
Dia adalah yang personal bagi mereka yang membutuhkannya.
Dia adalah esensi yang paling murni. Dia "Ada" bagi mereka yang percaya.
Dia ada dalam diri kita, mengatasi kita dan di luar kita.
Karenanya Dia tidak akan pernah sama untuk tiap-tiap orang".*

(Gandhi)

PERSEMBAHAN

*Dengan segenap kerendahan hati,
Kupersembahkan sebuah catatan kecil ini untuk
Ayahanda dan Ibunda Tercinta,
Mutiaranya hidup yang kilauan cinta kasihnya tak pernah pudar dimakan waktu
Kakak-kakakku,
A Agus, The Ina, A hendra, Teh Ihat
Yang keikhlasannya telah memberikan sentuhan makna hidup yang hakiki*

*Buat
kawan-kawanku di mana saja,
yang tak pernah lelah memperjuangkan keadilan,
meneguhkan semangat kebersamaan,
serta menancapkan keteguhan solidaritas antar sesama*

*Bagi siapa saja yang dalam jiwanya
tertanam sejumput ketulusan untuk menghadirkan kedamaian
serta menghargai setiap perbedaan*

ABSTRAK

Lahirnya gagasan hermeneutika al-Qur'an tentang pluralisme agama yang ditawarkan Farid Esack tidak bisa dilepaskan dari adanya beberapa faktor; carut marutnya kondisi sosial-politik Afrika Selatan, makin surutnya peran agama sebagai elemen organik pembebasan dalam konteks kehidupan umat beragama dan adanya gejala stagnasi wacana pemikiran Islam. Dalam konteks ini gagasan pluralisme Farid Esack merupakan respon kritis terhadap kondisi makro Afrika Selatan yang tengah menghadapi berbagai persoalan (krisis) sosial, politik, ekonomi, budaya dan agama.

Secara substantif, refleksi Farid Esack terhadap ancaman al-Qur'an tentang pluralisme agama menekankan adanya sikap penerimaan, pengakuan dan penghargaan atas keanekaragaman agama (umat lain). Visi dasar pluralisme Farid Esack menekankan adanya deabsolutisme kebenaran, relativisme pemahaman, dan sikap toleransi. Sikap ini secara konkrit diwujudkan Farid Esack dalam bentuk pembacaan kritis terhadap beberapa kata kunci dalam teologi Islam, yakni: *Īmān*, *Islām*, *Kufr*, *Syrik* dan *Ahl al-Kitab*. Terhadap term-term keagamaan tersebut, Esack mencoba melampaui pemikiran tradisional, setidaknya bagi konteks sosial di Afrika Selatan, dengan lebih menekankan pada kualitas diri kemanusiaan, sekaligus menunjukkan pemihakannya pada nilai universalitas agama. Pembacaan hermeneutis ini kemudian diformulasikan dengan hermeneutika pembebasan guna merangkul kelompok lain yang mempunyai semangat yang sama menentang segala bentuk ketidakadilan yang dilanggengkan rezim apartheid. Dalam pandangan Farid Esack, siapa pun yang ikut berjuang melawan apartheid (kezaliman), maka ia termasuk kelompok lain (*the other*) yang harus ditentang dengan sekuat tenaga.

Dalam konteks penindasan Afrika Selatan, kehadiran wacana hermeneutika al-Qur'an tentang pluralisme agama selain memiliki pengaruh dalam kancah pemikiran Islam Afrika Selatan, juga mempunyai peran yang sangat signifikan dalam konteks kehidupan sosial dan politik. Gagasan pluralisme Esack dapat dilihat dari dua sisi. *Pertama*, sebagai bentuk kritik atas nalar keagamaan umat Islam, khususnya, yang cenderung stagnan, komunal, eksklusif dan chauvinistik. *Kedua*, sebagai alat ideologis berbentuk "model praksis penafsiran" untuk merangkul kaum tertindas dari segenap lapisan dan golongan, yang tujuan utamanya adalah untuk menentang segala bentuk penindasan yang diterapkan apartheid dalam bidang sosial, politik dan ekonomi.

Pada akhirnya upaya untuk menjembatani antara persoalan teologis dan praksis-politis mengantarkan Farid Esack untuk lebih memilih konteks Afrika Selatan (empiris) sebagai pijakan utama dalam melakukan pembacaan hermeneutis tentang pluralisme agama ini, yakni dengan lebih mengedepankan aspek humanitas dan keadilan di atas argumen-argumen lainnya.

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah, yang telah menerangi umat manusia dengan 'cahaya kebenaran-Nya'. Shalawat beserta salam semoga senantiasa tercurah kepada para Nabi dan Rasul-Nya serta orang-orang bijak yang tak pernah mengenal lelah memperjuangkan keadilan dan memberikan sejumlah harapan demi terciptanya kehidupan yang damai bagi jutaan umat manusia di muka bumi.

Harus diakui bahwa dalam kancah kehidupan umat manusia, kehadiran agama seringkali dicurigai, dibenci, diasingkan bahkan terkadang ingin dilenyapkan sama sekali. Pasalnya, selain sumber pencerah hati untuk lebih mengenal Tuhan dan membina kesalehan pribadi, secara sosiologis hampir setiap agama besar khususnya, sejak kelahirannya tampil sebagai gerakan kritik terhadap segala bentuk ketidakadilan, penindasan, hegemoni dan kesewenang-wenangan yang dilakukan oleh para tiran.

Di era super modern ini, tatkala manusia tengah terseret oleh arus kekuatan global dengan iming-iming revolusi sains, pasar bebas, kemajuan iptek, transparansi sistem politik, budaya populer, dan jargon lain yang cukup kuat memunculkan bentuk-bentuk eksploitasi, hegemoni, penindasan terorisme, peperangan, pelanggaran HAM dan problem lainnya, agama kembali diuji eksistensinya. Namun ironisnya, agama yang oleh sebagian besar penganutnya dianggap sebagai solusi terbaik hidup, seringkali bukannya menyelesaikan masalah, justru sebaliknya kadang menjadi bagian dari masalah. Bahkan terkadang kehadirannya di tengah masyarakat yang plural dan heterogen, agama

kerap melanggengkan problem lama yang tak pernah usai; menyulut pertentangan antar pemeluk agama.

Bagi Farid Esack —sebagai seorang pakar tafsir yang lahir dari rahim penindasan Afrika Selatan— sederetan persoalan di atas jelas bukan hanya menjadi pemicu bagi dirinya untuk melakukan sebuah pembacaan reinterpretif terhadap peran dan posisi agama, akan tetapi jelas merupakan tantangan serius bagi agama-agama yang sering mengkalim dirinya sebagai solusi terbaik hidup. Pembacaannya terhadap agama dengan menggunakan perangkat hermeneutik yang melahirkan wacana hermeneutika al-Qur'an tentang pluralisme agama, sejatinya merupakan sebetulnya pembuktian bahwa dasar normatif Islam, al-Qur'an, bukan hanya sebatas memberikan dasar kebebasan beragama, lebih dari itu al-Qur'an mengakui eksistensi pluralitas keberagamaan, sekaligus memberikan peluang untuk bergandeng tangan melawan segala bentuk penindasan, hegemoni dan eksploitasi yang tengah terjadi di Afrika Selatan. Esack berkeyakinan bahwa pada hakikatnya agama diperuntukan Tuhan kepada manusia bukan untuk saling menyalahkan, membenci, merusak apalagi saling membunuh, melainkan ditugaskan untuk mengawal kehidupan umat manusia agar senantiasa indah, damai dan harmonis.

Namun demikian, penulis menyadari bahwa untuk menyuguhkan itu semua, tentu bukanlah satu pekerjaan yang mudah. Bahkan, bisa dikatakan, jika ada patokan sebuah penelitian bisa menyajikan sebuah deskripsi dan analisa yang baik, tentu skripsi ini jauh dari yang diidealkan. Mengingat banyak sekali kekurangan dan keterbatasan baik menyangkut sumber data (literatur), isi

pembahasan serta analisa yang disuguhkan. Dalam hal ini penulis hanya berusaha memotret dan memetakan apa yang menjadi keresahan dalam ruang-ruang kecil pikiran penulis. Mudah-mudahan kecilnya tema yang diangkat, tidak membuat kecilnya minat pembaca atau siapa saja untuk mengapresiasinya secara kritis.

Setelah melewati proses yang cukup panjang dan melelahkan, akhirnya skripsi ini dapat terselesaikan juga. Untuk itu, saya ingin mengucapkan terima kasih yang sedalam-dalamnya kepada Dekan Fakultas Ushuluddin, Dr. Jam'annuri, MA, beserta Pembantu Dekan; dan Ketua jurusan Tafsir Hadis, Drs. A. Fauzan Naif, MA, serta Sekeretaris Jurusan yang telah memberikan arahan dan saran-saran sampai terselesaikannya skripsi ini. Kepada Bapak Penasehat Akademik, Drs. H. M. Yusron Asrofie, MA, juga saya sampaikan ucapan terima kasih, atas nasehat serta bimbingan selama penulis menjadi mahasiswa. Tak lupa terima kasih kepada Bapak Drs. H. Muzairi, MA, selaku Pembimbing I dan kepada Bapak Ahmad Rafiq, S. Ag, sebagai Pembimbing II yang dengan penuh simpatik dan telaten —meski sedang sibuk tengah menyusun tesis dan mengikuti training Bahasa Inggris di Bali— bersedia menjadi pembimbing serta banyak meluangkan waktunya untuk memberikan kritik dan saran demi optimalnya penelitian skripsi ini. Tanpa bantuan dan pengertiannya saya sangat sulit mendapatkan gambaran dan pijakan yang jelas kemana skripsi saya diarahkan.

Selain itu, saya juga ingin menyampaikan ucapan terima kasih kepada teman-teman di IAIN Sunan Kalijga Yogyakarta, IAIN Sunan Gunung Djati Bandung, serta UIN Syarief Hidayatullah Jakarta, atas informasi dan diskusi yang

senantiasa hangat, walaupun hanya lewat media internet. Kepada Staf Perpustakaan Pusat IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Perpustakaan Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Perpustakaan Kolese Ignatius Yogyakarta, Perpustakaan Daerah Yogyakarta dan tak lupa kepada Staf Tata Usaha Fakultas Usuluddin yang telah dengan sabar melayani segala sesuatu yang berhubungan dengan kemahasiswaan.

Dan yang tak mungkin terlewatkan, ungkapan terima kasih yang sedalam-dalamnya saya sampaikan kepada teman-teman di FORSTUDIA, yang telah menghadirkan aneka ragam kegelisahan intelektual serta mengobarkan semangat kebersamaan walau dalam bilik-bilik perbedaan. Demikian juga kepada teman-teman di HMI yang setiap saat selalu memberikan warna dan arti. Tak lupa juga untuk sebuah Ikatan yang tak mungkin pernah putus, teman-teman di IKADA, semoga damai selalu. Buat teman-teman di Bimokurdo 53, terima kasih atas keceriaan yang selalu tercipta.

Akhirnya, betapapun kecilnya arti skripsi ini di dunia intelektual, mudah-mudahan ada manfaatnya. Amin.

Yogyakarta, 4 Februari 2002

Penulis,

Hadiansyah Yudistira

SISTEM TRANSLITERASI ARAB – INDONESIA

Transliterasi kata-kata Arab yang dipakai dalam penyusunan Skripsi ini berpedoman pada Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor : 158/1987 dan 0543b/U/1987.

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	ba'	b	be
ت	ta'	t	te
ث	sa'	s	es (dengan titik di atas)
ج	jim	j	je
ح	ha'	h	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha	kh	ka dan ha
د	dal	d	de
ذ	zal	z	zet (dengan titik di atas)
ر	ra'	r	er
ز	zai	z	zet
س	sin	s	es
ش	syin	sy	es dan ye
ص	sad	s	es (dengan titik di bawah)
ض	dad	d	de (dengan titik di bawah)
ط	ta	t	te (dengan titik di bawah)
ظ	za	z	zet (dengan titik di bawah)
ع	'ain	'	koma terbalik di atas
غ	gain	g	ge
ف	fa	f	ef
ق	qaf	q	qi
ك	kaf	k	ka

ل	lam	l	'el
م	mim	m	'em
ن	nun	n	'en
و	waw	w	w
هـ	ha'	h	ha
ء	hamzah	'	apostrof
ي	ya	y	ye

B. Konsonan Rangkap Karena *Syaddah* ditulis Rangkap

متعددة	ditulis	<i>Muta'addidah</i>
عدة	ditulis	'iddah

C. *Ta' marbutah* di Akhir Kata

1. Bila dimatikan ditulis *h*

حكمة	ditulis	<i>Hikmah</i>
حالة	ditulis	'illah

(Ketentuan ini tidak diperlukan bagi kata-kata Arab yang sudah terserap dalam bahasa Indonesia, seperti salat, zakat dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya).

2. Bila diikuti dengan kata sandang 'al' serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan *h*.

كرامة الأولياء	ditulis	<i>Karamah al-aulya'</i>
زكاة الفطر	ditulis	<i>Zakah al-fitri</i>

D. Vokal Pendek

فعل	fathah	ditulis	a
		ditulis	fa'ala

كَرَّ	kasrah	ditulis	i
		ditulis	zūkira
يَذُوبُ	dammah	ditulis	u
		ditulis	yāzhabu

E. Vokal Panjang

1	Fathah + alif جَاهِلِيَّة	ditulis	ā
		ditulis	jāhiliyyah
2	Fathah + ya' mati تَنْسَى	ditulis	ā
		ditulis	tansā
3	Kasrah + ya' mati كَرِيم	ditulis	ī
		ditulis	karīm
4	Dammah + wawu mati فُرُوض	ditulis	ū
		ditulis	furūḍ

F. Vokal Rangkap

1	Fathah + ya mati بَيْنَكُمْ	ditulis	ai
		ditulis	bainakum
2	Fathah + wawu mati قَوْل	ditulis	au
		ditulis	qaul

G. Vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata dipisahkan dengan apostrof

اَنْتُمْ		ditulis	a'antum
اِئْتَدَتْ		ditulis	u'iddat
لَا تَنْشْكُرْتُمْ		ditulis	la'in syakartum

H. Kata Sandang Alif + Lam

1. Bila diikuti huruf *Qamariyyah* maupun *Syamsiyyah* ditulis dengan menggunakan huruf “al”

القرآن	ditulis	<i>al-Qur'ān</i>
القياس	ditulis	<i>al-Qiyās</i>
السماء	ditulis	<i>al-Samā'</i>
الشمس	ditulis	<i>al-Syams</i>

I. Penulisan Kata-kata dalam Rangkaian Kalimat

Ditulis menurut penulisannya.

زوي الفروض	ditulis	<i>zawī al-furūd</i>
اهل السنة	ditulis	<i>ahl al-sunnah</i>

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL.....	i
NOTA DINAS	ii
HALAMAN PENGESAHAN	iii
MOTTO	iv
PERSEMBAHAN	v
ABSTRAK	vi
KATA PENGANTAR	vii
PEDOMAN TRANSLITERASI	xi
DAFTAR ISI	xiv

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	8
C. Tujuan dan manfaat	9
D. Telaah Pustaka	9
E. Metode Penelitian	16
F. Kerangka Teoritik	19
G. Sistematika Pembahasan	21

BAB II MENGENAL LEBIH DEKAT PROFIL FARID ESACK

A. Karakteristik Substantif Sosok Farid Esack	24
1. Lingkungan Sosial (<i>Millieu</i>) dan Sejarah Hidup Farid Esack	24
2. Riwayat Pendidikan dan Aktivitas Intelektual Farid Esack	27
3. Karya-karya Farid Esack	31
B. Gerak Rotasi Sejarah Pemikiran Farid Esack	34
1. Tokoh yang Mempengaruhi	34
2. Konteks Afrika Selatan dan Lahirnya Wacana Pluralisme Agama ..	36

a. Konteks Sosial Politik : Sejarah Kelam Afrika Selatan	37
b. Konteks Sosial-Keagamaan	41
C. Hermeneutika Sosial Farid Esack : Sebuah Over View	46
D. Metode Hermeneutika Al-Qur'an Farid Esack.....	51

BAB III AL-QUR'AN DAN PLURALISME AGAMA : PERSPEKTIF HERMENEUTIKA AL-QUR'AN FARID ESACK

A. Pengertian Dasar Pluralisme : Tinjauan Normatif dan Historis	60
1. Perspektif Al-Qur'an tentang Pluralisme Agama	63 ✓
2. Perspektif Historis tentang Pluralisme Agama	67
B. Menegaskan Visi Dasar Pluralisme Farid Esack : Sebuah Pemetaan Awal	69
1. Deabsolutisme Kebenaran	69
2. Relativisme Pemahaman	75
3. Bersikap Toleran	80
C. Struktur Fundamental Pluralisme Farid Esack : Membongkar Konsep Dasar Pandangan Keagamaan <i>Īmān, Islām, Kufr, Musyrik</i> dan <i>Ahl al-Kitāb</i>	85
1. <i>Īmān</i>	86
2. <i>Islām</i>	92
3. <i>Kufr</i>	102
4. <i>Musyrik</i>	108
5. <i>Ahl al-Kitāb</i>	111
D. Pluralisme dan Pembebasan : mengaitkan Teks dengan Konteks ...	114
1. Respons Al-Qur'an terhadap Keanekaragaman agama	116
2. Menyoal Relevansi dan Batasan Konsep Wilayah	118
3. Mendefinisikan diri sendiri (self) dan kaum lain (the other)	120

Musyrik

BAB IV KRITIK ATAS HERMENEUTIKA PLURALISME FARID ESACK

- A. Eksposisi Sintetik Analitik Hermeneutika Pluralisme Agama Farid Esack :
Sebuah Pemetaan dalam Konteks Analisa Hermeneutika Sosial Kritis.. 123
- B. Pluralisme Farid Esack : Masalah Gagasan dan Kepentingan 125
 - 1. Kritik Wacana : Mengungkap Kontradiksi dalam Gagasan
Farid Esack 127
 - 2. Kritik Ideologi : Melacak Keterkaitan antara Gagasan,
Basis Sosial, Ideologi dan Kepentingan 133

BAB V PENUTUP

- A. Kesimpulan 142
- B. Saran-saran 145

DAFTAR PUSTAKA 146

DAFTAR RIWAYAT HIDUP 153

Lampiran Teks Ayat -

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Salah satu peran sentral hadirnya Islam —sebagai agama *ḥanīf*¹— ke tengah-tengah kehidupan umat manusia adalah untuk menyelamatkan, membela dan menghidupkan keadilan dalam bentuknya yang paling konkrit.² Dengan kata lain Islam hadir sebagai "pembebas", yakni membebaskan manusia dari kondisi-kondisi ketidakadilan dan penindasan (hegemoni).³ Pembebasan dari struktur serta ide sosial, politik, religius yang berdasarkan pada ketundukan yang tidak kritis serta dari segala bentuk ketidakadilan dan eksploitasi ras, gender, kelas dan agama.⁴

Semenjak kelahirannya Islam hadir ke tengah pusat peradaban masyarakat Arab yang dikenal multikultur dan multireligius —meminjam istilahnya M. Amin Abdullah.⁵ Maka tak heran kalau kemudian kontak pada wilayah sosial-

¹Adapun yang dimaksud agama *ḥanīf* disini sebagai mata rantai dari agama monoteistik Ibrahim yang senantiasa relevan dengan kebutuhan realitas para penganutnya dalam berbagai konteks. Nashr Hāmid Abū Zayd, *Maḥūm al-Naṣ : Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut : al-Markāz al-Tsaqāfī al-'Arabi, 1996), hlm. 65. Menurut Nurcholish Madjid term *ḥanīf* mengandung makna sebagai agama yang secara inheren menuntun pada kebaikan, lihat Nurcholish Madjid, "The Islamic Concept of Man and Its Implications For The Muslims' Appreciation on The Civil and Political Right", *al-Jami'ah*, VI, 2000, hlm. 45.

²Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1998), hlm.164-165.

³Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung : Penerbit Pustaka, 2000), hlm.2

⁴Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism : An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (England : One World, Oxford,1997) hlm. 83.

⁵M Amin Abdullah, "Rekonstruksi Metodologi Studi Agama dalam Masyarakat Multikultur dan Multireligius" dalam M. Amin Abdullah (Editor) *Antologi Studi Islam* (Yogyakarta : DIP PTA IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2000), hlm. 2.

keagamaan pun menjadi momentum-historis yang tak dapat dihindarkan, baik di tingkat wacana atau praksis. Bahkan sesekali menimbulkan kontak fisik yang berakhir dengan konflik sosial berkepanjangan. Karena Islam —dengan visi pembebasannya— telah memancarkan pandangan-pandangan kritis-dekonstruktif⁶ terhadap wacana dan kondisi sosial-keagamaan masyarakat Arab waktu itu, yang sarat dengan berbagai praktek dan tatanan hegemonik-kultural dalam berbagai dimensi kehidupan.⁷

Dalam konteks masyarakat multikultur dan multireligius seperti itu, perjumpaan Islam —sebagai sebuah ideologi sosial yang menderivasikan teori dan paradigma liberatifnya ke arah 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.⁸ Mengingat dalam konteks penindasan, 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 tereksplorasi dan terzalimi.⁹

⁶Term dekonstruktif (pembongkaran) di sini merujuk pada pandangannya Jacques Derrida seperti dikutip M. Arkoun, yang bermakna sebagai sebuah pembongkaran terhadap teks dan tradisi masa lalu dengan kemudian menampakan unsur-unsurnya dalam konstruk baru sehingga mencerminkan sebuah kontinuitas-konstruktif. M. Arkoun, *Nalar Islami Dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu. S. Hidayat (Jakarta : INIS, 1994), hlm. 21, hlm. 25, lebih jelas lihat M. Arkoun, *Rethinking Islam Today* (Washington : Center For Contemporer Arab Studies, 1987), hlm. 18-2.

⁷Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Sejarah Sosial Umat Islam* I dan II, terj. Gufran A. Mas'adi (Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada,) hlm. 23-24.

⁸Kuntowijoyo, *Paradigma Islam...*, hlm. 337.

⁹Farid Esack, *Qur'an...*, hlm. 193, lihat Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas...*, hlm. 6.

Pada perkembangannya, fenomena Islam sebagai 'agama' yang menjelma dalam konteks masyarakat yang memiliki tingkat heterogenitas dan pluralitas yang tinggi, amat potensial memunculkan konflik.¹⁰ Sejarah menyebutkan lahirnya konflik ini selain dipicu oleh karena adanya perbedaan keyakinan dan keragaman pemahaman terhadap doktrin-normatif (kitab suci khususnya),¹¹ juga muncul terutama ketika agama (Islam) telah terkait sedemikian eratnya dengan kepentingan ekonomi dan politik para pemeluknya yang tidak saja melahirkan konflik intern di dalam suatu kelompok keagamaan,¹² akan tetapi yang jauh lebih merisaukan adalah munculnya konflik lintas agama dan lintas kultur yang seringkali berkait-kelindan dengan persoalan sosial, politik, ekonomi, ras, gender dan lain sebagainya.¹³

Di beberapa Negara, pergolakan seperti di atas acapkali melahirkan konflik yang menyeret pada tindak kekerasan, peperangan, penindasan, ketidakadilan, penjajahan, hegemoni, dominasi, terorisme dan ancaman dengan dalih agama.¹⁴ Kondisi seperti ini menyebabkan agama sering kehilangan peran eksistensial dan elan dasarnya; terbawa arus kepentingan kelembagaan, kekuasaan

¹⁰Syafa'atun Elmirzana, "Pluralisme, Konflik dan Dialog (Analisa dan Refleksi)", *Esensia*, 2. Januari, 2001, hlm. 41

¹¹Alwi Shihab, *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama* (Bandung : Mizan, 1997), hlm. 61, serta lihat pula Komarudin Hidayat "Agama-agama Besar Dunia: Masalah Perkembangan dan Interelasi" dalam Komarudin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (editor), *Passing Over Melintasi Batas Agama* (Jakarta : Gramedia, 1999), hlm. 209.

¹²Syafa'atun Elmirzana, "Pluralisme...", hlm. 41. Nurcholish Madjid mencontohkannya dalam tradisi klasik dan abad pertengahan Islam, lihat Nurcholish Madjid dalam Mark R. Wood Ward (ed), *Jalan Baru Islam, Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia* (Bandung : MIZAN, 1999), hlm. 100.

¹³Lihat Asghar Ali Engineer, "On Religious And Intercultural Dialogue", <http://www.global.net.com>. lihat pula Hasan Hanafi, *Islam in The Modern World: Tradition, Revolution and Culture Vol.II* (Kairo : Dar Kebaa Bookshop, 2000), hlm. 557-559.

¹⁴Lihat Ali Noer Zaman (ed), *Agama untuk Manusia*, terj. Ali Noer Zaman (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 216.

dan interest-interest tertentu, meski nilai-nilai etis-sosial yang luhur membungkusnya secara halus dan rapi.¹⁵ Sehingga tak aneh jika kemudian agama berubah fungsi menjadi '*sub altern*' kekuasaan. Jelasnya, agama menjadi alat ideologis yang tunduk pada rezim kekuasaan. Sebagai implikasinya, pembacaan terhadap teks-teks keagamaan pun menjadi sangat reduktif-ideologis, bahkan tak jarang menjadi legitimasi subyektif atas tindakan dan ideologi yang dianutnya.

Dalam suasana konflik yang tak kunjung usai, kehadiran wacana pluralisme agama seakan memberikan angin segar dan spirit baru, yang diharapkan mampu menciptakan kehidupan keagamaan yang lebih damai dan harmonis. Meskipun demikian, kehadiran wacana ini cukup mengundang perdebatan di kalangan intelektual dan berbagai kelompok keagamaan. Karena dianggap mengandung paradoks-paradoks yang bertentangan dengan spektrum pandangan keagamaan mainstream-konvensional.

Mensikapi persoalan yang sedemikian pelik, kalangan agamawan, dalam hal ini diwakili oleh para mufasir —sebagai salah satu pilar pemikir umat Islam— telah menyodorkan gagasan dan pemikirannya dalam bentuk pembacaan (penafsiran) terhadap teks kitab suci al-Qur'an, yang apresiasinya termaktub dalam karya-karya tafsir yang cukup mengagumkan, dengan model dan watak penafsiran yang cukup variatif. Mulai dari yang beraliran konservatif-tradisional, modern sampai postmodern.

Dari sederet mufasir kontemporer yang mempunyai perhatian besar terhadap wacana pluralisme agama, Dr. Farid Esack adalah salah satunya. Selain dikenal sebagai seorang pakar tafsir dari Afrika Selatan, ia juga dikenal sebagai

¹⁵M. Amin Abdullah, "Rekonstruksi Metodologi...", hlm. 3.

aktivis HAM dan sering disebut-sebut sebagai salah seorang pemikir Islam Liberal.¹⁶ Dengan menggunakan analisa hermeneutik terhadap al-Qur'an, ia memunculkan gagasan hermeneutika pluralisme agama yang secara kritis dikaitkan dengan perjuangan pembebasan rakyat Afrika Selatan. Dapat dikatakan figurasi hermeneutiknya secara genetis lahir karena adanya ke-salinghubungan antara konteks religio-sosial-politik Afrika Selatan yang dipenuhi dengan hingar bingar penindasan dengan visi teks al-Qur'an yang 'mewartakan' tema pembebasan, yang kemudian memunculkan format penafsiran baru (kontekstualisasi), dalam kerangka lingkaran hermeneutik (*circular hermenutics*).

Konteks penindasan di Afrika Selatan yang multikultur dan multireligius, mendorong Esack untuk melakukan terobosan baru dengan melakukan rekonstruksi pembacaan terhadap teks al-Qur'an —melalui hermeneutika al-Qur'an tentang pluralisme demi pembebasan. Matriks persoalan utama yang ia kaji adalah meninjau ulang kategori teologis tentang kawan dan lawan yang berakar pada perjuangan demi kebebasan dari eksploitasi ekonomi, ketidakadilan politik, penindasan kaum wanita dan diskriminasi rasial yang dialami oleh sebagian besar rakyat Afrika Selatan.

Hal utama yang mendorong Esack memunculkan pembacaan hermeneutis terhadap al-Qur'an, karena dalam banyak hal, ia melihat, penderitaan yang dialami rakyat Afrika Selatan seringkali dilakukan atas nama agama, dan terkadang dengan dukungan kitab suci.¹⁷ Dalam kondisi seperti ini, Al-Qur'an tak

¹⁶Lihat ulasan Simon Dagut dalam "Profile Farid Esack", <http://www.HomePageFaridEsack.com>.

¹⁷Farid Esack, *Qur'an...*, hlm. 6. Lihat pula "Spektrum Teologi Progressif di Afrika Selatan," dalam Abdullahi Ahmed al-Na'im et.al, *Dekonstruksi Syari'ah (II) : Kritik Konsep dan Penjelajahan lain*, terj. Farid Wajdi (Yogyakarta: LKiS, 1997)..., hlm. 216.

ubahnya beraplikasi ganda; praktis dan politis.¹⁸ Maka terciptalah struktur masyarakat Afrika Selatan yang sangat rasis dan eksploitatif. Proses ini berjalan mulus, karena adanya peran paradoks agama yang dengan mudah dijadikan alat kekuasaan. Mengingat begitu sentral dan pentingnya posisi agama di mata masyarakat Afrika Selatan, maka menurut Esack, untuk dapat melakukan perubahan yang radikal dan fundamental, tidak ada jalan lain kecuali diperlukan sebuah reinterpretasi konstruktif terhadap wacana dan peran agama sebagai motor penggerak lahirnya pembebasan bagi rakyat Afrika Selatan.¹⁹

Dalam eksplorasinya, Farid Esack melakukan penelusuran secara kritis terhadap sejumlah pandangan keagamaan yang dianggap sering menimbulkan kesalahpahaman. Diantaranya konsepsi tentang *Imān*, *Islām*, dan *Kufr* sebagai konsekuensi atas pendefinisian ulang diri sendiri (*self*) dan orang lain (*the other*) dalam konteks penindasan. Lebih lanjut ia mengapresiasi labelisasi penganut agama lain (*Ahl al-kitāb* dan *Musyrik*) yang disinyalir al-Qur'an dalam konteks yang lebih luas, baik menyentuh persoalan sakral atau profan.²⁰

Rangkaian hermeneutiknya mencoba mengelaborasi universalitas interpretasi konteks historis Nabi Muhammad SAW dengan segala *lokalitas-spatio temporal* ke dalam wilayah pembacaan kontekstual pluralisme Afrika Selatan. Ia mengaitkan sikap al-Qur'an terhadap penganut agama lain sebagai wadah solidaritas kaum tertindas demi menegakan keadilan. Pada akhirnya Farid Esack secara sinergis mewacanakan hermeneutika pluralismenya sebagai

¹⁸Fazlur Rahman, *Islam dan Tantangan Modernitas...*, hlm. 2.

¹⁹Farid Esack, *Qur'an...*, hlm. 7.

²⁰Farid Esack, *Qur'an...*, hlm. 114-144, serta hlm 146-155.

pengembangan paradigma teologi pluralisme Islam dalam kerangka praksis-liberatif.

Kerangka teori hermeneutik Farid Esack —bisa dikatakan— sangat terinspirasi kuat oleh gagasan tokoh hermeneutik kontemporer seperti Fazlur Rahman dan Muhammad Arkoun. Ini terbaca dari metode hermeneutiknya yang secara jelas merujuk pada kedua tokoh tersebut. Kendatipun dalam cara memandang dan memperlakukan teks sama sekali berbeda. Jika Rahman dan Arkoun lebih memfokuskan pada pengungkapan dimensi objektivitas makna teks, ^{✓ subyektif} maka Esack justru bersikap sebaliknya, ia lebih mengorientasikan penafsirannya untuk menjawab tantangan realitas sosial yang berkembang dalam konteks partikular Afrika Selatan.

Dalam beberapa hal, gerak rotasi hermeneutik Farid Esack banyak memiliki kesamaan dengan gaya hermeneutika sosialnya Hasan Hanafi.²¹ ^{✓ konteks} Terutama pada dimensi orientasi dan visi penafsiran yang tidak dimaksudkan secara mutlak-universal, melainkan bernilai transformatif dan mencoba menjawab tantangan persoalan realitas sosial yang berkembang. Meskipun dalam wacana pluralisme agama ini, pandangan keduanya tidaklah sama persis.

Bagi Farid Esack, konteks pluralisme agama bukan lahir dari komitmen samar pada segala bentuk keberagaman. Karena justru al-Qur'an terkadang secara tegas menentang sekat perbedaan itu dan mendorong sikap oposisi terhadap

²¹Hermeneutika Sosial Hasan Hanafi memiliki karakteristik metodologis sebagai berikut : 1) Tafsir spesifik (*al-tafsir al-Juzi*), 2) tafsir tematik (*al-tafsir al-maudu'i*), 3) tafsir temporal (*al-tafsir al-zamanī*), 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-Din wa al-Saurab* (vol. ii): *al-Yamin wa al-Yasar fi al-fikr al-Dini*, (Kairo : Maktabah Madbuli, 1989), khususnya dalam pembahasan mengenai "Maza ta'nī asbāb al-Nuzul", *al-Tafsir am Ikhtilaf fi al-Masalih* dan "Manāhij al-tafsir wa masalih al-Ummah" (berkaitan dengan metodologi), hlm. 102-111.

mereka. Dalam pandangan Farid Esack, al-Qur'an mengakarkan pluralismenya dalam rangka perjuangan melawan segala bentuk penindasan dan ketidakadilan. Bukan lahir dari rahim dialog lintas agama (*inter-religious dialogue*) seperti yang ^{praktis} digagas oleh berbagai kelompok keagamaan dewasa ini. Dengan kata lain, menurutnya pluralisme yang diinginkan al-Qur'an sejatinya berbasiskan praksis liberatif.²²

B. Rumusan Masalah

Dari ragam pendekatan dan perspektif (mulai dari level normatif, sosiologis, antropologis, psikologis, filosofis, linguistik dan lain sebagainya) yang ditawarkan, perspektif hermeneutik al-Qur'an Farid Esack menempati posisi penting dalam studi agama. Kendatipun pendekatannya dalam studi agama termasuk dalam kategori pendekatan normatif, agamis dan teologis.

Untuk itu dalam penelitian ini perlu dirumuskan beberapa permasalahan yang sangat urgen untuk ditelaah. Adapun pokok-pokok masalah tersebut adalah

:

1. Bagaimana konstruksi pemikiran heremeneutik Farid Esack mengenai wacana pluralisme agama dalam konteks Afrika Selatan ?
2. Bagaimana mengungkap relasi kepentingan kekuasaan, politis dan ideologis yang mengalir dalam hermeneutika al-Qur'an tentang pluralisme agama yang disodorkan Farid Esack ?

²²Farid Esack, *Qur'an*...., hlm. 203.

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Adapun tujuan dari penelitian ini, dalam pandangan penulis ada dua hal. *Pertama*, Dapat memahami hermeneutik al-Qur'an Farid Esack tentang pluralisme agama secara mendalam dan objektif. *Kedua*, Mengetahui lebih jauh secara peka penafsiran Farid Esack tentang Pluralisme Agama, dengan melakukan pemisahan secara mendasar antara wilayah wacana pluralisme dengan kepentingan-kepentingan yang diistilahkan Habermas sebagai kepentingan teknis, kepentingan praktis dan kepentingan emansipatoris. Dengan demikian diharapkan dapat memahami hermeneutika pluralisme agama Farid Esack secara objektif (posisi) beserta relevansi substantifnya dalam konteks kehidupan sosial-keagamaan yang lebih luas.

Sedangkan manfaatnya, penulis berharap penelitian ini dapat memberikan tawaran konstruktif mengenai wawasan keagamaan kaitannya dalam mensikapi dinamika "realitas keberagaman yang plural dan heterogen". Sekaligus diharapkan dapat memberikan kontribusi positif bagi pengembangan wacana pluralisme agama dalam ranah ketafsiran khususnya dan studi agama pada umumnya.

Terakhir secara pragmatis, penelitian ini dilakukan dalam rangka memenuhi salah satu syarat meraih gelar kesarjanaan Strata Satu (S-1) dalam Jurusan tafsir -Hadis di Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

D. Telaah Pustaka

Sebagai salah seorang pakar tafsir kontemporer, kajian mengenai pemikiran hermeneutik Farid Esack, boleh dibilang masih tergolong sedikit, baik

dalam bentuk buku, artikel, ulasan lepas, atau dalam format penelitian secara khusus.

Di antara penelitian kesarjanaan yang memfokuskan penelitiannya pada konstruk hermeneutika pembebasan Farid Esack adalah karya Moch. Nur Ichwan yang diberi judul "Hermeneutika Al-Qur'an: Analisa Metodologi Penafsiran Al-Qur'an Kontemporer".²³ Lebih lanjut ia mengulas kembali dalam Tesisnya yang berjudul "A New Horizon in Hermeneutics: Nasr Hāmid Abū Zayd's Contribution to Critical Qur'anic Scholarship".²⁴ Dalam kedua penelitiannya, Moch. Nur Ichwan hanya mengulas secara general aspek metodologi dari pemikiran hermeneutika al-Qur'an Farid Esack. Menurut Moch. Nur Ichwan, dalam metode hermeneutiknya Farid Esack sangat terinspirasi oleh metode kritik nalar Muhammad Arkoun dan teori gerakan Ganda (*double movements theory*) Fazlur Rahman. Metode hermeneutik yang ditawarkan Farid Esack adalah metode regresif dan progresif. Dalam penelitiannya ini Moch. Nur Ichwan di samping memaparkan secara deskriptif piranti hermeneutika Farid Esack, ia juga memberikan analisa kritis terhadap tawaran metode hermeneutika Farid Esack.²⁵ Dalam pandangan Nur Ichwan, tawaran Farid Esack cenderung kurang tepat meminjam metodenya Muhammad Arkoun dalam penafsiran al-Quran. Padahal menurut Nur Ichwan pada prakteknya Esack lebih cenderung menggunakan

²³Lihat Moch. Nur Ichwan, "Hermeneutika al-Qur'an: Analisis Metodologi Penafsiran al-Qur'an Kontemporer," *Skripsi*, IAIN Sunan Kalijaga, 1996.

²⁴Lihat Moch. Nur Ichwan, "A New Horizon in Qur'anic Hermeneutics : Nasr Hamid Abu Zayd's Contribution to Critical Qur'anic Scholarship", *Tesis*, Leiden University, 1999.

²⁵Moch. Nur Ichwan, "Hermeneutika al-Qur'an...", hlm. 92-93 dan 129-131

teorinya Fazlur Rahman. Penelitian Moch. Nur Ichwan juga mencoba menggali genealogi hermeneutika al-Qur'an Farid Esack, kendatipun tidak secara rinci.²⁶

Adapun uraian yang lebih komprehensif tentang konstruksi metodologis hermeneutik farid Esack, terdapat dalam penelitian Mukhlisin yang berjudul : "Hermeneutika Pembebasan : Studi Kritis Pemikiran Al-Qur'an Farid Esack dalam Konteks Penindasan di Afrika Selatan".²⁷ Namun demikian, penelitian Mukhlisin dapat dikatakan hanya terpusat pada penguraian secara genealogis dan teoritis Metodologi Hermeneutika Farid Esack. Mukhlisin memaparkan secara detail kerangka metodologi hermeneutika Farid Esack dengan menarik simpul hermeneutika al-Qur'an Farid Esack sebagai praksis Islam.²⁸

Kelebihan yang ada dalam penelitian Mukhlisin adalah menawarkan relevansi hermeneutika Farid Esack dalam wacana hermeneutika (ketafsiran).²⁹ Walaupun dalam penelitian ini dibahas masalah terminologi idiomatik teologis menyangkut pluralisme agama, akan tetapi eksplorasi wacana ini tidak terulas secara komprehensif. Hal ini dapat dimaklumi mengingat penelitian yang disuguhkan, terfokus pada pengkajian metodologi hermeneutika al-Qur'an Farid Esack, bukan pada persoalan pengkajian wacana keagamaan secara khusus.

Sedangkan Mervyn Hiskett dalam bukunya *The Course of Islam in Africa* mengungkap genealogi lahirnya hermeneutika al-Qur'an di Afrika Selatan secara

²⁶ *Ibid*, hlm. 131-136

²⁷ Mukhlisin, "Hermeneutika Pembebasan : Studi Kritis Pemikiran Al-Qur'an Farid Esack dalam Konteks Penindasan di Afrika Selatan", *Skripsi*, Fakultas Ushuluddin IAIN, Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1999.

²⁸ *Ibid*, hlm. 87-115

²⁹ *Ibid*, hlm. 117-132

singkat.³⁰ Hiskett melihat, lahirnya hermeneutika al-Qur'an di Afrika sebagai sebuah upaya reinterpretasi Islam terhadap kondisi ketertindasan yang dilakukan penguasa Apartheid dan kondisi orang-orang kulit hitam Afrika yang cukup mengenaskan.³¹ Salah satu ulasan singkat mengenai buku Farid Esack yang berjudul *Qur'an, Liberation & Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* ditampilkan secara apik oleh Mustansir Mir dari Youngstown State University.³²

Sepengetahuan penulis kajian mengenai pemikiran dan karakteristik pribadi Farid Esack masih belum begitu banyak digelar, dibandingkan dengan pemikir-pemikir kontemporer lainnya. Meskipun karya-karyanya sudah banyak terpublikasikan baik dalam jurnal lokal (Afrika Selatan) maupun Jurnal-jurnal internasional, seperti *The Muslim World*, *Islamochristiana*, *Bulletin on Islam and Christian-Muslim Relations in Africa*, *Islam and Christian-Muslim Relations* dan *Third World Quarterly*.

Belum lama ini, telah dibuka home page Farid Esack di Internet, salah satunya bertajuk Profile of Farid Esack yang di edit oleh Simon Dagut. Tulisan ini mengulas secara singkat sosok karir pribadi dan gerak sejarah pemikiran Farid Esack. Sedangkan dalam edisi Bahasa Indonesia, kita dapat menjumpai beberapa percikan pemikirannya dalam buku *Dekonstruksi Syari'ah II: Kritik Konsep dan Penjelajahan Lain*.³³

³⁰Lihat Mervyn Hiskett, *The Course of Islam in Africa* (Eidenburgh: Eidenburgh University Press, 1994).

³¹*Ibid*, hlm. 174.

³²Lihat Mustansir Mir, *Journal of Islamic Studies* 10:1(1999), hlm. 52-56.

³³Lihat Abdullah Ahmed al-Na'in (dkk), *Dekonstruksi Syari'ah II: Kritik Konsep dan Penjelajahan Lain*, terj. Farid Wajidi (Yogyakarta: LKiS, 1997), hlm.189-227.

Sedangkan kajian tentang Pluralisme Agama beserta varian kajiannya cukup banyak ditemukan. Di antaranya Harold Coward dalam *Pluralisme: Tantangan Bagi Agama-Agama*. Harold Coward dalam bukunya ini mengulas tanggapan-tanggapan berbagai agama (Yahudi, Kristen, Islam, Hindu dan Budha) terhadap wacana pluralisme. Dalam artian luas, pluralisme merupakan tantangan khusus yang di hadapi oleh agama-agama dunia dewasa ini, meskipun dalam arti tertentu pluralisme keagamaan selalu muncul dan hadir bersama kita. Pada dasarnya setiap agama muncul dalam lingkungan yang plural ditinjau dari sudut pandang agama dan membentuk dirinya sebagai tanggapan terhadap pluralisme.³⁴

Menurut Harold tanggapan agama terhadap pluralisme, paling tidak memunculkan tiga sikap. *Pertama*, memahami pluralisme sebagai gejala keragaman dalam keagamaan, dengan sebuah logika melihat satu entitas yang berwujud banyak dalam realitas transenden pada wilayah keagamaan. *Kedua*, adanya pengakuan bersama mengenai kualitas pengalaman agama partikular sebagai medium dan *ketiga*, spiritualitas itu dikenal dan disahkan melalui kriteria tersendiri pada agama lain.³⁵

Selanjutnya Harold memaparkan perspektif filsafat dalam melihat sumber realitas yang dipahami dalam pluralitas cara. Barangkali uraiannya ini merupakan jawaban yang paling logis dan memuaskan dalam menjelaskan fakta pluralisme keagamaan ini. Namun yang paling penting menurut Harold dari kesemuanya ini adalah bagaimana menjadikan agama sebagai sumber kreatif (Tuhan yang satu)

³⁴Harold Coward, *Pluralisme : Tantangan bagi agama-agama*, terj. Bosco Carvallo (Yogyakarta : Kanisius, 1999), hlm. 57.

³⁵*Ibid*, hlm. 167-168.

bukan satu agama, karena hal itu tidak dapat diterima oleh siapa pun dan melanggar prinsip-prinsip kebebasan.³⁶

Demikian pula Alwi Shihab dalam bukunya *Islam Inklusif* memaparkan fenomena empiris historis hubungan antar umat beragama dengan menawarkan dialog studi agama sebagai solusi alternatif dalam memecahkan konflik antar agama. Syarat pertama bagi terciptanya dialog yang sehat adalah pengertian mengenai agama yang dianut oleh mitra dialog. Fokus utamanya mencari titik temu. Karena itu harus ada semacam *gentlemen* yakni pihak-pihak yang terlibat dalam dialog tidak akan saling mempengaruhi masing-masing pengikutnya. Untuk itu perlu adanya komitmen toleransi dan pluralisme.³⁷

Sedangkan Komarudin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis dalam *Agama Masa Depan: Perspektif Perennial*, menawarkan gagasan tentang pandangan agama dan keagamaan dilihat dari perspektif filsafat perennial. Buku ini mengulas aspek eksoteris dan esoteris agama dalam sinergi harmonis. Pada akhirnya kedua penulis ini mengajak pada suatu pandangan keagamaan yang dialogis, pluralistik dan inklusif dengan harapan adanya titik temu agama-agama pada aspek esoteris.³⁸ Buku ini hampir senada dengan gagasan Sukidi dalam bukunya *New Age: Wisata Spiritual Lintas Agama*. Walaupun tulisan Sukidi lebih memfokuskan tulisannya pada aras perkembangan, gejala dan fenomena

³⁶*Ibid*, hlm. 169-170.

³⁷Nurul A Rustamaji, dalam pengantar Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, hlm. viii.

³⁸Komaruddin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan Perspektif Perennial* (Jakarta : Paramadina, 1995).

keagamaan kontemporer yang bergelar "New Age" beserta varian strukturnya dalam berbagai dimensi.³⁹

Disamping literatur-literatur tersebut, masih banyak tulisan-tulisan lain yang menampilkan wajah pluralisme dengan cukup apresiatif. Salah satunya Tesis yang berjudul, *Konsep Pluralisme Agama dalam Tafsir al-Maraghi*, karya O. Hidayat.S. Ag. yang memaparkan penafsiran al-Maraghi tentang ayat-ayat yang bernada inklusif dan eksklusif. O. Hidayat melihat al-Maraghi menafsirkan ayat-ayat yang bernuansa inklusif dengan penafsiran eksklusif sedangkan ayat-ayat eksklusif ditafsirkan dengan inklusif.⁴⁰

Ditemukan pula literatur-literatur tentang pluralisme dalam ragam bahasa, khususnya dalam bahasa Inggris yang berkaitan dengan kajian hermeneutik, misalnya karya Werner G Jeanrond and Jenifer L. Rike, (ed) dalam *Radical Pluralism and Truth : David Tracy and the Hermeneutics of Religion*.⁴¹ Demikian pula tulisan Erickelman dalam *Journal of Islamic Studies* yang bertajuk *Print, Islam, and the prospects for civic pluralism : New religious writings and their audiences*⁴² dan banyak lagi yang lainnya.

Sebenarnya penelitian ini tidak jauh berbeda dengan penelitian-penelitian sebelumnya. Hanya saja dalam penelitian ini, penulis akan mencoba membahas domain hermeneutik Farid Esack tentang pluralisme agama dengan menggunakan

³⁹Sukidi, *New Age Wisata Spiritual Lintas Agama* (Jakarta : Gramedia, 2001).

⁴⁰O. Hidayat, "Konsep Pluralisme Agama dalam Tafsir al-Maraghi", *Tesis*, Program Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2000.

⁴¹Werner G Jeanrond and Jenifer L. Rike, (ed) dalam *Radical Pluralism and Truth : David Tracy and the Hermeneutics of Religion*, (New York : Crossroad, Seri Pustaka Heru Prakosa, 1991).

⁴²Erickelman, "Print, Islam, and the Prospects for Civic Pluralism : New Religious Writings and their Audiences", *Journal of Islamic Studies*, (1997).

hermenutika sosial kritis sebagai perangkat analisisnya. Dengan demikian penulis berasumsi penelitian ini Insya Allah bisa terhindar dari unsur duplikasi dan dapat dipertanggungjawabkan keotentikannya.

E. Metode Penelitian

Adapun penelitian yang akan dilakukan ini, merupakan jenis penelitian kepustakaan (*library research*), yaitu penelitian yang fokus penelitiannya menggunakan data dan informasi dengan bantuan berbagai macam material yang terdapat di ruang perpustakaan seperti buku-buku, majalah, naskah-naskah, catatan, kisah, sejarah, dokumen-dokumen dan lain-lain.⁴³

Sedangkan metode yang digunakan, berbentuk deskriptif-analitis, yaitu model penelitian yang berupaya mendeskripsikan, mencatat, menganalisa dan menginterpretasikan kondisi-kondisi yang ada.⁴⁴ Dalam hal ini penulis, akan berusaha mendeskripsikan secara sistematis hermeneutik al-Qur'an Farid Esack tentang pluralisme agama. Kemudian penulis akan mencoba menganalisa tawaran pluralisme Farid Esack baik dalam kerangka teoritis atau dalam dimensi praksis.

Dalam pengumpulan data, penulis menggunakan metode kualitatif sebagai prosedur penelitian yang dapat menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau kuasa verbal dari orang-orang dan perilaku yang menjadi objek penelitian.⁴⁵ Penulis di sini akan mengumpulkan data-data yang berkenaan dengan

⁴³Dr. Kartini, *Pengantar Metodologi Riset Sosial*, cet. 7. (Bandung : Mandar Maju, 1996), hlm. 33.

⁴⁴Mardalis, *Metode Penelitian : Suatu Pendekatan Proposal*, (Jakarta : Bumi Aksara, 1996), hlm. 26.

⁴⁵Terminologi ini dikemukakan oleh Bogdan dan Taylor yang dikutip Dr. Lexy J. Moleong, MA. dalam buku *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Lihat Dr. Lexy J. Moleong, M.A. *Metodologi Penelitian Kualitatif*, cet 11 (Bandung : PT. Remaja Rosda Karya, 2000), hlm. 3.

pemikiran Farid Esack —terutama yang berkenaan dengan pemikiran hermeneutik pluralisme agama.

Sementara pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan hermeneutik.⁴⁶ Pendekatan hermeneutik berupaya mengungkap rahasia "makna" di balik teks, dalam jangkauan yang lebih radikal dan obyektif.⁴⁷ Seperti dikatakan Emilio Betti bahwa tugas orang yang melakukan interpretasi adalah menjernihkan persoalan mengerti, yaitu dengan cara menyelidiki setiap detail proses interpretasi.⁴⁸

Di sini penulis akan berusaha mengungkap gagasan penafsiran al-Qur'an (hermeneutik) Farid Esack yang berposisi sebagai teks (*as text*). Sedangkan penyelidikan terhadap pengarang (*author*) dianotasikan kepada sosok pribadi Farid Esack dengan tentunya melihat faktor eksternal konteks Afrika Selatan yang sarat dengan gejolak religio-sosial-politik. Selanjutnya penelitian ini berupaya meyuguhkan horizon signifikansi kontekstual penulis sebagai pembaca (*reader*)

⁴⁶Hermeneutik 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), hlm. 1.

⁴⁷Fokus analisa hermeneutik adalah persoalan "makna" teks atau yang dianalogikan sebagai teks (*text or text-analogue*), pertanyaan yang sangat mendasar dari analisa hermeneutic adalah apa makna dari sebuah teks ? Michael D. Myers, "Qualitative Research in Information System", *MIS Quarterly* (12:2), Juni 1997, hlm. 241-242, *MISQ Discovery*, archival version, juni 1997, diambil dari situs <http://www.misq.org/misqd961/iswolrd>, Desember 2001.

⁴⁸E. Sumaryono, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat*, (Yogyakarta : Kanisius, 1999), hlm.31 dan 19, Lihat juga Komarudin Hidayat, *Hermeneutical Problems of Religious Language, al-Jâmi'âh*, VI, 2000, hlm. 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 : Hermenitics, 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), hlm 17.

dalam rangka melakukan pembacaan kritis terhadap wawasan pluralisme agama yang dibangun Farid Esack dalam hermeneutiknya.

Sebagai alat untuk menganalisis (*tool of analysis*) data, penulis memakai hermeneutika sosial kritis. Ini dimaksudkan untuk menganalisa secara jernih makna yang terkandung dalam keseluruhan gagasan hermeneutik pluralisme Farid Esack. Analisa ini berupaya menembus apa yang ada di balik fungsi permukaan penafsiran, sehingga akan tersingkap perannya sebagai instrumen-instrumen politik, dominasi dan manipulasi sosial. Pada akhirnya alat semacam kritik ideologi akan sangat membantu untuk mengetahui lebih detail kepentingan-kepentingan yang menyertai penafsiran Esack.

Adapun sumber data primer penelitian ini, penulis mengambil karya Farid Esack yang berjudul "*Qur`an, Liberation and Pluralism : An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*"⁴⁹

Sedangkan sumber data sekunder, penulis mencoba mengumpulkan data-data yang sekiranya berkaitan erat dengan tema penelitian ini, diantaranya buku "*On Being A Muslim, Finding a Religious Path in The World Today*", karya Farid Esack. Adapun sumber data yang berbentuk makalah atau artikel karya Farid Esack diantaranya, "The Qur`an and the Other", "Is Being Muslim Travail in Triviality?", "How Liberated is Christian Theologi in South Africa?", "Mosque : The Battle For Control-Some Reflection", "Religio-Cultural Diversity-For What and With Whom ?", "To Whom Shall We Give Access to Our Water Holes ?

⁴⁹Farid Esack, *Qur`an, Liberation and Pluralism : An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against oppression*, (England : One World, Oxford, 1997) dalam Edisi Bahasa Indonesia "*Membebaskan Yang Tertindas : Al-Qur`an, Liberalisme dan Pluralisme*, terj. Watung A. Budiman, (Bandung : Mizan, 2000).

Social, Religious and Political Dimension of Prejudice : Reflection of Muslim”, “Snakes and Ladders: Personal Reflection on The Other CST dan Why Celebrate Women's Day ?” dan "Profile of Farid Esack" hasil wawancara dengan Simon Dagut. Disamping itu juga, penulis akan berusaha menelusuri lebih lanjut data-data yang sekiranya membantu dan bertalian erat dengan penelitian ini.

F. Kerangka Teoritik

Dalam rumusan hermeneutika kontemporer, hermeneutika sosial kritis dapat didefinisikan sebagai sebuah pendekatan terhadap teks-teks (atau terhadap tradisi-tradisi dan institusi-institusi) yang mencoba menembus apa yang terdapat dibalik fungsi permukaannya, dengan tujuan menyingkap perannya sebagai instrumen-instrumen kekuasaan, dominasi atau manipulasi sosial. Jurgen Habermas, menggunakan istilah ‘hermeneutika kritis’ guna merujuk pada gagasan seorang tokoh sentral komunis, Karl Marx dan hermeneutika “mendalam” dari seorang pakar psikologi ternama, Sigmund Freud. Tujuannya adalah untuk membebaskan mereka yang menjadi objek kekuasaan atau manipulasi sosial. Dalam teori hermeneutika sosial kritis, hal yang paling otentik, yang dapat dijalankan ialah dengan menetapkan sebuah dimensi metakritik atau transendental yang berbeda dengan horizon teks atau tradisi yang menjadi persoalan, di atas dasar yang dengannya fungsi-fungsi dan mekanisme-mekanisme manipulatif atau opresif dapat menjadi transparan.⁵⁰

⁵⁰Anthony C. Thiselton, *New Horizon In Hermeneutics*, (Michigan : Zondervan Publishing House and Profesional Books Grand Rapids, 1992), hlm. 379.

Jika pembacaan terhadap teks kitab suci atau tradisi lainnya tidak mampu melakukan transformasi terhadap para pembaca, atau jelasnya justru lebih melakukan reafirmasi terhadap prasangka-prasangka, tradisi-tradisi, sikap-sikap dan hubungan sosial yang telah ada sebelumnya. Maka dalam konteks ini, hermeneutika sosial-kritis dapat diposisikan sebagai alat pembebasan yang potensial dan penemuan kembali kebenaran, sekaligus menjadi senjata melawan penipuan diri sendiri yang dilakukan oleh individu atau kelompok. Hal ini tidak saja mengarah pada pembebasan orang-orang, melainkan juga pembebasan terhadap teks-teks.⁵¹

Apa yang dilakukan Habermas sebenarnya tidak lain merupakan sebuah upaya dialektika antara pengetahuan yang bersifat transendental dengan yang bersifat empiris. Karena sifat yang dialektis itu, maka hermeneutika sosial-kritis (atau biasanya dikenal dengan “Teori Kritis”) dimungkinkan dapat melakukan dua macam kritik. Di satu sisi melakukan kritik transendental dengan menemukan syarat-syarat pengetahuan dalam diri subyek sendiri. Sedangkan di sisi lain melakukan kritik imanen dengan menemukan kondisi-kondisi sosio-historis dalam konteks tertentu yang mempengaruhi pengetahuan manusia. Ringkasnya, teori kritis merupakan sebetulnya kritik ideologi, yaitu suatu refleksi diri untuk membebaskan pengetahuan manusia agar pengetahuan itu tidak jatuh dan membeku pada salah satu kutub, baik transendental atau empiris.⁵²

Dalam kaitan ini, hermeneutika sosial kritis akan difungsikan sebagai perangkat untuk menganalisa gagasan hermeneutika al-Qur’an tentang pluralisme

⁵¹*Ibid*, hlm. 379-380.

⁵²Fransisco Budi Hardiman, *Kritik Ideologi : Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*, (Kanisius: Yogyakarta), hlm. 30.

agama yang disodorkan Farid Esack, selain sebagai upaya untuk melacak gagasan pluralisme Farid Esack secara utuh dan komprehensif, sekaligus guna mencari distorsi-distorsi, kontradiksi-kontradiksi, sejarah kemunculannya dan fundamen-fundamen dasar yang membentuk gagasan dan ideologi Farid Esack. Dengan demikian, akan tampak jelas, kepentingan-kepentingan ideologis, politis, kelompok atau subjektif yang mengalir dalam pemikirannya. Karena setiap pemikiran yang ditawarkan pasti mempunyai kepentingan dan ruang subjektivitas yang jika tidak dikritisi secara ilmiah dan objektif justru akan membusuk pada salah satu kutub; baik transendental atau empiris.

G. Sistematika Pembahasan

Agar arah penelitian ini lebih jelas dan sistematis, di sini penulis akan memberikan peta umum wilayah kajian penelitian dengan runtutan sebagai berikut.

Bab I bersisi pendahuluan yang memuat latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, metode penelitian, kerangka teoritik, tinjauan pustaka dan sistematika pembahasan.

Bab II, di sini penulis akan mendeskripsikan profil Farid Esack Bagian ini dimulai dengan memaparkan karakteristik substantif sosok Farid Esack, yang di dalamnya diulas mengenai lingkungan sosial Farid Esack, riwayat pendidikan dan aktivitas intelektual Farid Esack serta karya-karyanya. Kemudian dilanjutkan dengan mendeskripsikan tokoh-tokoh yang mempengaruhi pemikiran Farid Esack. Pada sub bab selanjutnya akan diulas mengenai hermeneutika sosial Farid Esack, terakhir akan dipetakan secara umum konstruksi metode pemikiran-hermeneutika

Farid Esack, terutama berkaitan dengan metode yang digunakan dan kunci-kunci "hermeneutika pembebasannya" sebagai lanskap teoritis hermeneutiknya.

Pada Bab III, penulis akan mengeksplorasi semaksimal mungkin gagasan hermeneutik pluralisme Farid Esack dalam kerangka yang utuh dan komprehensif dengan topik besar bertajuk Al-Qur'an dan Pluralisme Agama: Persepektif Hermeneutik (penafsiran) Farid Esack. Eksplorasi ini dimulai dengan sub bahasan Menegaskan Visi Pluralisme Farid Esack. Kemudian pada sub bahasan selanjutnya akan dibahas mengenai Struktur Fundamental pluralisme Farid Esack: Membongkar Konsep Dasar Pandangan Keagamaan *Īmān, Islām, Kufi; Musyrik* dan *Ahl al-Kitāb*. Selanjutnya penulis akan mendeksripsikan Pluralisme dan Pembebasan Farid Esack pada bagian akhir bab ini.

Melangkah pada Bab IV, di sini penulis akan mencoba melakukan sebuah refleksi kritis atas penafsiran dan pandangan Farid Esack tentang Pluralisme dilihat dari sudut hermeneutis (ketafsiran) khususnya. Bagian ini akan diupayakan untuk mengupas secara tajam, wacana pluralisme yang ditawarkan Farid Esack beserta kontribusinya dalam dimensi teoritik dan transformasi sosial dalam konteks keagamaan yang lebih luas. Bagian ini mencakup Eksposisi Sintetik-Analitik Hermeneutika Pluralisme Farid Esack : Sebuah Pemetaan dalam Konteks Analisa Hermeneutika Sosial-Kritis. Kemudian dirangkaikan dengan pembahasan mengenai Pluralisme Farid Esack : Masalah Gagasan dan Kepentingan, dengan sub judul Kritik Wacana: Mengungkap kontradiksi dalam gagasan Farid Esack dan Kritik Ideologi: Melacak keterkaitan antara gagasan, basis sosial, ideologi dan kepentingan.

Terakhir pada bab V berisi Penutup yang dirangkai dengan Kesimpulan dan Saran-saran.

BAB II

MENGENAL LEBIH DEKAT PROFIL FARID ESACK

A. Karakteristik Substantif Sosok Farid Esack

1. Lingkungan Sosial (*Millieu*) dan Sejarah Hidup Farid Esack

Maulana Farid Esack dilahirkan tepat pada tahun 1959 di sebuah perkampungan kumuh di Cape, daerah pinggiran kota Wynberg, Afrika Selatan. Ia berasal dari sebuah keluarga miskin dan menjalani masa kecilnya dengan penuh kegetiran. Ayahnya meninggal sewaktu dia baru berumur tiga minggu. Sementara ibunya, yang sepanjang hidupnya ditakdirkan sebagai seorang pekerja rendahan di sebuah pabrik dengan gaji kecil, meninggal dalam kondisi udzur pada usia 52 tahun.¹

Belum lama menikmati masa kecilnya, beberapa tahun kemudian tanah kelahirannya, Wynberg, dirampas oleh rezim Apartheid. Maka tak ada pilihan lain, akhirnya Farid Esack beserta keluarganya terpaksa hijrah ke Bonteheuwel.² Karena waktu itu —tepatnya pada tahun 1952— Apartheid mulai memancang kebiadabannya dengan menerapkan Undang-Undang Akta Wilayah Kelompok (*Group Areas Act*) terhadap komunitas kulit hitam dan kulit berwarna.³

¹Farid Esack, *Qur'an...*, hlm. 2, lihat pula Farid Esack, "Religio-Cultural Diversity : For What and With Whom ? Muslim Reflection From a Post-Apartheid South Africa in the throes of Globalisation", <http://www.HomepageFaridEsack.com>, hlm.1, serta ulasan Simon Dagut, "Profile Farid Esack", <http://www.HomepageFaridEsack.com>, hlm. 1-3.

²Bonteheuwel adalah suatu tempat (kota) tandus yang disisihkan Apartheid untuk orang-orang kulit hitam, keturunan India dan kulit berwarna di Capé Flats, Afrika Selatan. Farid Esack, *Qur'an...*, hlm.2.

³*Ibid.* hlm. 2-3

Hidup di Bonteheuwel, Farid Esack menjumpai struktur masyarakat yang —bisa dikatakan— tak beda jauh kondisinya dengan keadaan masyarakat di Wynberg. Di sana hadir beragam etnis, kultur dan agama. Fenomena sosial yang menjadi karakteristik khas masyarakat adalah pluralitas dan heterogenitas. Kendati kehidupannya tidak ‘seromantis’ sewaktu tinggal di Wynberg, tapi di Bonteheuwel Farid Esack menemukan fakta ko-eksistensi sosial-keagamaan yang jauh lebih damai dan harmonis, yang seakan-akan telah menjadi kultur masyarakat yang sudah mendarah daging.⁴

Namun tak selang berapa lama, kepindahannya ke Bonteheuwel bukannya membawa berkah, malah sebaliknya, pada tahun-tahun berikutnya Farid Esack mulai merasakan tekanan politik yang luar biasa. Kekejaman perilaku politik apartheid yang semakin menggilai mengakibatkan kondisi sosial-ekonomi masyarakat sungguh sangat memprihatinkan. Puncaknya terjadi pada tahun 1980-an, angka kemiskinan meningkat tajam, pengangguran tersebar di mana-mana dan kelaparan pun mulai merajalela. Bahkan Farid Esack sendiri sebagaimana dalam pengakuannya, sampai-sampai sering mencari sisa-sisa makanan di tempat-tempat sampah demi mempertahankan hidup.⁵

Penindasan yang terstruktur ini, melahirkan sebuah pengalaman buruk yang sangat traumatis bagi Farid Esack dan masyarakat Afrika Selatan pada umumnya. Termasuk pengalaman pahit yang dialami ibunya —yang digambarkan

⁴*Ibid*, hlm. 2-3, lihat juga Simon Dagut, “Profile Farid...”, hlm.2-3.

⁵*Ibid*, hlm. 2.

Esack— sebagai korban *triple* hegemoni; budaya patriarkhi, kapitalisme dan apartheid.⁶

Dalam kondisi tertekan seperti ini, lembaga keagamaan —semisal Muslim Judicial Council (MJC)— sepertinya tak mampu berbuat banyak. Agama seakan-akan kehilangan peran profetiknya; menunjukkan peran liberalisasi dan humanisasinya. Sementara itu, sebagian agamawan (*clerics*) yang memegang otoritas keagamaan terkadang justru seringkali memainkan peran yang terkesan ambigu; bersikap lunak dan tidak kritis terhadap rezim apartheid. Perannya tak lebih dari sekedar '*patron klien*' pemerintah *status quo*.

Dalam kegetiran hidup sebagai pengalaman pribadinya, Farid Esack tak pernah membatasi pergaulannya dengan penganut agama lain di lingkungannya yang sebagian besar berpenganut agama Kristen dan Yahudi. Justeru dari pergaulannya ini, Farid Esack banyak mendapatkan pelajaran yang sangat berharga tentang makna pluralitas dan solidaritas antar sesama. Bahkan boleh dikata, benih-benih pluralisme dalam otak Farid Esack justru muncul karena ia sering berinteraksi secara intens, yang sekaligus kerap menjumpai sisi-sisi kebajikan, kesalehan, kasih sayang serta rasa solidaritas sosial dari mereka — tanpa memandang dan mempersoalkan asal-muasal agama, idiom teologis, ras, etnis, kultur dan pembedaan diferensiasi sosial lainnya—⁷ yang kadang jarang ia temukan dari teman-teman sesama agamanya, yang dengan bangga sering mengatakan agamanya sebagai "*rahmah li al-'ālamīn*". Namun pada prakteknya

⁶*Ibid*, hlm. 1-2.

⁷*Ibid*, hlm. 2. lihat pula Farid Esack, *On Being Muslim: Finding a Religious Path in The World* (One World : Oxford, 2000), hlm. 149-151.

jauh lebih mementingkan simbol primordialisme agama dari pada rasa kemanusiaan.

Berangkat dari pengalaman pahit inilah, Farid Esack termotivasi mempertanyakan kembali secara kritis terhadap teks-teks keagamaan (liturgis) yang kerap ditafsirkan secara eksklusif. Terlebih, yang sangat esensial mempertanyakan secara radikal makna agama, klaim kebenaran dan doktrin keselamatan suatu agama. Karena Farid Esack menyadari bahwa dalam konteks penindasan yang sudah sedemikian akut, menghadapi persoalan hidup tidak cukup hanya diatasi dengan memegang argumen-argumen normatif dan teologis yang terus menerus ditafsirkan secara eksklusif, konservatif dan ideologis. Sementara kenyataan sosial berupa penindasan, kapitalisme, rasisme, eksploitasi gender dan lain sebagainya terus membayangi setiap saat. Oleh karenanya, ia berkeyakinan kuat bahwa selain teguhnya keyakinan, yang mendesak dan mutlak dibutuhkan oleh umat Islam dan rakyat Afrika Selatan pada umumnya adalah sebetuk ruh revolusioner untuk menafsirkan teks-teks keagamaan demi membebaskan rakyat Afrika Selatan dari belenggu sejarah kolonialisme dan imperialisme yang dilanggengkan oleh rezim apartheid.⁸

2. Riwayat Pendidikan dan Aktivitas Intelektual Farid Esack

Farid Esack menyelesaikan Sekolah Dasar dan Menengahnya di Bonteheuwel, di sebuah sekolah yang menganut kurikulum Pendidikan Nasional Kristen. Suatu ideologi pendidikan yang bertujuan membentuk pola dan struktur

⁸Farid Esack, *Qur'an...*, hlm. 255.

berpikir warga Apartheid yang patuh dan takut kepada Tuhan serta taat pada pemerintahan Apartheid.⁹

Pada usia tujuh tahun, Farid Esack mulai menancapkan keinginannya untuk menjadi sosok pemimpin agama (*cleric*). Dua tahun berikutnya, ia mulai aktif di gerakan revivalis-fundamentalis Islam Internasional, Jama'ah Tabligh. Sebuah organisasi yang merepresentasikan gerakan politik bawah tanah yang dikenal memiliki semangat persaudaraan tinggi antar sesama anggotanya.¹⁰

Beberapa tahun setelah bergabung dan aktif di Jama'ah Tabligh, Farid Esack pernah ditahan oleh polisi keamanan. Pasalnya waktu itu, tepatnya pada tahun 1974, sebelum pergi ke Pakistan, ia merangkap jabatan sebagai ketua National Youth Action (NYA). Sebuah organisasi yang cukup vokal menentang apartheid. Selain itu, ia juga aktif di organisasi South Africa Black Student Association (SABSA). Kasusnya, di kedua organisasi tersebut Farid Esack dikenal sangat 'nyaring' memperjuangkan dan menuntut adanya perubahan sosial-politik bagi masyarakat Afrika Selatan secara radikal.¹¹

Setelah dibebaskan, pada tahun yang sama (1974), Farid Esack kemudian terbang ke Pakistan untuk melanjutkan jenjang studinya. Pendidikan tingginya ia tempuh di dua universitas terpisah, yakni : Jami'ah Ulum al-Islama dan Jami'ah Alimiyyah al-Islama Pakistan. Di sana ia berhasil mendapatkan gelar Sarjana Hukum dan Teolog Islam. Tidak puas dengan bidang studi yang telah digelutinya, Farid Esack kemudian melanjutkan studinya di Jami'ah Abu Bakr, menekuni

⁹*Ibid*, hlm. 4.

¹⁰Simon Dagut, "Profile Farid...", hlm. 2.

¹¹*Ibid*.

Studi Qur'an (*Qur'anic Studies*). Untuk menyempurnakan studi Doktoralnya dalam Hermeneutika al-Qur'an, Ia menyempatkan belajar di University of Birmingham (UK), Inggris, dan melakukan penelitian dalam Hermeneutika Bibel di Philosophische Theologische Hochschule, Sankt Geprgen, Frankfrut amm Main, Jerman. Pada Tahun 1997, dia berhasil meraih gelar Doktor dengan disertasi berjudul "*Qur'an, Liberation and Pluraism : an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*".¹²

Setelah kurang lebih sembilan tahun mengenyam pendidikan di Pakistan (1974-1982), Farid Esack kembali menapakkan kakinya di bumi Afrika Selatan tepat pada tahun 1982, dan mulai mewarnai aktivitas politik, masalah sosial-keagamaan dan bidang kehidupan lain, yang selanjutnya menjadi salah satu pilar kekuatan kelompok Islam progressif. Puncaknya pada tahun 1984, sewaktu Esack menjabat sebagai Koordinator Nasional pada The Call of Islam, sebuah lembaga yang tidak hanya bergerak di bidang intelektual tapi juga menjalankan aktivitas sosial-politik. Di lembaga ini Esack dipercaya sebagai orang yang memiliki komitmen kuat terhadap solidaritas antar-agama (*inter-religious solidarity*) untuk mewujudkan keadilan dan perdamaian serta menentang kekejaman Apartheid.¹³

Pada praktiknya, The Call of Islam berafiliasi dengan United Democratic Front (UDF), sebuah Front Nasionalis Afrika Selatan yang dipimpin Nelson Mandela. Sementara itu, pada saat yang bersamaan munculnya gerakan oposisi Islam lain terhadap rezim apartheid Era tahun 1970-1980-an sangat berpengaruh terhadap gerakan dan pemikiran keagamaan Farid Esack dalam meniupkan ruh

¹²*Ibid*, hlm. 4.

¹³*Ibid...*, hlm. 4.

pembebasan pada The Call of Islam. Melalui The Call of Islam, Farid Esack berkeinginan kuat untuk menemukan formulasi Islam Afrika Selatan yang berdasarkan pada pengalaman penindasan dan pembebasan yang ia sebut sebagai “a search for an outside model of Islam”.¹⁴

Selain itu, Farid Esack memegang peranan penting di berbagai lembaga dan organisasi lain, seperti : The Organisation of People Against Sexism, The Capé Against Racism and the World Conference on Religion and Peace. Di samping itu, ia 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.¹⁵

Sebelumnya ia menjabat sebagai Dosen Senior pada Department of Religious Studies di University of Western Capé sekaligus Dewan Riset project on Religion Culture and Identity. Sekarang ini, waktunya banyak dihabiskan untuk mengajar berbagai mata kuliah (wacana) yang bertalian dengan masalah Islam dan Muslim di Afrika Selatan, teologi Islam, politik, environmentalisme dan keadilan jender di sejumlah Universitas di berbagai penjuru Dunia, termasuk diantaranya : Amsterdam, Cambridge, Oxford, Harvard, Temple, Cairo, Moscow, Karachi, Birmingham, Makerere (Kampala) Cape Town dan Jakarta.¹⁶

¹⁴Farid Esack, “Contemporary Religious Thought in South Africa and the Emergence of Qur’anic Hermeneutical Notion,” dalam *I.C.M.R.*, 2. (1991), hlm. 215.

¹⁵Farid Esack, [http://www . Home Page Farid Esack . com](http://www.HomePageFaridEsack.com).

¹⁶*Ibid.*

Setelah empat tahun menjabat sebagai Komisaris untuk sekarang ia diangkat menjadi Guru Besar Tamu dalam (*Religious Study*) di Universitas Hamburg, Jerman. Kesibukannya, Farid Esack juga memimpin banyak LSM dan perkumpulan, semisal : Community Development Resource Association, The (Aids) Treatment Action Campaign, Jubilee 2000 dan Advisory Board of SAFM.¹⁷

3. Karya-karya Farid Esack

Pergulatan Farid Esack dengan berbagai karakter pemikiran yang sebagian besar ia dapatkan dari pendidikan formal, melahirkan beberapa karya tulis yang tersebar luas. Beberapa percikan pemikirannya tertuang baik dalam bentuk buku dan beberapa lembar kertas kerja berbentuk artikel. Karya tulisnya yang tertuang dalam bentuk artikel banyak dipublikasikan di beberapa media internasional dan media lokal. Bahkan belum lama ini, lewat media internet, Farid Esack juga membuka home page sendiri yang antara lain mempublikasikan beberapa pemikiran dan wacana terbarunya. Dari sejumlah artikel yang sudah diterbitkan, antara lain: "Muslim in South Africa : The Quest for Justice," dalam *Bulletin of Islam and Christian-Muslim Relation in Africa*, v. 5.no. 2, (1987); "Contemporary Religious Thought in South Africa and Emergence of Qur'anic Hermeneutical Notion," dalam *Islam & Christian-Muslim Relation*, vol. 2, no. 2, (1991); "Qur'anic Hermeneutics: Problem and Prospect," dalam *the Muslim World*, vol. 83, no. 2, (1993); "Three Islamic Strands in the South African Struggle for Justice," dalam *Third World Quarterly*, vol. 10, no. 12, (1998); "The

¹⁷*Ibid.*

Exodus Paradigm in The Light of Reinterpretative Islamic Thought in South Africa,” dalam *Islamochristiana*, vol. 17, (1999). Masih dalam bentuk artikel, sebagai koordinator The Call of Islam, Esack juga menulis di Jurnal terbitan *The Call of Islam* antara lain: “The Struggle”, (Taj Printers: The Call of Islam, 1987) serta *But Musa Went to Fir’aun* (Salt River: Call of Islam, 1989). Satu makalah yang tidak diterbitkan berjudul *Side by Side with non-Muslim: Towards a South African Hermeneutic*.

Sedangkan beberapa tulisan (artikel) lainnya yang dihimpun dengan tulisan orang lain, antara lain: “Muslim Engaging Apartheid: The Emergence of an Islamic Theology of Liberation,” dalam James *Mutamirwa* (ed), “The Role of Religion in the Dismantling of Apartheid” (Geneva: Council of Churches & UNESCO, 1992); “From The Darkness of Oppression into the Wildness of Uncertainty,” dalam David Dorward, *South Africa-The Way Forward?* (Victoria: African Research Institute, 1990); dan “Spektrum Teologi Progressif Afrika Selatan”. Dalam Tore Lindholm dan Karl Vogt (ed), *Dekonstruksi Syari’ah (II) : Kritik Konsep dan Penjelajahan Lain, terj.* Farid Wajdi (Yogyakarta: LkiS, 1996).

Adapun beberapa tulisan yang dapat dijumpai di home page Farid Esack diantaranya : “The Qur’an and the Other”, “Is Being Muslim Travail in Travaility?”, “How Liberated is Christian Theologi in South Africa?”, “Mosque: The Battle for Control-Some Reflection”, “Religio-Cultural Diversity-For What and With Whom?”, “To Whom Shall We Give Acces to Our Water Holes ? Social”, “Religious and Political Dimension of Prejudise : Reflection of Muslim”, “Snakes and Ladders : Personal Reflection on The Other CST dan Why Celebrate

Women's Day ?” serta artikel “Profile Farid Esack” sebuah ulasan Simon Dagut hasil wawancaranya dengan Farid Esack.

Dalam kapasitas dan posisinya sebagai intelektual dan aktivis sosial-politik, arus pemikiran Farid Esack dalam beberapa karangannya sebagian besar terpengaruh kuat oleh konteks sosio-politik Afrika Selatan. Sehingga lahirlah beberapa percikan pemikiran dalam bentuk buku, diantaranya: *Qur'an, Liberation & Pluralism: an Islamic Perspective of Intrerreligijs Solidarity against Oppression* (Oxford: One World, 1997); *On Being a Muslim : Finding a Religious Path in the World Today* (Oxfrod: One World, 1999); *An Intoduction to The Qur'an* (Oxford : One World).

Dalam karyanya, “*Qur'an, Liberation & Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*” yang dalam edisi bahasa Indonesianya berjudul “Membebaskan Yang Tertindas: Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme” (Bandung : Mizan, 2000), Farid Esack secara komprehensif menuangkan gagasan kritisnya mengenai problem Hermeneutika Al-Qur'an. Pergulatannya dengan teori-teori Hermeneutika Islam dan Hermeneutika Barat, 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.

B. Gerak Rotasi Sejarah Pemikiran Farid Esack

1. Tokoh yang mempengaruhi pemikiran Farid Esack

Munculnya gerakan pemikiran Islam reinterpretatif yang progresif di Afrika Selatan —yang terjadi pada tahun 1980-an— tidak lepas dari adanya pengaruh kuat beberapa pemikir muslim kontemporer. Percikan pemikiran dari beberapa intelektual muslim seperti Fazlur Rahman, Mohammad Arkoun, Nasr Hamid Abu Zayd, Abdullahi An-Na'im dan Fatima Mernisi, memberikan andil besar dalam mengubah 'episteme'¹⁸ keislaman di Afrika Selatan. Sekaligus memberikan kontribusi penting bagi pemecahan terhadap berbagai persoalan yang tengah dihadapi umat Islam di Afrika Selatan.¹⁹

Bagi Farid Esack sendiri, gagasan dari tokoh-tokoh tersebut sungguh sangat berharga. Hal ini terlihat pada beberapa karyanya, yang begitu apresiatif mengumandangkan teori dan lanskap pemikiran tokoh-tokoh tersebut. Teristimewa dalam memandang dan memperlakukan teks al-Qur'an, Farid Esack menjadikan gagasan Mohammad Arkoun dan Fazlur Rahman sebagai salah satu basis eksperimentasi metodologi hermeneutiknya.²⁰

Dari Muhammad Arkoun —yang dikenal sebagai tokoh *hermeneui* Islam kontemporer beraliran kritis dan dekonstruktif— Farid Esack meminjam metode *regresif-progressifnya*. Bagi Farid Esack, gagasan Arkoun ini sangat penting, karena ia sangat menekankan kebutuhan akan rekonstruksi terhadap dimensi

¹⁸'Episteme' diartikan Arkoun sebagai cara manusia menangkap, yaitu memandang dan memahami kenyataan. M. Arkoun, *Nalar Islami...*, hlm. 21

¹⁹Lihat ulasan Farid Esack di beberapa tulisannya, *Qur'an...*, hlm. 63-73, di antaranya "Spektrum Teologi Progressif di Afrika Selatan," dalam Abdullahi Ahmed al-Na'im et.al., *Dekonstruksi Syari'ah (II) : Kritik Konsep dan Penjelajahan lain*, terj. Farid Wajdi (Yogyakarta: LKiS, 1997), hlm. 211; dan "Contemporary...", hlm. 218-219.

²⁰Farid Esack, "Spektrum...", hlm. 211 dan "Contemporary...", hlm. 218.

kesejarahannya teks (al-Qur'an), masa pewahyuan dan proses penerimaan estetika tanggapan (*reception aesthetic*); bagaimana sebuah wacana (*discourse*) diterima oleh pendengar dan pembacanya. Kendatipun dalam beberapa hal, Farid Esack mengkritik metode yang "diusung" Arkoun ini.²¹

Sementara dari Fazlur Rahman, Farid Esack terinspirasi kuat oleh metode hermeneutiknya yang dikenal dengan teori "*double movement*". Selain itu Farid Esack juga sangat terkesan dengan eksplorasi Rahman tentang al-Qur'an sebagai wahyu Tuhan dalam merespon situasi moral dan sosial masyarakat Arab. Eksplorasi Rahman menurutnya sangat membantu dalam memahami kandungan makna al-Qur'an secara utuh dan menyeluruh, karena dapat memberikan kejelasan antara dimensi teologis dan dimensi legal-moral.²²

Di samping itu, Farid Esack juga dipengaruhi kuat oleh tokoh orientalis seperti Kenneth Cragg dan beberapa tokoh hermeneut kitab suci Kristen semisal Karl Rudolf Bultmann dan Francis Schussler Fiorenza. Ini terlihat dalam gagasan hermeneutika pembebasannya diantaranya merujuk pada pandangan Cragg dalam bukunya "*The Event of The Qur'an*" yang di dalamnya mengulas mengenai keterkaitan antara wahyu dan konteks sejarah yang senantiasa hidup dan dinamis.²³ Adapun kontribusi Bultmann bagi hermeneutik Farid Esack adalah gagasannya tentang demitologisasi dan penafsiran eksistensial, sementara dari

²¹Farid Esack, "Contemporary...", hlm. 218-219.

²²*Ibid*, hlm. 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), hlm. 144-145.

²³Menurut 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, Farid Esack, "*Qur'an...*", hlm. 218.

Fiorenza, Esack mendapatkan rumusan metodologi hermeneutika tanggapan (*reception hermeneutics*) dalam memahami teks kitab suci.²⁴

Lebih spesifik lagi, dalam mengkaji pelbagai pandangan keagamaan yang bertalian erat dengan wacana pluralisme agama, tokoh orientalis seperti Wilfred Cantwell Smith seringkali dikutip Farid Esack. Salah satu kenunikan Farid Esack sebagai seorang tokoh pluralis adalah, ia tidak merasa sungkan melengkapinya data pemikirannya dengan bertumpu pada multinalar tradisi klasik yang dianggap mewakili arus besar mufasir dan teologi Islam. Sebutlah misalnya, pemikir Islam tradisional (Ibn Jarīr Al-Ṭabarī, w.93); pemikir Islam skolastik Mu'tazilah maupun Asy'ariyah (Maḥmūd Ibn Umar Al-Zamakhsyārī, w. 1144, dan Fakhr al-Dīn al-Rāzī, w. 1209); mufasir dari kalangan esoteris (Muḥyi al-Dīn al-Rāzī, w. 1240). Sementara dari kalangan mufasir kontemporer Sunnī (Muḥammad Rasyīd Riḍā, w.1935) dan Syī'ah (Muḥammad Hussain Al-Ṭabaṭabā'ī, w. 1981).²⁵

2. Konteks Afrika Selatan dan Lahirnya Wacana Pluralisme Agama

Menurut Esack ada empat faktor penting yang mendasari lahirnya hermeneutika al-Qur'an tentang pluralisme agama. *Pertama*, adanya relasi kuat (kekuasaan) secara intrinsik antara teologi konservatif yang dianut oleh sebagian besar kaum akomodasionis dengan ideologi status quo yang dijalankan oleh rezim apartheid. *Kedua*, masih kuatnya ego superioritas khauvinistik kelompok keagamaan yang dianut oleh sebagian besar umat Islam. Keyakinan bahwa hanya Islamlah satu-satunya jalan untuk mendapatkan keselamatan, seakan-akan sudah

²⁴Farid Esack, "Qur'anic Hermeneutics : Problem and Prospect," *The Muslim World*, Vol. LXXXIII, no.2, (1993), hlm. 119.

²⁵Farid Esack, *Qur'an...*, hlm. 116.

mendarah daging dalam keyakinan umat Islam. Meskipun fakta koeksistensi sosial-keagamaan yang sudah berlangsung hampir tiga ratus tahun lebih, tapi ternyata belum mampu menyingkirkan paham khauvinisme keagamaan dengan serta merta menumbuhkan paham pluralisme. *Ketiga*, secara teologis tak ada satu pun pernyataan al-Qur'an yang membenarkan kekejaman perilaku politik apartheid. *Keempat*, dalam konteks kehidupan politik Afrika Selatan yang tiranik dan hegemonik, menegakan keadilan dan menentang segala bentuk penindasan merupakan masalah utama yang harus segera diselesaikan.²⁶

Dalam kaitan ini, konteks penindasan Afrika Selatan mulai tahun 1948 sampai tahun 1989 merupakan serangkaian peristiwa sejarah yang mempunyai hubungan langsung dengan lahirnya penafsiran Farid Esack tentang pluralisme agama. Oleh karenanya sangat logis bila di sini di paparkan kondisi makro Afrika Selatan yang antara lain melingkupi konteks sosial-politik dan konteks sosial-keagamaan.

a. Konteks Sosial-Politik : Sejarah Kelam Afrika Selatan

Dalam peta dunia, Republik Afrika Selatan dikenal sebagai salah satu Negara terkaya di dunia. Perekonomian negaranya sebagian besar ditopang dari hasil kekayaan alam yang melimpah ruah, seperti emas, berlian, pelbagai bahan galian tambang dan mineral lainnya. Negara ini terletak di ujung Selatan benua Afrika, di Timur Laut di batasi oleh Negara Switserland dan Mozambik, di Utara dibatasi oleh Botswana dan Zimbabwe, dan di Barat Laut dipagari oleh Namibia

²⁶*Ibid*, hlm. 42-43.

(Afrika Barat Daya). Di sebelah Barat Afrika Selatan terletak Samudera Atlantik, sedangkan di sebelah Timur Samudera Hindia.²⁷

Namun demikian, sebagaimana sejarah mencatat, Afrika Selatan pernah mengalami 'nestapa sejarah' yang sangat kelam. Tragedi ini berawal dari kemenangan Partai Nasional di pesta pemilu yang akhirnya harus dikuasai oleh segelintir minoritas kulit putih.²⁸ Sejak saat itulah Afrika Selatan mulai menorehkan sejarah kelamnya yang berlangsung selama kurang lebih 41 tahun, tercatat mulai dari tahun 1948 sampai tahun 1989. Selama kurun waktu tersebut, Negara Afrika Selatan merupakan satu-satunya Negara yang menerapkan praktek hegemoni dalam bidang sosial dan politik secara formal. Karena pemerintah *status quo* memberlakukan sistem ideologi apartheid yang kaku (rigid) dan sistematis. Penerapan ideologi ini memiliki konsekuensi langsung bukan hanya pada level politik, tetapi juga memasuki wilayah publik lainnya; sosial, ekonomi dan budaya.²⁹

Praktik politik rezim apartheid yang hegemonik dan rasialis ini ditopang oleh sistem politik yang dikenal dengan "*Trikamellarism*". Sebuah sistem tiga majelis di tingkat parlemen yang terdiri dari kelompok kulit putih, kelompok kulit hitam dan kelompok kulit berwarna. Dengan sistem ini, minoritas kulit putih menempatkan dirinya sebagai kaum aristokrat dalam arena politik praktis.³⁰ Maka

²⁷Dewan Redaksi Internasional, *Negara dan Bangsa*. Ed.I. (Jakarta : Groller International, 1988), hlm. 158-159.

²⁸Leonard Thomson dan Andrew Prior, *South African Politics* (New York: The Vail-Ballov Press, 1982), hlm. 108.

²⁹John Sharp, "Non-Racialism and Its Discontents: a Post-apartheid Paradox", dalam *International Social Sciences Journal*, (1998), hlm. 243.

³⁰Christian P. Pothholm, *Four African Political System*, (New Jersey: Prentice-hall, 1970), hlm. 96.

terhitung mulai tahun 1948 sampai tahun 1989, pemerintah Afrika Selatan memberlakukan secara resmi kebijakan apartheid sebagai kebijakan Negara.³¹

Kebijakan ini secara langsung menerapkan segregasi rasial yang mempunyai kecenderungan sentralistik dan otoritarianisme partai. Agar kebijakan ini bisa berjalan mulus dan sistematis, kelompok-kelompok yang mempunyai kepentingan di Afrika Selatan dipecah ke dalam tiga klasifikasi berdasarkan wilayah etnik. *Pertama*, kelompok komunitas (Afrikaneer, Malay, Xhosa). *Kedua*, kelompok kasta (kulit putih, kulit berwarna, orang Asia, dan orang Afrika) dan *ketiga*, kelompok nasionalis yang tersebar di semua kasta dan komunitas. Dengan demikian hampir seluruh ruang publik dikuasai oleh minoritas kulit putih. Sementara orang kulit hitam sendiri –sebagai warga negara asli Afrika Selatan– tidak memiliki hak-hak kewarganegaraan penuh sebagaimana layaknya kaum aristokrat kulit putih.³²

Di bawah payung politik apartheid, pemerintah Afrika Selatan mengeluarkan kebijakan yang lebih eksploitatif, rasialis, diskriminatif dan hegemonik, yakni menciptakan "sepuluh kampung halaman" terpisah, yang dikenal sebagai "Negara Kulit Hitam" atau "Bantusan". Daerah ini mencakup hampir 13 % wilayah Afrika Selatan yang diperuntukan bagi mayoritas kulit hitam. Wilayah "Bantusan" terbentang di areal perbukitan terjal yang miskin air, mineral dan gersang.³³

³¹John Sharp, "Non-Racialism...", hlm. 243.

³²Leonard Thomson dan Andrew Prior, *South African Politics...*, hlm. 149.

³³Dewan Redaksi Internasional, *Negara...*, hlm. 158-159.

Kebijakan apartheid yang didukung oleh kekuatan polisi dan militer yang represif, pada perkembangannya memicu munculnya gerakan anti-apartheid besar-besaran di kalangan masyarakat bawah (*grass root*). Pada tahun 1952, dengan dipelopori oleh gerakan nasionalis Afrika Selatan yang membentuk organisasi seperti African National Congress (ANC) dan the United Democratic Front (UDF) sangat gigih memperjuangkan pembebasan bagi rakyat Afrika Selatan, baik dengan cara kolaboratif (dalam bentuk resistensi passif, petisi, rekomendasi dan permohonan keras) atau non-kolaboratif (berupa sabotase, pemboikotan dan aksi kekerasan).³⁴

Sepanjang dekade krusial ini (1950- 1960), muncul tiga figur pemimpin yang disimbolkan sebagai semangat baru Nasionalisme Afrika. Ketiga tokoh tersebut adalah; *pertama*, Albert Lutuli, Presiden-Umum ANC pada tahun 1952. *Kedua* Robert Mongaliso Sobukwe Ia dikenal sebagai nasionalis militan yang mempunyai peran besar dalam ANC. Pada tahun 1958, Sobukwe keluar dari ANC dan mendirikan Pan-Africanist Congress (PAC), sebuah gerakan separatis yang ditujukan guna membangun bangsa Afrika yang sosialis dan non rasialis. *Ketiga*, Nelson Rolihala Mandela, tokoh paling muda dari trio pemimpin tersebut. Ia aktif di ANC sayap muda, dan pernah memegang tampuk pimpinan ANC. Selanjutnya Mandela membentuk *Umkonto We Sizwe (The Spear of the Nation)*. Gerakan bawah tanah yang mempunyai komitmen untuk melakukan sabotase dan aksi kekerasan sampai berdirinya Republik Afrika Selatan pasca apartheid.³⁵ Pada

³⁴Farid Esack, "The Exodus Paradigm in The Qur'an in The Light of Re-Interpretatif Islamic Thought in South Africa", *Islamochristiana*, vol.17,1991, hlm. 84.

³⁵Colin Legum, "Nationalism in South Africa" dalam Joseph C.Arene and Godfrey N.Brown (editor) *Africa in The Nineteenth and Twentieth Centuries*, (Humanity Press, 1979), hlm. 435-438.

tahun-tahun berikutnya ia memimpin United Democratic Front (UDF). Sebuah organisasi kaum Nasionalis yang sangat keras menentang apartheid.

Penentangan atas kesewenang-wenangan yang dijalankan oleh rezim apartheid —khususnya yang berbentuk rasialisme dan eksploitasi ekonomi — juga dilakukan oleh organisasi sosial-keagamaan. Di kalangan Islam misalnya, lahir Muslim Youth Movement (MYM), Muslim Student Association (MSA) dan Qiblah. Dan salah satu organisasi muslim yang paling radikal menentang apartheid adalah the Call of Islam yang berafiliasi dengan United Democratic Front (UDF). The Call of Islam yang sangat kental dengan sikap pluralisnya, mempunyai komitmen kuat untuk menciptakan Afrika Selatan yang non-rasial, non-seksis, demokratis dan adil. Aksi mereka ditunjukkan lewat selebaran, pamflet, rapat massa, demonstrasi besar-besaran, aksi pemboikotan, kampanye dari rumah ke rumah, khutbah jum'at dan lain sebagainya.³⁶

b. Konteks Sosial-Keagamaan

Seperti telah disinggung di awal, Afrika Selatan adalah salah satu negara di benua Afrika yang memiliki ciri khas pluralistik. Di sana hadir beraneka ragam agama dan kelompok etnik yang datang dari berbagai negara. Menurut keterangan Farid Esack, agama-agama yang banyak dianut oleh rakyat Afrika Selatan adalah Kristen, Islam, Hindu, Yahudi dan agama tradisional Afrika Selatan. Sedangkan kelompok etnik —yang terstruktur dalam pola 'kasta'— terdiri dari orang-orang

³⁶Farid Esack, "The Exodus...", hlm. 84-86. Lihat pula Farid Esack, *Qur'an...*, hlm. 35-36.

kulit putih (*Afrikaaner*), orang kulit berwarna (*Coloured*), penduduk Afrika asli (*Africans*) dan orang Asia (*Asians*).³⁷

Pada umumnya rakyat Afrika Selatan memandang agama sebagai sesuatu yang penting (berharga).³⁸ Hampir dalam segala hal, agama selalu dikaitkan dan menjadi sumber rujukan. Menurut Hasan Hanafi, kondisi seperti ini merupakan gejala sosial yang umumnya dapat ditemukan di negara-negara Dunia ketiga.³⁹ Lazimnya agama dipandang sebagai sumber tradisi, referensi spiritual dan sumber pengetahuan yang memberikan norma dan nilai. Dengan kata lain, dalam konteks sosial-kemanusiaan, agama bagi rakyat Afrika Selatan merupakan sesuatu yang selalu hadir dan melekat dalam detak jantung kehidupan yang secara konseptual memberikan rumusan bagi pemikiran dan tindakan.

Dari bukti-bukti sejarah yang diajukan Farid Esack, cukup dapat dimengerti, bahwa agama di Afrika Selatan selain penting, juga memainkan peran yang sangat besar dalam konteks kehidupan sosial-politik.⁴⁰ Dalam situasi masyarakat yang mengalami ketegangan dan penindasan yang sangat traumatik, kehadiran agama merupakan tumpuan dan harapan bagi lahirnya suatu tatanan masyarakat yang adil, non rasialis dan non seksis. Hal ini dapat dimaklumi, karena menurut Elizabeth K. Nottingham, secara sosiologis agama dapat dianggap

³⁷Farid Esack, *Qur'an...*, hlm. 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.

³⁸*Ibid*, hlm. 3.

³⁹Hasan Hanafi, *Islam in...*, vol. II, hlm. 105-106. Arkoun memosisikan Islam selain sebagai agama, juga sebagai tradisi pemikiran, Mohammad Arkoun, *Nalar Islami...*, hlm. 39.

⁴⁰Farid Esack, *Qur'an...*, hlm. 6-7

sebagai salah satu cara yang paling penting bagi manusia untuk menyesuaikan diri dengan situasi-situasi yang penuh ketegangan.⁴¹

Gambaran tentang begitu kuatnya peran agama dalam kehidupan masyarakat Afrika Selatan, dilukiskan Farid Esack terutama dalam wilayah sosial-politik. Kekejaman sistem 'trikameralisme' yang dilanggengkan oleh rezim apartheid selain telah menimbulkan sikap antipati dari sejumlah besar kelompok keagamaan, sekaligus ikut andil 'membangkitkan' lahirnya konsep teologi baru Afrika Selatan. Dalam catatannya Farid Esack menyebutkan, perkembangan yang cukup signifikan dapat dicermati terutama setelah berdirinya Institute Contextual Theology (ICT), khususnya di kalangan teolog-politik Kristen.⁴² Sepanjang periode ini, muncul "teologi feminis" (*feminist theology*), "teologi kulit hitam" (*black theology*) dan "teologi pembebasan" (*liberation theology*). Tipikal khas "teologi feminis" ialah selalu mengangkat wacana bertemakan seksisme. Sedangkan "teologi pembebasan" menghadirkan pandangan-pandangan kritis terhadap struktur ekonomi dan politik yang menindas. Di tempat lain, "teologi kulit hitam" mengambil ranah persoalan rasisme.⁴³ Sebagai bagian yang tak terpisahkan dari rangkaian teologi pembebasan Afrika Selatan, Black Theology juga memfokuskan pada persoalan sosial, politik, ekonomi, budaya dan

⁴¹Elizabeth K. Nottingham, *Agama Dan Masyarakat ; Suatu Pengantar Sosiologi Agama*, terj. Abdul Muis Naharong (Jakarta: PT.Raja Grafindo Persada, 1997), hlm. 75.

⁴²*Ibid*, hlm. 35, lihat juga artikel Farid Esack, "How Liberated is Christian Liberation Theology in South Africa ?", <http://www.home.page.Esack.com>.

⁴³Justin Ukpong, "Theological Literature From Africa", dalam *Concilium*, (1988), hlm. 67.

pembebasan spiritual kulit hitam, termasuk di dalamnya berisi kritikan yang ditujukan kepada kelompok kulit putih dan budaya kapitalisme.⁴⁴

Kuatnya animo pembebasan yang disuarakan oleh berbagai kelompok sosial-keagamaan, akhirnya melahirkan pergeseran paradigma teologi di Afrika Selatan. Terlebih setelah lahirnya The Kairos Document dan Institute for Contextual Theology (ICT). The Kairos Document adalah sebetuk pamflet yang diterbitkan oleh para teolog Afrika Selatan dengan judul besar “Challenge to Church: A Theological Comment on The Political Crisis in South Africa”.⁴⁵ Isi dokumen ini mengkritik habis-habisan dominasi teologi negara (*state theology*) dan teologi gereja (*church theology*) sekaligus menawarkan satu model teologi yang disebut sebagai “*prophetic theology*.” Pada saat yang bersamaan, ICT pun menunjukkan perannya dengan mengembangkan model ‘teologi pembebasan’ (*liberation theology*) Afrika Selatan. Sebuah teologi kontekstual yang orientasi utamanya difokuskan pada isu-isu non-rasial. Bangunan teologi ini lebih dari sekedar “teologi kulit hitam’ (*black theology*) yang dikembangkan oleh kalangan *Black Consciousness* (BC).⁴⁶

Perkembangan selanjutnya, resistensi terhadap pemerintah apartheid yang hegemonik dan eksploitatif, mengakibatkan munculnya friksi-friksi di tubuh kelompok-kelompok keagamaan. Masing-masing kelompok bersikeras ingin memperjuangkan idealisme dan kepentingannya, yang aksentuasi gerakannya

⁴⁴Farid Esack, *Qur'an...*, hlm. 35.

⁴⁵Christopher Rowland dan Mark Corner, *Liberating Exegesis: The Challenge of Liberation Theology to Biblical Studies*, (London : Cambridge University Press, 1990), hlm. 173

⁴⁶Farid Esack, *Qur'an...*, hlm. 35

menyembul ke permukaan dalam dua ekspresi teologis. *Pertama*, kelompok akomodasionis, Farid Esack menyebutnya sebagai kelompok yang memilih sikap akomodatif terhadap kekuasaan. Kelompok ini menganut “teologi akomodasi”, sebuah teologi yang memberikan celah pembenaran sekaligus mendukung dominasi *status quo* yang diabadikan lewat rasisme, kapitalisme dan totalitarianisme. Pada umumnya teologi ini tumbuh dan berkembang di beberapa institusi dan kelompok keagamaan yang mendukung kebijakan resmi negara. Beberapa diantaranya termasuk gereja Anglikan dan Reformis Belanda, kelompok Christian for Peace, Christ for All Nations, Zionis Christian Council dan United Christian Reconciliation Council. Sedangkan dari kalangan Islam umumnya diwakili oleh penganut aliran tradisional-konservatif yang cenderung memfokuskan diri pada persoalan-persoalan eskatologis, keselamatan pribadi (*self salvation*) dan perpindahan agama dengan mengabaikan bentuk-bentuk ketidakadilan dan kekerasan yang dilakukan oleh penguasa (negara). Di sini Esack memasukan organisasi keagamaan besar semisal Jamiatul Ulama Transvaal, Jamiatul Ulama Natal, Muslim Judicial Cape serta Sunni Jamiatul Ulama. Teologi ini juga berkembang di dua organisasi kecil, yakni Majlis al-Shura al-Islami dan Majlis Ulama of the Eastern Cape.⁴⁷

Sedangkan kelompok kedua di huni oleh kalangan liberasionis. Kelompok ini mengambil sikap oposisi-kritis terhadap setiap opsi yang dikeluarkan pemerintah. Untuk mendukung kepentingannya, mereka mengembangkan model “teologi pembebasan” (*liberation theology*). Selain berkembang dalam tradisi Kristen, teologi ini juga mendapatkan tempat di beberapa tradisi agama lain ;

⁴⁷Farid Esack, “Contemporary...”, hlm. 207.

Islam, Hindu, Yahudi dan agama tradisional Afrika. Agenda utama kelompok ini adalah membebaskan rakyat Afrika Selatan dari kungkungan sejarah penindasan dan ketidakadilan. Dimensi teologis yang senantiasa mereka suarakan 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 umumnya 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 Association (MSA), Qibla dan the Call of Islam. Model teologi pembebasan yang dikembangkan di organisasi tersebut merupakan hasil dari aksi perjuangan menegakan keadilan yang dipautkan dengan refleksi teologis terhadap aksi tersebut. Mereka menggali akar teologis dari ‘ancangan’ al-Qur’an yang di dalamnya masih berupa prinsip-prinsip umum untuk kemudian dilibatkan secara kreatif ke dalam setiap aksi perjuangan dan menghadapi setiap permasalahan yang muncul, tanpa merujuk pada ‘horizon’ kaum agamawan (*clerics*) —kalangan Islam tradisional— yang memegang otoritas di berbagai institusi keagamaan.⁴⁸

C. Hermeneutika Sosial Farid Esack

Dalam posisinya sebagai penafsir (*author*) sekaligus sebagai pembaca (*reader*), maka dalam konteks penindasan Afrika Selatan, tak ada pilihan lain bagi

⁴⁸Farid Esack, *Qur’an...*, hlm. 210.

Esack kecuali mencoba memadukan proses pembacaan hermeneutik dengan perjuangan praksis. Dalam proses pembacaan tersebut, sikap dan pikiran Esack ditujukan seutuhnya kepada objek teks dan realitas sosial Afrika Selatan. Usaha ini sekaligus mendorong keterlibatan dirinya untuk memproyeksikan secara psikologis dan empatik terhadap kondisi tersebut, yang pada gilirannya melahirkan apa yang disebut Josef Bleicher dengan "problem hermeneutik". Menurut Bleicher, problem hermeneutis akan muncul ketika seseorang berusaha memahami ekspresi-ekspresi manusia yang bermakna dan pada bagaimana menerjemahkan narasi-narasi yang bermakna subjektif tersebut menjadi objektif, yang pada kenyataannya diperantarai oleh subjektivitas penafsir itu sendiri.⁴⁹

Problem di atas, dalam kerangka hermeneutik sosial memunculkan beberapa persoalan penting. *Pertama*, lahirnya teks yang tertuang dalam bentuk ekspresi-ekspresi bahasa dan tindakan (wicara) atau apa pun bentuknya. *Kedua*, munculnya sebuah upaya untuk menafsirkan 'teks' ke dalam bahasa yang lebih komunikatif (kontekstual). *Ketiga*, hadirnya sebuah penafsiran yang dilakukan oleh seorang penafsir yang tidak akan bisa lepas dari prasupposisi atau cakrawala mengenai pendengar (*audiens*) di mana penafsiran tersebut ditujukan. Singkatnya, sebuah penafsiran senantiasa terkait dengan persoalan mengapa teks ditafsirkan, untuk kepentingan apa dan bagi siapa. Dalam kajian hermeneutik kontemporer, ketiga hal tersebut terangkum dalam tiga unsur triadik yang saling berkaitan; *pertama*, tanda, pesan, teks, simbol dan tindakan dari pelbagai sumber. *Kedua*, seorang mediator (penafsir) yang berfungsi menterjemahkan pesan tersebut agar

⁴⁹Josef Bleicher, *Contemporary...*, hlm. 1.

mudah dipahami. *Ketiga*, *audens* yang menjadi tujuan teks itu sendiri. Ketiga unsur tersebut saling berhubungan secara dialektis dan masing-masing memberikan sumbangan bagi proses pembentukan makna.

Pada praktiknya, proyeksi pembacaan hermeneutik sosial Esack yang ditujukan terhadap konteks rakyat Afrika Selatan, bisa dikatakan mencakup hampir seluruh elemen dan institusi sosial yang dianggap mempunyai peran yang sangat signifikan dalam detak jantung kehidupan umat. Hal ini dilakukan Esack, disamping untuk menafsirkan teks dari sejarahnya, juga dalam rangka memperjuangkan ideologi diri dan kelompoknya yang didasarkan pada preferensi ketuhanan dan kenabian. Dalam jangkauan yang lebih luas, upaya ini dilakukan guna melihat secara jernih pola hubungan yang terjalin secara dialektis antara kepentingan politik-dominasi dengan pelbagai elemen sosial, yang terbungkus rapi dalam instrumen-instrumen sosial sekaligus meniupkan ruh pembebasan bagi laju perjuangan kelompoknya.

Kesadaran hermeneutis ini muncul seiring dengan berlangsungnya tekanan (hegemoni) yang luar biasa baik dari pihak apartheid sebagai institusi yang secara terang-terangan melanggengkan sistem hegemoni dan dominasi dalam bidang sosial dan politik, juga dari kelompok dan elemen sosial lainnya yang mempunyai fungsi penting seperti lembaga keagamaan, sosial, politik dan budaya yang kadang lebih memihak pada ketidakadilan dan kezaliman.

Hermeneutik, sebagai alat untuk menganalisa realitas sosial Afrika Selatan, pada gilirannya, difungsikan Esack juga digunakan untuk melakukan demitologisasi —meminjam istilah Karl Rudolf Bultman— terhadap seperangkat

sistem sosial yang telah ada sebelumnya. Hal ini tercermin dari upayanya yang begitu keras untuk merombak segala bentuk tatanan hegemonik-sosial baik itu yang dilanggengkan oleh rezim apartheid —berupa segregasi sosial— atau oleh masyarakat Afrika sendiri —berbentuk sikap-sikap konservatif-tradisionil dan kompromistik terhadap segala kebijakan pemerintah.

Dalam semangat perjuangan untuk melakukan pembebasan, beberapa kalangan partai politik telah melakukannya dalam berbagai cara. Di samping ada beberapa organisasi sosial dan keagamaan yang juga ikut terlibat langsung, yang secara umum terbagi pada dua kelompok besar.

1. Organisasi Sosial-Politik

Dalam catatannya Esack menyebutkan, selama penindasan berlangsung, tepatnya pada tahun 1983, beberapa organisasi sosial semacam United Democratic Front (UDF), dengan disponsori oleh tokoh-tokoh The Call of Islam dan ANC banyak mempunyai peran dalam meneruskan gerak perjuangan di mana ANC menjadi tulang punggungnya.

Strategi utama yang dijalankan oleh kalangan nasionalis-demokrat di ANC semisal Nelson Mandela, adalah menerapkan dua strategi kebijakan politik yakni ; politik nonkolaborasi yang terjadi sebelum kepemimpinan F.W. De Klerk, dan kolaborasi setelah masa F.W De Klerk. Setelah melewati masa-masa yang paling sulit, Nelson Mandela beserta jajarannya menyepakati untuk melakukan perjuangan dalam bentuk perundingan dengan pihak pemerintah dan partai-partai. Dengan dipimpin oleh tokoh-tokoh MYM, The Call of Islam berafiliasi dengan UDF (United Democratic Front). Afiliasi ini tampak masuknya tokoh-tokoh The

Call of Islam, adalah eksekutif regional UDF. Pada saat yang bersamaan Ebrahim Rasool, sekretaris Nasional The Call of Islam, juga menjadi sekretaris UDF. Keterjalinan ini menyebabkan The Call of Islam menjadi bagian yang tak terpisahkan dari UDF. Hal ini pula yang mengikatkan The Call of Islam dan pemimpin-pemimpinnya tidak bisa dilepaskan dari pengaruh ideologi politik ANC. Oleh karenanya, dalam menjalankan aktivitasnya, The Call of Islam mau tidak mau berjalan di bawah mainstream ideologi politik ANC.

2. Organisasi Sosial-Keagamaan

Di tengah-tengah kekalutan yang luar biasa, beberapa kelompok keagamaan telah menjalankan aktivitas dalam bentuk pengorganisasian untuk melawan segala bentuk rasialisme dan eksploitasi ekonomi yang dijalankan oleh apartheid. Beberapa gerakan oposisi telah memainkan perannya terutama pada dekade 1970-1980. Arus besar perjuangan ini digawangi oleh beberapa organisasi ternama, semisal Muslim Youth Movement (MYM) Muslim Student Association (MSA) dan Qiblah. Selama dekade ini, kelompok-kelompok tersebut menjalankan aksinya dalam bentuk demonstrasi, pemboikotan, penyebaran pamflet dan kampanye dari rumah ke rumah. Namun demikian, perjalanan panjang yang cukup melelahkan ini, bagi rakyat Afrika Selatan mempunyai makna tersendiri. Karena selama periode ini, seiring dengan munculnya gerakan pembaharuan dalam bidang pemikiran yang dilihami oleh gerakan revolusi di Iran dan kebangkitan Islam di seluruh dunia.

Komitmen kuat yang ditanamkan The Call of Islam adalah menciptakan pemahaman keislaman yang non rasial, non seksis, demokratis dan adil bagi

rakyat Afrika Selatan. The Call of Islam sendiri adalah sebuah organisasi yang pada awalnya didirikan di Cape Town pada 7 Mei 1961. Dari sekian pemimpin yang pernah menjabat The call of Islam, Abdullah haroon adalah salah seorang tokoh yang memainkan peran kunci dalam mengorganisir kalangan muslim untuk melawan segala bentuk keganasan dan kebiadaban rezim apartheid.

D. Metode Hermeneutika al-Qur'an Farid Esack

Sebelum melangkah lebih jauh melintas ke pembahasan mengenai hermeneutika al-Qur'an Farid Esack tentang Pluralisme Agama, di sini akan dipetakan secara ringkas metode hermeneutik yang digunakan oleh Farid Esack dalam bukunya. Tujuannya adalah agar lebih mudah dan jelas di dalam mendeskripsikan dan menganalisa wacana pluralisme agama yang disuguhkan Farid Esack.

Sebagai sebuah konsep yang terumuskan, hermeneutika secara umum menurut Farid Esack —dengan mengutip pendapatnya Richard E. Palmer— dapat ditempatkan pada dua arus utama. *Pertama*, hermeneutika sebagai prinsip-prinsip metodologis utama yang mendasari lahirnya sebuah penafsiran. *Kedua*, hermeneutika sebagai sebuah eksplorasi filosofis tentang berbagai karakter dan kondisi yang diperlukan bagi semua bentuk pemahaman.⁵⁰ Sementara Carl Braaten melihatnya sebagai "ilmu yang mencoba menggambarkan bagaimana

⁵⁰*Ibid*, hlm. 50. Bandingkan dengan pendapatnya Josef. Bleicher yang membedakan hermeneutika ke dalam tiga kategori, yaitu teori hermeneutik, filsafat hermeneutik dan hermeneutik kritis. Lihat Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics : Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, (London : Routledge & Kegan Paul, 1980), hlm. 1. Lihat pula ulasan ringkas Mispan Indiarjo, "Gambaran pengalaman Hermeneutik Hans-Georg Gadamer", *Dryakara*, No.3. 1993/1994, hlm. 1.

sebuah kata atau peristiwa dalam waktu dan budaya masa lalu dapat dipahami dan dimaknai secara eksistensial pada situasi sekarang". Untuk itu diperlukan seperangkat aturan metodologis yang dapat diterapkan dalam penafsiran maupun asumsi epistemologis tentang pemahaman.⁵¹ Di sisi lain Rudolf Bultman mendefinisikan hermeneutika secara umum sebagai cara mendeskripsikan dalam upaya menjembatani jurang antara masa lalu dan masa kini.⁵² Dari beberapa pendapat di atas muncul beberapa pertanyaan yang sangat mendasar, bagaimana sebuah teks dimaknai ? apakah orang yang berbeda punya pemaknaan yang berbeda pula atas suatu teks ? dan apa makna sebuah teks?

Dalam konteks penindasan Afrika Selatan, penggunaan hermeneutik ✓ sebagai perangkat pembacaan atas realitas teks dan konteks Afrika Selatan menjadi satu hal penting (urgen) yang tak bisa ditawar-tawar lagi.⁵³ Sehubungan dengan hal ini, ada empat hal yang ingin dituju Farid Esack berkaitan dengan penyelidikan yang ia lakukan dalam bukunya. *Pertama*, ingin menunjukkan bahwa adalah sangat mungkin hidup dalam keimanan terhadap al-Qur'an di satu sisi dan dalam satu konteks yang hadir (kontemporer) bersama umat lain, bekerjasama dengan mereka guna membangun masyarakat yang lebih manusiawi. *Kedua*, mengedepankan ide tentang hermeneutik al-Qur'an sebagai kontribusi terhadap bangunan teologi pluralisme dalam Islam. *Ketiga*, mengkaji ulang cara al-Qur'an mengkaji diri sendiri dan orang lain (baik yang beriman atau tidak beriman) untuk

⁵¹Farid Esack *Qur'an...*, hlm. 51, lihat pula Carl Braaten, *History and Hermeneutics*, (Philadelphia : Fortress, 1996), hlm. 131

⁵²Farid Esack, *Qur'an...*, hlm. 51, periksa juga Rudolf Bultman, *Essays, Philosophical and Theological*, (London : SCM Press, 1955), hlm. 251.

⁵³Farid Esack, *Qur'an...*, hlm. 106.

memberikan ruang kebenaran bagi orang lain dalam teologi pluralisme demi pembebasan. *Keempat*, mencari hubungan antara eksklusivisme keagamaan dengan satu bentuk konservatisme politik (pendukung apartheid) di satu sisi, serta inklusivisme keagamaan dengan satu bentuk politik progresif (pendukung pembebasan) di sisi lain, serta untuk memberikan alasan-alasan bagi yang terkahir.⁵⁴

Untuk itu, Farid Esack mencoba membuat sebuah rumusan hermeneutika yang di dalam bukunya disebut dengan istilah "hermeneutika pembebasan".⁵⁵ ✓ Kekhasan hermeneutika ini adalah menempatkan posisi sentral penafsiran pada teks partikular (*prior texts*) dan responsinya terhadap konteks tanggapan audiens, serta menekankan arti penting relevansi teks dalam konteks kontemporer. Hal penting yang ingin dicapai Farid Esack dari gagasannya ini adalah menemukan kembali "makna baru" hermeneutika dalam konteks partikular sosial-politiknya sesuai dengan kebutuhan konteks Afrika Selatan.⁵⁶

Meskipun tidak secara detail dan teoritis merumuskan teori hermeneutiknya, namun bila dirunut secara epistemologis, sudah dapat dipastikan bahwa gagasan Farid Esack pada prinsipnya bermuara pada hermeneutika ✓ tanggapan (*reception hermeneutics*) yang populer dalam tradisi injil (*bible*). Ini tercermin dari penjelasannya tentang hermeneutika yang ia maksudkan dalam

⁵⁴*Ibid*, hlm. 14.

⁵⁵*Ibid*, hlm. 82.

⁵⁶*Ibid*, hlm. 63.

bukunya yang merujuk pada gagasan tokoh hermeneut Francis Schussler-Fiorenza.⁵⁷

Dalam kajian hermeneutik kontemporer, hermeneutika penerimaan (*reception hermeneutics*) biasanya selalu diidentikkan pada aliran fungsionalisme teks. Sebuah aliran yang memandang eksistensi sebuah teks kitab suci terletak pada dimensi fungsional dan pragmatisnya.⁵⁸ Singkatnya, letak kebenaran tertinggi sebuah teks kitab suci dilihat dari seberapa jauh mampu mengatasi problem kemanusiaan yang hadir. Pandangan ini sangat bertentangan dengan *repertoar'e* kaum revelationis, yang selalu memenuhi ruang pembicaraan teks kitab suci dengan wacana tentang "Tuhan" dan bagaimana ia hadir (manifes) dalam kehidupan riil.⁵⁹

Menurut Francis Schussler-Fiorenza, sebagaimana dialihbahasakan oleh Farid Esack, hermeneutika tanggapan 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 saja, melainkan melihat lebih jauh proses transformasi pemahaman (*horizon*) yang berlangsung pada masa lalu dan masa sekarang. Sehingga melahirkan beragam pemahaman dan pemaknaan yang hadir dalam ruang dan waktu yang berbeda.⁶⁰ Di sinilah letak perbedaan yang sangat

⁵⁷*Ibid*, hlm. 52

⁵⁸Pembahasan yang lebih komprehensif mengenai aliran fungsionalisme teks seperti dikutip Esack, lihat J.J. Buckley, "The Hermeneutical Deadlock Between Revelationists, Textualists, and Functionalists" dalam *Modern Theology* 6:4, (1990), hlm.330

⁵⁹Periksa lebih lanjut J.J.Buckley, "The Hermeneutical Deadlock...", hlm. 325-337

⁶⁰Eksplorasi Farid Esack tentang hermeneutika tanggapan langsung merujuk pada gagasan Francis Schussler Fiorenza —sebagaimana yang dikutip Farid Esack dari Francis Schussler

mendasar antara pandangan kaum fungsionalis dengan penganut aliran positivisme historis yang selalu berusaha untuk mendapatkan makna objektif, tetap dan pasti dari suatu teks.

Dalam rumusan hermeneutiknya, Farid Esack menempatkan tiga elemen intrinsik dalam sebuah pemahaman dengan mengambil bentuk lingkaran hermeneutik (*hermeneutical circle*).⁶¹ Ketiga elemen tersebut adalah : teks beserta pengarangnya, penafsir (*interpreter*) dan aktivitas penafsiran.⁶² Dalam posisi hubungan ini, eksistensi teks dalam konteks (lokus penafsiran) akan ditentukan oleh 'kuasi transformatif' yang mampu menggeser paradigma atau model cara baca terhadap teks. Matriks persoalan yang sangat mendasar ini dalam konteks penindasan Afrika Selatan melahirkan pergeseran paradigma penafsiran ke arah model kritis; sebuah orientasi praksis dalam tafsir, sekaligus 'mentahbiskan' sebuah hermeneutika yang berorientasi pada dunia pembaca (*reception hermeneutics*).⁶³

Perspektif dasar yang dibangun Farid Esack dalam hermeneutiknya adalah menekankan sebuah penafsiran yang bersifat partikular, kontekstual dan relevansi praksis dari sebuah teks.⁶⁴ Karena setiap pengalaman non-profetik manusia, pada dasarnya bersifat interpretatif dan selalu diperantarai oleh konteks budaya dan personalitas yang tak tertransendensi. Sehingga tidak mungkin tercipta sebuah

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

⁶¹Menurut Farid Esack, "lingkaran hermeneutik" yang ia maksudkan mirip penggunaannya seperti dalam teologi pembebasan yang ditawarkan oleh Juan Louis Segundo. Farid Esack, *Qur'an...*, hlm. 11, lihat juga, Juan Louis segundo, *The Theology of Liberation*, (New York : Orbit Books, 1991), hlm. 9.

⁶²Esack, *Qur'an...*, hlm. 73.

⁶³*Ibid*, hlm. 51-52

⁶⁴*Ibid*, hlm. 254-258

penafsiran tunggal, universal, statis dan bebas nilai. Sebaliknya kondisi di atas justru meniscayakan setiap penafsiran yang akan selalu bersifat kontekstual-partikular, temporer dan bias.⁶⁵

Pandangan di atas mengacu pada pola hubungan yang terjadi secara dialektis antara proses pewahyuan, bahasa, substansi teks dengan locus-tempus audiens yang menerimanya. Menurut Farid Esack, pandangan ini memunculkan cara pandang (perspektif) baru pada proses pewahyuan al-Qur'an, yang dalam bahasa Farid Esack disebut sebagai "pewahyuan progresif".⁶⁶ Berdasarkan pandangan ini, pada dasarnya sebuah teks kitab suci selalu hadir dan menyapa umatnya dalam konteks partikular (terbatas secara linguistik, geografis, situasional dan kontekstual). Dalam tradisi *'Ulum al-Qur'ān* klasik proses pewahyuan yang menyertakan ruang lokalitas masyarakat Arab kuno ini populer dikenal dengan istilah *asbāb al-nuzūl* dan *naskh wa al-mansūkh*.⁶⁷

Untuk memeriksa lebih detail proses pewahyuan ini, dalam rangkaian hermeneutiknya, Farid Esack meminjam teori heuristiknya Mohammad Arkoun—kendati dalam beberapa hal Farid Esack mengkritiknya. Dalam kaitan ini, gagasan dekonstruksi wahyu Arkoun digunakan Farid Esack untuk mendeteksi secara kritis proses pewahyuan dan cara teks tertulis sehingga menjadi mushaf (*canon*) yang disakralkan, dimitoskan dan otoritatif.⁶⁸

Usaha keras Arkoun yang melibatkan pendekatan historis-sosiologis-antropologis ini, menggiring Farid Esack untuk menghadirkan gagasan tentang

⁶⁵Farid Esack, "Contemporary..." , hlm. 222-223.

⁶⁶Farid Esack, *Qur'an...*, hlm. 54 .

⁶⁷*Ibid*, hlm. 54-59

⁶⁸*Ibid*, hlm. 69-70.

adanya relasi antara individu dengan firman Tuhan yang menyerupai hubungan sosio-politis dengan komunitas sosial; "fungsi psikologis pewayhuan merupakan wujud pesan jiwa yang tak bisa dipisahkan dari kemampuan sosialnya untuk mengatasi semua perbedaan dan persaingan, serta memberikan nilai legitimatif bagi suatu tatanan politik".⁶⁹

Meski secara tegas Farid Esack menampik aliran objektivisme dalam penafsiran, tapi secara metodis, hermeneutiknya tidak bisa menghindari pengaruh kuat gagasan sang maestro 'hermeneut' Islam berkebangsaan al-Jazair ini. Bahkan dalam salah satu tulisannya, Farid Esack menyebutkan secara jelas bentuk metode yang digunakannya —sebagaimana Arkoun menyebutnya— dengan istilah prosedur *regresif-progresif*.⁷⁰ ✓

Metode hermeneutik ini terdiri dari dua prosedur teknis, pertama prosedur *regresif* dan kedua prosedur *progresif*. Prosedur pertama, melihat kembali ke masa lalu secara kontinyu bukan hanya untuk memperhitungkan kebutuhan-kebutuhan dan keinginan-keinginan masa kini atas teks, tetapi (juga) untuk mengungkap mekanisme historis dan faktor-faktor yang memproduksi teks-teks ini dan memberikan fungsi tertentu terhadapnya. Aspek yang perlu dipertimbangkan dalam prosedur ini menurut Esack adalah apa yang telah berkembang dalam tradisi *Ushūl al-Tafsīr*, yakni genre *naskh*, *asbāb al-nuzūl* dan *'ilm al-makki wa al-madani*.⁷¹

⁶⁹*Ibid*, hlm. 70.

⁷⁰Farid Esack, "Contemporary...", hlm.218-219

⁷¹*Ibid*, lihat pula Farid Esack, "Spektrum Teologi...", hlm. 215.

Sedangkan prosedur kedua bekerja dalam rangka menghidupkan makna baru (kontemporer), sebagaimana tuntutan konteks pada masa sekarang. Pasalnya, keberadaan teks-teks tersebut merupakan bagian yang tak terpisahkan dari identitas kaum muslim Afrika Selatan, dan aktif dalam sistem ideologi mereka. Oleh karena itu, yang mutlak harus dilakukan dalam prosedur ini adalah memeriksa secara cermat proses transformasi muatan-muatan dan fungsi-fungsi awal ke dalam muatan dan fungsi baru.⁷² Dalam kaitan ini, Farid Esack mengusulkan untuk mempertimbangkan beberapa konsep ushul fiqh, seperti *istihsān* dan *masalah al-mursalah*.⁷³

Prosedur teknis lain yang ditempuh Farid Esack untuk melengkapi teori hermeneutik pembebasannya adalah gagasan Fazlur Rahman yang dikenal dengan teori "*double movements*". Teori interpretasi 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 melalui dua tahap. Tahap pertama, mempelajari situasi kesejarahan dan tuntutan etis-moralnya, sebelum mengkaji teks al-Qur'an dalam situasi khusus. Sedangkan tahap kedua, menggeneralisir jawaban-jawaban (kesimpulan) spesifik itu dan mbingkainya sebagai pernyataan tujuan moral-sosial umum yang diambil dari teks-teks spesifik

⁷²*Ibid.*

⁷³Farid Esack, "Qur'anic Hermeneutics : Problem and Prospect", *The Muslim World*, Vol. 83, no.2, April 1993, hlm. 138 .

dengan tentunya melihat latar belakang sosio-historis serta alasan-alasan, seringkali muncul dibalik pemberlakuan hukum.⁷⁴

Selanjutnya, gerakan kedua menerapkan tujuan-tujuan umum yang diperoleh dari pergerakan pertama ke dalam konteks sosio-historis masa kini (kontemporer). Dalam kaitan ini, diperlukan kajian atas masa kini untuk mengubah dan mengimplementasikan nilai-nilai al-Qur'an ke arah yang lebih segar.⁷⁵

⁷⁴Farid Eack, *Qur'an...*, hlm. 67, lebih lengkapnya lihat Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas : Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung : Penerbit Pustaka, 2000), hlm. 7-10. Lihat juga Taufik Adnan Amal (ed), *Metode dan Alternatif Neo Modernisme Islam Fazlur Rahman*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung : Mizan, 1993), hlm. 26-28. Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, (Bandung : Mizan, 1993), hlm. 195-196, serta artikel Samsurizal Panggabean, "Fazlur Rahman dan Neomodernisme Islam", *Bangkit*, No. 8/III/1994, hlm 36-37.

⁷⁵*Ibid.*

BAB III
AL-QUR'AN DAN PLURALISME AGAMA :
PERSPEKTIF HERMENEUTIKA (PENAFSIRAN) FARID ESACK

A. Pengertian Pluralisme : Tinjauan Normatif dan Historis

Secara etimologis pluralisme berasal dari Bahasa Inggris yang menurut pengarang kamus *Webster New College Dictionary* antara lain bermakna : “*Theory that there are more than one or more than two kind of ultimate reality*”.¹ Sedangkan menurut al Ba’labaki, seorang Kristen dari Libanon, dalam kamus *al-Mawrid*, pluralisme diartikan sebagai “*madzhab ya’qul bi anna tammah akṣar min haqīqah mutlaqah wahīdah*”.² Hal senada juga diungkapkan oleh Zakki al-Badawi mantan direktur Islamic Center di Leicester, Inggris dalam *Dictionary of The Social Sciences*.³

Dalam pengertiannya yang paling dasar, istilah pluralisme biasanya digunakan untuk merujuk pada sebuah paham atau doktrin filsafat yang menegaskan bahwa substansi itu tidak hanya satu (sebagaimana paham monisme) dan tidak pula dua (sebagaimana diikuti paham dualisme), melainkan substansi itu beragam.⁴ Istilah ini kemudian dipergunakan secara luas dalam wilayah agama,

¹Fictoria Neufeldt, *Webster New College Dictionary*, (USA : Macmillan, 1996), hlm. 878.

²Munir al Ba’labaki, *al-Mawrid A Modern English Arabic Dictionary*, (Libanon: Dar al-‘Ilm li al-Malayin, 1974) hlm. 700.

³Zakki al-Badawi, *A Dictionary of The Social Sciences* (Libanon : Libraire Du Liban, 1993), hlm. 317.

⁴Dogobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy* (New Jersey : Little Filed, Adam & Co., 1976). Bandingkan dengan penjelasan Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Mac Millan Publishing, 1967), Vol. V, hlm. 363-364. Menurut M. Amin Abdullah pluralisme merupakan salah satu ciri dasar atau struktur fundamental dari pemikiran posmodernisme setelah dekonstruksi dan relativisme. Lihat M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam Di Era Posmodernisme*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1995), hlm. 99.

masyarakat, politik, dan lain sebagainya. Betapa pun luas cakupan dan ruang lingkungannya, namun secara sederhana, istilah pluralisme dapat didefinisikan sebagai paham yang memandang bahwa tidak ada satu fakta kemanusiaan kecuali beragam, yakni keberagaman, heterogenitas dan kemajemukan itu sendiri. Oleh karena itu, ketika istilah ini disebut, maka secara otomatis di dalamnya mengimplikasikan adanya penerimaan dan pengakuan wacana kelompok, individu, komunitas, sekte dan segala macam bentuk perbedaan sebagai fakta yang harus diterima dan dipelihara. Dalam ranah pluralisme, keberbedaan diakui adanya, dan karenanya bukan dilebur, disatukan, dibinasakan, dalam bentuk homogenitas, uniformitas, kesatuan tunggal, mono atau ika.⁵

Secara konseptual pengertian pluralisme memiliki batasan-batasan yang sangat fundamental. *Pertama*, pluralisme tidak semata menunjuk pada kenyataan tentang adanya kemajemukan, melainkan lebih dari itu, pluralisme menyiratkan adanya keterlibatan aktif terhadap kenyataan kemajemukan tersebut. *Kedua*, pluralisme harus dibedakan dengan istilah kosmopolitanisme. Sebab kosmopolitanisme menunjuk kepada suatu realita di mana aneka ragam agama, ras, etnis, bangsa hidup berdampingan di suatu lokasi. *Ketiga*, pluralisme tidak bisa disamakan persis dengan relativisme yang mengarah pada nihilisme moral. *Keempat*, pluralisme agama bukanlah sinkretisme, dalam artian menciptakan suatu agama baru dengan memadukan unsur-unsur tertentu atau sebagian komponen ajaran dari beberapa agama untuk dijadikan bagian integral dari agama baru tersebut.⁶

⁵Lihat lebih lanjut William L. Rowe, *Philosophy of Religion*, edisi kedua, (California : Wordsworth Publishing Company, 1992), hlm. 178-182.

⁶Alwi Shihab, *Islam...*, hlm. 41-42.

Pluralisme dalam pengertian di atas paling tidak memiliki beberapa persyaratan mutlak; *pertama*, pluralisme harus menghapus segala bentuk absolutisme, eksklusivisme, *truth claim*, pembenaran mutlak terhadap diri sendiri dengan serta merta menafikan kebenaran orang lain. Dengan kata lain, pluralisme mengakui adanya kebenaran pada kelompok lain, tanpa harus menafikan bahwa kebenaran juga terdapat dalam kelompok dan dirinya sendiri. Oleh karena itu, ketika absolutisme berhadapan dengan pluralisme maka yang harus segera dilakukan adalah membongkarnya, menundukannya dan segera menggantikannya dengan kenisbian (*relativitas*). Absolutisme hanya berlaku bagi diri sendiri dan kelompoknya. Sehingga berlaku pernyataan “kebenaran yang saya yakini belum tentu benar menurut anda, begitupun sebaliknya”.⁷ *Kedua*, pluralisme mensyaratkan adanya relativisme dalam pemahaman, penafsiran, artikulasi dan segala bentuk derivasi nalar kelompok. Dengan demikian, pluralisme menegaskan bahwa setiap kebenaran manusia itu haruslah dianggap relatif, sebelum ada prosedur-prosedur yang disepakati bersama dalam aras sebuah bangsa, komunitas bersama dan aturan bersama misalnya. Relativisme di sini bukan berarti mengarah pada nihilisme moral atau ‘*value vacuum*’ yang menuju pada tidak adanya kebenaran.⁸ Relativisme di sini mengandung arti positif bahwa seluruh pendapat, pandangan, keyakinan agama-agama dipandang memiliki nilai yang sama (*equal value*), sekaligus memberikan peluang-peluang penemuan kembali, pengujian dan rekonstruksi ulang terhadap kebenaran yang diyakininya, karenanya menjadi tidak

⁷Nur Khalik Ridwan, *Pluralisme Borjuis: Kritik atas Nalar Pluralisme Cak Nur*, (Yogyakarta : Galang Press, 2002), hlm. 78.

⁸M. Amin Abdullah, *Dinamika Islam Kultural*, (Bandung : Mizan, 2000), hlm. 82.

absolut.⁹ *Ketiga*, pluralisme mensyaratkan adanya bentuk toleransi dalam bersikap setiap orang, kelompok, entitas dan komunitas ketika berhadapan dengan yang lain. Untuk itu, diperlukan sebuah sikap yang menganggap perbedaan sebagai bagian dari kehidupan dan kenyataan. Sikap toleransi merupakan prinsip yang mutlak ada dan paten dalam pluralisme. Ia harus menjadi sandaran primer dalam pola pikir dan setiap gerak-gerik tindakan.¹⁰

Dari keterangan di atas, jelas kiranya bahwa pluralisme memiliki tiga visi dasar. 1) pluralisme selalu mengasumsikan tidak adanya kebenaran yang absolut sejauh itu sebagai pemahaman manusia. 2) Pluralisme menekankan bahwa setiap pemahaman bersifat relatif. Dan, 3) dalam pluralisme dituntut adanya sikap toleran ketika berhadapan dengan yang lain.

1. Perspektif Al-Qur'an tentang Pluralisme Agama

Al-Qur'an —sebagai representasi bahasa Tuhan yang transenden dan transhistoris dalam bentuknya yang profan-historis— secara tegas menyebut dirinya sebagai “*hudan li al-nās*” (petunjuk bagi manusia).¹¹ Schubungan dengan fungsi tersebut, al-Qur'an melarang keras melakukan pemaksaan suatu agama kepada orang atau komunitas lain, betapapun agama tersebut diklaim sebagai satu-satunya agama yang paling benar. Karena pada akhirnya hanya Allah sajalah yang menentukan apakah seseorang akan mendapat *hidāyah* atau tidak. Seperti ditegaskan Allah dalam surat al-Baqarah, ayat 256.

⁹Nur Khalik Ridwan, *Pluralisme...*, hlm. 82-83.

¹⁰*Ibid*, hlm. 87-89.

¹¹M. Amin Abdullah, “ Al-Qur'an dan Pluralisme dalam Wacana Posmodernisme”, *Profetika*, No.1. Januari 1999, hlm. 5

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا
 انْقِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (٢٥٦)

“Tidak ada paksaan dalam agama, sesungguhnya telah jelas petunjuk dari kesesatan, barang siapa tidak percaya kepada thagut (berhala) dan beriman kepada Allah sesungguhnya dia telah berpegang pada tali kokoh yang tidak putus. Allah Maha Mendengar dan Mengetahui”¹²

Dalam mensikapi persoalan pluralitas agama, dalam batas-batas tertentu al-Qur’an —bisa dibilang— sangat radikal dan liberal. Dalam konteks menolak adanya paksaan dalam beragama, Abdullah Yousuf Ali memberikan komentar :
 “Adanya paksaan dalam beragama sungguh tidak tepat; karena 1) Agama bersandar pada keyakinan dan i’tikad (kemauan), dan karenanya tidak berarti mengajak secara paksa; 2) Kebenaran dan kebatilan telah jelas ditunjukkan oleh rahmat Tuhan, bahwa tidak ada keraguan atas pikiran orang-orang yang punya niat baik terhadap dasar-dasar keimanan. 3) Rahmat Tuhan selaras dengan rencana-Nya akan senantiasa membimbing kita dari kegelapan menuju kepada cahaya terang benderang”.¹³

Dari beberapa pernyataan al-Qur’an yang menyinggung tentang kebebasan beragama, menunjukkan bahwa secara normatif-doktrinal, al-Qur’an dengan tegas menyangkal dan menolak sikap eksklusif dan tuntutan ‘truth claim’ secara sepihak dan berlebihan, seperti yang melekat pada para penganut umat beragama. Pernyataan al-Qur’an tersebut secara tidak langsung mengimplikasikan

¹²Tim Penterjemah Depag, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, (Jakarta: Depag RI, 1971), hlm. 63.

¹³ Abdullah Yousuf Ali, *The Glorious Kuran, Translation and Commentary* (Beirut : Dar al-Fikr, 1934), hlm. 103.

kemungkinan pengakuan Islam terhadap keberadaan agama-agama lain. Ini terlihat ketika al-Qur'an membicarakan agama-agama yang mensejajarkan posisi Islam beriringan dengan agama-agama lain. Hal ini sejaris dengan tujuan al-Qur'an sendiri yang, dalam konteks kehidupan keagamaan, secara ontologis mengakui keberadaan agama-agama lain yakni *ahl al-Kitab* (Yahudi, Nasrani, Majusi dan Sabiin).¹⁴

Pengakuan al-Qur'an atas keberadaan agama-agama tersebut disertai dengan prinsip-prinsip yang bersifat universal, antara lain : keimanan (hanya pada Allah semata), hari kemudian dan amal saleh. Di atas landasan itu mereka dijamin memperoleh "*salvation*" keselamatan, dan mereka berhak "masuk surga" dan "terbebas dari neraka". Dalam al-Qur'an terdapat dua ayat sentral yang berbicara tentang agama-agama (Q.S. Al-Baqarah: 62 dan Q.S. Al-Mā'idah : 69)

Ide sentral kedua ayat di atas menegaskan bahwa Islam bukanlah agama eksklusif, dalam artian "konsep keselamatan" bukan hanya terdapat pada agama Islam melainkan juga terdapat pada agama lain. Berbeda dengan orang-orang Yahudi dan Kristen yang saling mengklaim kebenaran ayat masing-masing, sikap Islam sangatlah berbeda. Islam sudah ada sebelum Muhammad SAW menyebut Ibrahim sebagai seorang Muslim (Q.S. Al-Nisā : 67), ajarannya (kepasrahan) akan menjadi ajaran agama pada setiap zaman.¹⁵

Al-Qur'an memandang bahwa esensi agama adalah universal dan abadi, satu dan sama. Namun al-Qur'an tampaknya tetap mempertahankan bentuk agama yang merupakan komposisi dari dua elemen; doktrin atau kredo dan hukum atau

¹⁴ Lihat Sukidi, *Teologi Inklusif Cak Nur*, (Jakarta : Kompas, 2001), hlm. 22.

¹⁵ Abdullah Mahmud dan Najmudin Zuhdi, "Al-Qur'an dan Pluralisme...", hlm. 46.

Qur'an terhadap pluralisme agama itu tidak lain mewujudkan tatanan kehidupan masyarakat yang sejuk dan nyaman yang didasarkan pada kesadaran akan keimanan kepada Tuhan, dan di atasnya dibangun amal yang positif dan konstruktif.

2. Perspektif Historis tentang Pluralisme Agama.

Sebelum al-Qur'an turun kepada Nabi Muhammad SAW, kehidupan masyarakat Arab tempat turunnya al-Qur'an sudah menganut beberapa agama. Di samping agama samawi dengan Nabi yang jelas, Yahudi dan Kristen, juga ada kepercayaan lain, seperti Sabiin dan Majusi. Selain itu, ada juga di antara mereka yang tidak bertuhan (*atheist*) dan bertuhan banyak (*polytheist*), yang oleh al-Qur'an disebut sebagai kelompok *kuffār* dan *musyrikūn*.¹⁸

Menurut data sejarah yang ada, dua kelompok terakhir inilah yang mendominasi masyarakat Mekkah. Nabi Muhammad SAW secara tegas mengobarkan semangat dakwah dan pendidikan kepada mereka untuk bertuhan (bertauhid). Meskipun pada praktiknya, Nabi mendapatkan tantangan yang sangat keras dari kedua kelompok tersebut. Sikap penolakan tersebut sebenarnya bukan hanya karena didasarkan pada alasan-alasan teologis semata, melainkan karena adanya ketakutan yang luar biasa dari para pembesar Arab akan tumbangannya sistem sosial yang hegemonik dalam kehidupan masyarakat Arab waktu itu.

Selama periode Mekkah ini, ajaran Islam lebih menitik beratkan pada aspek ketauhidan dan peribadatan. Sementara pada periode Madinah, Islam lebih

¹⁸A. Qodry Azizy, "Al-Qur'an dan Pluralisme Agama", dalam, *Profetika*, No.1. Januari 1999, hlm. 19-20.

menyempurnakan ajarannya sampai pada “sistem sosial yang utuh”, untuk kehidupan manusia sebagai individu, anggota masyarakat dan warga negara. Tepatnya, berkisar pada tiga hal; akidah, akhlak dan hukum.¹⁹ Penggunaan istilah “sistem sosial yang utuh” di sini meliputi sikap dan perlakuan terhadap agama-agama lain yang memang sudah ada. Untuk itu, al-Qur’an banyak menggunakan term khusus sebagai sebutan untuk kelompok agama-agama lain di luar Islam. Sebutlah di antaranya : *al-Yahūd*, *al-lazīna hādū*, *banū Isrā’īl*, *al-naṣārā*, *ahl al-Kitāb*, *al-lazīna utū naṣībān min al-kitāb*, *al-ṣābi’in*, *al-Majūs*. Di samping masih ada term lain yang ditujukan untuk mereka yang tidak bertuhan “*kuffār*”, “*al-lazīna kafarū*” dan “*al-kāfirūn*”. Sedangkan bagi yang bertuhan banyak disebut sebagai al-musyrikun, *al-lazīna asyarakū*.²⁰

Secara implisit penerimaan term-term tersebut dalam al-Qur’an, mengindikasikan adanya konteks kehidupan keagamaan yang plural pada masyarakat waktu itu. Walaupun pada praktiknya pluralitas ini tidak bebas dari konflik, namun hal ini tentunya tidak mengurangi validitas adanya fakta ko-eksistensi kehidupan keagamaan pada waktu Islam baru mengenalkan dirinya dalam konteks kehidupan masyarakat yang plural dan heterogen.

Menurut Harold Coward, perjumpaan Islam dengan agama-agama lain sebenarnya telah berlangsung sejak Nabi Muhammad. Namun sayangnya, sepanjang sejarah, sikap dasar yang diambil seringkali berujung pada sikap eksklusif. Islam dipandang sebagai agama yang sempurna, sedangkan di luar Islam dianggap salah karena telah merusak wahyu atau telah terjerumus pada

¹⁹M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur’an*, (Bandung : Mizan, 1996), hlm. 193.

²⁰A. Qodry Azizy, “Al-Qur’an ...”, hlm. 20.

kesalahan doktrin. Selama berabad-abad pendekatan dasar Islam terhadap agama-agama lain ialah mencari beberapa struktur fundamental yang selaras dengan Islam namun yang terselubung, karena dianggap sebagai penyimpangan dari Islam yang sejati. Salah satu hambatan utama untuk dapat memahami agama-agama lain secara benar ialah kurangnya informasi yang akurat. Sehingga pada akhirnya pandangan Islam terhadap agama lain lebih banyak didasarkan pada analisa, penjelasan dan pemaparan yang bukan didasarkan pada penejelasan agama itu sendiri.²¹

B. Menegaskan Visi Dasar Pluralisme Farid Farid Esack : Sebuah Pemetaan Awal.

Seperti telah diterangkan di atas, bahwa wacana pluralisme agama sejatinya memiliki tiga visi dasar. 1) pluralisme selalu mengasumsikan tidak adanya kebenaran yang absolut sejauh itu sebagai pemahaman manusia. 2) Pluralisme menekankan, bahwa setiap pemahaman itu sifatnya relatif. Dan, 3) dalam pluralisme dituntut adanya sikap toleran ketika berhadapan dengan yang lain. Sehubungan dengan hal tersebut, untuk dapat mengetahui lebih jauh visi dasar pluralisme Farid Esack, di sini akan dijelaskan visi dasar pluralisme Farid Esack dengan menggunakan ketiga parameter di atas.

1. Deabsolutisme Kebenaran.

Dalam konteks penolakan terhadap bentuk-bentuk absolutisme, eksklusivisme, *truth claim* dan pembenaran mutlak terhadap diri sendiri, Farid Esack mengaitkan konsep inklusivisme dengan keadilan terhadap kaum lain, yang

²¹Harold Coward, *Pluralisme...*, hlm. 110-111.

justru tidak menjadi ciri dominan dalam penilaian teologis Islam.²² Pandangan ini selain didasarkan pada pengalaman pribadi (hermeneutis) Farid Esack, juga didasarkan pada pernyataan-pernyataan al-Qur'an di beberapa tempat yang menggambarkan kecenderungan umum umat beragama termasuk di dalamnya umat Islam sendiri— yang berlomba-lomba untuk menyatakan “*truth claim*” sendiri-sendiri dan bersifat sepihak. Lebih tepatnya, meminjam istilah Rahman, mereka lebih mengedapankan sikap eksklusivistik dari pada mengembangkan sikap inklusivistik.²³ Namun secara dialektis dan hermeneutis, al-Qur'an memberikan jawaban yang bersifat terapis terhadap kecenderungan umat beragama yang selalu ingin menuntut *truth claim* tersebut, bahwa al-Qur'an secara tegas telah menggariskan pengakuannya terhadap eksistensi orang-orang yang berbuat baik dalam setiap komunitas beragama, dan menetapkan secara pasti jaminannya akan mendapat pahala di sisi Allah. Dalam berbagai pernyataannya, al-Qur'an tidak pernah membedakan status komunitas satu agama dengan yang lainnya. Prinsip dasar pluralisme ini ditegaskan al-Qur'an dalam dua ayat terulang. Sebuah eksposisi yang jarang sekali terjadi dalam sebuah ayat al-Qur'an, tampil dua kali dengan simbol kata-per kata yang hampir mirip, yakni Q.S. Al-Baqarah, ayat 62 dan Q.S Al-Maidah, ayat 69 :

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٦٢)

²²Farid Esack, *Qur'an...*, hlm. 162.

²³Fazlurrahman, *Tema-tema...*, hlm. 238. Lihat pula artikel M. Amin Abdullah, “Al-Qur'an...”, hlm. 5-6.

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِقُونَ وَالنَّصَارَىٰ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ
وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٦٩) ✓

“Sesungguhnya orang-orang yang beriman, Yahūdi, Nasrani dan Šabi’in, siapa saja diantara mereka yang beriman kepada Allah dan Hari Akhir serta berbuat kebajikan, mereka akan mendapatkan balasan mereka di sisi Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran bagi mereka, dan tidak pula mereka akan bersedih hati” (Q.S. Al-Baqarah : 62).²⁴

“Sesungguhnya orang-orang yang beriman, Yahūdi, Nasrani dan Šabi’in, siapa saja yang beriman diantara mereka kepada Allah dan Hari Akhir serta berbuat kebajikan, tidak ada kekhawatiran bagi mereka dan tidak pula mereka akan bersedih hati.(Al-Māidah, ayat 69).²⁵

Pernyataan al-Qur’an di atas menurut Farid Farid Esack menjadi dasar ide penyangkalan terhadap eksklusivisme dan absolutisme kebenaran suatu kelompok. Dengan pernyataan tersebut al-Qur’an secara tegas mengakui keberadaan orang-orang saleh di dalam kaum-kaum tersebut —Yahudi, Nasrani dan Šabi’in. Sehingga tidak ada alasan bagi kaum manapun mengatakan (mengklaim) hanya mereka yang telah diangkat dan memperoleh petunjuk”. Apalagi mengklaim adanya ide pengangkatan dan pendekatan “keselamatan” secara sepihak.²⁶ Sebab apa yang diyakini kebenarannya oleh satu kaum bukanlah sesuatu yang mutlak kebenarannya, melainkan hanyalah sebuah usaha untuk memahami entitas kebenaran Tuhan yang Maha mutlak.

Pandangan Farid Esack di atas jelas menolak pandangan sebagian besar mufasir klasik, seperti Ibn ‘Abbās dan Al-Ṭabarī yang tidak menaruh respon

²⁴Tim penterjemah Al-Qur’an Depag RI, *Al-Qur’an...*, hlm.19

²⁵ *Ibid*, hlm. 172.

²⁶Farid Esack, *Qur’an...*, hlm. 162-163. Lihat pula M. Amin Abdullah, *al-Qur’an...*, hlm. 5-

positif sedikit pun terhadap pernyataan inklusif al-Qur'an ini. Bahkan bisa dikatakan sama sekali tidak memberikan ruang apresiasi yang simpatik terhadap segala bentuk keyakinan dan praktek keberagaman umat lain. Meski demikian, Farid Esack tetap memandang dan memposisikan ayat di atas sebagai landasan normatif untuk menepis segala bentuk paham komunalisme dan absolutisme kebenaran yang dibentuk dan disuarakan oleh satu kelompok keagamaan yang seringkali menutup rapat-rapat kebenaran yang dipegangi oleh komunitas umat lain.²⁷

Menurut Farid Esack, ada dua cara yang diambil oleh mayoritas mufasir untuk menghindari munculnya makna inklusif dari teks ayat di atas. *Pertama*, ayat di atas dinyatakan telah dibatalkan oleh Q.S. Ali-Imran : 85. Pandangan ini dijabarkan dalam doktrin keterputusan akhir (*supercessionism*) yang memandang bahwa "aturan agama apa pun sah hingga datang suatu aturan yang baru untuk membatalkan aturan sebelumnya". *Kedua*, menciptakan perangkat metodologi penfasiran yang mendukung, sekaligus yang memunculkan asumsi bahwa 'keselamatan' hanya dapat dinikmati oleh komunitas yang betul-betul mengikrarkan keimanan serta mengikuti praktek Nabi Muhammad SAW.²⁸

Farid Esack menilai kedua alasan tersebut sangatlah lemah dan kurang argumentatif. Karena ayat yang dipakai untuk membatalkan (*nāsikh*) sebenarnya juga bernada inklusif. Di samping itu, pendekatan yang digunakan juga terlalu bertumpu pada aspek teologis, sedangkan pendekatan linguistik justru dikepinggirkan. Oleh karena itu, untuk mendapatkan pemaknaan yang lebih

²⁷ Farid Esack, *Qur'an...*, hlm. 161-162.

²⁸ *Ibid*, hlm. 161.

inklusif, Farid Esack mendasarkan pandangannya pada analisa linguistik.²⁹ Hasilnya, Farid Esack tidak memaknai ‘*Islām*’ sebagai pelebagaan atau nama satu agama tertentu, melainkan memaknainya sebagai agama yang menyerukan pada kepatuhan, ketundukan dan kepasrahan terhadap Tuhan.³⁰ ✓

Untuk memperkuat pandangan di atas, Farid Esack menghadirkan dua pandangan mufasir yang cukup populer; Muḥammad Rasyīd Riḍā (w.1935) dan Al-Ṭabatāba’i dalam dua karya monumentalnya; “Tafsīr al-Manār ” dan “Tafsīr al-Mīzān”, yang menurutnya cukup terbuka dan mau menyajikan pandangan liberal dan inklusif. Dalam pandangan Farid Esack, kedua mufasir ini bisa dikatakan memiliki pandangan yang hampir mirip dalam mengakui eksistensi keberagaman umat lain —Yahudi, Nasrani dan Šabi’in— serta mempunyai penilaian yang sama dalam mensejajarkan nilai amal kebajikan yang mereka lakukan di hadapan Allah. Jelasnya, “siapa pun yang beriman kepada Allah dan beramal saleh, tanpa memandang afiliasi keagamaan formal mereka, niscaya akan diselamatkan, karena Allah sama sekali tidak memprioritaskan satu kelompok dengan serta merta mendzalimi kelompok lain”. Bahkan, secara jelas Muḥammad Rasyīd Rida dalam tafsirnya mengakui keberadaan kaum Yahudi, Nasrani dan Šabi’in sebagai “orang-orang yang beriman”. Hal ini didasarkan pada eksplorasi Muḥammad Rasyīd Rida yang berpendapat bahwa ayat ini sebenarnya merupakan pengulangan janji Allah dalam al-Qur’an yang tertera pada surat Al-Baqarah ayat 2 : “orang-orang yang mengikuti petunjuk-Ku tidak akan ada kekhawatiran atas

²⁹Farid Esack mendasarkan pandangannya pada analisa linguistik yang dilakukan oleh Muhammad Asad, *ibid*, hlm. 130.

³⁰*Ibid*, hlm. 126.

mereka dan tidak pula mereka bersedih hati”, sekaligus sebagai respon balik (antitesis) terhadap pernyataan yang sama pada surat Al-Nisā ayat 123-124, yang menetapkan kemutlakan “menjadi seorang mukmin” sebagai syarat satu-satunya untuk mendapatkan keselamatan.³¹

Dengan demikian, dalam pandangan Farid Esack, baik Muḥammad Rasyīd Riḍā maupun Al-Ṭabaṭabā'ī memposisikan teks ayat di atas sebagai respons terhadap pandangan eksklusif sebagian kalangan termasuk kaum muslim yang terkungkung dalam ruang sempit sektarianisme dan khauvinisme keagamaan. Menurut Ridha ‘keselamatan’ tidak akan pernah ditemukan dalam ruang sektarianisme keagamaan, melainkan dalam keyakinan yang benar dan kebajikan yang nyata. Sebab aspirasi apapun, baik dari kaum Muslim, Yahudi dan Kristen, terhadap pentingnya keberagaman, tidak akan memberi pengaruh apapun bagi Allah, tidak juga menjadi dasar ditetapkannya suatu kepentingan.³² Bagi Al-Ṭabaṭabā'ī, satu-satunya standar, kriteria dan ketinggian martabat serta kebahagiaan adalah keimanan yang benar kepada Allah dan Hari kiamat yang disertai dengan amal saleh”.³³

Di samping itu al-Qur'an sebenarnya cukup sering menginformasikan tentang perspektif ketuhanan universal dan inklusif yang merespon ketulusan dan komitmen seluruh hamba-Nya Dalam konteks kehidupan keagamaan yang lebih luas, dasar pandangan plularisme di atas dinyatakan al-Qur'an dalam berbagai pernyataannya sebagai prinsip utama dalam hubungan antar agama. Namun

³¹Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, (Beirut : Dar al-Ma'rifah, 1980), jilid. 1, hlm.336..

³²*Ibid*, hlm.

³³Muḥammad Hussain Al-Ṭabaṭabā'ī, *Al-Mīzān fī al-tafsīr Al-Qur'ān*, (Qum: Al-Hawzah, 1973), jilid. 1, hlm. 193.

informasi tentang ketuhanan universal dan inklusivistik ini seringkali disikapi secara apriori dan apologetis oleh sebagian besar umat Islam.³⁴ Dengan kata lain, mereka lebih mempercayakan pemahamannya pada apa yang diistilahkan Arkoun dengan ‘nalar logosentrisme teks klasik’³⁵, dari pada harus memeriksa secara cermat konteks kesejarahan di mana teks ini diturunkan. Maka tak aneh jika kemudian muncul sikap-sikap penolakan total serta pencelaan terhadap entitas agama dan keyakinan umat lain tanpa mempedulikan konteks sosio-historis dari teks-teks yang digunakan untuk mendukung sikap tersebut.³⁶

2. Relativisme Pemahaman

Perlu ditegaskan kembali, bahwa relativisme di sini —mengutip pandangannya M. Amin Abdullah— bukan mengandung arti “ketiadaan makna” atau “kekosongan nilai” apalagi sampai terjerumus kepada “ketiadaan kebenaran atau akidah”.³⁷ Relativisme di sini menegaskan bahwa sctiap kebenaran mengandung kemungkinan untuk diperbaiki, dikoreksi dan diformulasikan secara dinamis dan kritis. Karena apa yang dianggap benar sekarang dalam satu konteks, belum tentu dianggap benar dalam konteks yang lain. Dengan demikian, relativisme ini tidak berarti tidak adanya kebenaran sama sekali, melainkan justru ide itu menegaskan adanya “kebenaran’ yang begitu banyak sebagai bagian dari

³⁴Farid Esack, *Qur'an...*, hlm, 162

³⁵Menurut Muhammad Arkoun, istilah logosentrisme dipergunakan Derrida untuk merujuk pada kenyataan bahwa manusia selalu terkungkuh oleh bahasa, tradisi kebahasaan dan tradisi teks tertentu. Lihat M. Arkoun, *Nalar Islami...*, hlm. 23-24.

³⁶Farid Esack, *Qur'an...*, hlm. 162-164

³⁷Amin Abdullah, *Dinamika Islam...*, hlm. 83.

konteks.³⁸ Dalam pluralisme, kenyataan tersebut harus dilihat ada dalam konteks setiap masyarakat yang secara historis sangat tergantung pada aspek tradisi, sejarah dan pemikiran suatu masyarakat.

Menyangkut relativisme pemahaman, sebagaimana telah sedikit disinggung pada bab II, bahwa rumusan hermeneutik Farid Esack memandang setiap aktivitas pemahaman dan penafsiran itu bersifat kontekstual, parsial, partikular dan tidak bebas nilai. Setiap penafsiran pasti membawa pra paham (*pre assumption*). Hal ini juga berlaku dalam setiap pengalaman keagamaan. Meskipun dalam masalah ini penjelasan Farid Esack tidak terlalu gamblang dan sistematis, namun dari beberapa keterangan yang ia kutip, cukup memberikan indikasi kuat, bahwa Farid Esack sangat menekankan adanya relativitas dalam setiap penafsiran dan pemahaman termasuk dalam hal praktek keberagamaan. Landasannya adalah selain didasarkan pada pencermatan atas fenomena sosial-kegamaan, juga diasaskan pada ancangan normatif yang secara hermeneutis memberikan peluang ke arah sana. Dalam konteks ini, apa yang dipaparkan Farid Esack, bisa dikatakan sejalan dengan penjelasan Amin Abdullah yang memandang bahwa setiap orang atau kelompok bisa saling memahami dan menerima “beberapa aspek tertentu” dari realitas yang sempat tertangkap olehnya. Adanya perbedaan pengakuan dan penjelasan tentang realitas yang tentunya akan memunculkan pemaknaan yang beraneka ragam, sehingga dapat membantu dan menolong umat manusia untuk menjadi lebih *self-reflective* dan *self-corrective*, sekaligus akan memberikan arus pemikiran yang cukup variatif.³⁹

³⁸Nurkholik Ridwan, *Pluralisme...*, hlm. 83- 84.

³⁹M. Amin Abdullah, *Dinamika Islam...*, hlm. 85.

Sesuai dengan perspektif dasar hermeneutiknya, Farid Esack memandang eksposisi al-Qur'an tentang umat lain sejatinya hanya memberikan dasar bagi perilaku kaum muslim terhadap penganut agama lain pada waktu tertentu. Dengan kata lain, sikap al-Qur'an terhadap kaum lain tidaklah bersifat final, melainkan bersifat gradual dan kontekstual. Dengan lain ungkapan, pernyataan-pernyataan al-Qur'an banyak dibentuk oleh situasi dan respons yang beraneka ragam dari umat lain, yang intinya menyeru untuk menegakan tatanan kehidupan yang berlandaskan pada tauhid, keadilan dan Islam. Meskipun respons al-Qur'an seringkali berbentuk politis konkrit baik memihak pada muslim sendiri atau sebaliknya, namun al-Qur'an melarang keras segala bentuk praktek eksploitatif dan chauvinisme yang didukung oleh doktrin normatif.⁴⁰

Sebagai pendukung terhadap pandangan ini Farid Esack menyajikan dua pandangan liberal dan inklusif sebagai basis utama pemikirannya dari Muḥammad Rasyīd Rida (w.1935) dan Muḥammad Ḥusain Al-Ṭabaṭabā'ī (w. 1981), dalam dua karya monumentalnya; "Tafsīr al-Manār" dan "Tafsīr al-Mīzān". Muḥammad Rasyīd Riḍā yang, dalam tafsirnya banyak mengutip ayat-ayat yang mendukung, mengkaji serta mempersoalkan tentang 'keselamatan' bagi orang-orang yang tidak bertemu dengan Nabi atau sama sekali tidak pernah tersentuh ajarannya. Di samping itu, Muḥammad Rasyīd Riḍā juga banyak menampilkan persoalan kontroversial yang jarang diungkap oleh mufasir klasik, semisal mempertanyakan secara kritis perlunya atau kepercayaan terhadap kenabian Muhammad SAW sebagai syarat keselamatan.

⁴⁰Farid Esack, *Qur'an...*, hlm. 147.

Dalam menafsirkan Q.S. Al-Baqarah : 62 di atas, Muḥammad Rasyīd Riḍā berpendapat bahwa proposisi “orang-orang yang beriman ” di sini diartikan sebagai “muslim yang mengikuti Nabi Muhammad SAW selama masa hidupnya dan semua orang yang mengikutinya hingga akhir zaman”. Adapun spesifikasinya bisa berasal dari orang-orang Yahudi, Nasrani dan Shabi’in yang meyakini dengan “keimanan yang benar”.⁴¹

Dari hasil penyelidikannya, Farid Esack menilai bahwasannya Muḥammad Rasyīd Riḍā mengakui keberadaan kaum Yahudi, Nasrani dan Šabi’in sebagai “orang-orang yang beriman ”. Hal ini didasarkan pada eksplorasi Muḥammad Rasyīd Riḍā yang berpendapat bahwa ayat ini sebenarnya merupakan pengulangan janji Allah dalam al-Qur’an yang tertera pada surat Al-Baqarah ayat 2 : “orang-orang yang mengikuti petunjuk-Ku tidak akan ada kekhawatiran atas mereka dan tidak pula mereka bersedih hati”, sekaligus sebagai respon balik (antitesis) terhadap pernyataan yang sama pada surat Al-Nisā’ ayat 123 dan 124, yang menetapkan kemutlakan “menjadi seorang mukmin” sebagai syarat satu-satunya untuk mendapatkan keselamatan.⁴²

Sementara Muḥammad Ḥusain Al-Ṭabaṭabā’i, dengan nada yang berbeda, mensikapi ayat di atas dengan menerima ide tentang “orang-orang yang beriman ” sebagai deskripsi suatu kelompok sosio-historis-religius, semisal tiga kelompok tadi (Yahudi, Nasrani dan Šabi’in), dan bukan hanya diartikan sebagai kelompok yang menjadikan keyakinan (keimanan) sebagai pencarian pribadi yang senantiasa berkembang dan fluktuatif. Ia berkesimpulan bahwa “konteks dari frase” itu

⁴¹Muhammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, jilid, 1. hlm. 336

⁴²Farid Esack, *Qur’an...*, hlm. 165.

merujuk pada suatu keyakinan murni, sedangkan frase “orang-orang yang beriman” tertuju pada orang-orang yang menyebut diri mereka sebagai muslim”.⁴³

Dalam pandangan Farid Esack, baik Muḥammad Rasyīd Riḍā ataupun Al-Ṭabaṭabā'ī, keduanya mempunyai kesimpulan yang sama, yakni “siapa pun yang beriman kepada Allah dan beramal saleh, tanpa memandang afiliasi keagamaan formal mereka, niscaya akan diselamatkan, karena Allah sama sekali tidak memprioritaskan satu kelompok dengan serta merta mendzalimi kelompok lain”. Dengan demikian, jelas, baik Muḥammad Rasyīd Riḍā maupun Al-Ṭabaṭabā'ī memposisikan teks ayat di atas sebagai respons terhadap pandangan eksklusif sebagian kalangan termasuk kaum muslim yang terkungkung dalam ruang sempit sektarianisme dan khauvinisme keagamaan. Menurut Muḥammad Rasyīd Riḍā ‘keselamatan’ tidak akan pernah ditemukan dalam ruang sektarianisme keagamaan, melainkan dalam keyakinan yang benar dan kebajikan yang nyata. Sebab aspirasi apapun, baik dari kaum Muslim, Yahudi dan Kristen, terhadap pentingnya keberagaman, tidak akan memberi pengaruh apapun bagi Allah, tidak juga menjadi dasar ditetapkannya suatu kepentingan.⁴⁴ Bagi Al-Ṭabaṭabā'ī, satu-satunya standar, kriteria dan ketinggian martabat serta kebahagiaan adalah keimanan yang benar kepada Allah dan Hari Kiamat yang disertai dengan amal saleh”.⁴⁵ Karenanya, tidak ada satu alasan pun untuk mengklaim apa yang diyakini oleh dirinya adalah sesuatu yang mutlak kebenarannya.

⁴³Muḥammad Ḥusain Al-Ṭabaṭabā'ī, *Al-Mizān* ..., jilid. 1. hlm. 193.

⁴⁴Farid Esack, *Qur'an*..., hlm. 165.

⁴⁵Muḥammad Ḥusain Al-Ṭabaṭabā'ī, *Al-Mizān* ..., jilid. 1. hlm. 193.

3. Bersikap Toleran

Bersikap toleran secara sederhana bisa diartikan sebagai sikap menghargai terhadap kemajemukan. Dengan kata lain, setiap orang, kelompok, entitas dan komunitas ketika berhadapan dengan yang lain sedianya mau menghargai kemajemukan tersebut. Sikap toleransi sejatinya merupakan prinsip dasar yang ditekankan al-Qur'an di dalam berinteraksi dengan umat lain. Namun demikian, sikap toleran di sini bukan berarti suatu bentuk sikap menerima apa adanya dengan membiarkan segala sesuatu berjalan tanpa kritik, melainkan memberikan ruang interaksi yang harmonis dengan orang lain selama tidak melanggar kesepakatan-kesepakatan dan aturan-aturan yang mengikat dan berlaku untuk umum.

Seperti kedua visi di atas, sikap toleran adalah prinsip yang mutlak ada dan paten dalam pluralisme. Penunjukan sikap ini secara implisit ditegaskan Farid Esack dalam bentuk pernyataan sikap al-Qur'an terhadap penganut agama lain. Pembacaan hermeneutis Farid Esack ini dilakukan terhadap beberapa pernyataan al-Qur'an di beberapa tempat yang kemudian dirangkaikan dengan persoalan lain, yang dianggap mempunyai keterkaitan erat dengannya.

Pertama, terhadap kaum lain, al-Qur'an dalam pernyataannya mengaitkan persoalan dogma dengan praktek eksploitasi ekonomi. Tegasnya, sikap penolakan terhadap pesan-pesan Nabi tentang Tauhid dan keadilan sosial, dalam konteks kesejarahan turunnya ayat di atas mengakibatkan masyarakat Mekkah melanggengkan penindasan sosial dan eksploitasi ekonomi masyarakat. Menanggapi hal ini, al-Qur'an menegaskan pandangan kritisnya yang terangkum

dalam uraian surat-surat pendek, misalnya Q.S. Al-Muṭaffifīn: 1-11, Q.S. Al-Humazah, Q.S. Al-Takāsūr dan Q.S. Al-Mā'ūn.⁴⁶

Kedua, al-Qur'an secara eksplisit dan tegas mencela pandangan eksklusivisme agama yang sempit sebagaimana ditunjukkan oleh sebagian kaum Yahudi dan Nasrani yang dijumpai Nabi Muhammad SAW di Hijaz. Karenanya, al-Qur'an sangat keras mencela sikap arogansi tokoh keagamaan Yahudi serta pandangan eksklusivisme tribalisme yang membuat mereka memperlakukan orang-orang di luar kaum mereka sendiri, terutama kaum lemah dengan nada merendahkan. Di samping itu, muncul sikap-sikap penghinaan yang lain, karena mereka merasa statusnya lebih tinggi, yakni sebagai umat pilihan Tuhan. Klaim ini didasarkan pada supremasi sejarah, kelahiran dan kesukuan, bukan didasarkan pada prestasi praksis dan moralitas. Sebagai implikasinya, muncul pengakuan sebagai "anak Allah dan kekasih-Nya" yang ditanggapi al-Al-Qur'an dalam Q.S. Al-Mā'idah : 18, dan "merasa dirinya bersih" yang diabadikan dalam Q.S. Al-Nisā : 49. Sebagai tanggapan terhadap statemen "kesucian" tersebut, al-Qur'an menyatakan pandangannya, bahwa "sebenarnya Allah membersihkan siapa yang dikehendaki-Nya, dan mereka tidak dianiaya sedikitpun" (Q.S. Al-Nisā : 53). Menurut Farid Esack, ayat di atas secara substansial juga memuat relasi kesombongan kaum Yahudi dan Nasrani —karena merasa memiliki keistimewaan sebagai umat pilihan— dengan implikasi sosio-ekonominya berupa keengganan untuk mendistribusikan sebagian hartanya kepada orang lain, terutama kaum

⁴⁶Farid Esack, *Qur'an...*, hlm. 155.

lemah. Ini dilukiskan al-Qur'an di beberapa tempat, misalnya dalam (Q.S. Al-Nisa : 53 dan 55).⁴⁷

Hal lain yang tak luput dari kritikan al-Qur'an terhadap *ahl al-Kitāb* ialah adanya klaim “bahwa kehidupan akhirat hanyalah diperuntukan bagi mereka, dan tidak diperuntukan bagi umat lain,” (Q.S. Al-Baqarah: 94 dan 111), juga pernyataan bahwa api neraka hanya akan menyentuh mereka “selama beberapa hari saja bisa dihitung ”(Q.S. Ali-Imrān : 24), serta keyakinannya bahwa “kelekatan pada kebaikan yang singkat dari dunia ini akan dimaafkan bagi kami”(Q.S. Al-A'rāf : 169). Menanggapi sikap-sikap arogan kaum Yahudi dan Nasrani seperti di atas, termasuk pengakuannya yang berlebihan dalam menyatakan bahwa hanya keimanan mereka sajalah yang diterima di sisi Allah, al-Qur'an segera meluruskan kesalahan keyakinan mereka dengan ungkapan yang cukup keras dalam (Q.S. Al-Baqarah : 111-113).

وَقَالُوا لَنْ نَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَاتِيهِمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُمْ صَادِقِينَ (١١١) بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (١١٢) وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَلُونِ الْكِتَابِ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ (١١٣)

“Dan mereka (Yahudi dan Nasrani) berkata : “Sekali-kali tidak akan masuk syurga kecuali orang-orang (yang beragama) Yahudi Nasrani.” Demikian itu (hanya) angan-angan mereka yang kosong belaka. Katakanlah : “Tunjukkanlah bukti kebenaran-kebenaranmu jika kamu adalah orang yang benar.(111)”(Tidak demikian) bahkan barang siapa yang menyerahkan diri kepada Allah, sedang ia berbuat kebajikan, maka baginya pahala di sisi Tuhannya dan tidak pula ada kekawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati”. (112-)

⁴⁷Ibid.

“Dan orang-orang Yahudi berkata : “orang-orang Nasrani itu tidak mempunyai suatu pegangan,” dan orang-orang Nasrani berkata : “orang-orang Yahudi itu tidak mempunyai suatu pegangan,” padahal keduanya membaca al-Kitab. Demikian pula orang-orang yang tidak mengetahui, mengatakan seperti ucapan mereka itu. Maka Allah akan mengadakan diantara mereka pada Hari Kiamat tentang apa-apa yang mereka perselisihkan”. (113).⁴⁸

Ketiga, al-Qur'an secara eksplisit menerima fakta ko-eksistensi pluralisme agama. Meski terdapat beberapa pernyataan al-Qur'an yang bernada eksklusif dan terkesan menyerupai *“truth claim”* seperti yang diucapkan Ahli Kitab : “Bahwa Ibrahim itu bukanlah seorang Yahudi atau Nasrani, melainkan salah seorang dari kita (muslim).” Namun bagi Farid Esack , pernyataan tersebut tidak bisa di terima begitu saja, sebab hal ini tidak selaras dengan visi dasar pluralisme yang sedang dibangun.

Dari beberapa keterangan al-Qur'an yang dipaparkan di atas, Farid Esack berkesimpulan bahwasannya secara *de jure*, al-Qur'an menerima keabsahan semua agama wahyu dalam dua hal : *pertama*, menerima kehidupan religius komunitas umat lain yang semasa dengan kaum muslim awal, menghormati hukum-hukum, norma-norma sosial, serta praktik-praktik keagamaan mereka. Adapun yang melatarbelakangi lahirnya sikap al-Qur'an ini ialah kebutuhan untuk menciptakan pembangunan dan keamanan bagi sosioreligius komunitas muslim, bukan untuk memperkarakan soal keyakinan dalam komunitas tersebut. *Kedua*, menerima pandangan bahwa pemeluk-pemeluk setia agama-agama ini juga akan mendapatkan keselamatan dan menegaskan bahwasannya “tidak ada kekhawatiran bagi mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati”(Q.S. Al-Baqarah : 62).

⁴⁸Tim Penterjemah Depag RI, *Al-Qur'an...*, hlm.30.

Pandangan pluralisme di atas diperkuat oleh adanya pengakuan mendasar al-Qur'an terhadap umat lain yang ditunjukkan dalam beberapa pernyataannya. *Pertama*, al-Qur'an mengakui ahli *al-Kitab* sebagai bagian dari komunitas, yang dinyatakan dalam (Q.S. Al-Mu'minūn: 52). Secara historis hal ini terejawantahkan dalam bentuk piagam Madinah, ketika Nabi mulai membangun masyarakat Madinah. *Kedua*, adanya pengakuan al-Qur'an terhadap *ahl al-Kitab* ditunjukkan dengan memberikan keleluasaan kepada umat Islam dalam dua bidang sosial yang sangat vital; makanan dan perkawinan. "orang-orang yang diberi al-Kitab, dinyatakan sah (halal) bagi kaum muslim dan makanan kaum muslim halal bagi mereka" (Q.S. Al-Mā'idah: 5). Masih pada ayat yang sama al-Qur'an kemudian menerangkan, "...pria muslim diperkenankan menikahi 'wanita-wanita suci dari *ahl al-Kitāb*..." (Q.S. Al-Mā'idah: 5). *Ketiga*, mengakui serta menguatkan hukum agama, norma-norma dan peraturan kaum Yahudi dan Nasrani (Q.S. Al-Mā'idah : 47), termasuk sewaktu Nabi diperintahkan untuk menyelesaikan perselisihan dengan mereka (Q.S. Al-Mā'idah: 42-43). *Keempat*, adanya perintah untuk menjaga keharmonisan kehidupan keagamaan (*religious*) dengan tetap memelihara kesucian dimensi spritualitas umat lain, termasuk diantaranya tidak merusak tempat-tempat peribadatan dimana nama Allah banyak disebut (Q.S. Al-Hajj : 40), mencerminkan bahwa al-Qur'an sangat menghargai bentuk-bentuk keberagaman umat lain. Bahkan, dalam salah satu pernyataannya, al-Qur'an sangat menghargai keyakinan umat lain yang dengan tulus mengakui dan mengabdikan pada Allah (Q.S. Āli-Imrān : 113-114).⁴⁹

⁴⁹*Ibid*, hlm. 158-161.

C. Struktur Fundamental Pluralisme Farid Farid Esack: Konsep Dasar Pandangan Keagamaan *Īmān, Islām, Kufr, Musyrik Kitāb*.

Seperti telah disinggung pada bab II, bahwa di Afrika Selatan, selama penindasan apartheid berlangsung, sebagian besar umat Islam —terutama penganut mazhab akomodasionis— memandang konsepsi *Īmān, Islām, Kufr, Musyrik* dan *Ahl al-Kitāb* sebagaimana yang dipahami dalam format tradisi pemikiran Islam klasik. Dalam konteks Afrika Selatan, keberadaan konsepsi-konsepsi tersebut selain berperan sebagai penyangga dimensi transendensi-spiritualitas umat, juga mempunyai pengaruh yang sangat signifikan dalam konteks kehidupan sosial-politik. Pasalnya, dalam konteks kehidupan yang lebih luas, konsepsi-konsepsi tersebut telah digunakan secara sistematis oleh penguasa apartheid yang berkolaborasi dengan kaum agamawan (*clerics*) konservatif untuk melemahkan serta memecah belah formasi perjuangan rakyat Afrika Selatan yang umumnya dijejali oleh masyarakat yang multiagama. Sehingga tak aneh jika manifestasi konsepsi-konsepsi tersebut sama sekali tidak memberikan nilai transformatif bagi kehidupan umat. Teristimewa dalam konteks penindasan yang tengah dialami oleh rakyat Afrika Selatan. Oleh karenanya, dalam pandangan Farid Esack, menjadi suatu kemutlakan bagi umat Islam Afrika Selatan khususnya, untuk mencari alternatif pembacaan guna menemukan makna baru yang lebih logis dan operatif. Dalam artian, konsepsi-konsepsi tersebut selain harus senantiasa dipahami secara dinamis-progressif, juga harus mampu memberikan spirit bagi tumbuhnya ruang kesadaran keagamaan yang inklusif. Karena hanya dengan cara itulah, kekakuan teologis dalam Islam dapat dilunakan.

Dengan begitu, upaya mendefinisikan kawan (*self*) dan lawan (*other*) dapat diterjemahkan secara lebih jernih dalam wilayah praksis. Dalam konteks ini, tugas hermeneutika ialah melakukan reinterpretasi terhadap sejumlah konsepsi keagamaan (*Īmān, Islām, Kufṛ, Musyrik* dan *Ahl al-Kitāb*) yang diyakini mempunyai pengaruh kuat dalam detak jantung kehidupan umat. Tujuannya tidak lain, yakni untuk menghilangkan beban-beban ideologis yang sudah sedemikian kuat melekat kuat pada konsepsi-konsepsi tersebut, seraya memberikan makna baru yang lebih memberikan ruang kebebasan kepada semua orang. Dan yang paling utama, dari pembacaan tersebut, diharapkan akan lahir sebetuk ruh pembebasan yang didasarkan pada kesadaran atas fakta ko-eksistensi sosial-keagamaan yang plural.

1. *Īmān*.

Hampir sudah menjadi postulat dalam mainstream teologi Islam—klasik dan modern—keberadaan konsep *Īmān* selalu didefinisikan “sebagai komposisi dari keyakinan, pengakuan verbal dan perbuatan baik”. Namun demikian, kata ini tidak jarang dimaknai dalam bentuk kata bendanya, ‘*mukmin*’.

Bagi Farid Esack, pengertian *Īmān* di atas selain terkesan eksklusif juga telah menyekatnya ke dalam lorong sempit. Karenanya untuk mendapatkan pemahaman *Īmān* yang lebih inklusif Farid Esack secara filosofis mendasarkan pandangannya pada keterangan al-Qur’an dalam surat al-Anfal ayat 2-4 :

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (٢) الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (٣) أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ (٤)

“Sesungguhnya orang-orang mukmin itu adalah mereka yang bila disebut nama Allah, gemetarlah hati mereka; dan bila dibacakan kepada mereka ayat-ayat-Nya, semakin kuatlah iman mereka dan kepada Tuhanlah mereka menyerahkan diri, yaitu orang-orang yang mendirikan shalat dan menafkahkan sebagian dari rizki yang kami berikan kepada mereka. Itulah mukminun yang sebenar-benarnya...” (Q.S. Al-Anfāl: 2-4).⁵⁰

Dalam pandangan Farid Esack, dari sekian ayat al-Qur’an yang menjabarkan tentang term *Īmān*, hanya ayat di atas yang paling jelas dan utuh dalam mendefinisikan kata-kata ‘*mukmin*’. Namun demikian, dalam kaitan ini Farid Esack tidak berusaha merumuskan konsep dasar ‘keimanan’ (teologi) umat Islam dalam bentuk yang baru, melainkan mencoba menyelidiki status ontologis dan aksiologis dari konsep ‘*Īmān* dan ‘*Mukmin*’ dalam ruang yang lebih terbuka. Farid Esack mencoba menggali hakikat konsep *Īmān* dengan menguraikan tiga inti persoalan yang saling terkait, yang terkandung pada ayat di atas. *Pertama*, menjelaskan watak dinamis ‘*Īmān*’. *Kedua*, merefleksikan kesalinghubungan antara ‘*Īmān*’ dan amal saleh. *Ketiga*, menegaskan konsep ‘*Īmān*’ sebagai respons personal terhadap Tuhan.

Bila dilihat dari kaca mata linguistik, kata ‘*Īmān*’ merupakan bentuk kata benda verbal keempat dari akar kata a-m-n, yang bermakna “aman”, “mempercayakan”, “berpaling kepada”. Kemudian maknanya berkembang dan memunculkan makna-makna baru seperti : “keyakinan yang baik”, “ketulusan”,

⁵⁰Tim Penterjemah Depag RI, *Al-Qur’an...*, hlm. 260.

“ketaatan” atau “kesetiaan”. Sedangkan dalam bentuk keempatnya, ‘maṣdar’ (*amanah*), mempunyai makna ganda, yakni “percaya” dan “menyerahkan keyakinan”. Makna dasar (primer) dari bentuk ini adalah “menjaga kesetiaan pada apa yang telah dititipkan Tuhan kepada dirinya dengan keyakinan teguh di dalam hati, bukan hanya di lidah. Lazimnya, ketika kata a-m-n dilekatkan dengan partikel “bi”, maka maknanya berubah menjadi “mengakui” atau “mengenali”. Bisa juga bermakna “percaya”, yaitu ketika seseorang merasa aman untuk mempercayakan sesuatu kepada seseorang.⁵¹

Dengan melihat kandungan ayat di atas, Farid Esack memahami konsep ‘*īmān*’ sebagai sesuatu yang bersifat dinamis. Pandangannya ini didasarkan pada argumen beberapa mufasir, seperti Al-Ṭabarī, Al-Zamakhsharī, Al-Rāzī, Ibn Al-‘Arabī, Al-Ṭabāṭaba’i serta Rasyīd Riḍa. Meski pandangannya tidak sama persis, namun Farid Esack melihat ada kesamaan persepsi diantara mereka tentang ayat “*semakin kuatlah keimanan mereka*”. Secara implisit mereka menyepakati adanya watak dinamis konsep ‘*īmān*’. Pandangan ini didasarkan pada adagium normatif (al-Qur’an) yang menyatakan bahwa ‘*īmān*’ itu bisa bertambah dan bisa berkurang. Dalam kaitan ini, ada tiga argumen yang menurut Farid Esack bisa dijadikan sebagai alasan utama mengapa watak ‘*īmān*’ bersifat dinamis. *Pertama*, terdapat polarisasi definisi serta tingkatan ‘*īmān*’ dalam al-Qur’an seperti yang tercantum dalam (Q.S Al-Anfāl: 2-4, Q.S. Ali-Imrān: 173, Q.S. Al-Taubah: 124, Q.S. AL-Ahzāb: 22, Q.S. Al-Fath: 4, Q.S. Al- Mudasir: 3, Q.S. Muḥammad: 17, Q.S. Al-Isrā: 13 serta Q.S. Maryam: 76). *Kedua*, imbauan al-Qur’an kepada

⁵¹Farid Esack, *Qur'an...*, hlm.117-118.

pemeluk Islam awal dengan ungkapan “wahai orang-orang yang beriman ”, pada hakikatnya mengajak mereka untuk membawa diri ke arah tertentu, menjauh dari berbabagai kesesatan di dalam masyarakat serta mendekatkan diri kepada Allah. Mereka dituntut untuk bertindak dengan cara tertentu, namun bukan untuk mengklaim diri sebagai pemilik substansi yang disebut ‘*īmān*’ tersebut. Ketiga, ‘*īmān*’ merupakan atribut karakter yang aktif. Dalam artian, sebagai lawan dari karakter aktif ‘*kufr*’ berupa sikap mencela, berbangga diri, dan tidak punya rasa peduli terhadap sesama.⁵²

Selanjutnya dalam analisisnya Farid Esack mencoba mendeteksi secara kritis pandangan beberapa mufasir yang dianggap masih mempertontonkan eksklusivisme, khususnya ketika menjelaskan kesalinghubungan antara ‘*īmān*’ dan amal saleh yang menjadikannya sebagai bagian dari ritual Islam yang baku (formal). Dengan kata lain, Farid Esack mengkritik pandangan yang hanya memposisikan dan memadukan keimanan dan amal saleh dalam tradisi keagamaan Islam. Pendapat seperti ini termasuk dikemukakan oleh Fazlur Rahman dan Tosihiku Isutzu. Namun persoalannya kemudian menjadi tidak mudah dan sederhana. Karena tidak sebanding dengan rumitnya, abigunya, serta sensitifnya reaksi yang muncul dari adanya pandangan tersebut. Sebab, di beberapa tempat, al-Qur’an selain kerap mengaitkan *īmān* dalam konteks ritual *Islam* (eksklusif), juga kadang menampilkannya dalam pengertian (konteks) yang umum dan tidak spesifik. Bahkan dalam salah satu pernyataannya, al-Qur’an

⁵²*Ibid*, hlm. 121.

secara tegas menyatakan bahwa “amal saleh sekecil apapun akan memperoleh balasannya, tanpa menuntut ‘*Īmān*’ sebagai syarat”.⁵³

Bagi Farid Esack, term *Īmān* atau mukmin tidak harus selalu diartikan sebagai suatu kategori sosiologis tertentu. Dalam artian, di luar komunitas Nabi Muhammad SAW pun bisa termasuk di dalamnya. Pendapat ini mungkin sangat bertentangan dengan pandangan golongan konservatif yang hanya membatasi term ini kepada nabi-nabi sebelum Muhammad SAW dan para pengikutnya. Padahal al-Qur’an sendiri sangat gambalang dalam menggambarkan keimanan *ahl al-Kitāb*. Bahkan di beberapa tempat, al-Qur’an memakai istilah ini untuk mereka yang hidup bersama Nabi Muhammad SAW, namun bukan bagian dari pengikutnya.

Dalam konteks Afrika Selatan, munculnya sebuah model pembacaan yang lebih inklusif dan kritis terhadap term ini sangatlah relevan. Mengingat selama dekade 1980-an banyak kalangan akomodasionis yang dengan “atribut keimanannya”, justru secara sadar bersekongkol dengan rezim Apartheid. Oleh karena itu, tak salah jika kemudian Farid Esack memunculkan sebuah pembacaan kritis terhadap status orang-orang yang mengaku beriman, namun tidak ‘beramal saleh’, khususnya dalam lingkup ‘ibadah Islam formal’; mempertanyakan kedudukan nilai amal saleh yang tidak disertai ‘*Īmān*’, dalam arti luas berbentuk pengakuan atau persaksian, sebagaimana yang dipermasalahkan dalam kajian teologi Islam; dan mengandaikan mungkinkah bila suatu saat muncul ‘*Īmān*’ yang tidak disertai dengan pengakuan ?

⁵³*Ibid*, hlm. 122.

Berpijak pada ayat di atas dan beberapa keterangan pada ayat lain, Farid Esack melihat bahwasannya '*īmān*' itu merupakan sesuatu yang sifatnya sangat pribadi. Artinya ia lebih menggambarkan ungkapan pribadi (keyakinan terdalam) seseorang dengan Tuhan. Ini tertera misalnya dalam al-Qur'an (Q.S. Al-Nahl: 106, Q.S. Al-Hujurat: 7-8 dan Q.S. Al-Mujādilah: 22). Bahkan dalam salah satu ayat, al-Qur'an secara tegas mengecualikan deskripsi keimanan orang-orang yang telah secara formal bergabung dengan komunitas Muslim (Q.S. Al-Hujurat: 14-15). Kaum Badui, sebagai objek spesifik yang dituju pada ayat ini, diperingatkan bahwa tindakan mereka memeluk Islam secara formal berbeda dengan *īmān* itu sendiri. Islam, dalam pengertian tunduk dan patuh pada aturan baru yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW adalah awal dari terbitnya keyakinan yang masih harus menumbuhkan akarnya dalam hati. Implikasinya adalah bahwa bergabung dengan komunitas muslim tidak lantas mencerminkan keyakinan pribadinya. Bagi Farid Esack, makna 'yakin' dan 'mengakui' merupakan tafsiran yang lebih tepat dibandingkan harus ditafsirkan dengan makna 'percaya'. Oleh karenanya, seruan dalam al-Qur'an yang berbunyi: "Wahai orang-orang yang beriman, berimanlah", tidak lantas harus ditafsirkan sebagai seruan spesifik pada satu kelompok kegamaan, melainkan lebih dititikberatkan pada kata yang kedua, yakni "suatu kualitas yang aktif", yang membuat seseorang berada dalam hubungan yang dinamis dengan pencipta dan sesamanya. Sebagaimana dijelaskan Wilfred. C. Smith, keimanan tersebut haruslah mencakup kemampuan untuk melihat yang

transenden, dan memberi respons kepadanya; mendengar bisikan Tuhan dan bertindak seperti yang diperintahkan-Nya.⁵⁴

Pada akhirnya Farid Esack berkesimpulan bahwa walaupun *Īmān* merupakan respon seseorang yang sifatnya sangat pribadi kepada Tuhan, namun ia tidak dapat dibatasi hanya pada komunitas sosio-religius tertentu. Karena pandangan seperti ini berarti menolak universalitas Tuhan itu sendiri. Padahal al-Qur'an sendiri sangat gamblang dalam memaparkan soal keimanan orang-orang di luar komunitas sosio-religius mukminun.⁵⁵

2. *Islām*

Dalam tradisi pemikiran Islām, istilah *Islām*⁵⁶ biasanya diartikan secara definitif sebagai sehimpunan doktrin, ajaran serta hukum-hukum yang telah baku, sebagai perintah Tuhan yang terkodifikasikan. Dalam pengertian ini *Islām*

⁵⁴*Ibid*, hlm. 124-125.

⁵⁵*Ibid*, hlm. 125.

⁵⁶Pada umumnya umat Islam mempersepsikan kata '*Islām*' merujuk pada lima pengertian. *Pertama*, *Islām* bermakna kepasrahan dan ketundukan pada hukum dan perintah Allah, yakni mencakup seluruh sistem alam semesta (Q.S. Alu-Imran : 83). *Kedua*, kata *Islām* ditujukan kepada Rasul Allah terdahulu dan kepada siapa saja yang mengikuti ajaran mereka secara benar dan konsekuen (Q.S. Al-Baqarah : 136). *Ketiga*, *Islām* merupakan sebutan nama satu agama (*dīn al-Islām*). *Keempat*, *Islām* juga seringkali menunjuk pada pendapat ulama atau sarjana muslim. *Kelima*, kata *Islām* dikenakan kepada setiap orang yang telah mengikrarkan dua kalimat syahadat, meskipun mereka belum bisa melaksanakan ajaran Islām secara sempurna. Komarudin Hidayat, *Tragedi...*, hlm. 74-75. Secara spesifik Al-Raghib al-Asfahani —leksikograf muslim terkemuka— memosisikan kata *Islām* dalam konteks *syari'ah*, dengan mencakup dua pengertian. *Pertama*, sikap pasrah (*Islām*) yang tidak disertai dengan *Islām* (Q.S. Al-Hujurat : 41). *Kedua*, sikap pasrah (*Islām*) yang disertai dengan *Islām* (Q.S. Al-Baqarah : 131). Al-Raghib Al-Asfahani, *Mu'jam Mufaradat Li-al-Fadz al-Qur'an*, (Dar al-Katib al'arabi, tt), hlm. 246.

lazimnya diartikan sebagai istilah spesifik untuk menyebut agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW.⁵⁷

Namun dalam konteks perjuangan Afrika Selatan, secara hermeneutis Farid Esack menempatkan konsep *Islām* tidak sebagaimana yang dipahami dalam pengertian di atas, melainkan dipandang sebagai term religiusitas yang memiliki ✓ dasar karakter yang aktif. Dengan kata lain, *Islām* tidak diartikan sempit sebagai rumusan atau konsep pasif berupa pelembagaan satu sistem keagamaan yang dikenal sebagai *Islām* reifikasi (terlembagakan).⁵⁸ Melainkan ditafsirkan sebagai label aktif yang merujuk pada prestasi praksis yang dibentuk dan dipersepsikan sedemikian rupa dalam pola-pola dan koridor “ketundukan”, “kepatuhan”serta ✓ kepasrahan total pada kehendak Tuhan yang Maha Agung. Bagi Farid Esack, kata *Islām* merupakan representasi positif dari tindakan praksis sebagai respons aktif terhadap perintah dan kehendak Tuhan. Oleh karena itu, term ini tidak berlaku spesifik untuk satu kelompok keagamaan saja, melainkan berlaku universal bagi seluruh rakyat Afrika Selatan yang mengakui serta merespon perintah Tuhannya secara total dan sungguh-sungguh.⁵⁹

Apa yang dikemukakan Farid Esack di atas, secara normatif memperoleh pendasarannya pada firman Allah :

⁵⁷Pendapat seperti ini umumnya dikemukakan oleh sejumlah sarjana orientalis modern yang menafsirkan konsep *Islām* (*aslama, muslim*) sebagai istilah spesifik yang ditujukan kepada agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW sebagai bentuk “penyerahan diri kepada (kehendak) Allah”. Adapun yang dituju sarjana modern (*modern scholars*) di sini adalah beberapa orientalis kontemporer seperti Ignaz. Goldziher, Grimme, Margoliouth dan lain-lain. M.Bravmann, *The Spiritual Backgraound of Early Islam : Study In Ancient Arab Concept*, (Leiden : E.J. Brill, 1972), hlm. 7.

⁵⁸Farid Esack, *Qur'an...*, hlm. 126.

⁵⁹*Ibid*, hlm. 134.

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعِيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ (١٩)

“*Sesungguhnya agama (dīn) di sisi Allah, hanyalah Islām. Tiada berselisih orang-orang yang telah diberi Kitab kecuali sesudah datang pengetahuan kepada mereka, karena dengki di antara mereka. Barang siapa yang menolak (yakfur) aya-ayat Allah, maka sesungguhnya Allah sangat cepat hisabnya*” (Q.S. Ali-Imran : 19).⁶⁰

Dalam memahami pernyataan ayat al-Qur’an di atas, khususnya dalam menafsirkan proposisi *Islām*, Farid Esack tidak lantas memberikan jawaban deskriptif, melainkan menyodorkan jawaban yang sifatnya terapis. Karena menurut Farid Esack, ayat di atas memiliki korelasi (*munasabat al-ayat*) dengan ayat sebelumnya. Meskipun dari sisi redaksional ayat di atas menggunakan proposisi *Islām* yang mengarah pada konsepsi *Islām* baku (konvensional), namun bila dilihat pada ayat sebelumnya istilah ini mengacu jelas pada tindakan personal. Dengan demikian secara korelatif, kedua ayat tersebut mempunyai hubungan genetis dari segi maknanya. Selain itu, acuan makna di atas juga dikuatkan oleh adanya perintah Allah SWT kepada Nabi Muhammad SAW yang isinya agar menyerukan kepada kaumnya, sekaligus menegaskan bahwa ajaran yang dibawanya adalah penyerahan diri kepada Tuhan dan ajaran ini juga ditujukan kepada mereka”.⁶¹

Farid Esack melihat pada ayat di atas terdapat dua kata kunci yang merupakan sentral pemahaman sekaligus yang menjadi pangkal munculnya pandangan eksklusivistik dan khauvinistik di kalangan umat *Islām*. Kedua kata

⁶⁰Tim Penterjemah Depag RI, Al-Qur’an..., hlm. 78.

⁶¹*Ibid*, hlm. 126.

tersebut adalah : kata *al-dīn* dan kata *al-Islām*.⁶² Untuk mendapatkan pemahaman yang komprehensif, Farid Esack mencoba mengelaborasi pandangan para mufasir yang ia anggap mewakili pandangan mayoritas umat Islām. Ia menyebutkan diantaranya Al-Ṭabari, Ibn Al-‘Arabī, al-Zamakhsharī, Al-Rāzī, Rasyīd Ridha serta Al-Thabathabaḥī.

“ Dalam tafsirnya, Al-Ṭabari memaknai *dīn* di sisi Allah sebagai *Al-Islām*, yang merupakan jalan untuk memandang sekaligus memberi respons terhadap realitas. Bagi Al-Ṭabari, makna *Islām* mencakup dua tingkatan; 1) menyiratkan bergabung ke dalam komunitas muslim dan 2) bentuk penyerahan diri yang sifatnya pribadi.⁶³ Ibn Al-‘Arabi berpendapat bahwa yang dimaksud “sesungguhnya *dīn* yang benar di sisi Allah adalah *tawhid*, yang telah ditetapkan Allah bagi Diri-Nya. Maka, *dīn* Allah adalah ketundukan keseluruhan wujud seseorang...(maka konsekuensinya menjadi seorang muslim) berarti membebaskan diri dari ego dan mencapai peniadaaan diri di Dalam-Nya”.⁶⁴ Sementara al-Zamakhshari berpandangan bahwa “pernyataan (terdahulu) bahwa tidak ada Tuhan selain Allah adalah *tawhid*. Menegakan keadilan berarti kesetaraan (egaliter). Bila kemudian diikuti dengan kalimat “sesungguhnya *dīn* di sisi Allah adalah *Islām*, maka *Islām* bermakna *tawhid* dan kesetaraan. Inilah agama menurut Allah; selain itu bukanlah *dīn*.”⁶⁵ Selanjutnya Al-Razi menuturkan:

⁶²*Ibid*, hlm. 127.

⁶³ Abu Ja’far Muhammad Ibn jarir Al-thabari, *Jami al-bayan ‘an Ta’wil Aly Al-Qur’an*, editor (Mahmud Muhammad Shakir), (Kairo : Dar al-Kutub, 1954), jilid. 3. hlm. 212.

⁶⁴ Muhiyy Al-din, Ibn Al-‘Arabi, *Tafsīr Ibn ‘Arabi*, (Beirut : Dar al-Shadr, tt), jilid. 1. hlm. 105.

⁶⁵ Abu Al-Qayyim Mahmud Ibn Umar Al-Zamakhsharī, *Al-Kasyāf ‘an Haqāiq Ghawāmid al-Tanjīl*, (Beirut : Dar al-kutub al-‘Arabi, tt), jilid. 1, hlm. 245.

“*dīn* secara etimologis bermakna balasan, *dīn* berarti ketundukan yang mengakibatkan balasan itu.” Sedangkan, *Islām* mempunyai tiga tingkatan makna; 1) masuk ke dalam *Islām*, yaitu ke dalam penyerahan diri dan ketundukan, 2) masuk ke dalam kedamaian, 3) menyucikan segala tindakan hanya bagi Allah semata.⁶⁶ Sementara itu, Rasyid Ridha menguraikan : “*al-dīn* adalah perintah Tuhan dan repons yang diwajibkan kepada hamba atas diri mereka sendiri, merupakan penyerahan diri pribadi kepada Tuhan dan ruh universal yang ada di dalam semua komunitas beragama...Ketundukan ini tidak ada hubungannya dengan *Islām* konvensional yang terjebak pada imitasi dan komunitas-komunitas etno-sosiologis.⁶⁷ Kemudian Al-Thabathaba’ī menandakan bahwa *Islām* adalah ketundukan mutlak pada iman dan tindakan...Ayat ini merujuk kepada *dīn* dalam makna syari’at tunggal yang tidak berbeda dengan syari’at-syari’at terdahulu kecuali dalam kapasitas alamiah berbagai komunitas penerima”.⁶⁸

Untuk lebih memperkuat pandangannya, Farid Esack kemudian merujuk pada analisa linguistik yang dilakukan Ibn al-Mandzur⁶⁹ dan Wilfred Cantwell Smith⁷⁰ terhadap term *dīn* dalam al-Qur’an. Dari hasil penyeldikannya ia berkesimpulan, bahwa kata *dīn* dalam bahasa Arab pada abad ke tujuh mempunyai makna sebagai berikut. 1) konsep agama sistematis. 2) kata benda verbal, “menilai”, “melakukan penilaian”, “menetapkan keputusan”; serta

⁶⁶Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr Al-I’ākh̄r Al-Rāzī*, (Makkah : al-Maktabah al-Tijariyah, 1990), jilid. 7, hlm. 220.

⁶⁷Muhammad Rasyid Ridā, *Tafsīr al-Manār*, jilid. 3, hlm. 267.

⁶⁸Muhammad Hussain al-Ṭabaṭaba’ī, *Al-Mīzān...*, jilid. 3, hlm. 12.

⁶⁹Lihat Ibn al-Mandzūr, *Lisān al-‘Arab*, (Kairo : Dar al-Kitab al-Masri, tt), jilid. 2. hlm.1467-1470.

⁷⁰Periksa, Wilfred C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, (New York : Mentor Books, 1991), hlm. 102.

“penilaian”, “keputusan”. 3) kata benda verbal; “mengarahkan diri”, “menjaga diri”, “menjalankan praktek tertentu”, “mengikuti tradisi”, kemudian bermakna kata benda abstrak, “kesesuaian”, “kepatutan”, “ketaatan”, “kebiasaan” dan “perilaku standar”.⁷¹

Dari beberapa analisa yang dianggap cukup argumentatif, Farid Esack mempunyai asumsi kuat bahwa istilah *dīn* tidak bermakna sempit —seperti yang dipegangi oleh mayoritas pemikir Islām— sebagai pelembagaan sistem keagamaan secara formal. Lebih jelasnya, dalam konteks ini Farid Esack tidak menafsirkan *Islām* sebagai *dīn*, melainkan lebih menekankan pada sebuah proses. Term *dīn* dipahami sebagai penyerahan diri kepada Tuhan.

Ada beberapa argumen menurut Farid Esack yang bisa dijadikan sebagai alasan mengapa *dīn* tidak harus diartikan sebagai agama formal. *Pertama*, selama abad ke tujuh, di jazirah Arab, term *dīn* dipergunakan untuk makna yang beraneka ragam. Dalam konteks ini, al-Qur’an tidak bisa menghindar untuk menggunakan batasan-batasan makna yang telah ada. Tidak ditemukannya bentuk jamak *dīn* dalam al-Qur’an, yakni *adyan*, barangkali mengisyaratkan bahwa kehidupan keberagaman saat itu memang tidak sepenuhnya dilembagakan. *Kedua*, al-Qur’an menggunakan term *dīn* untuk memudahkan kepada pembaca dalam memahaminya. Karenanya, istilah *dīn* tidak dipergunakan dalam pengertian komunal seperti pada konteks Mekkah awal. *Ketiga*, sikap menolak atau menerima terhadap *dīn* atau *yaum al-dīn* tidak ada sangkut pautnya dengan penegasan atau penyangkalan secara verbal atau teoritis, melainkan terkait dengan sikap atau perilaku pribadi yang memberi respons terhadap Tuhan serta suatu

⁷¹Farid Esack, *Qur’an...*, hlm. 128

panggilan moral yang lebih tinggi atau sebaliknya. *Keempat*, pengertian yang universal terhadap makna *dīn* sebagai agama, dengan mengganti pengertiannya sebagai respons terhadap Tuhan, jelas tidak mempunyai dasar baik di dalam teks al-Qur'an atau pada tafsir-tafsir tradisional.⁷²

Sedangkan kata *Islām*, menurut Muhammad Asad —sebagaimana ditegaskan Farid Esack, pemaknaanya mencakup penyerahan diri (manusia) terhadap Tuhan. Dalam al-Qur'an, kata *Islām* yang berbentuk kata benda verbal, muncul sebanyak delapan kali. Sementara dalam bentuk kata dasar verbalnya, *aslama*, ditemukan sebanyak dua puluh empat kali.⁷³

Kata *Islām* merupakan bentuk mashdar dari kata s-l-m, yang mengandung pengertian “tunduk, menyerah, memenuhi, atau melakukan”. Dalam konteks kalimat “masuk ke dalam *al-silm*”, kata *Islām* biasanya diartikan sebagai nama satu agama. Istilah ini juga bisa bermakna “rekonsiliasi, damai atau keseluruhan”.⁷⁴

Meski kata ini dalam al-Qur'an jarang dipergunakan, namun ia menempati posisi sentral dalam mendefinisikan diri Muslim. Fakta, bahwa kata ini relatif jarang dipergunakan dalam al-Qur'an, menunjukkan bahwa karakter al-Qur'an tidak terlalu memfokuskan pada kata-kata yang terkait dengan pemikiran statis-metafisis, dibandingkan dengan kata-kata yang secara intrinsik terkait dengan konsepsi yang aktif dan dinamis.

Secara eksplisit Muhammad Rasyid Ridha membedakan antara *Islām* yang dilembagakan dengan yang tidak. Menurut Rasyid Ridha penggunaan *al-Islām*

⁷²Farid Esack, *Qur'an...*, hlm. 129.

⁷³*Ibid*, hlm. 130

⁷⁴*Ibid*, hlm.126.

dengan makna doktrin, tradisi dan praktik yang dilakukan oleh sekelompok orang yang menamakan dirinya Muslim, tergolong masih relatif baru dan didasarkan pada prinsip fenomenologi “agama sebagai apa yang dianut oleh para pemeluknya”. Dalam konteks ini, *dīn* bermakna sebagai komunitas (*jinsiy*), kebiasaan (*urf*), dan etno-sosiologis. Adapun munculnya konsepsi tentang Islam-Sosial dan Islam adat, yang beraneka ragam dan tergantung pada perbedaan yang terjadi pada penganutnya melalui penerimaan yang tidak kritis, sama sekali tak ada hubungannya dengan konsepsi *Islām* yang hakiki. Bahkan, bisa jadi itu merupakan penyimpangan dari Iman yang sejati”⁷⁵

Apa yang diterangkan Ridha, secara runut menemukan signifikansinya pada dua karya monumental orientalis ternama; Wilfred C. Smith dan Jane Smith. Dari beberapa keterangan yang tersaji, Farid Esack mempunyai kesimpulan; *pertama*, al-Qur’an jarang menggunakan kata *Islām*, namun ketika digunakan, dengan mempertimbangkan berbagai alasan, maknanya nyaris harus ditafsirkan bukan sebagai nama suatu sistem agama, melainkan untuk menyebut tindakan pribadi. Ini terlihat dari beberapa pernyataan al-Qur’an yang menyebut kata *Islām* dalam konteks *dīn* yang hanya berjumlah tiga kali; (Q.S. Ali-Imrān : 19, 85 dan Q.S. Al-Māidah: 3). Sedangkan di dua tempat lain, penyebutannya bersifat personal (Q.S. Al-An’ām : 125 dan Q.S. Al-Zumar : 22), serta di dua tempat lainnya secara eksplisit (Q.S. Al-Hujurat : 17 dan Q.S. Al-Taubah : 74). *Kedua*, interpretasi personalis, yang pemaknaanya lebih dekat kepada pengertian istilah

⁷⁵*Ibid*, hlm. 131, lihat pula Muḥammad Rasyīd Riḍa, *Tafsīr ...*, hlm. 361.

Arabnya yang 'langsung' dan 'sederhana'. Pengertian ini secara historis banyak dijadikan pijakan para pemikir *Islām* awal.⁷⁶

Menurut Jane Smith, sebagaimana dikutip Farid Esack, sebenarnya munculnya beragam penafsiran terhadap istilah ini, berporos pada dua sumbu. *Pertama*, menyangkut hubungan antara aspek penyerahan diri secara eksternal dan internal, yaitu antara *Islām* sebagai keyakinan dan *Islām* sebagai konformitas eksternal. *Kedua*, menyangkut masalah aspek individual dan kelompok *Islām*. Dalam artian, makna *Islām* yang asli (*genuine*) terangkum dalam gabungan antara pemahaman individu dan kelompok. Dan pandangan ini umumnya yang dipegangi oleh sebagian besar para mufasir klasik dalam menafsirkan *Islām*.⁷⁷

Dengan merujuk pada keterangan di atas, jelas kiranya bahwa domain persoalan yang ingin dirombak Farid Esack dalam konteks Afrika Selatan tidak lain yakni bagaimana memposisikan konsep *Islām* secara adil dan proporsional. Dengan kata lain, bagaimana melihat konsepsi itu bukan lahir sebagai karunia yang diberikan Tuhan dengan begitu saja kepada satu kelompok etno-sosial, melainkan lebih menitikberatkan pada usaha dan prestasi praksis dari setiap pribadi. Dalam hal ini Farid Esack mencoba menghindari pemaknaan konsep *Islām* yang monolitik. Karena dalam al-Qur'an istilah ini juga muncul baik dalam konteks sejumlah teks lain yang berkenaan dengan pengembangan umat beragama dengan hukum dan institusinya sendiri, atau menyangkut berbagai perintah yang berkaitan dengan konteks kehidupan sosio-religius seperti masalah perkawinan,

⁷⁶*Ibid*, hlm. 131.

⁷⁷*Ibid*.

perceraian, puasa, warisan dan sebagainya, ataupun terkait dengan penamaan satu kelompok dan pelembagaan sistem keagamaan (Q.S. Al-Mā'idah : 3).⁷⁸

Berpijak dari keterangan-keterangan yang sangat logis dan mendasar tadi, dan tentunya dipadukan dengan konteks Afrika Selatan sebagai lokus pengalaman hermeneutiknya, Farid Esack mencoba merangkum pemaknaan *Islām* ke dalam dua pengertian; 1) menunjukkan pentingnya ketundukan pribadi dalam kerangka identifikasi kelompok, 2) memberikan kemungkinan ketundukan pribadi di luar parameter historis komunitas Islam.

Dengan demikian, bagi Farid Esack konsepsi *Islām* bukanlah merupakan suatu idiom atau label yang ditujukan khusus bagi komunitas umat Islam saja, melainkan juga dikenakan kepada umat lain yang betul-betul merespon perintah Tuhan secara sungguh-sungguh. Sehubungan dengan hal ini Farid Esack mengatakan: "realitas Afrika Selatan yang dijejali orang-orang yang berlabelkan muslim yang secara aktif ikut dalam penindasan jutaan warga kulit hitam, dan orang-orang dengan label agama lain yang mengorbankan hidup mereka demi keadilan dan kebebasan di sisi lain, lebih mudah meyakinkan orang akan pentingnya melampaui label itu. Hal ini menurutnya senapas dengan visi al-Qur'an yang mempersonifikasikan figur muslim sebagai sosok yang tunduk pada ketuhanan, lebih dari sekedar muslim dari sebuah agama reifikasi (dilembagakan). Sebab dalam persepsinya, Tuhan itu maha Akbar (Universal) dari konsepsi

⁷⁸*Ibid*, hlm. 132.

apapun tentang diri-Nya, dan dari segala bentuk ketaatan satu sistem agama yang terlembagakan atau tidak terlembagakan.⁷⁹

3. *Kufr*.

Kata *kufr* yang memiliki akar kata k-f-r, dalam al-Qur'an, menurut Toshihiku Isutzu secara semantik memiliki makna ambigu, kata tersebut dapat dipergunakan dengan dua makna dasar: 'tidak bersyukur' dan 'tidak percaya'. Sementara itu, Ibn al-Mandzūr menegaskan kata *kufr* berdasarkan teks al-Qur'an, bermakna "menutup". Awalnya kata ini digunakan untuk menutup sesuatu dengan niat untuk menghancurkannya. Dalam bentuk *Isim fa'ilnya (kāfir)* bermakna petani. Kemudian ketika disandingkan dengan kata *Islām* sebagai kata verbal, term *kufr* bermakna sebagai penolakan terhadap kebaikan Tuhan. Kata ini biasanya selalu dilawankan dengan kata *Īman*. Menurut sumber data filologis yang ada, makna dasar kata *KFR* yang paling mendekati adalah "tutup, penutup". Dalam konteks ini, kata *kfr* bermakna : 'menutupi', yakni mengabaikan dengan sengaja kenikmatan yang telah diperolehnya, kemudian tidak berterima kasih.⁸⁰ Namun dalam penggunaannya secara luas, kata *kufr* biasanya menunjuk pada sikap penolakan (*rejection*) terhadap kebenaran dan kebaikan yang diperintahkan Tuhan.⁸¹ Selain itu, kata *kufr* juga secara lazim sering dilekatkan untuk menyebut nama suatu kelompok di luar komunitas yang beridentitaskan Muslim.⁸²

⁷⁹*Ibid*, 133-134.

⁸⁰Toshihiku Isutzu, *Konsep-Konsep Etika Religius Dalam Al-Qur'an*, terj. Agus Fahri Husein dan A.E. Priyono. (Yogyakarta : Tiara Wacana, 1993), hlm. 143, 148-149.

⁸¹Maulana Muhammad Ali, hlm. 122.

⁸²Dr. Haripuddin Cawidu, *Konsep Kufr Dalam Al-Qur'an Suatu Kajian Teologis Dengan Perspektif Tafsir Tematik*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1991), hlm. 8-9.

Berbicara tentang masalah *kufur*, Farid Esack menyandarkan pandangannya pada Firman Allah yang berbunyi :

إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (٢١) أُولَئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ (٢٢)

“Sesungguhnya orang-orang yang menolak (*yakfur*) kepada ayat-ayat Allah, dan membunuh para Nabi tanpa hak dan membunuh orang-orang yang mengajak pada keadilan, maka kabarkanlah bahwa mereka akan memperoleh siksa yang pedih. Mereka itu adalah orang-orang yang lenyap amal-amalnya, dan mereka sekali-kali tidak akan memperoleh penolong”. (Q.S. *Āli-Imrān* : 21-22).⁸³

Menurut data historis yang ada, ayat ini turun setelah firman Allah (Q.S. *Āli-Imrān*: 19), yang isinya menegaskan tentang “*dīn*” yang benar di sisi Allah adalah *al-Islām* dan Nabi Muhammad SAW diperintahkan untuk mengatakan pada orang-orang yang berselisih dengannya bahwa mereka berkewajiban untuk tunduk (kepada Tuhan). Namun jika mereka berpaling, maka Nabi Muhammad bebas dari tanggung jawab terhadap mereka, karena tugasnya hanyalah menyampaikan pesan tersebut. Ayat di atas juga diikuti penunjukan orang-orang yang diberi “sebagian kitab”, namun mereka menolak jika urusan-urusan mereka dihakimi melalui kitab Tuhan itu. Penolakan ini kata al-Qur’an didasarkan pada sikap arogansi keagamaan dan penyangkalan bahwa api neraka akan menyentuh mereka (Q.S. *Āli-Imrān*: 23-24).⁸⁴

Farid Esack memandang ayat di atas sebagai landasan normatif yang di dalamnya mencakup persoalan doktrinal (*kufur*) dan persoalan sosio-politis

⁸³Tim Penterjemah Depag, *Al-Qur’an...*, hlm 78.

⁸⁴Farid Esack, *Qur’an...*, hlm. 134.

(keadilan). Karena ayat di atas secara tegas mengancam segala bentuk *kufir* dan tindakan berbuat tidak adil. Sementara ayat berikutnya (Q.S. Āli-Imrān : 22) merupakan bentuk sanggahan terhadap segala bentuk religiusitas betapa pun tulusnya, pasti akan sia-sia dan hancur jika terdapat dua karakter tadi, meskipun didasarkan pada label agama Islam.

Dalam memahami term *kufir*, khususnya yang tercantum pada ayat di atas Farid Esack melihat sebagian besar mufasir tampaknya kesulitan untuk membedakan term *kufir* sebagai perilaku aktif individu (sekelompok individu) dan sebagai sebuah identitas sosio-religius (dan juga etnis) suatu kelompok. Karenanya kadang term ini dipergunakan secara arbitrer oleh sebagian mufasir untuk menyebut komunitas umat beragama lain selain umat Islam (Yahudi dan Kristen). Padahal kalimat “*orang-orang yang menolak ayat-ayat Allah*” dalam teks ayat di atas, hanya salah satu cara untuk menggambarkan kaum lain di dalam al-Qur’an dengan memakai bentuk-bentuk dari kata *kufir*. Sedangkan dalam bentuk lainnya adalah kata benda *kafir*, dan jamaknya, *kufar* atau *kafirun*. Dalam al-Qur’an dan wacana umat Islam, term *kufir* telah menjadi istilah yang penuh dengan segala celaan bagi kaum lain yang ditolak. Tragsinya, di Afrika Selatan term ‘*kuffir*’ (*cafres*) ini telah masuk sebagai wacana rasialis yang paling menghina untuk menyebut mayoritas rakyat Afrika Selatan yang berkulit hitam. Bahkan yang paling ekstrem, term *kāfir* di Afrika Selatan, telah menjadi semacam simbol yang paling keras untuk mengucilkan suatu agama sementara *kaffir* sebagai penghinaan rasialis untuk orang lain.⁸⁵

⁸⁵*Ibid*, hlm. 135.

Dari sederetan pendekatan dan pemaknaan terhadap term *kufir* baik yang dilakukan oleh para mufasir atau sejumlah orientalis, tampaknya Farid Esack lebih menekankan pemaknaan *kufir* sebagaimana makna awalnya yakni sebagai suatu tindakan tidak bersyukur. Jelasnya, *kufir* berarti menerima kebaikan Tuhan, namun justru tidak mensyukurinya atau malah mengingkarinya. Al-Qur'an sendiri menggambarkan *kufir* sebagai perilaku tidak bersyukur yang bersifat aktif dan dinamis, yang mengarah pada penolakan atas kebenaran dan karunia Tuhan secara sengaja dan yang secara intrinsik terkait dengan term ini adalah suatu tingkah laku (perbuatan) yang arogan dan menindas. Dengan demikian, jelas dalam kaitan ini Farid Esack mengesampingkan pemaknaan *kufir* sebagai perbuatan "tidak percaya" yang biasanya dilawankan dengan kata *Īmān*.⁸⁶

Namun demikian, Farid Esack juga mengakui bahwa keberadaan term *kufir* dalam al-Qur'an, selain terkait erat dengan sikap pengingkaran terhadap karunia (kebaikan) Tuhan, juga tidak bisa dilepaskan dengan sikap penolakan terhadap dogma. Sedangkan objek *kufir* itu sendiri dalam al-Qur'an seringkali terpaut dengan masalah keesaan Tuhan, kitab suci, tanda-tanda Tuhan, hari kebangkitan dan para Nabi. Bahkan secara spesifik al-Qur'an menyebut *kufir* terhadap pernyataan tentang ketuhanan Isa (Q.S. Al-Nisā:17), (Q.S. Al-Mā'idah :17) dan segala bentuk usaha untuk menyekutukan-Nya.

Hanya saja penolakan terhadap dogma ini dalam pembacaan Farid Esack tidak lantas harus berlaku tidak adil terhadap komunitas sosio-religius yang tidak berlabel "muslim". Secara hermeneutis Farid Esack justru memandang perlunya

⁸⁶Farid Esack, *Qur'an...*, hlm. 135-136.

sebuah pembacaan yang kritis dan konstruktif. *Pertama*, karena ketika al-Qur'an mengaitkan *kufir* dengan doktrin, itu dilakukan dalam konteks sosio-historis yang riil dan yakin bahwa kepercayaan yang tulus pada keesaan Tuhan dan pertanggung jawaban akhir kepada-Nya akan membawa pada terwujudnya masyarakat yang adil. Dengan kata lain, sikap penolakan (*kufir*) terhadap doktrin mempunyai implikasi praksis terhadap munculnya ketimpangan sosial dan ekonomi masyarakat. *Kedua*, al-Qur'an menggambarkan *kāfir* sebagai sosok yang mengetahui keesaan Tuhan, Nabi Muhammad sebagai utusannya, namun memilih untuk menolak mengakuinya. Hal ini terlihat dari pernyataan al-Qur'an yang kerap menggunakan kata "menyembunyikan" dan "menutupi sesuatu" secara sadar terhadap al-Qur'an dan Muhammad. *Ketiga*, apa yang dicela al-Qur'an sebagai *kufir* tidak lebih dari sikap permusuhan terhadap *Islām* dan *Muslim*. Dalam pengertian, sikap membangkang untuk tunduk kepada Tuhan dan pembangkangan terhadap orang-orang yang ingin mengorganisasikan keberadaan kolektif mereka atas dasar ketundukan, bukan sikap menentang terhadap agama yang berlabel *Islām* atau komunitas sosio-religius *muslim*. *Keempat*, al-Qur'an juga sangat spesifik dalam hal motif keputusan *kuffār* untuk menolak memegang keyakinan tertentu. Sikap penolakan terhadap keyakinan ini karena menuntut adanya suatu perubahan radikal atas hidup seseorang, nilai-nilai dan hubungan sosio-ekonominya. Oleh karenanya, menurut al-Qur'an berikap *kufir* bagi mereka adalah pilihan yang tepat untuk mempertahankan kepentingan material mereka (Q.S. Al-Anbiyā: 53, Al-Syu'arā: 74, Q.S. Luqmān : 21), ikatan kesukuan (Q.S. Al-

Zukhruf : 22) dan melanggengkan tatanan sosial yang hegemonik (tidak adil) (Q.S. Āli-Imrān : 21).⁸⁷

Dalam konteks kontemporer, pembacaan spesifik terhadap sifat *kuffar* yang terdapat pada pernyataan al-Qur'an "*mereka membunuh para nabi tanpa hak dan membunuh orang-orang yang mengajak pada keadilan*" tidak bisa langsung dialamatkan begitu saja secara arbitrer kepada komunitas sosio-religius kontemporer di luar Islām. Sayangnya keterjebakan seperti ini seringkali dilakukan oleh sebagian besar mufasir klasik yang kadang kurang mempertimbangkan aspek geografis, kelahiran, keturunan dan konteks turunnya ayat. Padahal menurut Farid Esack penggalan pernyataan ayat di atas jelas bersifat spesifik. Artinya, ungkapan itu tertuju khusus pada segelintir orang dari kalangan Yahudi dan Nasrani yang memiliki watak seperti itu sewaktu Nabi masih hidup. Karenanya pelabelan tersebut tidak bisa di samaratakan begitu saja, sebab ada sebagian dari mereka yang justru mempunyai semangat untuk menegakan keadilan dan menentang segala bentuk penindasan. Menurut Farid Esack pelabelan ini sangat terkait erat dengan soal-soal keadilan yang biasanya sering menggunakan frase: kesalahan dan hukuman kolektif, menghadapi konsekuensi perbuatan sendiri dan hubungan antara nabi-nabi utusan Tuhan dengan mereka yang berjuang demi menegakan keadilan.

Berdasarkan pernyataan al-Qur'an pada ayat di atas, jelas kiranya bahwa term *kufir* merupakan suatu sifat aktif dan dinamis. Meskipun di tempat lain al-Qur'an juga menyebut *kuffār* sebagai suatu kelompok, namun al-Qur'an tidak

⁸⁷ *Ibid*, hlm. 138-140.

menyinggung sama sekali soal aktivitasnya. Disamping itu, al-Qur'an juga mengakui keberadaan mereka sebagai suatu kelompok yang berbeda, tepatnya disebut *kuffār* atau *kāfirun*. Namun yang perlu dicermati, label ini seringkali muncul dalam konteks konflik bersenjata antara mereka dengan kaum muslim, misalnya (Q.S. *Āli-Imrān* : 140, 150, 155, Q.S. *Al-Nisā* : 84, Q.S. *Al-Aḥzab*: 22). Sementara di tempat terpisah, al-Qur'an juga menyebut term *kufr* untuk merujuk pada kelompok secara kolektif, memunculkan persoalan signifikan menyangkut kelompok, tanggung jawab pribadi dan kebersalahan secara kolektif. Namun pernyataan tersebut tidak lantas harus dipahami secara membabi buta. Dalam artian, tidak kemudian menyeragamkan seluruh komunitas di luar Islām sebagai *kufr* dengan hanya mempertimbangkan aspek loyalitas kekeluargaan dan identitas kelompok, dengan serta merta menafikan dimensi kesadaran dan tanggung jawab personal yang melekat pada sebagian kelompok tersebut. Karena seperti ditegaskan al-Qur'an, pada Hari Akhir nanti ikatan darah, loyalitas dan identitas kelompok akan terputus, yang ada hanyalah pertanggung jawaban pribadi di hadapan Allah (Q.S. *Abasa*: 34-37, Q.S. *Al-Mujadilah*: 22, Q.S. *Al-Taubah*: 113-114).⁸⁸

4. *Musyrik*

Tidak diragukan lagi bahwa dalam tahap perkembangan Islam awal, istilah *musyrik* dipergunakan untuk menyebut sekelompok warga Mekkah yang menyembah objek-objek fisik, seperti patung atau benda-benda keramat sebagai

⁸⁸Ibid, hlm. 141-143.

entitas yang sakral, tetapi kemudian juga diterapkan bagi *ahl al-Kitāb* oleh sebagian ahli fiqih.⁸⁹

Namun dalam pembacaan Farid Esack, pemaknaan *musyrik* seperti di atas tidak bisa diterima sebagai satu-satunya makna baku sebagaimana makna awalnya. Hal ini didasarkan pada dua alasan. *Pertama*, di satu sisi *syirk* digunakan al-Qur'an guna menyebut *ahl al-Kitāb* (misalnya Q.S. Al-Taubah : 31), namun pada saat yang bersamaan al-Qur'an juga membedakannya secara tegas dengan kaum *musyrik*. *Kedua*, melihat perkembangan hubungan kaum muslim dengan dunia non-Muslim yang semakin luas.

Ironisnya, dalam aras perkembangan dogmatis *Islām*, istilah *syirk* seringkali digunakan secara serampangan oleh sekte-sekte dalam *Islām* untuk menyebut lawan Muslimnya sebagai *syirk*, dengan alasan karena melihat ada perbedaan yang mencolok dalam aspek monoteismenya, terutama menyangkut hal-hal tertentu yang dianggap penting oleh mereka. Oleh karena itu, istilah *syirk* selain dipergunakan untuk menyebut golongan di luar *Islām*, juga merupakan celaan yang saling dilontarkan oleh kaum muslim di dalam *Islām* sendiri.⁹⁰

Menyikapi terpilah-pilahnya fakta-fakta al-Qur'an yang menyinggung masalah ini, ditambah lagi dengan semakin kompleksnya persoalan religio-sosio-politis di dunia kontemporer, membuat Farid Esack sangat berhati-hati untuk menerapkan kategori-kategori *syirk* secara sempit dan kaku terhadap kelompok di luar Islam, sebagaimana yang diterapkan oleh kebanyakan mufasir klasik. Sehubungan dengan hal ini, pemikiran hermeneutik Farid Esack mencoba

⁸⁹Farid Esack, *Qur'an...*, hlm. 154.

⁹⁰*Ibid.*

menggali sebuah pemaknaan baru yang dianggap mampu melintasi konteks pembacaan masa lalu. Namun yang menjadi kehatian-hatian utama Farid Esack, tampaknya secara fundamental lebih didasarkan pada analisa objektif terhadap fenomena sosial-keagamaan yang secara ekstensif muncul di beberapa negara. Hal ini terlihat dari data-data yang disodorkan Farid Esack sebagai pijakan utamanya. *Pertama*, munculnya fenomena gerakan keagamaan di beberapa negara seperti di India, yang banyak mencampuradukan dimensi religiusitas, semisal orang mengaku Kristen dan pagan, Budha dan Hindu-Katolik sekaligus. *Kedua*, ada orang di sebagian besar wilayah Asia, Australia, Amerika Latin dan Afrika yang menggabungkan komitmen pada Islam, Kristen dan bahkan Yudaisme sekaligus dengan praktik pagan tradisional, seperti penghormatan pada makam kramat, jimat, dan benda-benda pusaka untuk memohon rahmat dan kekayaan dari nenek moyangnya. *Ketiga*, terdapatnya penggunaan secara sistematis agama formal dan institusional di wilayah-wilayah itu untuk menindas, mengeksploitasi, bahkan menghapuskan masyarakat pribumi. Akibatnya, dalam kondisi seperti ini banyak penganut agama yang menyandarkan pertolongannya kepada nenek moyang mereka sebagai jalan untuk menegaskan martabat kemanusiaan mereka.⁹¹

Dalam pandangan Farid Esack term *syrik*, bisa dikatakan merupakan antitesis dari *tauhid*. Ia mempunyai implikasi praksis terhadap munculnya kesenjangan sosio-ekonomi yang begitu lebar pada masyarakat Mekkah. Sehingga teks-teks awal al-Qur'an yang menyinggung masalah tersebut, sejatinya merupakan reaksi keras terhadap pemujaan warga Mekkah pada berhala di satu sisi dan melanggengkan sistem hegemoni sosial dalam bentuk ketidakadilan

⁹¹*Ibid.*

dalam masalah ekonomi di sisi lainnya. Dengan demikian, penyebutan *syirk* atau *musyrik* dalam al-Qur'an selain terkait dengan masalah keyakinan, juga memiliki keterkaitan erat dengan munculnya ketimpangan sosial.⁹² ✓

5. *Ahl al-Kitāb*.

Harus diakui bahwa pembicaraan sekitar makna *ahl al-Kitāb*, berikut implikasi yang ditimbulkannya dalam konteks kehidupan sosial, memang masih menjadi perdebatan panjang. Selain karena maknanya variatif, informasi lain yang terkait dengan *ahl al-Kitāb* mulai dari informasi tentang perilaku dan sifat-sifat mereka, informasi tentang sikap mereka, baik terhadap ajaran dan kitab suci mereka, maupun terhadap sesama *ahl al-Kitāb* sendiri menjadi pembahasan yang cukup menarik untuk dikaji.⁹³

Dalam al-Qur'an terdapat banyak istilah yang digunakan untuk menyebut dua kelompok masyarakat yang minimal disepakati oleh seluruh ulama sebagai *ahl al-Kitāb*. Disamping kata *ahl al-Kitāb*, al-Qur'an juga menggunakan istilah "*al-Yahūd*", "*al-ladzīna hādū*", "*Banū Isrāīl*", "*Naṣārā*". Dari sekian banyak istilah yang digunakan, kesan umum yang diperoleh ketika al-Qur'an menggunakan kata "*Yahud*", biasanya berisi kecaman atau gambaran negatif tentang mereka, dibandingkan dengan kata "*al-ladzīna hādū*". Misalnya (Q.S. Al-Mā'idah : 82, Q.S. Al-Baqarah : 120, Q.S. Al-Mā'idah : 18 dan 64).⁹⁴

Secara historis, term *ahl al-Kitāb*, dalam konteks situasi abad ketujuh belas di jazirah Arab tertuju pada sekelompok orang yang lebih akrab dikenal

⁹²*Ibid*, hlm. 154-155.

⁹³Muhammad Ghalib M, *Ahl al-Kitāb Makna dan Cakupannya*, (Jakarta: Paramadina, 1998), hlm. 6.

⁹⁴M. Quraish Syihab, "Ahl al-Kitāb" dalam Muhammad Wahyuni Nafis (editor), *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islām* (Jakarta: Paramadina, 1996).

sebagai penganut agama Yahudi dan Nasrani. Namun kemudian ada satu golongan lagi yang, walaupun jarang tersebut tapi merupakan bagian tak terpisahkan dari kelompok ini, yakni kaum “Majusi”. Pada masa tabi’in, cakupan makna *ahl al-Kitāb*, mengalami perkembangan yang cukup signifikan. Abu al-‘Aliyah seorang tabi’in memasukan kelompok “*Ṣabiun*” sebagai *ahl al-Kitāb*. Disamping itu, ada sebagian ulama salaf yang mengatakan bahwa setiap umat memiliki kitab yang diduga sebagai kitab suci samawi, maka mereka juga tercakup dalam pengertian *ahl al-Kitāb*.⁹⁵

Di era kontemporer, penerimaan kategori *ahl al-Kitāb* sebagai term religius yang padat akan karakter dan sifat seperti halnya Islām awal, tentu bukanlah suatu keputusan yang tepat. Sebab apa yang terjadi pada masa Nabi Muhammad SAW, khususnya kaum Yahudi dan Nasrani yang ditemui selama masa kenabiannya merupakan peristiwa spesifik. Yang menjadi objek kritik al-Qur’an pada saat itu adalah menyangkut perilaku dan keyakinan kaum *ahl al-Kitāb* yang benar-benar mengalami kontak sosial dengan masyarakat Muslim awal. Menyamaratakan begitu saja kategori tentang *ahl al-Kitāb* dengan kaum Yahudi dan Nasrani dalam masyarakat kontemporer berarti mengabaikan realitas historis masyarakat Madinah serta perbedaan teologis antara kaum Yahudi dan Nasrani dulu dan sekarang. Karenanya, untuk menghindari penyamarataan ini menurut Farid Esack diperlukan sebuah gagasan yang jelas dari sumber-sumber keyakinan mereka, dengan berbagai nuansanya, yang mencirikan berbagai komunitas yang bertemu dengan kaum muslim awal. Pada akhirnya eksplorasi

⁹⁵M. Quraish Syihab, *Wawasan Al-Qur’an* (Bandung : Mizan, 1996), hlm. 367.

tersebut akan menghadapi pada dua pilihan sebagai pijakan untuk menetapkan identitas kelompok tersebut. *Pertama*, melihat kesesuaian dalam dogma. *Kedua*, kesamaan dalam wilayah praktik dan perilaku.⁹⁶

Dalam konteks penindasan Afrika Selatan memperluas cakupan *ahl al-Kitāb* dengan menetapkan kesamaan dalam wilayah praktik dan perilaku merupakan pilihan yang tepat. Selain karena tidak adanya batasan yang jelas kelompok mana saja yang bisa digolongkan sebagai *ahl al-Kitāb*, bentuk pengakuan serta kebutuhan yang mendasar terhadap rasa solidaritas antar sesama kaum tertindas dalam masyarakat eksploitatif dan tidak adil, lebih diutamakan.⁹⁷

Oleh karenanya, dalam pandangan Farid Esack label *ahl al-Kitāb* merupakan term religius yang sifatnya situasional. Dalam artian, ke dalam term ini bisa dimasukkan beberapa kelompok keagamaan yang memiliki kategori-kategori spesifik sesuai dengan pertimbangan konteks geopolitik dan kecenderungan si penafsir. Sehingga tak aneh jika kemudian terjadi polemik di kalangan mufasir apakah kelompok keagamaan seperti Hindu, Budha, Zoroaster, Magian, termasuk *ahl al-Kitāb* atau bukan ?

Menjawab rentetan persoalan seperti ini dalam konteks zaman modern sekarang ini, bagi Farid Esack menjadi kurang urgen dan relevan lagi. Sebab yang menjadi permasalahan utama sekarang ini adalah apa relevansi dari keberadaan kelompok ini bagi perjuangan rakyat Afrika selatan khususnya. Dan yang terpenting untuk konteks saat ini, adalah bagaimana meruntuhkan segala bentuk hegemoni dan dominasi khususnya dalam bidang teknologi dan politik di Dunia

⁹⁶Farid Esack, *Qur'an...*, hlm. 153.

⁹⁷*Ibid.*

yang *nota bene* dipegang oleh dua kekuatan besar; Kristen dan Yahudi. Lewat pembacaan hermeneutika al-Qur'an tentang solidaritas antar agama ini Farid Esack mencoba menawarkan sebuah pembacaan yang lebih inklusif terhadap kedua kelompok ini yakni dengan merangkul kaum tertindas sebagai kelompok *par excellent* dari term ini.⁹⁸

D. Pluralisme dan Pembebasan: Mengaitkan Teks dengan Konteks

Dalam kancah pemikiran Islam, tema pluralisme agama barangkali bukan tergolong tema yang baru. Beberapa tokoh pemikir Islam kontemporer yang cukup terkenal seperti Fazlur Rahman⁹⁹, Mohammad Arkoun¹⁰⁰, Asghar Ali Engineer¹⁰¹ dan sederetan tokoh Islam lainnya terutama yang berkuat dalam bidang studi agama, sudah cukup akrab memperkenalkan wacana ini. Namun dari sejumlah pemikiran yang ditawarkan, ada satu kelebihan pluralisme agama yang ditawarkan Farid Esack, khususnya menyangkut pandangan al-Qur'an dalam berhubungan dengan penganut agama lain, kerja sama antar agama, dan kesetaraan gender, dibentuk dari kesadaran dalam kerangka praksis liberatif. Lewat gagasan hermeneutika al-Qur'an tentang pluralisme agama ini, Farid Esack

⁹⁸*Ibid.*

⁹⁹ Mengenai tulisan pluralisme agama Rahman, lihat dalam bukunya Fazlurrahman, "*Major Themes al-Qur'an*" atau edisi terjemahannya berjudul *Tema-Tema Pokok Al-qur'un* terj. Ahsin Muhammad (Pustaka : Bandung, 1996), hlm. 233-245.

¹⁰⁰Lihat uraian Muhammad Arkoun yang sangat genuine tentang "Masyarakat Kitab", Muhammad Arkoun, *Nalar Islami...*, hlm. 215-219. Lihat pula M.Arkoun, *Islam Kontemporer Menuju Dialog Antar Agama*, (Pustaka Pelajar :

¹⁰¹Di antara tulisan Asghar Ali Engineer yang mengulas mengenai tema pluralisme agama adalah, "On Religius And Intercultural Dialogue", <http://www.global.net.com>

mencoba mengaitkan tema pluralisme agama dengan pembebasan rakyat Afrika Selatan.

Seperti telah disinggung di awal bahwa wacana pluralisme agama di kalangan umat Islam Afrika Selatan lahir seiring dengan berlangsungnya perjuangan pembebasan yang konkrit.¹⁰² Kultur sosial-politik Afrika Selatan yang dikenal luas menganut ideologi apartheid telah memecah belah umat beragama ke dalam beberapa kelompok. Dampak dari adanya polarisasi ini adalah terbelahnya perjuangan rakyat Afrika Selatan dalam menentang hegemoni dan dominasi rezim apartheid.¹⁰³

Salah satu usaha yang dilakukan Farid Esack untuk menjembatani kekakuan-kekakuan teologis khususnya di kalangan kaum tertindas adalah memunculkan teologi pluralisme agama yang dipadukan dengan teologi pembebasan. Hal mendasar yang ingin dihadirkan Farid Esack dari ide ini adalah bagaimana mengidentifikasi komunitas umat beragama sebagai diri sendiri (*self*) yang berlaku sebagai kawan dalam perjuangan dan kaum lain (*the other*) yang berposisi sebagai musuh yang mesti ditentang habis-habisan.¹⁰⁴ Sehubungan dengan hal tersebut, di bawah ini akan diuraikan beberapa persoalan yang sekiranya mempunyai keterkaitan erat dengan tema besar di atas.

¹⁰²Farid Esack, *Qur'an...*, hlm. 180.

¹⁰³Farid Esack, "Religio-Cultural...", hlm. 5.

¹⁰⁴Farid Esack, *Qur'an...*, hlm. 179.

1. Respons al-Qur'an terhadap keanekaragaman agama

Ada banyak cara al-Qur'an dalam menengahkan persoalan hubungan antar agama atau yang lebih spesifik lagi mengenai keanekaragaman agama. Dari sekian persoalan yang menempati posisi penting dalam wacana pluralisme agama ialah pandangan tentang kesatuan agama (*din*).

Menurut Farid Esack, al-Qur'an memandang Nabi Muhammad SAW sebagai salah satu dari sekian Nabi yang disebutkan secara spesifik (Q.S. Al-mu'min : 78). Al-Qur'an menyebutkan, bahwa agama (*din*) yang diturunkan kepada Muhammad pada hakikatnya sama dengan yang diwasiatkan kepada Nuh, Ibrahim, Musa dan Isa (Q.S. Al-Zukhruf : 13). Secara tegas al-Qur'an mengatakan kepada Nabi Muhammad SAW bahwa "engkau hanyalah seorang pemberi peringatan". Dan "bagi tiap-tiap kaum ada orang yang memberi petunjuk" (Q.S. Al-Ra'd : 7). Adanya penuturan kisah kehidupan umat terdahulu dalam al-Qur'an, barangkali menjadi cermin terpenting penekanan al-Qur'an atas kesatuan agama (*din*). Semua Nabi hampir bisa dipastikan mempunyai tugas dan misi yang sama; menyadarkan komitmen manusia kepada tauhid, mengingatkan (umat) mereka tentang pertanggung jawaban kepada Tuhan dan bertugas untuk menegakan keadilan.

Dalam al-Qur'an disebutkan, bahwa setiap kaum (umat) telah diberikan *syir'ah* dan *minhaj* masing-masing (Q.S. Al-Mā'idah : 48). Persoalannya, ada banyak tafsiran terhadap kedua term ini. Kebanyakan ahli tafsir menafsirkan *syir'ah* dengan syari'at. Sedangkan *minhaj* dengan "jalan yang terang". Akan tetapi penafsiran ini masih tetap menyisakan banyak ruang persoalan. Sehingga

menurut Farid Esack diperlukan sebuah tafsiran yang lebih inklusif terhadap ayat di atas. *Pertama*, seluruh bahasan al-Qur'an tentang masalah ini, termasuk kalimat-kalimat awal dari Q.S. Al-Mā'idah: 48 dan ayat sesudahnya, merujuk pada peran Nabi sebagai penengah di dalam komunitas aktual saat itu. Jadi konteksnya sangat jelas, bahwa yang dirujuk ayat di atas adalah komunitas agama lain yang hidup berdampingan dengan kaum muslim Madinah, bukan komunitas ahistoris yang berada di alam nonfisik atau dalam konteks kesejarahan yang berbeda. *Kedua*, teks yang sedang diperbincangkan mengatakan bahwa kita kembali kepada Allah. "Dia akan memberitahukan kepada kalian apa yang diperselisihkan". Jika teks ini dianggap merujuk pada komunitas pra-Nabi Muhammad yang jalan-jalan mereka diakui sah, murni dan ditetapkan oleh Tuhan untuk periode tertentu, sebagaimana yang diyakini pada doktrin keterputusan akhir, maka tidak ada masalah jika komunitas Nabi Muhammad berbeda dengan mereka, dan tidak pula kebutuhan akan informasi tentang perbedaan-perbedaan tersebut. *Ketiga*, teks ini menuntut agar respons terhadap keanekaragaman ini untuk saling berlomba dalam kebaikan. Mengingat setiap kompetisi yang berarti hanya dapat dilaksanakan di dalam komunitas kontemporer yang mengalami situasi yang sama, maka kita hanya dapat berasumsi bahwa mitra kaum muslim saat itu adalah pemeluk agama lain yang hidup berdampingan dengan mereka.¹⁰⁵

Dalam hal berkompetisi untuk menggapai kebajikan, Farid Esack mengambil keputusan untuk memasukan kelompok atau kaum lain sebagai salah satu kompetitor, yang tentunya memiliki beberapa implikasi hermeneutis.

¹⁰⁵Farid Esack, *Qur'an...*, hlm. 168-169.

Pertama, amal-amal baik yang diakui dan dibalas dengan pahala bukanlah monopoli satu kelompok manapun, sebagaimana ditegaskan al-Qur'an dalam Q.S. Al-Ḥujurāt : 13. *Kedua*, sang Hakim, yakni Allah pasti berada di atas kepentingan picik para peserta kompetisi. *Ketiga*, klaim kedekatan dengan sang Hakim atau sekedar identifikasi dengan kelompok tertentu manapun tidak akan tersedia bagi peserta. *Keempat*, hasil dari sebuah kompetisi yang adil tentu tidak pernah berupa keputusan yang sudah dipastikan sebelumnya.¹⁰⁶

2. Menyoyal Relevansi dan Batasan konsep *wilāyah*.

Seperti telah diterangkan sebelumnya, bahwa dalam konteks penindasan Afrika Selatan, al-Qur'an telah menjadi semacam alat legitimasi dan rujukan yang maha penting bagi kelompok yang bertikai. Dalam kondisi seperti ini, pada level praksis al-Qur'an beraplikasi ganda; di satu sisi sebagai penyokong hegemoni dan di sisi lain berposisi sebagai penentang. Pada posisinya sebagai penentang terhadap rezim apartheid, Farid Esack mencoba mengkaji secara kritis larangan al-Qur'an mengenai hubungan afinitas (*wilāyah*) dengan agama lain. Pembacaan hermeneutis Farid Esack ini didasarkan pada pernyataan al-Qur'an yang berbunyi

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يُوَلِّهِمْ فَيَنبَغِ عَلَيْهِمُ الْإِنْفِاقُ إِنَّ اللَّهَ لَا يُهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (٥١)

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil Yahudi dan Nasrani menjadi pemimpin-pemimpin (mu), sebagian mereka adalah pemimpin bagi sebagian yang lain. Barang siapa di antara kamu

¹⁰⁶Ibid, hlm. 171.

mengambil mereka menjadi pemimpin, maka sesungguhnya orang itu termasuk golongan mereka. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang zalim". (Q.S. Al-Mā'idah : 51).

Menurut Farid Esack meski ayat di atas secara spesifik tidak mengizinkan *wilāyah* hanya dengan kaum *Yahūdi* dan *Naṣrani*, namun di tempat lain larangan ini juga ditujukan kepada "*kāfirun*" (Q.S. Ali-Imrān: 28, Q.S. Al-Nisā: 139, 144), "orang-orang di luar kalanganmu" (Q.S. Ali-Imrān: 118), "orang-orang munafik" (Q.S. Al-Nisā: 89), "orang yang mengejek *dīn*-mu" (Q.S. Al-Mā'idah : 57), "musuh Tuhan" (Q.S. Al-Mumtaḥanah: 1), "orang-orang yang memerangi karena *dīn*-mu dan mengusir kamu dari negerimu" (Q.S. Al-Mumtaḥanah: 9), "mereka yang dimurkai Allah" (Q.S. Al-Mumtaḥanah: 13) dan "bapak-bapak serta saudara-saudaramu yang lebih mengutamakan *kufir* di atas keimanan (Q.S. Al-Taubah: 23-24). Hubungannya dengan pelarangan ini adalah adanya perintah untuk mencari *wilāyah* dengan Tuhan sendiri; Tuhan dan kaum mukmin (Q.S. Al-Mā'idah : 56), kaum mukmin dan mereka yang berhijrah (Q.S. Al-Anfāl: 72-73), serta laki-laki dan perempuan yang beriman (Q.S. Al-Taubah: 70).

Adapun makna *wilāyah* itu sendiri di dalam al-Qur'an, memiliki tiga batasan. 1), kedekatan ikatan personal; 2) perjanjian yang mencirikan hubungan antar suku di Arab atau bahkan hubungan antara individu dengan suku yang bukan sukunya sendiri, 3) ikatan kepercayaan kepada Tuhan.¹⁰⁷

Dalam konteks Afrika Selatan term *wilayah* dipergunakan pada aspek sosial-politik dan agama, yang memiliki dua padanan kata; kolaborasi dan solidaritas. Penerimaan term ini dengan pengertian peyoratif dalam konteks

¹⁰⁷*Ibid*, hlm. 183.

Afrika Selatan, mengandaikan masuknya komunitas tertindas yang bersedia ikut dalam struktur sosio-politis penindasan, sebagai peserta kolaborator. Sedangkan solidaritas mengindikasikan adanya hubungan antar komponen yang berbeda dalam perjuangan kemerdekaan itu.

Berpijak pada beberapa keterangan di atas, Farid Esack berkeyakinan kuat bahwa larangan al-Qur'an untuk mengambil *wilāyah* dari kaum kafir adalah berkolaborasi dengan kelompok lain yang zalim, bukan solidaritas dengan dengan pihak lain yang tertindas dan tereksplotasi. Penafsiran ini didukung oleh sejumlah batasan kontekstual dan tekstual yang melingkupi teks pelarangan *wilāyah* tersebut. Lebih jelasnya secara historis, konteks pelarangan ayat di atas bukan karena didasarkan pada persoalan doktrin melainkan berlaku pada kondisi-kondisi permusuhan, perang dan ancaman fisik terhadap kaum beriman.¹⁰⁸

3. Mendefinisikan diri sendiri (*self*) dan kaum lain (*the other*).

Untuk menyokong lahirnya teologi kontekstual pluralisme bagi pembebasan, Farid Esack memandang penting adanya suatu pemetaan secara kritis motivasi dasar orang-orang yang mengambil *wilayah* dengan kaum lain, juga soal karakter spesifik kaum lain itu, dan mengaitkannya dengan konteks Afrika Selatan tahun 1980-an.

Menurut Farid Esack ada beberapa kelompok yang menurut al-Qur'an dilarang bekerjasama dengan mereka. *Pertama*, kelompok atau orang yang “membuat agamamu menjadi bahan ejekan dan mempermainkan tanda-tanda dari

¹⁰⁸*Ibid*, hlm. 184.

Tuhan". *Kedua*, orang-orang yang mengingkari kebenaran. *Ketiga*, orang-orang yang memerangi dan mengusir kaum mukmin dari kampung halamannya.¹⁰⁹

Dari beberapa ayat al-Qur'an yang melarang untuk bekerjasama dengan kaum lain, pada umumnya selalu menyinggung soal motif mereka dalam mencari *wilāyah* itu. Menurut sebab-sebab turunnya ayat, sangat jelas bahwa semua kejadian dipandang sebagai menempatkan kepentingan pribadi di atas kepentingan kelompok beriman dan praksis; mencari *izzah* (kehormatan dan kekuasaan); atau cenderung pada kesukuan (tribalisme) yang picik.¹¹⁰

Dengan demikian, bagi Farid Esack dalam konteks penindasan Afrika Selatan, siapa pun dan dari kelompok manapun yang berjuang untuk menegakan keadilan dan melawan penindasan yang dilanggengkan oleh rezim apartheid, sebagai diri sendiri (*self*) dalam perjuangan yang dalam terminologi keagamaan bisa dikategorikan sebagai kelompok *mukmin dan muslim* atau bisa juga sebagai *ahl al-Kitāb* yang memiliki atribut kesalehan. Sebaliknya siapa pun yang bergandeng mesra melanggengkan pemerintahan apartheid yang korup dan menindas, entah dari golongan manapun itu termasuk lawan yang mesti ditentang dan dilawan sekuat tenaga. Terhadap mereka Farid Esack mengkategorikannya sebagai orang lain (*the other*) dan memasukannya ke dalam term *Kufr, Musyrik dan Ahl al-Kitāb* yang memiliki atribut dan karakter seperti yang ditemui Nabi Muhammad SAW, ketika mengenalkan Islam dalam konteks kehidupan

¹⁰⁹ *Ibid*, hlm. 188.

¹¹⁰ *Ibid*, hlm. 191-192.

masyarakat Mekkah abad ke-tujuh belas yang dikenal menganut sistem sosial yang hegemonik, hirarkis dan tribalisme picik.

BAB IV

KRITIK ATAS HERMENEUTIKA PLURALISME FARID ESACK

A. Eksposisi Sintetik Analitik Hermeneutika Pluralisme Agama Farid Esack: Sebuah Pemetaan dalam Konteks Analisa Hermeneutika Sosial Kritis

Setelah menguraikan gagasan pokok Farid Esack tentang Pluralisme Agama secara panjang lebar, pada bagian awal di bab ini, penulis akan mencoba melacak pluralisme yang disuguhkan Esack dengan meminjam piranti arkeologi wacana, walaupun masih tetap dalam bingkai hermeneutika sosial kritis. Adapun yang dimaksud arkeologis¹ di sini adalah sebuah upaya pelacakan (pembacaan kritis) terhadap gagasan pluralisme Farid Esack, dengan tujuan untuk mencari kontradiksi-kontradiksi, sejarah kemunculannya dan fundamen-fundamen dasar yang membentuk gagasan dan ideologinya.² Hal mendasar yang ingin dicapai dari pelacakan ini ialah membongkar selubung kepentingan-kepentingan yang melandasi lanskap pemikirannya. Sekaligus menjernihkan kontradiksi-kontradiksi dalam gagasannya itu sendiri. Dalam kaitan ini, yang akan dilakukan adalah meneliti secara kritis hubungan antara ideologi, basis sosial pengarang, dan posisi kelas dengan gagasannya.

Sebagai sebuah gagasan atau penafsiran, wacana pluralisme Farid Esack dapat dipandang dari dua segi; *pertama*, sebuah gagasan adalah hasil dari sebuah

¹Perangkat arkeologi wacana secara populer diperkenalkan oleh Michel Foucault yang biasanya digunakan untuk melacak dan membongkar sebuah teks, bahasa, masalah dan persoalan dari "sejarahnya sejarah", teks atau masalah itu sendiri. Lihat Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge*, terj. M. Sheridan (London: Tavistock Publication, 1972), hlm. 28.

²Lihat penjelasan Karl Manhaem, *Ideologi dan Utopia : Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik* (Yogyakarta, Kanisius, 1991), hlm.64-67.

kerangka kerja penafsiran (berfikir). Maka tak bisa dipungkiri, dari kerangka penafsiran ini akan lahir sebuah ideologi yang tentunya sangat berpengaruh terhadap kemunculan sebuah ide atau gagasan. Oleh karena itu, sebuah teks yang dilihat, dipersepsikan, ditempatkan dan didekati oleh pengarang tentu akan memiliki corak tersendiri atas penafsiran yang dihasilkannya. *Kedua*, sebuah penafsiran yang menjadi 'teks' itu sendiri, terdiri dari gagasan 'yang tampak' dan 'yang tidak tampak'. Poin utama yang perlu di gali dari persoalan 'gagasan yang tampak' adalah menemukan secara jeli kontradiksi-kontradiksi yang paling mendasar. Sedangkan dari yang harus dilacak 'gagasan yang tidak tampak', ialah menunjukkan bagaimana sejumlah kepentingan dan pertarungan ada dalam gagasan tersebut sebagai wacana. Tugas terberat pada titik ini adalah berupaya menemukan kepentingan-kepentingan yang tidak manifes dalam teks.

Pada konteks ini, wacana pluralisme Farid Esack dapat dikritisi dengan menempatkannya pada dua isu sentral. *Pertama*, mengkritisi dari sisi cara berfikir, menafsirkan, dan membaca teks sebagai perangkat pemikiran. Yang menjadi persoalan utama di sini adalah menganalisa bagaimana Farid Esack memposisikan teks dari sisi pembaca, alat analisis apa yang digunakan serta mengkritisi konstruksi kerangka teoritiknya. Dengan begitu, akan terlihat dengan jelas apa saja yang tidak digunakan Esack dalam hermeneutiknya dalam membaca teks tersebut. *Kedua*, mengkritisi secara jernih pola hubungan yang terjadi antara perangkat kerja atau cara menafsirkan (berfikir) yang berpengaruh terhadap sebuah penafsiran (gagasan). Dari sini akan tampak seberapa jauh kerangka kerja atau ideologi mempengaruhi sebuah gagasan pengarang.

Pada prinsipnya rangkaian analisa yang disuguhkan pada bab ini bermuara pada hermeneutika sosial kritis (teori kritis) yang pada praktiknya menjelaskan keterkaitan antara ilmu pengetahuan, ideologi dan kepentingan (kekuasaan). Kritik ilmu pengetahuan (kritik wacana) adalah kritik yang dilakukan guna menguji pertautan antara teori dan praksis ilmu pengetahuan dan eksistensinya dalam proses emansipasi dan liberasi sosial. Sedangkan kritik ideologi adalah sebuah upaya refleksi diri (*self reflection*) praksis pengetahuan yang memungkinkan terbukanya kedok-kedok ideologis dalam praksis ilmu pengetahuan. Sederetan persoalan di atas akan dijabarkan dalam beberapa poin berikut ini.

B. Pluralisme Farid Esack : Masalah Gagasan dan Kepentingan

Untuk mendapatkan sebuah gambaran yang utuh dan menyeluruh gagasan Farid Esack tentang pluralisme agama dari perpektif teori kritis, ada beberapa hal yang sangat penting untuk dijelaskan secara teliti dan kritis. Persoalan mendasar yang perlu dijawab pada bagian ini adalah bagaimana menjelaskan keterkaitan antara gagasan pluralisme Farid Esack dengan kepentingan, atau dalam bahasanya Habermas memisahkan secara tegas antara pengetahuan dengan kepentingan. Untuk membuktikan itu semua, secara teoritis Habermas telah memberikan arah metode yang jelas, yakni dengan jalan melakukan suatu dialektika yang memiliki jejak-jejak historis dari proses komunikasi (dialog) yang ditindas (terdistorsi) dan merekonstruksi apa yang telah ditindas.³ Ringkasnya, kesatuan pengetahuan dan kepentingan akan dapat terlihat dari usaha-usaha manusia dalam sejarah untuk

³Budi hardiman, *Memaju Masyarakat Komunikatif* (Yogyakarta : Kanisius, 1993), hlm. 13.

mencapai kosensus lewat dialog, penindasan dialog dan pada gilirannya lewat tafsiran atau refleksi atas dialog yang ditindas (komunikasi distortif).

Sehubungan dengan begitu pentingnya keberadaan sebuah eksplorasi kritis baik terhadap subjek Farid Esack berikut fundamen ideologi, posisi kelas dan lingkungan sosial yang mempengaruhinya maupun atas objek pemikiran Farid Esack sendiri beserta kontradiksi-kontradiksi yang terselip oleh pelbagai kepentingan subjektif, individu, kelas, kelompok dan komunitas tertentu. Maka pada bagian ini, penulis akan mencoba melakukan sebuah pemetaan kritis terhadap kedua hal di atas.

Menyadari betapa sulitnya menerapkan “teori kritis” sebagai alat analisis atas gagasan pluralisme Farid Esack, yakni melakukan kritik transendental (kritik wacana) dengan menemukan syarat-syarat pengetahuan (gagasan) dalam diri subjek Farid Esack, dan di sisi lain melakukan kritik imanen (kritik ideologi) dengan jalan menemukan kondisi sosio historis yang mempengaruhi pengetahuan (gagasan) Farid Esack. Maka yang paling bisa dilakukan di sini adalah : *pertama*, mengkritisi sejumlah gagasan pluralisme Farid Esack yang terdiri dari rangkaian bahasa, sebagai hasil dari pemikiran Esack yang telah menjadi “gagasan yang tampak”. *Kedua*, menyelidiki kepentingan-kepentingan yang tidak “manifes dalam teks”, yang akan lebih difokuskan pada diri subjek (Esack) beserta kondisi sosio-historis yang mempengaruhi gagasan pluralismenya. Dalam arti luas, menyelidiki secara kritis konteks-konteks yang membentuk fundamental makna teks. Konteks yang demikian adalah apa yang ada di balik konteks permukaan, dan bukan hanya yang ada dibalik makna teks. Untuk mengetahui konteks ini

memang agak sulit. Sebab, jika konteks yang tampak adalah fakta-fakta konteks yang ada, maka konteks yang tidak tampak adalah sejumlah kepentingan di balik memaknai teks dengan konteks permukaan yang telah dibentuk oleh basis individual dan komunitasnya. Oleh karena itu diperlukan sebuah pelacakan yang sangat kritis dan objektif.

1. Kritik Wacana: Mengungkap Kontradiksi dalam Gagasan Farid Esack.

Seperti telah disebutkan pada bab-bab sebelumnya, bahwa lahirnya hermeneutika (teologi) pluralisme Farid Esack yang disandingkan dengan hermeneutika pembebasan Afrika pada hakikatnya merupakan satu upaya dialektika antara pandangan dasar al-Qur'an tentang pluralisme agama dengan konteks penindasan Afrika Selatan. Dengan kata lain mendialektikakan antara teks kitab suci dengan pengalaman historis manusia; antara teori dengan praksis. Proses dialektika ini memunculkan struktur epistemologis pluralisme Farid Esack sebagai hasil reflektif dari proses dialektika tersebut. Pada konteks ini, pluralisme Farid Esack bisa dipahami sebagai konstruksi penafsiran yang lahir dari hasil pergulatan diri Farid Esack dengan teks al-Qur'an dan konteks sosio-historis Afrika Selatan secara nyata. Pergumulan Farid Esack ini tidak saja memberikan andil yang cukup besar dalam melakukan pembacaan kritis dalam hermeneutiknya, tetapi juga meneguhkan peran-peran transformatif dalam konteks kehidupan sosial dan politik. Dalam posisinya sebagai kaum tertindas, memfungsikan teks ke dalam konteks dalam rangka membebaskan kaum yang tertindas menjadi satu keniscayaan yang mengarahkan pada satu asumsi adanya

keterkaitan antara gagasan (pengetahuan) pluralisme Farid Esack dengan kepentingan praktis,⁴ merangkul kaum tetindas dari segenap lapisan dan golongan.

Pandangan di atas segaris dengan asumsi epistemologis hermeneutiknya, berkaitan dengan masalah orientasi pembacaan Esack terhadap al-Qur'an, yang selalu meniscayakan adanya suatu pemahaman kontekstual, partikular dan tidak bebas nilai.⁵ Kepentingan gagasan Esack tentang pluralisme tidak saja mencirikan satu kekhasan yang berbeda dengan pemahaman kalangan Islam tradisional-konvensional, tetapi juga memperlihatkan watak inherennya untuk mengalahkan gagasan kelompok-kelompok Islam lain yang masih memegang teguh doktrin Islam secara sempit. Gagasan pluralisme Farid Esack jelas memiliki tujuan yang tidak hanya berhenti pada level wacana (*discourse*)—sebagai respon total terhadap dinamika keilmuan serta adanya fakta keberagaman masyarakat yang plural, melainkan lebih jauh telah mengorientasikannya sebagai alat yang dengannya agregasi dan mobilitas sosial bisa diwujudkan.

Fakta adanya stagnasi dan pemutlakan dalam tradisi pemikiran Islam Afrika Selatan, teristimewa dalam wacana tafsir pada cara membaca dan memposisikan persoalan hubungan antar agama dan solidaritas antar pemeluk agama, merupakan salah satu problem mendasar Esack untuk mewujudkan satu formulasi pemahaman baru tentang pluralisme agama yang lebih sinergis dan

⁴Dalam teori kritis menurut Habermas ada tiga kategori kepentingan yang menyertai pengetahuan. *Pertama*, kepentingan teknis dari ilmu-ilmu empiris-analitis. *Kedua*, kepentingan praktis dari ilmu-ilmu historis-hermeneutis. *Ketiga*, kepentingan emansipatoris dari ilmu-ilmu kritis. F. Budi Hardiman, *Kritik...*, hlm. 131-183.

⁵Farid Esack, "Contemporary...", hlm. 222-223.

mewadahi kepentingan praktis dan emansipatoris konteks religio, sosial dan politik Afrika Selatan. Pada sudut ini wacana pluralisme yang disodorkan Esack merupakan bentuk kritis dalam wacana ketafsiran. Sekaligus sebagai sikap antitesis terhadap maraknya kecenderungan kalangan agamawan yang menjadikan teks al-Qur'an sebagai sesuatu yang sakral, transendental, ahistoris dan selalu menjauhkannya dari problem kemanusiaan yang dihadapi oleh satu masyarakat. Dalam pandangan Farid Esack sikap tidak kritis baik terhadap teks al-Qur'an, tradisi (teks-teks keagamaan), wacana dan pengetahuan lainnya, bukan saja akan melahirkan kevakuman dalam kancah pemikiran Islam, lebih dari itu kondisi seperti ini akan melahirkan semacam hegemoni dalam wilayah keilmuan.

Sebagai bentuk kritik terhadap pembacaan umat Islam Afrika Selatan pada umumnya —yang dalam pandangan Farid Esack cenderung dogmatis, normatif dan konservatif— dalam beberapa hal gagasan Farid Esack bisa dibilang sangat radikal, liberal dan cenderung bertolak belakang dengan mainstream mufasir kenamaan. Terlebih ketika melakukan pembongkaran terhadap term-term pandangan keagamaan dalam teologi Islam. Di samping masih banyak penafsiran lain yang jelas-jelas berseberangan dengan paradigma pemikiran Islam konvensional. Di beberapa tempat, Farid Esack terlihat sangat berani melakukan penafsiran-penafsiran inklusif terhadap teks-teks, yang selama ini dijadikan sandaran primer eksklusivisme oleh kebanyakan umat Islam. Bahkan di beberapa kesempatan, untuk mengukuhkan pandangan inklusifnya Farid Esack tak segan-segan menafsirkan term-term tertentu, —dengan dalih untuk membela hak-hak kemanusiaan dan keadilan— menyandarkan pandangan hermeneutisnya pada

argumen-argumen linguistik yang jarang dipergunakan pemaknaannya serta pada perkembangan fenomena sosial-keagamaan kontemporer yang menurutnya perlu dipertimbangkan dan dipahami secara fenomenologis. Terhadap beberapa pernyataan al-Qur'an yang tampak memiliki hubungan genetis pemaknaannya dengan konteks Afrika Selatan, Farid Esack tanpa merasa risih melakukan penafsiran yang dianggap segaris dengan ideologi dan perjuangan kelompoknya untuk menentang rezim apartheid.

Dalam menafsirkan beberapa ayat, Farid Esack terkadang menggunakan beberapa prinsip umum yang dipakai dalam tradisi '*Ulūm al-Qur'ān*, semisal: *asbāb al-nuzūl*, *naskh wa al-mansūkh*, '*ilm al-makki wa al madani*, *munasabah al-ayat*,⁶ tapi di kesempatan lain, Farid Esack hanya mengutip beberapa potongan ayat saja yang sekiranya dianggap cukup menjadi landasan normatif atas beberapa pandangan keagamaannya.

Dari sekian kontradiksi yang dapat dilihat dalam gagasan pluralisme Farid Esack menurut penulis adalah mengenai pemaknaan atas universalitas konsep *Imān*, *Islām* dan *Kufr*, yang fundamen pokok pemikirannya hanya bersandar pada beberapa ayat saja. Selebihnya Farid Esack lebih mendasarkan pandangannya pada argumen linguistik yang secara lazim digunakan pada waktu Islam awal. Dan makna dari kedua term tersebut yang dipilih Esack adalah makna yang dinilai lebih inklusif dan bermakna universal. Itu pun terkadang tidak semuanya ditafsirkan secara komprehensif dengan memakai perangkat '*Ulūm al-Qur'ān*

⁶Penggunaan prinsip-prinsip '*ulūm al-Qur'ān* ini, secara metodis merupakan aplikasi praktis dari metode *regresif-progresifnya* M. Arkoun. Lihat kembali Farid Esack, "Contemporary...", hlm. 218-219 dan "Spektrum Teologi...", hlm. hlm. 215.

yang sedianya mesti digunakan, karena metode hermeneutiknya —seperti ditegaskan di beberapa tulisannya— menggunakan metode *regresif-progresif* Muhammad Arkoun dan “*double movements*” Fazlur Rahman yang menekankan pentingnya mempertimbangkan perangkat *Ulūm al’-Qur’ān* tersebut.

Namun ketika menafsirkan term *Musyrik* dan *Ahl al-kitāb*, Farid Esack tidak menjelajahnya lewat analisa-analisa yang biasanya digunakan oleh para ahli tafsir atau memilih pemaknaan awal yang ada dalam batasan linguistik, seperti halnya ketika memaknai *Imān*, *Islām* dan *Kufr*, melainkan berpaling lebih mempertimbangkan pada fakta fenomena sosial-keagamaan di Afrika Selatan khususnya, dan di berbagai belahan Dunia pada umumnya, yang menurutnya banyak mengalami perkembangan pesat. Dengan demikian, pada praktik penafsirannya Farid Esack kelihatan kurang konsisten dalam menerapkan kedua metode hermeneutik tersebut baik ketika menjelaskan beberapa term keagamaan atau sewaktu menafsirkan serentetan ayat yang bertemakan pluralisme.

Hal lain yang juga tak kalah kontradiktif dari gagasan Farid Esack adalah kurang jelasnya dalam menguraikan berbagai teks ayat yang bertalian dengan persoalan hukum, syari’ah, tauhid yang secara konsepsional telah menjadi landasan frame eksklusivisme Islam. Menyikapi persoalan seperti ini Farid Esack sepertinya tidak mau melakukan eksplorasi yang lebih dalam. Bahkan terkesan mensimplifikannya sebagai bagian *periferul* dari agama itu sendiri. Persoalan-persoalan tersebut seakan-akan terserap ke dalam tema keadilan, humanisme dan pluralisme. Sikap ambigu Farid Esack ini menimbulkan banyak pertanyaan, karena Farid Esack tidak membuat batasan yang jelas, mana teks ayat yang harus

dipahami secara tekstual atau kontekstual. Singkatnya, —meminjam istilahnya Rahman— Esack tidak melakukan suatu pembedaan yang tegas terhadap status teks-teks keagamaan dengan menempatkan kritisisme historis dan literal.⁷

Mengacu pada hermeneutika pluralisme Farid Esack, ternyata persoalan pluralisme agama sangat rumit dan tidak mudah, sebab hampir sudah menjadi aksioma, pada level normatif, setiap agama selalu mengasumsikan kemutlakan, terutama berkenaan dengan pokok-pokok ajarannya. Hal ini disadari, karena hanya dengan kemutlakannya itulah agama mampu menjalankan fungsinya secara baik sebagai pegangan dan tuntunan hidup yang memerlukan kadar kepastian tinggi. Hampir setiap penganut agama manapun menganggap bahwa agamanya adalah sesuatu yang bukan berasal dari manusia sendiri, melainkan langsung dari Tuhan yang Maha Absolut. Ini terejawantahkan dengan munculnya beragam rumusan dan konsep, termasuk diantaranya konsep tentang wahyu (*revelation*), penjelmaan (*reinkarnasi*), penciptaan (*creation*), wangsit dan lain-lain, yang membawa konsekuensi-konsekuensi pandangan bahwa agama adalah ahistoris, normatif dan menggarap hal-hal yang termasuk dalam kategori “apa yang seharusnya”.

Namun pada kenyataannya, kemutlakan agama ternyata tidak menyejarah dalam ruang yang hampa, melainkan hadir dalam konteks kemanusiaan yang sarat dengan pelbagai kepentingan, ideologi, nilai dan budaya yang beraneka ragam. Terlebih dalam setiap usaha memahami dan mempraktekan setiap ajaran agama yang pasti melibatkan dimensi kemanusiaan. Hal ini mengisyaratkan betapa

⁷Fazlur Rahman, “Historical Versus Literary Crisisism”, in Ricard C. Martin, ed. *Approach to Islam in Religious Studies* (Tucson, 1985), hlm. 198-202.

kuatnya peranan 'intervensi' manusia dalam urusan yang menjadi hak prerogatif Tuhan tersebut. Sebagai implikasinya, setiap pengalaman dan ekspresi keberagaman memiliki ruang keterbatasan yang membuat agama menjadi bersifat relatif, namun tentunya bukan dalam kaitan dengan apa yang dituju, melainkan apa yang diekspresikan. Oleh karenanya, segala praktek keberagaman seseorang atau masyarakat, tentu akan selalu melahirkan bentuk-bentuk yang plural serta melahirkan kelompok-kelompok terpisah.⁹ Pijakan relativitas ini terutama berkaitan dengan yang absolut. Karena persoalannya, yang absolut benar-benar diekspresikan dalam dan melalui instrumen yang relatif.¹³

Untuk mengurai sekat-sekat perbedaan itu, Farid Esack telah berusaha secara maksimal, meski dalam batas-batas tertentu masih banyak menyisakan ruang persoalan. Namun demikian, apa yang ditawarkan Farid Esack dengan segala kekurangan dan kelebihanannya memberikan kontribusi penting mengenai wacana pluralisme khususnya dalam ranah ketafsiran.

2. Kritik Ideologi : Melacak Keterkaitan antara Gagasan, Basis Sosial, Ideologi dan Kepentingan.

Di awal telah dijelaskan, bahwa Farid Esack adalah seorang penafsir (*author*) yang lahir dari rahim sejarah penindasan Afrika Selatan. Ia hidup di bawah pengapnya atmosphere politik, sosial dan ekonomi apartheid yang menindas. Ia merupakan 'potret nyata' kehidupan kaum tertindas dan kelompok marginal. Posisi ini sekaligus menempatkannya sebagai 'elemen organik' dari

⁹ Komarudin Hidayat, "Agama-agama...", hlm. 209.

¹³ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan Kemanusiaan dan Kemodernan. Cet.2.* (Jakarta: Paramadina, 1992). hlm. 329

kelompok yang tersisihkan dalam pentas sejarah. Secara historis, penderitaan yang dialaminya beserta rakyat Afrika pada umumnya, selain disebabkan karena kuatnya agitasi kebijakan politik yang dijalankan rezim Apartheid, juga karena kokohnya lapisan *endemik* teologis-keagamaan yang cenderung eksklusif dan khauvinistik.

Penegasan eksistensial yang berulang-ulang di beberapa tulisannya, yang secara tegas menyatakan bahwa ia adalah seorang muslim Afrika Selatan yang berlatar belakang dari sebuah keluarga miskin dan berasal dari kelas sosial inferior, mencerminkan bahwa Farid Esack benar-benar menjadikan konteks pengalaman historisnya sebagai salah satu basis eksperimentasi ideologi dalam gagasannya. Sekaligus memposisikan pengalaman pahit yang dialami rakyat Afrika Selatan pada umumnya sebagai alat ideologis untuk membongkar ideologi Apartheid. Dalam konteks ini, Esack memposisikan dirinya sebagai pengarang ✓ (*author*) yang mewakili kaum tertindas. Sikap yang diambil Esack ini selain secara historis menemukan lokusnya pada praktek Nabi Muhammad, juga didukung oleh ancangan al-Qur'an terhadap umat lain dalam menghadapi segala bentuk kezaliman terhadap sesama umat manusia.

Dengan menjadikan pengalaman historis dirinya serta konteks Afrika Selatan sebagai pusat penafsiran, pada prinsipnya Esack tengah melakukan perlawanan terhadap paradigma ke-Islaman tradisional yang cenderung konservatif-ideologis. Sekaligus melakukan pembebasan dari struktur kekuasaan apartheid yang telah melanggengkan hegemoni khususnya dalam bidang sosial dan politik. Hal mendasar yang menjadi pemicu utama lahirnya pembacaan kritis

Esack ini paling tidak didasarkan pada dua hal. *Pertama*, ada kecenderungan pemutlakan di satu sisi dan stagnasi wacana penafsiran di dalam masyarakat Afrika Selatan. Sehingga tak mampu melakukan pembacaan kritis terhadap peran wahyu. *Kedua*, adanya pergeseran paradigma dari teks ke konteks sebagai pusat penafsiran. Hal ini berkaitan dengan problem mendasar penafsiran teks al-Qur'an di dalam hermeneutika pembebasan di Afrika Selatan, yakni menyangkut relevansi dan fungsinya bagi problem yang tengah dialami rakyat Afrika Selatan.¹⁴

Secara signifikan upaya ini telah membukakan peluang yang amat besar bagi siapa pun untuk melakukan penafsiran terhadap otoritas teks kitab suci atau dalam rumusan hermeneutik Esack penafsir adalah rakyat Afrika Selatan (*al-nas*) itu sendiri. Kondisi seperti ini mengantarkan Esack berposisi sebagai penafsir pembebas yang berhadapan langsung dengan realitas sosial-politik. Sekaligus menempatkan dirinya sebagai penafsir yang terlibat langsung dengan persoalan yang dihadapi masyarakat, yang secara signifikan berbeda dengan penafsir yang selalu menjaga jarak dengan konteks atau lokasi penafsirannya (hermeneut positifis). Bagi seorang penafsir pembebasan (*the engaged interpreter*), untuk memasuki sebuah proses penafsiran, hal utama yang harus dilakukan adalah mengajukan pra pemahaman yang diarahkan kepada teks dan membawanya sebagai presuposisi penafsirannya tanpa mengenal perbedaan status teks. Pra pemahaman adalah sebuah kondisi yang hidup di dalam sejarah. Berada dalam kondisi seperti ini, maka bagi Esack, untuk dapat memahami dan

¹⁴Mukhlisin, "Hermeneutika Pembebasan...", hlm. 128-129.

memformulasikan maksud dan tujuan teks ke dalam konteks Afrika Selatan, yang harus dilakukan adalah melakukan rekonstruksi kritis terhadap setiap 'epoch' kesejarahan umat muslim —sebagai basis sosial— dalam merespon (memahami) al-Qur'an di berbagai tempat. Karena hanya dengan begitu akan dapat dipahami makna kontekstual teks al-Qur'an. Dan tentunya akan memberikan kontribusi penting bagi lahirnya pemahaman kontekstual al-Quran Afrika Selatan, khususnya berkaitan dengan tema pluralisme agama ini.

Berpijak pada keterangan di atas, hampir sudah bisa dipastikan bahwa setiap penafsiran (cara berfikir) itu merupakan produk dari basis sosial tertentu. Demikian juga, gagasan Farid Esack tentang pluralisme agama ini, karena setiap pemikiran pada dasarnya merupakan bentuk respon terhadap realitas. Oleh karena itu, seorang penafsir tentu akan terpengaruh oleh konteks lingkungan dan basis sosialnya. Dalam hal ini, penulis melihat ada dua hal yang cukup berpengaruh terhadap cara menafsirkan Esack terhadap teks. *Pertama*, Esack sangat dipengaruhi oleh basis sosial individual dirinya, yang dalam autobiografinya berposisi sebagai kaum tertindas dan terpinggirkan. Sementara di sisi lain ada kelompok sosial yang menempati posisi sebagai kaum penindas (penguasa, aristokrat dan agamawan) yang kehidupannya jauh sangat mapan, yang dengan kekuasaannya berusaha sekuat tenaga mengokohkan basis-basis sosial, ekonomi, politik dan posisi-posisi penting lainnya, yang secara sistematis melibatkan agama sebagai elemen organik kekuasaan itu sendiri. Dalam posisi yang kurang menguntungkan ini; miskin, kalah, susah dan selalu ditindas, Farid Esack dengan sendirinya berusaha untuk bisa membebaskan ketertindasan dirinya dan orang-

orang yang mempunyai nasib tak jauh beda dengan dirinya. Sehingga menjadi sebuah keniscayaan jika kemudian cara menafsirkan Farid Esack terhadap teks al-Qur'an lebih meyuarkan nada pembebasan, keadilan, solidaritas antar sesama, penggugatan dan advokasi bagi kelompok-kelompok kecil yang ingin terbebaskan.¹² Kedua, cara menafsirkan Farid Esack secara luas dipengaruhi oleh basis sosial komunitas. Dalam hal ini Farid Esack pun tampaknya sulit untuk menepis keterpengaruhannya dari konteks sosial ini. Karena secara logis orang baru akan bisa melepaskan dari sebuah komunitas, jika seseorang sudah tidak lagi memiliki kepentingan lagi, baik untuk kepentingan komunitas atau individual. Sedangkan orang yang sudah tidak lagi memiliki kepentingan hanyalah orang yang mati.

Pergumulan Farid Esack dengan komunitasnya sebagai kaum tertindas, aktivis sosial-politik dan HAM, secara signifikan telah membentuk karakter dan tipikal pemikiran Farid Esack yang khas, khususnya dalam wacana ketafsiran (*hermeneutics discourse*). Karena sebuah komunitas setidaknya menyediakan perkawanan dengan komunitas secara kental, dalam bentuk artikulasi-artikulasi yang membutuhkan hal-hal yang sifatnya berdimensi kebersamaan yang secara pasti akan membekas dan menjiwai pemikiran seseorang. Tegasnya cara baca Farid Esack terhadap teks al-Qur'an banyak dipengaruhi oleh persepsi-persepsi kepentingan komunitasnya sebagai kaum tertindas. Berada dalam kondisi seperti

¹²Pada prinsipnya "model praksis penafsiran" Farid Esack ini, segaris dengan pemikiran Karl Marx tentang teori kelas, yang membagi pelaku perubahan sosial ke dalam dua kelas sosial; kelas bawah dan kelas atas. Ini terlihat ketika Farid Esack yang secara tegas memposisikan dirinya sebagai kaum tertindas (kelas bawah) dan menempatkan rezim apartheid beserta kroni-kroninya sebagai kaum penindas (kelas atas). Mengenai teori kelas, lihat Frans Magnis Suseno, *Pemikiran Karl Marx: Dari Sosialisme Utopis ke Peralihan Revisionisme*, (Jakarta: Gramedia, 1999), hlm. 112-158.

ini, menurut penulis Farid Esack tidak akan bisa melepaskan dirinya —paling tidak— dari ketiga konteks yang secara inheren merupakan bagian hidupnya yang tidak bisa dipisahkan satu sama lain; 1) seorang penafsir pembebasan dari kaum tertindas, 2) aktivis sosial-politik dengan keterlibatannya di Call of Islam, 3) aktivis di dunia HAM. Namun titik sentral ketiga posisi tersebut melebur menjadi satu dalam sebuah kerangka pembacaan hermeneutis yakni membangun frame humanisme dan keadilan di atas pandangan pluralismenya.

Terlepas Farid Esack telah meletakkan fondasi dalam kerangka teori hermeneutiknya untuk menghindari keterjebakan pada subjektivisme dan penafsiran yang arbitrer, namun keterlibatannya di berbagai komunitas secara historis ikut memberikan sumbangsih besar dalam membangun kerangka ideologis pada rumusan hermeneutik al-Qur'an tentang pluralisme agama ini. Namun ideologi di sini bukan dipahami dalam artian negatif sebagai “konsep kritis berbentuk kesadaran palsu, yang biasanya digunakan untuk melakukan penipuan dengan cara memutarbalikan pemahaman dengan fakta sosial yang ada”. Dalam hal ini penulis mengambil makna ideologi dalam arti positif “sebagai ekspresi dari sudut pandang dan ide-ide atau perspektif sebuah kelas atau komunitas”. Dari sini ideologi kemudian dimaknai sebagai pendapat, teori dan sikap yang dibentuk dalam kelas tertentu atau komunitas tertentu untuk membela dan memajukan kepentingan-kepentingannya.¹³

Dengan menempatkan ideologi sebagai sebuah rumusan (konsep) yang positif, penulis melihat dalam melakukan pembacaan terhadap teks, pengaruh

¹³Konsep ideologi ini mengacu pada gagasan Jorge Larain, *Konsep Ideologi*, terj. Ryadi Gunawan cet. 2 (Yogyakarta: LKPSM, 1997), hlm. 2.

ideologi bagi Farid Esack sangat besar yakni memberikan dorongan yang luar biasa dalam mengambil tafsiran-tafsiran dekonstruktif-rekonstruktif baik terhadap beberapa term keagamaan tertentu atau teks-teks (tradisi, budaya dan fakta sosial) lain yang mempunyai keterkaitan erat dengan tema pluralisme. Hal utama yang ingin dicapai Farid Esack dari gagasannya ini adalah bagaimana menempatkan teks-teks liturgis bisa menyatu ke dalam konteks kehidupan pembaca atau penafsir. Dalam konteks ini, ideologi sebagai sesuatu yang sifatnya laten, dapat menghubungkan masalah komunitas (kelompok tertentu) dan memberikan kontribusi dalam membentuk solidaritas dan kohesi dalam sebuah kelompok. Kondisi seperti ini dengan sendirinya meniscayakan lahirnya sebuah ideologi yang ditentukan oleh posisi kelas sebuah komunitas atau individu.

Dengan demikian, jika ideologi dianggap sebagai sistem, ide-ide, cara berfikir atau struktur berfikir yang kemudian menjadi bagian dari ideologi, di samping gagasan itu sendiri sebagai hasil struktur berfikir. Maka, gagasan Farid Esack tentang pluralisme yang merupakan hasil dari struktur berfikir merupakan bagian dari ideologi itu sendiri. Secara otomatis struktur berfikir Farid Esack juga yang sangat dipengaruhi oleh orientasi ideologisnya mencerminkan posisi kelas dan basis sosial dirinya sebagai kaum tertindas yang berjuang untuk menegakan keadilan dan pembebasan. Dalam kondisi seperti ini, mau tidak mau al-Qur'an pun menjadi alat ideologis yang sangat ampuh untuk meruntuhkan ideologi apartheid serta ideologi-ideologi lain yang mempunyai ruh menindas, berlaku sewenang-sewenang dan melakukan kezaliman di muka bumi. Bagi Farid Esack, al-Qur'an bukan hanya sebatas dibaca, dipahami dan ditafsirkan, melainkan harus diterjemahkannya ke dalam struktur tindakan.

Jika al-Qur'an bisa menjadi alat ideologi atau bahkan ideologi itu sendiri bagi setiap penafsir, kemudian pertanyaannya dimanakah posisi dan pemihakan al-Qur'an dalam konteks pergumulan ideologi, khususnya di dunia kontemporer sekarang ini. Jelas ini bukan pertanyaan yang mudah, sebab siapa pun bisa menjadikan al-Qur'an sebagai alat ideologi bagi dirinya, kelompoknya dan golongannya dan kepentingan-kepentingan subjektif lainnya. Mengingat betapa sulitnya memisahkan antara pengetahuan, ideologi dan kepentingan dari seorang penafsir, ditambah dengan tidak adanya jaminan kesahihan sebuah penafsiran, maka yang harus dilakukan pada titik ini adalah melakukan sebuah pembacaan kritis dan objektif secara terus menerus terhadap segala bentuk penafsiran yang lahir dari rahim sejarah yang memiliki ruang-ruang subjektivitas. Sehingga akan lahir penafsiran-penafsiran yang selalu dinamis, ilmiah serta berpijak pada objektivitas.

Berpijak pada keterangan di atas, jelas kiranya bahwa fungsi teori kritis; kritik wacana dan kritik ideologi dalam ranah ketafsiran sangatlah penting. Dengan melakukan kedua kritik tadi bukan lantas menafikan aspek kesalaahan dan otoritas intelektual seorang penafsir —seperti yang ditekankan dalam tradisi '*Ulum al-Qur'ān* sebagai syarat utama menafsirkan agar tidak terjatuh pada subjektivisme arbitrer—, melainkan untuk senantiasa bersikap 'curiga' terhadap setiap teks keagamaan, teristimwa terhadap teks-teks hermeneutis (ketafsiran).¹⁴ Karena —seperti telah ditegaskan di awal— jika sebuah teks dibaca dan diterima begitu saja tanpa sikap kritis (*taken for granted*) bukan saja akan menimbulkan

¹⁴Komarudin Hidayat, *Memahami Bahasa...*, hlm16-21.

pembusukan intelektual, tetapi juga akan melahirkan struktur hegemonik dalam dimensi keilmuan.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan pemaparan data-data di atas, penelitian ini menghasilkan beberapa kesimpulan sebagai berikut :

1. Munculnya rumusan hermeneutika al-Qur'an tentang pluralisme agama yang ditawarkan Farid Esack tidak bisa dilepaskan dari beberapa faktor yaitu; situasi sosial politik yang menindas, perjuangan politik untuk pembebasan, reaksi terhadap gejala stagnasi wacana pemikiran Islam dan adanya fakta ko-eksistensi keagamaan yang plural. Gagasan pluralisme yang ditawarkan Farid Esack bukan hanya sebatas menerima, mengakui dan menghargai fakta ko-eksistensi keagamaan yang plural dan heterogen, melainkan juga mendorong semangat perjuangan pembebasan rakyat Afrika Selatan. Untuk mewujudkan itu semua, Farid Esack melakukan reinterpretasi terhadap beberapa term keagamaan yang dikenal sebagai fondasi utama dalam teologi Islam, yakni : *Īmān, Islām, Kufir, Musyrik dan Ahl al-kitāb*. Usaha ini selain menghasilkan sebuah pandangan keagamaan yang lebih inklusif juga mengukuhkan ikatan solidaritas perjuangan yang kuat antar sesama kaum tertindas. Dalam kerangka hermeneutiknya, Farid Esack menempatkan teks (al-Qur'an), konteks Afrika Selatan dan penafsir berada pada posisi lingkaran hermeneutik (*circular hermeneutik*). Pada posisinya sebagai pembaca sekaligus sebagai pengarang Farid Esack menekankan adanya sebuah

pembacaan yang kritis dan membebaskan dalam menafsirkan teks ke dalam konteks. Pada akhirnya, refleksi Farid Esack tentang pandangan al-Qur'an mengenai hubungan dengan penganut agama lain, kerja sama antar agama dan kesetaraan gender membentuk satu dimensi kesadaran yang dinamis dalam kerangka praksis liberatif.

2. Pada prinsipnya wacana pluralisme agama yang ditawarkan Farid Farid Esack tidak lain merupakan bentuk pembacaan reinterpetatif terhadap posisi dan peran agama yang dinilai telah gagal melaksanakan tugas kenabian (profetik) agama dalam konteks penindasan Afrika Selatan. Sekaligus merupakan bentuk reaksi keras terhadap paradigma pemikiran Islam tradisional-konservatif yang pada prakteknya telah terkotori oleh tangan-tangan kekuasaan, dengan jalan menghindari fitnah (kekacauan), tunduk dan patuh pada otoritas politik, memilih bergabung dengan yang lebih kecil diantara dua kejahatan (apartheid atau komunisme), serta mempertahankan teologi seksis dan eksklusivis. Dalam kaitan ini wacana pluralisme Farid Esack dapat ditempatkan pada dua sisi. *Pertama*, sebagai bentuk kritik atas nalar komunal keagamaan umat Islam, yang sepertinya telah kehilangan semangat untuk melakukan reinterpetasi terhadap makna kebenaran (yang sifatnya transenden). Terutama dalam memandang dan memposisikan umat lain, yang cenderung lebih mengafirmasi 'kebenaran' konteks pada masa lalu —mufasir dan generasi Islam awal. Bukan justru mengkritisnya, untuk kemudian diformulasikan dalam konteks yang berbeda (baru) dengan tetap

B.1 memperhatikan prinsip-prinsip dasarnya. *Kedua*, wacana pluralisme Farid Farid Esack merupakan bentuk 'praktek diskursif' yang kemudian beralih fungsi menjadi alat pembebasan (ideologis-politik) dalam rangka mempersatukan kaum tertindas —tanpa melihat perbedaan ras, suku, etnis, kelompok sosial dan perbedaan agama— untuk melawan hegemoni rezim apartheid. Sebagai landasan ontologis dari pluralismenya adalah komitmen pada kemanusiaan dan keadilan yang mendunia dan menzaman. Pada titik ini gagasan Farid Esack jelas sangat memihak ideologi kaum tertindas, dan mengkonfrontasikannya dengan paham eksklusivisme yang bergandeng mesra dengan rezim yang menindas. Konsekuensinya, hampir pada setiap kesempatan, Farid Esack selalu mengaitkan aspek humanitas dan keadilan dalam menjabarkan berbagai persoalan yang bertalian erat dengan wacana pluralisme. Namun sayangnya, dalam hal-hal yang sifatnya sangat prinsipil, Farid Esack tidak melakukan sebuah pembacaan eksploratif yang tajam dan memuaskan. Sehingga pembacaannya kelihatan cenderung lebih mementingkan dimensi praksis (empiris) —dengan dukungan lingustik, historis dan tradisi (tafsir)— dari pada mempertimbangkan aspek transendental dari subjek 'pengetahuan tafsir' itu sendiri yang sebenarnya juga tidak kalah kompleks dan butuh perenungan yang lebih kritis, ilmiah dan mendalam.

B. SARAN-SARAN

1. Meski dalam ranah pemikiran Islam wacana pluralisme agama barangkali bukan termasuk tema yang baru. Akan tetapi tema ini masih cukup menarik untuk dikaji. Oleh karena itu, penelitian terhadap wacana pluralisme ini masih tetap dibutuhkan selama masih ada celah dan ruang untuk menyelaminya dari sudut pandang yang berbeda dan tentunya menggunakan perpektif yang lebih kaya.
2. Kajian Farid Esack tentang pluralisme agama, dalam konteks kontemporer, selain telah memberikan wawasan baru dalam wacana pluralisme, yakni dengan mengaitkannya dengan tema pembebasan, sekaligus menempatkan pemikirannya sebagai bentuk 'corak tafsir liberal', sebagai derivasi dari bentuk pemikiran Islam liberal yang mempunyai ciri khas melakukan pembebasan dalam bentuk reinterpretasi kritis atas segala bentuk nalar keagamaan yang cenderung dimitoskan, disakralkan, dan kehilangan elan vitalnya untuk melakukan liberasi dan transformasi dalam konteks pemikiran keagamaan (praktik diskursif) serta melakukan pembebasan dari segala tatanan dan struktur sosial dan politik (kekuasaan) mana pun yang cenderung tiranik dan hegemonik.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M Amin. "Rekonstruksi Metodologi Studi Agama dalam Masyarakat Multikutur dan Multireligius" dalam M. Amin Abdullah (Editor) *Antologi Studi Islam*. Yogyakarta : DIP PTA IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2000.
- _____. "Al-Qur'an dan Pluralisme dalam Wacana Posmodernisme", *Profetika*, No.1. Januari, 1999.
- _____. *Dinamika Islam Kultural*. Bandung : Mizan, 2000.
- _____. *Falsafah Kalam Di Era Posmodernisme*. Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1995.
- Adnan Amal, Taufik (ed), *Metode dan Alternatif Neo Modernisme Islam Fazlurrahman*, terj. Ahsin Muhammad. Bandung : Pustaka., 1993.
- _____. *Islam dan Tantangan Modernitas : Studi atas Pemikiran Hukum Fazlurrahman*. Bandung : Mizan, 1993.
- _____. *Islam dan Tantangan Modernitas : Studi atas Pemikiran Hukum Fazlurrahman*. Bandung : Mizan, 1993.
- Al-Asfahani, Al-Raghib. *Mu'jam Mufaradāt Li-al-Fādz al-Qur'ān*, Dār al-Kātib al'arabī, tt.
- al-Din al-Razi, Fakhr. *tafsīr Al-Fakhr Al-Rāzī*, Makkah: al-Maktabah al-Tijariyah, 1990.
- al-Mandzur, Ibn. *Lisān al-'Arab*, Kairo : Dar al-Kitab al-Masri, tt. jilid. 2.
- al-Na'im, Abdullah Ahmed. (dkk), *Dekonstruksi Syari'ah II: Kritik Konsep dan Penjelajahan Lain*, terj. Farid Wajidi. Yogyakarta: LKiS, 1997.
- Arkoun, M. *Islam Kontemporer Menuju Dialog Antar Agama*. Pustaka Pelajar : Yogyakarta, 2001.
- Arkoun, Muhammad. *Nalar Islami Dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu. S. Hidayat . Jakarta : INIS, 1994.
- Arkoun, Muhammad. *Rethinking Islam Today*. Washington : Center For Contemporer Arab Studies, 1987.
- Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics : Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*. London : Routledge & Kegan Paul, 1980.

- Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics* London : Routledge and Kegan Paul, 1980.
- Braaten, Carl .*History and Hermeneutics*. Philadelphia : Fortress, 1996.
- Bultman, Rudolf . *Essays, Philosophical and Theological*. London : SCM Press. 1955.
- Cantwell. Smith, Wilfred . *The Meaning and End of Religion*, New York : Mentor Books, 1991.
- Coward, Harold. *Pluralisme : Tantangan bagi agama-agama*, terj. Bosco Carvallo Yogyakarta : Kanisius, 1999.
- D. Runes, Dogobert. *Dictionary of Philosophy*. New Jersey : Little Filed, Adam & Co.,1976.
- Dagut, Simon. "Profile Farid Esack", <http://www.HomePageFaridEsack.com>.
- Dewan Redaksi Internasional, *Negara dan Bangsa*. Ed.I. Jakarta : Groller International, 1988.
- Edwards Paul. *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: Mac Millan Publishing, 1967.
- E. Palmer, Richard. *Hermeneutics*. Evanston : Nortwestern University Press,1969.
- E. Sumaryono, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta : Kanisius, 1999.
- Elizabeth K. Nottingham, *Agama Dan Masyarakat : Suatu Pengantar Sosiologi Agama*, terj. Abdul Muis Naharong, Jakarta: PT.Raja Grafindo Persada, 1997.
- Elmirzana, Syafa'atun. "Pluralisme, Konflik dan Dialog (Analisa dan Refleksi)", *Esensia*, 2. Januari, 2001
- Engineer, Asghar Ali. "On Religious And Intercultural Dialogue", <http://www.global.net.com>.
- Erickelman, "Print, Islam, and the Prospects for Civic Pluralism : New Religious Writings and their Audiences", *Journal of Islamic Studies*, (1997).
- Esack, Farid, "The Exodus Paradigm in The Qur'an in The Light of Re-Interpretatif Islamic Thought in South Africa", *Islamochristiana*, vol.17,1991.

- _____. "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 Farid Esack.com](http://www.Home page Farid Esack.com).
- _____. "Qur'anic Hermeneutics : Problem and Prospect," *The Muslim World*, Vol. LXXXIII, no.2, 1993.
- _____. "Qur'anic Hermenutics : Problem and Prospect", *The Muslim World*, Vol. 83, no.2, April 1993.
- _____. "Religio-Cultural Diversity : For What and With Whom ? Muslim Reflection From a Post-Apartheid South Africa in the throes of Globalisation". [http://www. Home page Farid Esack.com](http://www.Home page Farid Esack.com).
- _____. "Spektrum Teologi Progressif di Afrika Selatan," dalam Abdullahi Ahmed al-Na'im *et.all.*, *Dekonstruksi Syari'ah (II) : Kritik Konsep dan Penjelajahan lain*, terj. Farid Wajdi. Yogyakarta: LKiS, 1997.
- _____. *On Being Muslim: Finding a Religious Path in The World One World* : Oxford. 2000.
- _____. *Qur'an, Liberation and Pluralism : An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, England : One World, Oxford, 1997.
- Foucault, Michel. *The Archeologi of Knowledge*. terj. M. Sheridan. London: Tavistock Publication, 1972.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method* (trn). New York: The Seabury Press, 1975.
- Ghalib M, Muhammad. *Ahl al-Kitab Mukna dan Cakupannya*. Jakarta: Paramadina. 1998.
- Hanafi, Hasan. *al-Dīn wa al-Tsaurah* (vol. ii): *al-Yamīn wa al-Yasār fī al-fikr al-Dīnī*, Kairo : Maktabah Madbuli, 1989
- _____. *Islam in The Modern World: Tradition, Revolution and Culture Vol.II* Kairo : Dar Kebaa Bookshop, 2000.
- Hardiman, Fransisco Budi. *Kritik Ideologi : Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*, Kanisius: Yogyakarta.
- _____. *Menuju Masyarakat Komunikatif*. Yogyakarta : Kanisius. 1993.
- Haripuddin Cawidu, *Konsep Kufr Dalam Al-Qur'an Suatu Kajian Teologis*

Dengan Perspektif Tafsir Tematik. Jakarta : Bulan Bintang. 1991.

Hidayat, Komaruddin. dan Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan Perspektif Perennial* Jakarta : Paramadina, 1995.

_____. "Agama-agama Besar Dunia: Masalah Perkembangan dan Interelasi" dalam Komarudin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (editor), *Passing Over Melintasi Batas Agama*. Jakarta : Gramedia, 1999.

_____. *Memahami Bahasa Agama*, Jakarta : Paramadina, 1996.

_____. *Tragedi Raja Midas*, Paramadina : Jakarta,

_____. "Hermeneutical Problems of Religious Language". Dalam *al-Jâmi'âh*, VI. 2000.

Hidayat, O. "Konsep Pluralisme Agama dalam Tafsir al-Maraghi", *Tesis*, Program Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2000.

Hiskett, Mervyn. *The Course of Islam in Africa* Eidenburgh: Eidenburgh University Press, 1994.

Hussain al-Ṭabaṭabā'ī, Muḥammad. *Al-Mizān fī al-tafsīr Al-Qur'ān*. Qum: Al-Hawzah, 1973..

Ibn Al-'Arabi, Muhiyy Al-dīn. *Tafsīr Ibn 'Arabi*, Beirut : Dār al-Ṣadr, jilid. 1.

Ichwan, Moch. Nur. "A New Horizon in Qur'anic Hermeneutics : Nasr Hamid Abu Zayd's Contribution to Critical Qur'anic Scholarship", *Tesis*, Leiden University, 1999.

_____. "Hermeneutika al-Qur'an: Analisis Metodologi Penafsiran al-Qur'an Kontemporer," *Skripsi*, IAIN Sunan Kalijaga, 1996

Indiarjo, Mispan. "Gambaran pengalaman Hermeneutik Hans-Georg Gadamer", *Dryakara*, No.3. 1993/1994.

Isutzu, Toshihiku. *Konsep-Konsep Étika Religius Dalam Al-Qur'an*, terj. Agus Fahri Husein dan A.E. Priyono. Yogyakarta : Tiara Wacana, 1993.

J.J. Buckley, "The Hermeneutical Deadlock Between Revelationists, Textualists, and Functionalists" dalam *Modern Theology* 6:4.1990.

Ja'far Muhammad Ibn jarir Al-thabari, Abu. *Jami al-bayan 'an Ta'wil Aly Al-Qur'an*, editor (Mahmud Muhammad Shakir). Kairo : Dar al-Kutub, 1954 jilid. 3.

- Jeanrond, Werner G. and Jenifer L. Rike, (ed) dalam *Radical Pluralism and Truth : David Tracy and the Hermeneutics of Religion*, New York : Crossroad, Seri Pustaka Heru Prakosa, 1991.
- Kartini, *Pengantar Metodologi Riset Sosial*, cet. 7. Bandung : Mandar Maju, 1996
- Khalik Ridwan, Nur. *Pluralisme Borjuis : Kritik atas Nalar Pluralisme Cak Nur*. Yogyakarta : Galang Press, 2002.
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi* Bandung : Mizan. 1998.
- L. Rowe, William. *Philosophy of Religion*, edisi kedua. California : Wordsworth Publishing Company. 1992.
- Lapidus, Ira M. *Sejarah Sosial Sejarah Sosial Umat Islam I dan II*, terj, Gufran A. Mas'adi Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada.
- Legum, Colin. "Nationalism in South Africa" dalam Joseph C. Arene and Godfrey N. Brown (cditor) *Africa in The Nineteenth and Twentieth Centuries*. Humanity Press. 1979 .
- Louis segundo, Juan. *The Theology of Liberation*, New York : Orbit Books, 1991.
- M. Bravmann, *The Spiritual Backgraound of Early Islam : Study In Ancient Arab Concept*. Leiden : E.J. Brill, 1972.
- Madjid, Nurcholis. "Mencari Akar-akar bagi Pluralisme Modern: Pengalaman Indonesia" dalam Mark R. Wood Ward (ed), *Jalan Baru Islam, Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*. Bandung : Mizan. 1999
- _____. "The Islamic Concept of Man and Its Implications For The Muslims' Appreciation on The Civil and Political Right", *Jurnal al-Jāmi'ah*, VI, 2000.
- _____. "Pluralisme Agama di Indonesia" dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 3. Vol. VI. Jakarta: Paramadina. 1995.
- Magnis Suseno, Frans. *Pemikiran Karl Marx: Dari Sosialisme Utopis ke Peralihan Revisionisme*. Jakarta: Gramedia. 1999.
- Mahmud Ibn Umar Al-Zamakhsyari, Abu Al-Qayyim. *Al-Kassyaf 'an Haqaiq Ghawamid al-Tanzil*. Beirut : Dar al-kutub al-'Arabi. tt.
- Mahmud, Abdullah dan Najmudin Zuhdi, "Al-Qur'an dan Pluralisme : Antara Cita dan Fakta" dalam *Profetika*, No.1. Januari 1999.

- Manhaem, Karl. *Ideologi dan Utopia : Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*. Yogyakarta, Kanisius. 1991.
- Mardalis, *Metode Penelitian : Suatu Pendekatan Proposal*. Jakarta : Bumi Aksara. 1996
- Mir, Mustansir. *Journal of Islamic Studies* 10:1 (1999).
- Moleong, Lexy J. MA. *Metodologi Penelitian Kualitatif*, cet 11. Bandung : PT. Remaja Rosda Karya, 2000
- Mukhlisin, "Hermeneutika Pembebasan : Studi Kritis Pemikiran Al-Qur'an Farid Esack dalam Konteks Penindasan di Afrika Selatan", *Skripsi*, Fakultas Ushuluddin IAIN, Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1999.
- Myers, Michael D. "Qualitative Research in Information System", *MIS Quarterly* (12:2), Juni 1997, <http://www.misq.org/misqd961/iswolrd>, Desember 2001.
- P. Pothholm, Christian. *Four African Political System*. New Jersey: Preintice-hall, 1970.
- Panggabean, Samsurizal. "Fazlurrahman dan Neomodernisme Islam", *Bangkit*, No. 8/III/1994.
- Qodry Azizy, A. "Al-Qur'an dan Pluralisme Agama", dalam, *Profetika*. No.1. Januari 1999.
- Quraish Shihab, M. *Membumikan Al-Qur'an*. Bandung : Mizan. 1996.
- _____. *Wawasan Al-Qur'an*. Bandung : Mizan. 1996.
- _____. "Ahl al-Kitab" dalam Muhammad Wahyuni Nafis (editor), *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*. Jakarta: Paramadina.
- Rahman, Fazlur. *Tema-Tema Pokok Al-qur'an* terj. Ahsin Muhammad Pustaka : Bandung, 1996.
- _____. *Islam and Modernitas : Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Muhammad. Bandung : Penerbit Pustaka. 2000.
- _____. *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung : Penerbit Pustaka, 2000.
- _____. "Historical Versus Literary Crisism", in Ricard C. Martin, ed. *Approach to Islam in Religious Studies* (Tucson, 1985
- Rasyid Riḍa, Muḥammad. *Tafsīr al-Manār*. Bcirut : Dār al-Ma'rifah. 1980.

- Rowland, Christopher dan Mark Corner, *Liberating Exegesis: The Challenge of Liberation Theology to Biblical Studies*, London : Cambridge University Press, 1990.
- Schussler Fiorenza, Francis. "The Interpretation of Scriptural Authority : Interpretation and Reception," dalam *Interpretation*, XLIV: 4, 1990.
- Sharp, John. "Non-Racialism and Its Discontents: a Post-apartheid Paradox", dalam *International Social Sciences Journal*. 1998 .
- Shihab, Alwi. *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama*. Bandung : Mizan, 1997
- Smith, Jane. *A Historical and Semantic Study of Term 'Islam' as seen in Sequence of Qur'an Comentaries*, Montana: University Montana Press. 1975.
- Sukidi, *New Age Wisata Spiritual Lintas Agama* (Jakarta : Gramedia, 2001).
- _____. *Teologi Inklusif Cak Nur*, Jakarta : Kompas, 2001.
- Thiselton, Anthony C. *New Horizon In Hermeneutics*, Michigan : Zondervan Publishing House Academy and Professional Books Grand Rapids, 1992.
- Thomson, Leonard dan Andrew Prior, *South African Politics* New York: The Vail-Ballov Press, 1982.
- Ukpong, Justin. "Theological Literature From Africa" dalam *Concilium*, 1988 .
- Warnke, George. *Gadamer : Hermeneutics, Tradition and Reason*. Polity Press: Cambridge, 1987.
- Yousuf Ali, Abdullah *The Glorious Kuran, Translation and Commentary* Beirut : Dar al-Fikr, 1934.
- Zaman, Ali Noer. *Agama untuk Manusia*, terj. Ali Noer Zaman Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2000.
- Zayd, Naṣr Hāmīd Abū. *Mafhūm al-Naṣ : Dirāsat fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut : al-Markāz al-Ṣāqafī al-'Arabi, 1996.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

NAMA LENGKAP	: Hadiansyah Yudistira
TEMPAT/TANGGAL LAHIR	: Sukabumi, 29 Februari 1980.
JENIS KELAMIN	: Laki-laki
AGAMA	: Islam
ALAMAT	: Jl. Cimahi No. 28. Surade Sukabumi. Jawa Barat.
 RIWAYAT PENDIDIKAN	
1. TINGKAT DASAR	: SDN Citanglar II. Sukabumi
2. TINGKAT MENENGAH PERTAMA	: MTsN Pasiripis. Sukabumi
3. TINGKAT MENENGAH ATAS	: MAKN Darussalam. Ciamis
4. PERGURUAN TINGGI	: Masuk Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Tahun Akademik 1998/1999.
 PENGALAMAN ORGANISASI	
	: -Pengurus HMI Kom. Fak Ushuluddin Periode 1999/2000. - Ketua Umum Ikatan Alumni Darussalam (IKADA) Ciamis Cabang Yogyakarta 2000/2001 - Penanggung jawab Lembaga Pers IKADA 2000/2001. - Wk. Ketua FORSTUDIA Periode 1999/2000.
 ORANG TUA	
NAMA AYAH	: H. Memed Tarmidzi
NAMA IBU	: Hj. S. Komariah
PEKERJAAN	: Wiraswasta
ALAMAT	: Jl. Cimahi No. 28. Surade Sukabumi. Jawa Barat.

Demikian daftar riwayat hidup ini saya buat dengan sebenar-benarnya.

Yogyakarta, 4 Februari 2003.

Hadiansyah Yudistira.

Lampiran Teks Ayat Al-Qur'an.

No	Nama Surat dan Ayat	Nomor Halaman	Teks Ayat
1.	Q.S. Al-Baqarah: 62.		<p>إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّٰبِغِينَ وَالصَّٰبِغِينَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلْ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٦٢)</p>
2.	Q.S. Al-Mā'idah : 69.		<p>إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّٰبِغِينَ وَالصَّٰبِغِينَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلْ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٦٢)</p>
3.	Q.S. Al-Nisā : 67		<p>وَإِذَا لَاتِيَهُمْ مِنْ لَدُنَّا أَجْرًا عَظِيمًا (٦٧)</p>
4.	Q.S. Al-Mā'idah: 48.		<p>وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّئًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَخَلَقْنَاكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَلْوَكُمْ فِي مَا ءَاتَاكُمْ فَاسْتَقْبُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (٤٨)</p>
5.	Q.S. Al-Hajj: 34 dan 67.		<p>وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلَمُوا وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ (٣٤)</p> <p>لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُبَارِعُكَ فِي الْأَمْرِ وَاذْعُ إِلَىٰ رَبِّكَ إِنَّكَ لَعَلَىٰ هُدًى مُسْتَقِيمٍ (٦٧)</p>
6.	Q.S. Āli Imrān: 64.		<p>لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُبَارِعُكَ فِي الْأَمْرِ وَاذْعُ إِلَىٰ رَبِّكَ إِنَّكَ لَعَلَىٰ هُدًى مُسْتَقِيمٍ (٦٧)</p>
7.	Q.S. Āli-Imrān Imrān: 85.		<p>وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ (٨٥)</p>
8.	Q.S. Al-Nisā: 123-124.		<p>لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَىٰ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا (١٢٣) وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظَلَّمُونَ فِيهَا (١٢٤)</p>

9.	Q.S. Al- Mutaffifin: 1-11.	<p>لِلْمُطَفِّفِينَ (١) الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ (٢) وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ (٣) أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ (٤) لِيَوْمٍ عَظِيمٍ (٥) يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ (٦) كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَارِ لَفِي سِجِّينَ (٧) وَمَا أَذْرَاكَ مَا سِجِّينَ (٨) كِتَابٌ مَرْقُومٌ (٩) وَيَلَّيْلُ يَوْمًا ذُو الْأُنْفُسِ (١٠) الَّذِينَ يُكَذِّبُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ (١١)</p>
10.	Q.S. Al-Balad.	<p>لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ (١) وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ (٢) وَالْوَالِدِ وَمَا وَدَّ (٣) لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ (٤) أَيَحْسَبُ أَنْ لَنْ يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ (٥) يَقُولُ أَهْلَكْتُ مَالًا لُبَدًا (٦) أَيَحْسَبُ أَنْ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ (٧) أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ (٨) وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ (٩) وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ (١٠) فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ (١١) وَمَا أَذْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ (١٢) فَكُ رَقَبَةً (١٣) أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْئَةٍ (١٤) بَيْنَمَا ذَا مَسْرَبَةٍ (١٥) أَوْ مَسْكِينًا ذَا مَسْرَبَةٍ (١٦) ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ (١٧) أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْمُنْتَهَى (١٨) وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَا بَنَاتَ هُمْ أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ (١٩) عَلَيْهِمْ نَارٌ مُؤَصَّدَةٌ (٢٠)</p>
11.	Q.S. Al- Humazah.	<p>وَيَلَّيْلُ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُحْمَةٍ (١) الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ (٢) يُحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ (٣) كَلَّا لَيُبَدِّلَنَّهُ فِي السَّاعَةِ (٤) وَمَا أَذْرَاكَ مَا السَّاعَةُ (٥) نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ (٦) الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ (٧) إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّؤَصَّدَةٌ (٨) فِي عَمَدٍ مُّمَدَّدَةٍ (٩)</p>
12.	Q.S. Al-Takasur.	<p>إِنَّا أَنْعَمْنَا عَلَى الْكَافِرِينَ (١) فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَالْحَزَنُ (٢) إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ (٣)</p>
13.	Q.S. Al-Mā'un.	<p>أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالذِّينِ (١) فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ (٢) وَيَأْتِي يَحْضُرٌ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ (٣) فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ (٤) الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ (٥) الَّذِينَ هُمْ يُرَءُونَ (٦) وَيَتَعَمَّرُونَ الْمَاعُونَ (٧)</p>
14.	Q.S. Al-Mā'idah : 18.	<p>وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ (١٨)</p>
15.	Q.S. Al-Nisā : 49.	<p>يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (٥٩)</p>

16.	Q.S. Al-Nisā: 53 dan 55.		<p>أَمْ لَهُمْ نَصِيبٌ مِنَ الْمُلْكِ فَإِذَا لَا يُؤْتُونَ النَّاسَ نَقِيرًا (٥٣) صَدَّ عَنْهُ وَكَفَىٰ بِهِمْ سَعِيرًا (٥٥)</p>
17.	Q.S. Al-Baqarah: 94 dan 111.		<p>قُلْ إِنْ كُنْتُمْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمْتَرُوا بِنُورِهَا فَتَمْتَرُوا بِنُورِهَا (٩٤) وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْحَيَّةُ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ خَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (١١١)</p>
18.	Q.S. Ali Imrān : 24.		<p>ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ وَغَرَّهُمْ فِي دِينِهِمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ (٢٤)</p>
19.	Q.S. Al-A'raf : 169.		<p>فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْتَى وَيَقُولُونَ سَيُعَذِّبُنَا اللَّهُ وَإِنْ يَأْتِيهِمْ عَرَضٌ مِثْلَهُ يَأْخُذُوهُ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ وَاللَّهُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (١٦٩)</p>
20.	Q.S. Al-Baqarah : 111-113.		<p>وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْحَيَّةُ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ خَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (١١١) وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَىٰ لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ يَتَّبِعُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ (١١٣)</p>
22.	Q.S. Al-Mu'minūn: 52.		<p>وَإِنْ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ (٥٢)</p>
23.	Q.S. Al-Māidah: 5.		<p>الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُخْرَجْنَ مِنْكُمْ حَيْثُ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مَتَّحِدِينَ أَخْذَانِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ (٥)</p>
24.	Q.S. Al-Māidah : 47.		<p>وَيَحْكُمُ أَهْلُ الْإِنجِيلِ بِمَا أُنزِلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أُنزِلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (٤٧)</p>
25.	Q.S. Al-Māidah: 42-43.		<p>سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكْثَرُونَ لِلسُّخْتِ فَإِنْ جَاءَكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرَضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرَضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (٤٢) وَكَيفَ</p>

		يُحَكِّمُونَكُ وَعِنْدَهُمُ التَّرْزَاةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ (٤٣)
26.	Q.S. Al-Ḥajj: 40.	الَّذِينَ أَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بَعِيرَ حَقِّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَمْتُمْ صَوَامِعَ وَبِيعَ وَصَلَوَاتٍ وَمَسَاجِدَ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ (٤٠)
27.	Q.S. Āli-Imrān : 113-114.	لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَانِمَةٌ تَلُونَ آيَاتِ اللَّهِ عَنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْخَدُونَ (١١٣) يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ (١١٤)
28.	Q.S Al-Anfāl: 2-4.	إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (٢) الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (٣) أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ (٤)
29.	Q.S. Āli-Imrān: 173.	الَّذِينَ قَالُوا لَهُمْ النَّاسُ إِنْ النَّاسُ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ (١٧٣)
30.	Q.S. Al-Taubah: 124.	وَإِذَا مَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَلَيْكُمُ زَادَتْهُ هِدَىٰ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ (١٢٤)
31.	Q.S. AL-Ahzāb: 22.	وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا (٢٢)
32.	Q.S. Al-Fath: 4.	هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيُذْكَرُوا بِإِيمَانِهِمْ مَعَ إِيمَانِهِمْ وَلِلَّهِ حُنُودُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَسَكَنَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا (٤)
33.	Q.S. Al-Mudāṣir: 3.	وَرَبُّكَ فَكَبِيرٌ (٣)
34.	Q.S. Muḥammad: 17.	وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَعَاقِبَتُهُمْ تَقْوَاهُمْ (١٧)
35.	Q.S. Al-Isrā: 13	وَسَكَّلَ الْإِنْسَانُ أَلْسَانَهُ طَائِرَةً فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا (١٣)

36.	Q.S. Maryam: 76.	وَيُرِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ تَوَابًا وَخَيْرٌ مَرَدًّا (٧٦)
37.	Q.S. Al-Nahl: 106.	مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مِنْ أَكْرَهٍ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (١٠٦)
38.	Q.S. Al-Hujurat: 7-8.	وَاعْلَمُوا أَن فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ (٧) فَضَلَّأَ مِنَ اللَّهِ وَنِعْمَةٌ وَاللَّهُ عَلَيْهِمْ حَكِيمٌ (٨)
39.	Q.S. Al-Mujādilah: 22.	تَجِدُ قَوْمًا يُؤْسِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كُتِبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (٢٢)
40.	Q.S. Al-Hujurat: 14-15.	قَالَتِ الْأَعْرَابُ عَمَّا قُلْنَا لَمْ يُؤْسِنُوا وَلَكِنْ قَوْلُوا أَسْلَمْنَا لَمَّا يَدْخُلُ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (١٤) إِذَا مَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ لَمْ يَمُوتُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ (١٥)
41.	Q.S. Āli-Imrān : 19, 85.	الَّذِينَ عِنْدَ اللَّهِ الْأَسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا حَاجَّهُمُ الْعِلْمَ بَعِيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ (١٩)
42.	Q.S. Al-Māidah : 3.	حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخنزِيرِ وَمَا أَهْلُ لغيرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَفَقَةُ وَالْمَوْقُودَةُ وَالْمُتَرَدِّيةُ وَالنَّطِيعَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَيْلَامِ ذَلِكَمْ فَسَقَ الْيَوْمَ يَسِرَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَحْتَسِبُوهُمْ وَأَخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَحَانِفٍ لِإِسْمِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (٣)

43.	Q.S. Al-An'ām : 125.	فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَامًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرُّجْحَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ (١٢٥)
44.	Q.S. Al-Zumār : 22.	أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (٢٢)
45.	Q.S. Al-Hujurāt : 17.	يَعْتُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَعْتُوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ بَلِ اللَّهُ بِكُمْ عَلِيمٌ أَنْ هَذَا كُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (١٧)
46.	Q.S. Al-Taubah : 74.	يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَهَمُّوا بِمَا لَمْ يَنَالُوا وَمَا نَقَمُوا إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ فَإِنْ يَتُوبُوا يَكُ خَيْرًا لَهُمْ وَإِنْ يَتُوكُوا يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ عَذَابًا أَلِيمًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ فِي الْأَرْضِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ (٧٤)
47.	Q.S. Āli-Imrān : 23-24.	أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ وَهُمْ مُعْرِضُونَ (٢٣) ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارَ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ وَغَرَّبَهُمْ فِي دِينِهِمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ (٢٤)
48.	Q.S. Āli-Imrān : 22.	أُولَئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتِ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ (٢٢)
49.	Q.S. Al-Nisā : 17.	إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا (١٧)
50.	Q.S. Al-Māidah : 17.	لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (١٧)
51.	Q.S. Al-Anbiyā' : 53.	لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (١٧)

52.	Q.S. Al-Syu'arā' : 74.		قَالُوا بَلْ وَحَدَّثَنَا آبَاءُنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ (٧٤)
53.	Q.S. Luqmān : 21.		وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَحَدَّثَنَا عَلَيْهِ آبَاءُنَا أَوْ لَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ (٢١)
54.	Q.S. Āli-Imrān : 140, 150, 155.		إِنْ يَمَسُّكُمْ فَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ (١٤٠) بَلِ اللَّهُ مَوْلَاكُمْ وَهُوَ خَيْرُ النَّاصِرِينَ (١٥٠) إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْحَمَقَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بَعْضٌ مِمَّا كَسَبُوا وَلَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ (١٥٥)
55.	Q.S. Al-Nisā' : 84.		فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسُكَ وَخَرَضِ الْمُؤْمِنِينَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَكْفِيَ بَأْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَاللَّهُ أَشَدُّ بَأْسًا وَأَشَدُّ تَنكِيلًا (٨٤)
56.	Q.S. Al-Ahzāb: 22.		وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا (٢٢)
57.	Q.S. Al- Mujādilah: 22.		لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (٢٢)
58.	Q.S. Al-Taubah: 31, 113 dan 114.		أَلَا تَتَّقُونَ قَوْمًا نَكَلُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَّوْحُهُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (١٣) مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أَوْلِيَاءَ قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْحَجِيمِ (١١٣) وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَّتْهَا إِبْرَاهِيمُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ (١١٤)
59.	Q.S. Al-Māidah : 82.		لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ ذَلِكَ بِأَن مِنْهُمْ قَسِيصِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَتَّكِبُونَ (٨٢)
60.	Q.S. Al-Baqarah : 120.		وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودَ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنْ هَدَىٰ اللَّهُ هُوَ الْهَدَىٰ وَلَئِنَّ آتِيتَهُمْ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ (١٢٠)

61.	Q.S. Al-Māidah : 18 dan 64.	<p>وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرْ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبْ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ (١٨) وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَذُ اللَّهُ مَعْلُومَةٌ غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدْعَاؤُكُمْ مِنْهُ لِيُقْضَىٰ عَلَيْكُمْ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَالْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ (٦٤)</p>
62.	Q.S. Al-Zukhruf : 13.	<p>لِتَسْتَوُوا عَلَىٰ ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُولُوا سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ (١٣)</p>
63.	Q.S. Al-Ra'd : 7.	<p>وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ (٧)</p>
64.	Q.S. Al-Māidah : 48.	<p>وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّبًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَحَقَّقْنَا أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِنَبِّئُكُمْ فِي مَا عَاتَاكُمْ فَاستَقْبَرُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (٤٨)</p>
65.	Q.S. Al-Hujurat : 13.	<p>يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (١٣)</p>
66.	Q.S. Āli-Imrān : 28.	<p>لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّبِعُوا مِنْهُمْ نَهْيًا وَيَحْذَرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ (٢٨)</p>
67.	Q.S. Al-Nisā : 139 dan 144.	<p>الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَلْيَعُونَ عَنْدَهُمُ الْعُرَّةُ فَإِنَّ الْعُرَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا (١٣٩) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَرِيدُونَ أَنْ تَحْتَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُبِينًا (١٤٤)</p>
68.	Q.S. Āli-Imrān : 118.	<p>يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةَ مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْتِيكُمْ خَبْرًا حَتَّىٰ يَأْتِيَ الْبَغْضَاءَ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صدورُهُمْ أَكْبَرُ فَدَيَّا لَكُمْ آيَاتِ اللَّهِ إِنَّ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (١١٨)</p>

69.	Q.S. Al-Nisā : 89.	وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكْفُرُونَ سَوَاءَ فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّى يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وُلِيًّا وَلَا نَصِيرًا (٨٩)
70.	Q.S. Al-Māidah : 57.	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَلَعِبًا مِنْ الَّذِينَ آوَتْهُمُ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَفَّارِ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُتُوبَهُ مُؤْمِنِينَ (٥٧)
71.	Q.S. Al-Mumtahānah: 9.	إِنَّمَا يَنْهَى اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (٩)
72.	Q.S. Al-Mumtahānah: 13.	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ قَدْ يَسُؤُوا مِنَ الْآخِرَةِ كَمَا يَبِيسُ الْكُفَّارُ مِنْ أَصْحَابِ الْقُبُورِ
73.	Q.S. Al-Taubah: 23-24.	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَىٰ الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (٢٣) قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تُرَضُّوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ (٢٤)
74.	Q.S. Al-Māidah : 56.	وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْعَالِيُونَ (٥٦)
75.	Q.S. Al-Anfal: 72-73.	إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَتَضَرَّوْا أُولَٰئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (٧٢) وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ (٧٣)
76.	Q.S. Al-Taubah: 70.	أَلَمْ يَأْتِهِمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَقَوْمِ إِبْرَاهِيمَ وَأَصْحَابِ مَدْيَنَ وَالْمُرْتَدِّكَاتِ أَتَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (٧٠)