

Konsep Pluralisme Agama Farid Esack

A. Khudori Soleh

Dosen Fak. Psikologi Universitas Islam Negeri (UIN) Malang
Peserta Program Doktor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Abstrak

Farid Esack is one of the Islamic scholars concerning on religious pluralism. Pluralism, according to him, does not only deal with inclusiveness as Nur Kholis Madjid and Alwi Shihab thought and political interest-based as John Hick and Hans Kung concerned but also theological perspective. It means that the truth of other religions is not based on their only existence but because of Qur'anic acceptance textually to their existence beside Islam. According to Esack, al-Qur'an has clearly accepted other religions' existence beside Islam.

A. Pendahuluan

Dalam wacana dan sikap keberagamaan, biasanya dikenal ada tiga model kecenderungan: eksklusif, inklusif, dan pluralis. Sikap *eksklusif* adalah pandangan yang mengklaim bahwa kebenaran dan keselamatan hanya ada dalam agamanya sendiri.¹ Dalam Kristen, jargon yang didengungkan antara lain, "*Extra ecclesiam*

nulla salus” (tidak ada keselamatan di luar Gereja), dan “*No Other Name*” (tidak ada keselamatan di luar Yesus Kristus),² sedang dalam Islam ayat-ayat yang sering dikumandangkan adalah “*Siapa yang mencari agama selain Islam tidak akan diterima dan pada hari akhir ia termasuk golongan yang rugi*” (Q.S. al-Maidah: 3) dan “*Sesungguhnya agama di sisi Allah adalah Islam*” (Q.S. ali-Imran: 85).³

Sikap *inklusif* adalah pandangan yang percaya adanya kebenaran dan keselamatan dalam agama lain tapi standar kebenaran dan keselamatan tetap berada dalam agamanya sendiri. Dalam Kristen, istilah yang dimunculkan adalah *the Anonymous Christian* (Kristen Anonim orang atau orang non-Kristiani) yang diperkenalkan oleh Karl Rahner, yakni bahwa orang non-Kristiani juga akan selamat sejauh mereka hidup dalam ketulusan hati terhadap Tuhan, dan yang menyelamatkan mereka adalah Kristus meski mereka tidak tahu hal itu.⁴ Senada dengan istilah tersebut, dalam Islam dikenal istilah non-Muslim *par excellance* dan Muslim *par excellance*.⁵

Sementara itu, sikap *pluralis* adalah paradigma pemikiran yang berpendapat bahwa setiap agama mempunyai kebenaran dan jalan keselamatan sendiri-sendiri sehingga tidak ada yang berhak mengklaim hanya agamanya yang benar.⁶ Beberapa ungkapan yang mengekspresikan paradigma ini, “*Other religions are equally valid ways to the same truth*” (John Hicks), “*Other religions speak of different but equally valid truths*” (John B. Cobb Jr), dan “*Each religion express an important part of the truth*” (Raimundo Panikkar).⁷

Farid Esack adalah salah satu dari sedikit pemikir muslim yang sangat lantang menyuarakan pluralisme agama. Baginya, pluralisme bukan sekedar inklusifisme seperti yang disuarakan Nurcholish Madjid dan Alwi Shihab, misalnya, juga bukan sekedar untuk dan atas dasar kepentingan praksis seperti yang ada pada John Hick dan Hans Kung, melainkan teologis. Artinya, eksistensi dan kebenaran agama lain bukan di dasarkan atas kenyataan bahwa mereka ada tetapi karena al-Qur’an secara tekstual memang menerima eksistensi mereka di samping Islam sendiri. Menurut Esack, al-Qur’an secara jelas dan tegas menerima agama-agama non Islam tersebut.

Tulisan ini akan menguraikan gagasan-gagasan Esack tentang pluralisme agama, termasuk dasar-dasar teks suci yang dijadikan landasan argumentasinya.

B. Sedikit Tentang Esack

Maulana Farid Esack lahir tahun 1959 di Cape Town, daerah pinggiran kota Wynberg, Afrika Selatan. Ia dan keluarganya kemudian terpaksa hijrah ke Bonteheuwel karena Undang-Undang Akta Wilayah Kelompok (*Group Areas Act*) yang diterapkan rezim Apartheid terhadap komunitas kulit hitam dan kulit berwarna.⁸

Esack lahir dari keluarga yang sangat miskin. Ayahnya meninggalkannya ketika dia baru berumur tiga minggu, sehingga ibunya terpaksa harus bekerja keras untuk memenuhi kebutuhannya dan lima saudara laki-lakinya. Ibunya bekerja sepanjang hari di sebuah pabrik kecil dengan gaji yang sangat tidak memadai. Penderitaan ibunya ini oleh Esack dinyatakan sebagai korban *triple oppression*; *apartheid*, *patriarchy*, dan *capitalism*, sehingga ia meninggal pada usia yang relatif muda, usia 52 tahun. Menurut Esack, kemiskinan yang dialaminya bahkan telah membuat dia dan saudara-saudaranya harus mengetuk pintu para tetangga untuk mendapat sesuap nasi atau bahkan mengais tempat sampah untuk mencari sisa-sisa apel atau semacamnya yang dapat dimakan.⁹

Meski demikian, Esack mempunyai semangat dan cita-cita yang tinggi. Sejak umur 7 tahun dia telah berkeinginan menjadi guru sekaligus pemimpin agama (*cleric or Maulana*). Karena itu, meski dalam kondisi yang serba sulit, dia berusaha mengikuti pendidikan yang ada. Esack mendapatkan pendidikan dasar dan menengahnya di Bonteheuwel, di sebuah sekolah yang menerapkan kurikulum pendidikan nasional Kristen dengan ideologi pendidikan yang bertujuan membentuk pola struktur berpikir masyarakat yang patuh pada Tuhan dan taat pada pemerintahan apartheid.¹⁰ Bonteheuwel sendiri, secara sosiologis, tidak beda dengan Wynbrg, tempat Esack lahir. Masyarakat di sana terdiri atas beragam kultur, etnis dan agama, dan Esack bergaul bersama mereka.

Pada usia 9 tahun, ketika anak-anak sebayanya mulai memasuki kehidupan gangster dan minuman keras, Esack justru bergabung dengan kelompok *Jamaah Tabligh* (gerakan Islam fundamentalis-revivalis internasional): sebuah kelompok muslim taat yang tidak berurusan dengan masalah politik, tetapi direpresentasikan sebagai gerakan politik bawah tanah yang dikenal memiliki rasa persaudaraan yang kuat di antara para jamaahnya. Satu tahun kemudian, usia 10 tahun, dia

sudah menjadi guru di sebuah madrasah lokal, bahkan menjadi kepala madrasahnyanya di usia 11 tahun.¹¹

Esack pernah ditahan dinas kepolisian Afrika Selatan pada tahun 1974, karena dianggap merongrong kewibawaan pemerintahan rezim apartheid. Saat itu, Esack menjabat sebagai ketua *National Youth Action* (NYA), sebuah organisasi yang cukup vokal menentang apartheid dan aktif di organisasi *South Africa Black Student Association* (SABSA). Dalam kedua organisasi tersebut, Esack dikenal sebagai tokoh yang paling nyaring memperjuangkan dan menuntut perubahan sosial-politik yang radikal bagi masyarakat Afrika Selatan.¹² Untungnya, penahanan tersebut tidak lama. Setelah bebas, Esack langsung pergi ke Pakistan untuk melanjutkan jenjang studinya.¹³

Di Pakistan, Esack melanjutkan studi di Seminari (*Islamic College*), atas dana beasiswa. Dia menghabiskan waktunya selama sembilan tahun (1974-1982) di Pakistan sampai mendapatkan gelar kesarjanaan di bidang teologi Islam dan sosiologi pada *Jamī'ah al-Ulūm al-Islāmiyyah*, Karachi.¹⁴ Setelah itu, ia pulang ke Afrika Selatan karena tidak tahan melihat negaranya berjuang melawan apartheid. Esack pulang untuk ikut bagian dalam perjuangan melawan rezim apartheid.¹⁵

Selama di tanah airnya, Esack bersama beberapa orang temannya, seperti Adli Jacobs, Ebrahim Rasool (sepupu Esack) dan Samiel Manie dari *University of Western Cape* membentuk organisasi politik keagamaan, *The Call of Islam* dan ia menjadi koordinator nasionalnya. Organisasi ini awalnya sebuah kelompok diskusi muslim anti-apartheid yang ingin mengaplikasikan keimanan mereka dalam kehidupan politik. Namun, dalam perkembangan selanjutnya, *The Call of Islam* kemudian menjadi organisasi politik dan berafiliasi pada *United Democratic Front* (UDF), sebuah pergerakan muslim yang paling aktif memobilisasi aktivitas nasional dalam perjuangan menentang apartheid, diskriminasi gender dan pencemaran lingkungan serta aktif menggalang solidaritas antariman. Dalam organisasi tersebut, Esack dipercaya sebagai penggerak untuk menggalang solidaritas antariman (*inter-religious solidarity*) demi mewujudkan keadilan dan perdamaian serta menentang kekejaman apartheid.¹⁶ Melalui organisasi *The Call of Islam*, Esack berkeinginan dan berjuang keras untuk menemukan formulasi Islam khas Afrika Selatan, berdasarkan pengalaman penindasan dan upaya pembebasan yang disebutnya sebagai *a search for an outside model of Islam*.¹⁷

Pada tahun 1990, Farid Esack kembali ke Pakistan, melanjutkan studi di *Jami'ah Abi Bakr*, Karachi. Di sini dia menekuni Studi Qur'an (*Qur'anic Studies*). Tahun 1994, Esack menempuh program Doktor di Pusat Studi Islam dan Hubungan Kristen-Muslim (*Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations* [CSIC]) University of Birmingham, Inggris. Tahun 1995 melakukan penelitian terhadap Hermeneutika Bibel di *Philosophische Theologische Hochschule*, Sankt Georgen, Frankfurt, Jerman. Puncaknya, tahun 1996, Esack meraih gelar Doktor di bidang *Qur'anic Studies* dengan disertasi berjudul *Qur'an, Liberation and Pluralism: an Islamic Perspective of Inter-religious Solidarity against Oppression*.¹⁸

Setelah itu, Esack memegang peranan penting di berbagai lembaga dan organisasi, seperti *The Organisation of People Against Sexism* dan *The Capé Against Racism and the World Conference on Religion and Peace*. Di samping itu, ia juga rutin menjadi kolumnis politik di *Cape Time* (mingguan), *Beeld and Burger* (dua mingguan), koran harian *South African* dan kolumnis masalah sosial-keagamaan untuk *al-Qalam*, sebuah tabloid bulanan Muslim Afrika Selatan. Ia juga menulis di *Islamica*, Jurnal tiga bulanan umat Islam di Inggris serta jurnal *Assalamu'alaikum*, jurnal Muslim Amerika yang terbit tiga bulanan.¹⁹

Dalam bidang akademik, Esack menjabat sebagai Dosen Senior pada *Department of Religious Studies* di *University of Western Capé* sekaligus Dewan *Reset Project on Religion Culture and Identity*. Ia pernah menjabat sebagai Komisararis untuk Keadilan Jender, dan sekarang diangkat sebagai Guru Besar Tamu dalam Studi Keagamaan (*Religious Study*) di Universitas Hamburg, Jerman. Esack juga memimpin banyak LSM dan perkumpulan, seperti *Community Development Resource Association*, *The (Aids) Treatment Action Campaign*, *Jubilee 2000* dan *Advisory Board of SAFM*.²⁰

Saat ini, waktunya banyak dihabiskan untuk menulis dan mengajar berbagai mata kuliah (wacana) yang bertalian dengan masalah keislaman dan muslim di Afrika Selatan, teologi Islam, politik, *environmentalism* dan keadilan jender di sejumlah Universitas diberbagai belahan dunia. Antara lain, Amsterdam, Cambridge, Oxford, Harvard, Temple, Cairo, Moscow, Karachi, Birmingham, Makerere (Kampala) Cape Town,²¹ dan beberapa kali di Jakarta serta Yogyakarta.

Tulisan-tulisan essainya dapat dijumpai di *home page*-nya, di jurnal-jurnal internasional, kebanyakan terbitan Amerika dan Inggris. Bukunya-bukunya juga

diterbitkan di Inggris. Beberapa di antaranya telah di terjemahkan dalam bahasa Indonesia.

C. Pluralisme dalam al-Qur'an

Esack mengartikan pluralisme sebagai pengakuan dan penerimaan tentang adanya keberbedaan dan keragaman, baik di antara sesama agama maupun pada penganut agama lain, yang lebih dari sekedar toleransi. Dalam konteks agama, pluralisme berarti penerimaan cara menanggapi dorongan, yang terlihat atau tidak, yang ada dalam diri setiap manusia ke arah Yang Transenden.²² Artinya, pluralisme agama adalah penghargaan, pengakuan dan penerimaan atas sikap-sikap serta perilaku penganut agama lain —yang jelas berbeda dengan kita— dalam upaya mereka untuk mendekatkan dirinya kepada Tuhan.

Menurut Esack, al-Qur'an sesungguhnya banyak mengajarkan sikap-sikap pluralis dan justru sangat mengecam sikap-sikap eksklusifisme. Kecaman-kecaman ini, antara lain, tampak pada celaan yang diberikan al-Qur'an pada klaim sebagian ahli kitab bahwa kehidupan hanya untuk mereka dan “tidak diperuntukkan bagi orang lain” (QS. al-Baqarah, 94; 111), bahwa api neraka hanya akan menyentuh mereka beberapa hari (QS. Ali Imran, 24), bahwa kelalaian mereka di dunia tetap akan dimaafkan (QS. al-A'raf, 169), dan bahwa mereka adalah satu-satunya kekasih Tuhan (QS. al-Jumu'ah, 6).²³

Sementara itu, sikap-sikap pluralisme al-Qur'an ditunjukkan dengan pengakuannya terhadap penganut agama lain. *Pertama*, ahli kitab sebagai penerima wahyu diakui sebagai bagian dari komunitas, *Sesungguhnya, inilah ummatmu, umat yang satu* (QS. al-Mukminun, 52). Pembentukan satu umat untuk ungkapan keagamaan yang berbeda-beda juga telah tersirat dalam Piagam Madinah.²⁴

Kedua, dalam bidang sosial terpenting, makanan dan perkawinan, al-Qur'an secara tegas menyatakan, makanan orang ahli kitab adalah halal (sah) bagi kaum muslim dan makanan kaum muslim halal bagi ahli kitab (QS. al-Maidah, 5). Begitu juga, laki-laki muslim dibolehkan mengawini “wanita suci ahli kitab” (QS. al-Maidah, 5). Jika orang Islam diperkenankan hidup berdampingan dengan golongan lain dalam bentuk hubungan yang seintim hubungan perkawinan, apa yang dapat

dikatakan tentang pesan al-Qur'an dalam masalah Islam-non Islam kecuali pluralisme. Apalagi kenyataannya, wanita ahli kitab tersebut disebut dengan cara yang sama seperti wanita beriman. (*Dihalalkan mengawini) wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara wanita-wanita beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi Alkitab sebelum kamu* (QS. al-Maidah, 5).

Ketiga, dalam bidang hukum agama, norma-norma dan peraturan kaum Yahudi dan Nasrani diakui (QS. al-Maidah, 47) dan bahkan dikuatkan oleh Nabi ketika beliau diseru untuk menyelesaikan perselisihan di antara mereka (QS. al-Maidah, 42-43).

Keempat, kesucian kehidupan religius penganut agama wahyu lainnya ditegaskan oleh fakta bahwa izin pertama yang pernah diberikan bagi perjuangan bersenjata adalah justru dimaksudkan untuk terjaminnya kesucian ini. Artinya, tujuan pertama dari perang yang dilakukan orang Islam adalah justru untuk melindungi dan memelihara kesucian tempat-tempat ibadah, apapun agamanya. *Sekiranya Allah tidak menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian lainnya, tentulah telah dirobokkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja dan sinagog-sinagog Yahudi, juga masjid-masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah* (QS. al-Hajj, 40).²⁵

Berdasarkan kenyataan-kenyataan tersebut, menurut Esack, pengakuan al-Qur'an terhadap pluralisme agama tidak hanya dari sisi penerimaan kaum lain sebagai komunitas sosio-religius yang sah melainkan juga dari aspek penerimaan kehidupan spiritualitas mereka dan keselamatan melalui jalan yang berbeda itu. Pemeliharaan kesucian tempat-tempat ibadah seperti pada poin empat diatas, tidak dimaksudkan semata-mata demi menjaga integritas masyarakat multiagama seperti dalam masyarakat modern saat ini melainkan atas dasar kenyataan adanya orang lain yang juga tulus dan sama-sama melayani Tuhan.²⁶

D. Teks-Teks Pluralisme

Pengakuan al-Qur'an tentang eksistensi agama lain, menurut Esack, tidak hanya ditunjukkan lewat semangat pluralisnya atau ayat-ayat "samar" yang dapat ditafsirkan kearah itu seperti yang tampak pada uraian di atas, melainkan juga

oleh ayat-ayat yang sangat tegas, jelas dan eksplisit tanpa harus ditafsirkan ulang. Salah satu ayat yang secara tegas dan jelas menunjukkan pluralisme dan keragaman agama adalah QS. al-Baqarah, 62.

“Sungguh, orang-orang yang beriman, Yahudi, Sabi’in, Nasrani, dan siapa saja di antara mereka yang beriman kepada Allah, Hari Akhir, dan berbuat kebajikan, mereka akan mendapatkan balasan dari sisi Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran pada mereka dan tidak pula mereka akan bersedih hati”. (QS. al-Baqarah, 62).

Pernyataan yang sama diulang kembali pada QS. al-Maidah, 69.²⁷ Ayat-ayat tersebut, menurut Esack, secara sangat jelas dan tegas menyatakan adanya keselamatan yang dijanjikan Tuhan bagi setiap orang yang beriman kepada-Nya dan Hari akhir, yang diiringi dengan berbuat kebajikan (*amal salih*) tanpa memandang afiliasi agama formal mereka.²⁸

Pernyataan tersebut sejalan dengan pendapat Rasyid Ridla dan MH. Thabathaba’i. Menurut Ridla, semua yang beriman kepada Allah dan beramal shalih tanpa memandang afiliasi keagamaan formal mereka akan selamat, karena Allah tidak mengutamakan satu kelompok dengan mendlalimi kelompok yang lain.²⁹ Thabathaba’i dengan bahasa yang berbeda menyatakan ‘tidak ada nama dan tidak ada sifat yang bisa memberi kebaikan jika tidak didukung oleh iman dan amal shalih. Aturan ini berlaku untuk seluruh umat manusia’.³⁰ Bahkan dalam pandangan Ridla dan Thabathaba’i, teks-teks tersebut juga sebagai respon atas sikap eksklusivisme yang terkungkung dalam sektarianisme dan khauvinisme keberagaman yang sempit. Rasyid Ridla menegaskan: *“keselamatan tidak dapat ditemukan dalam sektarianisme keagamaan, tetapi dalam keyakinan yang benar dan kebajikan”*.³¹

Pemikiran Esack diatas, termasuk Ridla dan Thabathabi, memang agak berbeda atau bahkan berseberangan dengan konsep kebenaran yang banyak dipahami para pemikir Islam klasik. Bagi yang disebut terakhir ini, kebenaran hanya satu, yang mutlak, yaitu Islam yang sekaligus merupakan jaminan keselamatan di dunia dan akhirat. Bagi mereka, teks-teks al-Qur’an yang secara jelas dan tegas menggambarkan penerimaan agama lain seperti disebutkan Esack, telah diganti (*mansukh*) oleh ayat lain atau bahwa ayat tersebut tidak memberikan pengertian sebagaimana yang ditunjukkan. Menurut Ibn Abbas, seperti yang dikutip Thabari, QS. al-Baqarah, 62, telah dimansukh oleh QS. Ali Imran, 85.³²

Sementara itu, menurut Zamakhsyari, QS. al-Baqarah, 62 tidak dimansukh tetapi pengertiannya berkaitan dengan kondisi orang-orang yang menganut agama-agama tersebut dan mereka ditolak setelah datangnya Rasul SAW, meski mereka beriman kepada Allah, hari akhir dan beramal shaleh.³³

Tegasnya, para pemikir klasik tersebut menolak agama selain Islam dengan dua alasan. *Pertama*, bahwa QS. al-Baqarah, 62, yang menyatakan tentang penerimaan terhadap mereka telah dibatalkan (di *mansukh*) oleh QS. Ali Imran, 85, *Siapa mencari agama selain agama Islam, sekali-kali tidak akan diterima (agama itu) daripadanya. Kedua*, teori yang menyebutkan bahwa Yahudi, Nasrani, dan Sabi'in yang disebut dalam ayat itu adalah mereka yang sudah masuk Islam.³⁴ Selain itu penolakan tersebut juga di dasarkan atas doktrin *supercessionism*. Doktrin ini menyatakan "*aturan agama apapun tetap sah sampai datang suatu aturan untuk menggantikannya; aturan yang baru membatalkan yang sebelumnya*".³⁵

Esack menolak pemikiran ulama klasik seperti di atas dan menyatakan bahwa usaha untuk menghindar dari makna eksplisit ayat tersebut adalah sia-sia. Argumen pertama tentang teori pembatalan tertolak dengan ide bahwa Tuhan tidak mungkin membatalkan janji-Nya dan Dia tidak akan pernah ingkar dalam menegakkan janji-Nya, karena hal itu sangat bertentangan dengan sifat keadilan-Nya. Selain itu kata *Islam* dalam QS. Ali Imran, 85 yang dianggap sebagai teks pembatal bukan merujuk pada Islam sebagai organisasi agama tapi sebagai sikap keagamaan yang berarti 'berserah diri kepada Tuhan', yang hal itu dapat dilakukan oleh semua pemeluk agama.³⁶ Argumen kedua juga tertolak berdasarkan fakta bahwa para pemeluk Islam yang baru sudah termasuk dalam kategori pertama yaitu '*orang-orang yang beriman*' dan tidak ada alasan untuk mengecualikan mereka sebagai Yahudi, Nasrani, dan Sabi'in, juga tidak ada keraguan tentang keselamatan bagi muslim yang baru jika mereka benar-benar beriman dan beramal shaleh.³⁷

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

Mayoritas penafsir muslim dengan sia-sia berusaha untuk menolak maksud yang jelas dinyatakan dalam dua ayat al-Qur'an itu bahwa; mereka (orang beriman) dari kaum apa pun, yang percaya kepada Allah, hari Akhir dan melakukan kebajikan akan memperoleh keselamatan. Mereka para (para penafsir itu) menyatakan bahwa yang dimaksud dengan orang-orang Yahudi, Nasrani dan Shabi'in dalam ayat-ayat tersebut adalah mereka yang telah menjadi "Muslim." Ini suatu penafsiran yang keliru sebab seperti yang termaktub dalam ayat itu, orang-orang Muslim adalah yang pertama (disebut) di antara empat kelompok orang-orang yang percaya." Atau para penafsir itu mengatakan bahwa mungkin yang dimaksud dengan orang-orang Yahudi, Nasrani dan Shabi'in yang saleh sebelum kedatangan Nabi Muhammad. Ini justru penafsiran yang lebih salah. Terhadap pernyataan orang-orang Yahudi dan Nasrani yang berkata bahwa di akhirat nanti hanya mereka saja yang memperoleh keselamatan, al-Qur'an menyatakan; "Sebaliknya! yang berserah diri kepada Allah dan melakukan kebajikan yang akan memperoleh pahala dari Allah, tiada sesuatu pun yang dikhawatirkan dan ia tidak akan sedih." ³⁸

Logika dan hikmah dibalik pengakuan kebaikan universal tersebut, menurut Rahman, adalah untuk meletakkan kaum muslim duduk berdampingan dan sejajar dengan umat agama lain dalam mencapai kebenaran. Bagi Rahman, kaum muslimin bukan satu-satunya tapi hanya satu dari sekian banyak kelompok yang berlomba menuju kebenaran. ³⁹

Pendapat yang sama juga dikemukakan Muhammad Asad. Menurutnya, bagi semua agama, Tuhan telah menyiapkan hukum suci yang berbeda (*different divine law*) dan jalan yang terbuka (*an open road*). Salah satu tema yang terpenting dari doktrin Islam adalah kelanjutan sejarah yang berkaitan dari berbagai bentuk dan fase wahyu ilahi, akan tetapi esensi dari ajaran agama itu sendiri selalu identik dan dapat dikatakan juga bahwa semua agama memproklamkan kepercayaan yang sama. Ia menambahkan bahwa keberimanan *ahl al-kitab* juga akan mendapat ganjaran dari Tuhan sepanjang mereka tetap memegang teguh "ide keselamatan" yang terdiri atas tiga elemen, yaitu; percaya pada Tuhan, hari akhir, dan berbuat kebajikan. ⁴⁰

Mereka, menurut Asad, adalah benar secara Qur'ani jika memenuhi ketiga elemen tersebut dan hidup sesuai dengan ajaran-ajaran agamanya. Salah satu prinsip fundamental dari Islam adalah bahwa setiap agama mempercayai Tuhan

sebagai *focus point*, sehingga para pemeluk agama lain tetap harus dihormati meski berbeda dalam beberapa hal yang menyangkut ajarannya. Orang-orang Islam memiliki kewajiban untuk menjamin setiap rumah ibadah yang didedikasikan atas nama Tuhan, dan setiap upaya yang menghalangi para penganut agama itu untuk mengagungkan Tuhan dalam rumah-rumah ibadah itu merupakan suatu hal yang tercela menurut kacamata al-Qur'an.⁴¹

E. Kompetisi Antar Agama

Selain dua ayat di atas, masih ada beberapa ayat lain yang menunjuk pada penerimaan al-Qur'an terhadap pluralisme agama. Salah satunya adalah QS. al-Maidah, 48, yang berisi perintah untuk berkompetisi dalam kebajikan.⁴²

Dan Kami telah turunkan padamu al-Qur'an dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, yaitu kitab-kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian atas kitab-kitab yang lain. Maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan syir'ah dan minhaj. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu telah dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah kembali kamu semua, lalu diberitahukan-Nya kepadamu tentang apa yang telah kamu perselisihkan itu. (QS. Al-Maidah, 48)

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

Menurut Thabathaba'I, *syariat* adalah suatu jalan bagi satu kaum di antara kaum-kaum lainnya, atau seorang nabi di antara nabi-nabi lain yang diutus bersama

syariat tersebut. Syariat ini berbeda dengan *din* yang diartikan sebagai pola (*pattern*), sebuah jalan ketuhanan yang berlaku umum bagi seluruh komunitas atau umat manusia.⁴³

Pengertian yang sama juga diberikan oleh Maulana Abul Kalam Azad, mufassir kebangsaan India. Menurut Azad, syariat atau *al-syariah* adalah bentuk spesifik dari masing-masing agama yang lahir dari pengaruh lingkungan dan berbagai hal yang mengitari perjalanan sejarahnya, sehingga ia berbeda dengan pengertian *din* yang mengacu pada makna umum yang memuat kesatuan semua agama dalam pengertian bahwa dasar-dasar dan nilai-nilai terdalam yang dibawa semua agama adalah sama.⁴⁴ Bagi Azad, agama meliputi dua hal yang saling berhubungan; *din* yang merupakan *spirit* (jiwa atau semangat) dan *syariah* yang merupakan *manifestation* (wujud nyata). Pada yang terakhir inilah orang sering berbeda dan kadang-kadang menjurus pada perpecahan. Untuk lebih jelas, Azad mengemukakan contoh tentang perintah al-Qur'an kepada Nabi Muhammad SAW untuk memindah arah kiblat dari Masjid al-Aqsa di Yerussalem ke Masjid al-Haram di Makkah. Orang-orang Yahudi dan Nasrani merasa tidak senang dengan hal tersebut, karena Yerussalem bagi mereka adalah tempat suci dan berkiblat ke arahnya merupakan pengakuan dan pemeliharaan terhadap kesucian tersebut. Untuk menegaskan hikmah dibalik peristiwa itu Tuhan menurunkan ayat lain yang menyatakan bahwa yang utama bukanlah kearah mana orang menghadapkan wajahnya yang disebut *syariah*, melainkan penghambaan yang tulus kepada Tuhan dan berbuat kebajikan, yang disebut *din* (QS. al-Baqarah, 148).⁴⁵

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

Beberapa mufassir klasik, seperti Thabari dan Razi,⁴⁶ sebenarnya juga sepakat dengan penafsiran yang menunjukkan pada pluralisme agama dari ayat ini. Akan tetapi, keduanya menyatakan bahwa ayat menunjuk pada kenyataan agama-agama sebelum Islam, bukan untuk konteks sekarang. Jelasnya, konsep pluralisme agama dalam ayat tersebut bukan diperuntukkan pada masa Islam melainkan pada masa-masa sebelum datangnya Islam. Sebab, syariat-syariat

atau agama-agama tersebut secara otomatis terkoreksi (batal) setelah datangnya Islam. Secara lebih jelas, Thabari menyatakan,

Yang dirujuk di sini (QS. al-Maidah, 48) adalah semua Nabi beserta kaumnya yang mendahului Nabi kita, Muhammad SAW. Namun, yang dituju adalah Nabi kita. Tujuannya untuk menyampaikan kisah nabi-nabi yang mendahului beliau beserta kaumnya. Hal ini dapat terjadi karena telah menjadi kebiasaan di kalangan bangsa Arab saat itu bahwa ketika membicarakan seseorang yang tidak hadir, sementara ada kehadiran orang lain yang punya hubungan dengan orang tersebut, maka orang yang hadir itulah (agama-agama selain Islam saat ini) yang menjadi fokus pembicaraan.⁴⁷

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

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

Ketiga, ayat ini menuntut adanya respon berupa saling berlomba dalam kebaikan. Mengingat bahwa setiap kompetisi hanya dapat dilakukan oleh komunitas-komunitas yang mengalami situasi yang sama, maka mitra umat Islam saat itu (dan saat ini) tidak lain adalah pemeluk agama lain yang hidup berdampingan dengan mereka. Tuhan pasti tidak menyuruh umat Islam berkompetisi dengan umat-umat Nabi terdahulu yang sudah punah.⁴⁸

Berdasarkan pengertian makna teks dan konteks ayat tersebut, menurut Esack, tidak ada alternatif lain bagi kita kecuali menyatakan bahwa syareat-syareat yang disebutkan dalam ayat di atas adalah agama-agama selain Islam yang ada saat ini. Al-Qur'an mengakui eksistensi agama-agama tersebut untuk selanjutnya menantang para pemeluknya menjadikan perbedaan tersebut sebagai sarana untuk berlomba-lomba dalam kebaikan.⁴⁹

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

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

Menurut al-Razi, dengan mengutip Hasan Basri, istilah *wijhah* dalam ayat tersebut merujuk pada *syir'ah* dan *minhaj*. Ini berarti bahwa Tuhan memang sengaja memberikan syareat yang berbeda kepada manusia dan fenomena variasi syareat ini mempunyai tujuannya sendiri. Secara jelas ia menyatakan, "Tidak diragukan bahwa syareat (agama-agama) memang berbeda sebagaimana manusia juga berbeda sesuai dengan kepribadian masing-masing".⁵⁰

Sejalan dengan itu, Zamakhsyari juga menyatakan bahwa ayat di atas merujuk pada kiblat-kiblat yang berbeda yang diambil ketika berdoa dalam agama-agama lain dan tantangan untuk berlomba dalam kebajikan yang dimaksudkan adalah dengan agama lain (bukan dengan sesama orang Islam).⁵¹

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

Bersegeralah wahai manusia kepada amal baik dan kedekatan kepada Tuhanmu dengan cara memenuhi kewajiban-kewajiban yang ada dalam Kitab Suci yang telah diturunkan-Nya kepada Nabi-mu. Dia telah menurunkannya untuk mengujimu, agar jelas orang-orang yang baik dari orang-orang yang jahat".⁵²

Berkaitan dengan hal tersebut, al-Razi maupun Zamakhsyari menyatakan bahwa ujian ini merujuk pada syareat-syareat yang berbeda, yaitu apakah kita

akan bertindak mantaati Allah atau mengikuti keraguan dan kebajikan yang setengah hati.⁵³

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

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

1. Kebajikan yang diakui dan diberi penghargaan (pahala) bukan monopoli salah satu peserta lomba, umat Islam saja, misalnya, tetapi hak semua peserta sebagaimana firman Tuhan; "...yang paling mulia diantara kamu adalah yang paling bertakwa (QS. al-Hujurat, 13).
2. Juri agung, yaitu Tuhan, pasti berada di atas kepentingan sempit para peserta lomba.
3. Tidak ada alasan bagi peserta lomba untuk merasa lebih percaya diri dengan mengklaim bahwa dirinya lebih dekat atau lebih disayang oleh juri.
4. Hasil dari kompetisi yang adil dan sportif tidak akan diketahui sebelum perlombaan berakhir.⁵⁴

Berkaitan dengan anjuran berlomba dalam kebaikan (*fastabiq al-khairat*) sebagai respon lebih lanjut dari al-Qur'an atas adanya pluralitas agama, Issa J. Boullata menyatakan bahwa ungkapan yang digunakan al-Qur'an adalah *khairât* (ditulis dalam bentuk plural, *jamak*). Ini dapat mengandung arti bahwa kebaikan yang dimaksud tidak hanya satu melainkan berbagai bentuk kebaikan, termasuk di dalamnya adalah kebenaran agama. Untuk mendapatkannya, setiap kelompok atau umat beragama harus berlomba-lomba dengan cara yang wajar dan terhormat. Inilah sebenarnya yang menjadi *elan vital* al-Qur'an tentang kehidupan beragama dalam dunia kontemporer.⁵⁵

F. Penutup

Gagasan pluralisme Esack, secara sosiologis, memang tidak lepas dari kondisi empirik di Afrika Selatan saat itu. Menurut Esack, kebanyakan tafsir-tafsir klasik yang dipakai kaum konservatif bersifat eksklusif. Dalam kondisi yang tertindas dan lemah, umat Islam masih tetap ingin hidup sendiri tidak mau berjuang bersama “orang lain” demi menegakkan kebenaran yang itu justru merupakan visi penting Islam. Jika ada kebersamaan dengan umat agama lain, biasanya adalah kebersamaan semu yang penuh curiga, sehingga tafsir dan sikap-sikap eksklusif mereka tidak dapat merubah keadaan menjadi lebih baik, sebaliknya –tanpa disadari— justru malah melanggengkan penindasan, ketidakadilan, kesewenang-wenangan dan sejenisnya, yang semua itu sangat bertentangan dengan watak Islam.

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

Meski demikian, konsep pluralisme agama Esack, tidak semata didasarkan atas alasan dan kepentingan sosiologis. Berdasarkan analisa hermeneutiknya atas al-Qur'an, Esack menemukan bahwa sikap pluralisme tersebut punya landasan teologis dalam agama. Menurutnya, al-Qur'an secara eksplisit maupun implisit menghargai dan menerima kebenaran agama-agama lain, sehingga tidak ada alasan bagi umat Islam untuk merasa benar sendiri dan menolak “orang lain”. Mereka harus diterima, dihargai dan ditempatkan pada posisi yang sama dengan umat Islam sendiri, bukan sekedar basi-basi atau karena kebutuhan praksis, tetapi justru karena kebenaran teologis. Yaitu, berdasarkan atas kebenaran yang dapat kita pahami dari al-Qur'an. Inilah kelebihan Esack dibanding pemikir pluralis lainnya, yaitu bahwa dia dapat mendukung gagasannya dengan basis-basis teologis rasional.

Keberaniannya untuk menyampaikan sesuatu yang berbeda dan melawan arus pemikiran ini juga layak dihargai.

Namun, secara metodologis, ada satu hal yang patut disampaikan. Esack dalam beberapa kesempatan tampak mengambil dasar argumentasinya secara tidak utuh, sepotong-potong, demi menjustifikasi gagasannya. Dalam prosedur hermeneutika pembebasan yang dirumuskannya mungkin dapat dimaklumi,⁵⁶ tetapi ini dapat menyesatkan disamping dikhawatirkan dapat terjadi “pelacuran hermeneutika”, sesuatu yang sangat dikecam oleh Esack sendiri [.]

Endnotes

- ¹ John Lyden (ed), *Enduring Issues In Religion*, (San Diego, Green haven Press Inc, 1995), 63
- ² Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis*, (Jakarta, Paramadina, 2001), 44-45
- ³ Dalam bahasa Arab kata Islam bermakna tunduk kepada Allah. *Ibid*, 45
- ⁴ Karl Rahner, “Christianity and the Non-Christian Religions” dalam Carl Braaten and Robert Jenson, *A Map of Twentieth Century Theology, Readings from Karl Barth to Radical Pluralism*, (Minneapolis, Fortress Press, 1995), 245
- ⁵ Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis*, 46
- ⁶ John Lyden (ed), *Enduring Issues In Religion*, 74
- ⁷ Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis*, 46
- ⁸ Bonteheuwel adalah suatu daerah yang sangat tandus di negeri itu dan dengan sengaja disisihkan sebagai tempat pemukiman bagi orang kulit hitam, kulit berwarna, dan keturunan India. Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Inter-religious Solidarity Against Oppression*, (England, Oneworld, 1997), 2
- ⁹ Simon Dagut, *Profile of Farid Esack*, [http://www. Farid Esack Home page](http://www.FaridEsackHome.com). Com. 2
- ¹⁰ Esack, *Qur'an*, 4
- ¹¹ Simon Dagut, *Profile of Farid Esack*, 4
- ¹² *Ibid*.
- ¹³ *Ibid*. 5
- ¹⁴ *Ibid*
- ¹⁵ Esack, *Qur'an*, 6
- ¹⁶ *Ibid*, 6

- ¹⁷ Esack, "Contemporary Religious Thought in South Africa and the Emergence of Qur'anic Hermeneutical Notion," dalam *I.C.M.R.*, 2. (1991), 215
- ¹⁸ Simon Dagut, *Profile of Farid Esack*, 4. Desertasi ini kemudian diterbitkan Oneworld, Oxford, Inggris, tahun 1997
- ¹⁹ Esack, [http://www. Home page Farid Esack.com](http://www.Home_page_Farid_Esack.com).
- ²⁰ *Ibid*
- ²¹ *Ibid*
- ²² Esack, *Qur'an*, xii
- ²³ *Ibid*, 158
- ²⁴ Piagam Madinah adalah Pakta Kerjasama Sosial dan Militer antara Nabi (masyarakat Islam) dengan kaum Yahudi dalam rangka mempertahankan kota Madinah. Pakta ini dibuat sebelum tahun 2 H/ 624 M dan terdiri atas 47 pasal. Dalam pasal 25-33 dijelaskan secara rinci bahwa kaum Yahudi dengan segala kelompoknya adalah umat yang satu dengan orang-orang yang beriman. Lihat Nouruzzaman Shiddiqie, *Piagam Madinah*, (Yogya, Mentari Masa, 1994).
- ²⁵ Esack, *Qur'an*, 160
- ²⁶ *Ibid*, 161
- ²⁷ QS al-Maidah, 69 ini berbunyi, "Sesungguhnya orang-orang yang beriman, Yahudi, Sabi'in, Nasrani, dan siapa saja yang benar-benar beriman kepada Allah, Hari Kemudian, dan beramal saleh, maka tak ada kekhawatiran pada mereka dan tidak pula mereka bersedih". Esack membatasi refleksi pada salah satunya karena memang tidak ada perbedaan yang signifikan dari kedua ayat tersebut. *Ibid*, 177
- ²⁸ *Ibid*, 162
- ²⁹ Rashid Ridha, *Tafsir al-Manar*, I, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1980), 336
- ³⁰ MH Thabathaba'i, *Al-Mizân fi Tafsîr al-Qur'an*, I, (Qum: al Hawzah al-'Ilmiyyah, 1973), 193
- ³¹ Rashid Ridha, *Tafsir Al-Manar*, I, 336
- ³² Thabari, *Al-Bayân 'an Ta'wil al-Qur'an*, I, (Kairo, Mustafa Babi al-Halabi, 1954), 323
- ³³ Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf 'an Haqâiq Ghawâmid al-Tanzil*, I, (Beirut, Dar al-Kutub, tt), 146. Kajian tentang masalah ini, secara lebih luas, lihat Hidayat Nur Wahid, "Islam dan Pluralisme Perspektif Pemikiran Islam Klasik", dalam *Profetika*, Jurnal Studi Islam, Vol. 1, No. 1 Januari 1999, 57
- ³⁴ Esack, *Qur'an*, 162-164
- ³⁵ Mahmoud M. Ayoub, "Roots of Muslim-Christian Conflict", dalam *Muslim World* 79, (1): 1989, 27
- ³⁶ Esack, *Qur'an*, 163

- ³⁷ *Ibid*, 164
- ³⁸ Fazlur Rahman, *The Major of the Qur'an*, edisi terj. *Tema Pokok al-Qur'an*, (Bandung, Pustaka, 1995), 239
- ³⁹ *Ibid*, 240
- ⁴⁰ M Asad, *The Message of the Quran*, (Gibraltar, Dar al-Andalus, 1980), 153-4
- ⁴¹ M Asad, *This Law of Ours*, (Gibraltar, Dar al-Andalus, 1982), 155
- ⁴² Sebenarnya ada beberapa ayat lain seperti QS. al-Hajj, 67, dan al-Baqarah, 148, yang memuat isu tentang keabsahan berbagai bentuk agama, tapi karena pandangan masing-masing mufassis yang menjadi bahan diskusi Esack bersesuaian terhadap tiga ayat tersebut, maka Esack membatasi diskusinya pada ayat ini. Lihat Farid Esack, *Qur'an*, 166-167
- ⁴³ Thabathaba'i, *Al-Mizan*, V, 350
- ⁴⁴ Abul Kalam Azad, *Tarjuman Al-Qur'an*, terj Inggris. Syed Abdul Latif, (Hyderabad: Syed Abdul Latif for Qur'anic and Other Cultural Studies, 1962). 157
- ⁴⁵ *Ibid*, 158-159
- ⁴⁶ Thabari, *Al-Bayân*, VI, 272; al-Razi, *Tafsir al-Fakhr al-Râzi*, XII, (Makkah, Maktabah Tijariyah, 1990), 14
- ⁴⁷ Thabari, *ibid*
- ⁴⁸ Esack, *Qur'an*, 168-169
- ⁴⁹ *Ibid*, 170
- ⁵⁰ Al-Razi, *Tafsir al-Fakhr al-Râzi*, IV, 145
- ⁵¹ Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf*, I, 205
- ⁵² Thabari, *Al-Bayân*, VI, 272
- ⁵³ Al-Razi, *Tafsir al-Fakhr al-Râzi*, XIV, 15; Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf*, I, 640
- ⁵⁴ Esack, *Qur'an*, 171
- ⁵⁵ Ismatu Ropi, "Wacana Inklusif Ahl al-Kitab" dalam *Paramadina*, vol. I, No. 2, 1999, 99
- ⁵⁶ Gagasan pluralisme Esack ini didasarkan atas metode hermeneutika pembebasan yang telah dirumuskan sebelumnya. Metode ini sendiri merupakan gabungan dan pengembangan lebih lanjut dari metode *Double Movement* Rahman dan *Regresi-Progresif* Arkoun. Esack kemudian mengembangkan dan memberikan kunci-kunci penafsiran yang khas Afrika Selatan, yakni untuk pembebasan dari kekejaman dan ketidakadilan rezim Apartheid. Kunci-kunci yang dimaksud adalah, *taqwa, tauhid, nas, mustadl'afin, keadilan* dan *jihad*. Lihat Esack, *Qur'an*, 82-112. Referensi lain, lihat A. Khudori Soleh (ketua tim), *Kerjasama Antar Umat Beragama dalam al-*

Qur'an (Perspektif Hermeneutika Farid Esack), Laporan Penelitian, (Malang, UIN Malang, 2004), 43-88

Bibliography

- Asad, M, *The Massage of the Quran*, (Gibraltar, Dar al-Andalus, 1980)
 ———, *This Law of Ours*, (Gibraltar, Dar al-Andalus, 1982)
- Ayoub, Mahmoud M., "Roots of Muslim-Christian Conflict", dalam *Muslim World* 79, (1): 1989
- Azad, Abul Kalam, *Tarjuman Al-Qur'an*, terj Inggris. Syed Abdul Latif, (Hyderabad: Syed Abdul Latif for Qur'anic and Other Cultural Studies, 1962)
- Dagut, Simon, *Profile of Farid Esack*, <http://www.Faridesackhomepage.com>.
- Esack, Farid, "Contemporary Religious Thought in South Africa and the Emergence of Qur'anic Hermeneutical Notion," dalam *I.C.M.R.*, 2. (1991)
 ———, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Inter-religious Solidarity Against Oppression*, (England, Oneworld, 1997)
 ———, <http://www.Faridesackhomepage.com>.
- Lyden, John (ed), *Enduring Issues In Religion*, (San Diego: Green haven Press Inc, 1995)
- Rachman, Budhy Munawar, *Islam Pluralis*, (Jakarta, Paramadina, 2001)
- Rahman, Fazlur, *The Major of the Qur'an*, edisi terj. *Tema Pokok al-Qur'an*, (Bandung, Pustaka, 1995)
- Rahner, Karl, "Christianity and the Non-Christian Religions" dalam Carl Braaten and Robert Jenson, *A Map of Twentieth Century Theology, Readings from Karl Barth to Radical Pluralism*, (Minneapolis, Fortress Press, 1995)
- Razi, Fakhr al-Din, *Tafsir al-Fakhr al-Râzi*, XII, (Makkah, Maktabah Tijariyah, 1990)
- Ridla, Rashid, *Tafsir al-Manar*, I, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1980)
- Ropi, Ismatu, "Wacana Inklusif Ahl al-Kitab" dalam *Jurnal Paramadina*, vol. I, No. 2, 1999
- Shiddiqie, Nouruzzaman, *Piagam Madinah*, (Yogya, Mentari Masa, 1994)

- Soleh, A. Khudori (ketua tim), *Kerjasama Antar Umat Beragama dalam al-Qur'an (Perspektif Hermeneutika Farid Esack)*, Laporan Penelitian, (Malang, UIN, 2004),
- Thabari, *Al-Bayân 'an Ta'wil al-Qur'an*, I, (Kairo, Mustafa Babi al-Halabi, 1954)
- Thabathaba'i, *Al-Mizân fi Tafsîr al-Qur'an*, I, (Qum: al Hawzah al-'Ilmiyyah, 1973)
- Wahid, Hidayat Nur, "Islam dan Pluralisme Perspektif Pemikiran Islam Klasik", dalam *Profetika*, Jurnal Studi Islam, Vol. 1, No. 1 Januari 1999,
- Zamakhsyari, Abd al-Qayyim Mahmud, *Al-Kasysyâf 'an Haqâiq Ghawâmid al-Tanzil*, I, (Beirut, Dar al-Kutub, tt)