

Pluralisme Agama dalam Al-Qur'an Telaah atas Penafsiran Farid Esack

M. Fatih^{a*}

^a Dosen Program Studi Pendidikan Agama Islam Sekolah Tinggi Ilmu Tarbiyah Raden Wijaya Mojokerto

*Koresponden penulis: fatih_02@jurnal.stitradenwijaya.ac.id

Abstract

One of the issues that received considerable and dominant attention was the issue of diversity or religious plurality. This issue is a phenomenon that exists in the midst of the diversity of claims of absolute truth (Absolute Truth Claims) between religions that are contradicting one another. Each religion claims to be the truest and all others are heretical. This claim then gave birth to the belief commonly called the "Doctrine of Salvation" that salvation or heaven is the right of followers of certain religions, while adherents of other religions will be harmed and go to hell. In fact, this kind of belief also applies to adherents between sects or aliens in the same religion. As is the case between Protestants and Catholics in Christianity, between Mahayana and Hinayana or Theravada in Buddhism, and also between various Islamic groups. This reality has brought pluralism to an increasingly broad and complex discourse. The Koran's recognition of religious pluralism is clear not only from the perspective of accepting other people as a legitimate religious community, but also from the acceptance of their spiritual life and the opportunity for a way of salvation for them. According to Esack, the preservation of the sanctity of these places of worship is not solely intended for the sake of maintaining the integrity of the multi-religious society, but also because God, who is the supreme being for these religions, and who is seen to be above differences in his outward expression, is worshiped in the place. -that place.

Keywords: Farid Esack, Religious pluralism, Claims of Absolute Truth, Progressive Islam, Liberation Theology

A. Latar Belakang

Studi terhadap al-Qur'an dari pelbagai aspek, terutama aspek penafsiran senantiasa menghadirkan nuansa baru yang kaya warna dan multi perspektif¹. Dinamika penafsiran al-Qur'an, sejak kitab suci ini diwahyukan kepada Nabi Muhammad Saw. sampai saat ini tidak pernah mengalami kemandegan, justru menunjukkan perkembangan yang cukup signifikan.² Pelbagai interpretasi atasnya terus bermunculan dari waktu ke waktu,³ karena itu, pembaruan metodologi penafsiran Al-Qur'an semestinya tidak sibus diaplikasikan pada tafsir Al-Qur'an, tetapi pada "anak-anak

ideologi" Al-Qur'an tersebut. Sudah saatnya studi ilmu keislaman sungguh-sungguh mengadopsi nilai-nilai Qurani progresif (seiring dengan akselerasi perkembangan kondisi sosial budaya dan peradaban) melalui langkah metodologi yang sudah matang didiskusikan di dunia tafsir Al-Qur'an.⁴

Kenyataan ini merupakan konsekuensi logis dari adanya keinginan umat untuk selalu mendialogkan antara al-Qur'an sebagai teks terbatas, dengan perkembangan problem sosial kemanusiaan yang dihadapi manusia sebagai konteks yang tak terbatas⁵ Karenanya,

¹ Didi Junaedi, *Menafsir Teks, Memahami Konteks: Menelisik Akar Perbedaan Penafsiran Terhadap Al-Qur'an* (Yogyakarta: Deepublish, 2018). 79

² Amin al Khulli, 'Manāhij Tajdīd Fi Al-Nahwi Wa Al-Balāghah Wa Al-Tafsir Wa Al-Adāb' (Beirut: Dār al-Ma'rifah. t. th, 1961). 302

³ Junaedi.79

⁴ S Affani, *Tafsir Al-Qur'an Dalam Sejarah Perkembangannya* (Jakarta: Prenadamedia Group, Divisi Kencana, 2019). 208

⁵ Ade Budiman, 'Penafsiran Quraish Shihab Tentang Al-Fath Dalam QS. Al-Nashr', *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith*, 1.1 (2011), 31-46.

sebagaimana dikatakan Syahrur, al-Qur'an harus selalu ditafsirkan sesuai dengan tuntutan era kontemporer yang dihadapi umat.⁶ Di antara problem kontemporer tersebut adalah persoalan pluralisme agama. Pada era globalisasi ini, umat beragama dihadapkan kepada serangkaian tantangan-tantangan baru. Pluralisme agama, konflik intern atau antar agama, adalah fenomena nyata.⁷

Farid Esack, pemikir muslim asal Afrika Selatan, adalah pemikir yang tidak saja bergumul secara teoritis tentang problem pluralisme agama, tetapi juga terlibat secara langsung dan kongkret.⁸ Secara riil ia terlibat langsung dalam memperjuangkan solidaritas atas nama kemanusiaan bagi semua orang.⁹ Ia melihat bahwa setiap orang adalah manusia yang harus dikedepankan atas pertimbangan lainnya, termasuk agamanya. Apapun agama seseorang tidak lantas menurunkan derajatnya sebagai manusia. Ia memandang kerjasama dan solidaritas antar umat beragama adalah sebuah keniscayaan untuk menciptakan sebuah dunia yang tentram dan berkeadilan.¹⁰ Dengan sikap terbuka dan pergaulan yang berdasarkan pada ketulusan, ia meyakini bahwa antar pemeluk agama dapat bekerjasama dalam menyelesaikan persoalan-persoalan anti-kemanusiaan yang terjadi dalam sebuah wilayah. Sebagai muslim, ia meyakini bahwa Al-Qur'an memberikan jawaban bagi terwujudnya masyarakat multikutur dan multiagama.¹¹ Tulisan ini berupaya menelaah pemikiran pluralisme agama Farid Esack yang ia gali dari

ayat-ayat kitab sucinya.

B. Sketza Biografis Farid Esack

1. Masa Kecil Yang Kelabu

Farid Esack lahir pada tahun 1959 di pinggiran kota Cape Town, tepatnya di Wynberg.¹² Masa kecilnya penuh dengan pengalaman pahit dan getir. Ibunya harus rela berperan sebagai *single parent* menghidupi enam anaknya yang masih kecil-kecil lantaran sang suami raib entah ke mana. Sang ayah meninggalkan keluarga ketika Esack baru berusia tiga minggu. Esack tumbuh dan besar di Bonteheuwel, sebuah kota untuk orang kulit hitam dan berwarna di Cape Flats, Afrika Selatan. Keluarganya dipaksa pindah ke tempat ini oleh Akta Wilayah Kelompok (*Group Areas Act*). Hukum apartheid tersebut, yang diberlakukan pada 1952, menyisihkan tanah paling tandus di negeri itu bagi orang kulit hitam, keturunan India, dan kulit berwarna.¹³

Ibunya bekerja sebagai buruh pabrik dengan gaji yang amat kecil. Itupun ia harus berangkat pagi buta ketika hari masih gelap dan pulang ketika hari telah gelap pula. Keluarga Esack benar-benar terbenam di bawah beban eksploitasi ekonomi dan patriarkhi yang cukup memprihatinkan. Penghasilan sang ibu sebagai buruh kecil tak cukup menghidupi sebuah keluarga besar yang kemudian memaksa Esack dan saudara-saudaranya berkeliling mengetuk pintu meminta sepotong roti atau mengaduk-aduk tempat sampah demi mencari sisa apel atau yang semacamnya. Dengan lugas Esack

⁶ Abdul Mustaqim and Sahiron Syamsudin, 'Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir', *Yogyakarta: Tiara Wacana*, 2002. 39

⁷ Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama*, V (Bandung: Mizan, 1999). 29

⁸ Muhammad Kholil Ridwan, 'Metode Tafsir Liberatif; Analisis Struktur Operasional Kunci-Kunci Hermeneutika Al-Qur'an Farid Esack' (Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Salatiga, 2017).

⁹ Agus Afandi, 'Gerakan Sosial Intelektual Muslim Organik Dalam Transformasi Sosial', *Religió: Jurnal Studi Agama-Agama*, 1.2 (2011).

¹⁰ Farid Esack, 'Three Islamic Strands in the South African Struggle for Justice', *Third World Quarterly - THIRD WORLD Q*, 10 (1988), 473-98

<<https://doi.org/10.1080/01436598808420068>>.

¹¹ Hatim Gazali, 'Farid Esack: Hermeneutika Al-Qur'an: Demi Liberalisme Dan Pluralisme', *Gazali.Wordpress.Com*, 2008

<<https://gazali.wordpress.com/2008/01/02/farid-esackhermeneutika-al-qur'an-demi-liberalisme-dan-pluralisme/>>.

¹² Ammy Laila Khusniati, 'Sticking Wood Calligraphy Carving as a Form of Human', *Library.Walisongo.Ac.Id*, 2011.

¹³ Maulana Farid Esack, *Membebaskan Yang Tertindas: Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme* (Terj. Budiman, Watung A., Panggabean, S., Liputo, Y, Bandung: Mizan, 2000). 24

mengisahkan masa kecil kelabunya itu: "Kami tidur dengan perut kosong. Bangun tanpa ada yang dimakan. Esok hari kami pergi mencari kerja. Dan, jika tak mendapatkannya, kami pun kembali dengan tangan hampa. Ketika pulang, kami mencari-cari di kotak sampah, "Adakah yang kebetulan terlempar ke sini, sesuatu yang kira-kira bisa dikunyah?."

Kemelaratan ini hanyalah salah satu wujud apartheid di Afrika Selatan. Pada tahun 1980-an, orang kulit putih yang jumlahnya hanya seperenam total populasi, memperoleh hampir dua pertiga pendapatan nasional. Sementara orang kulit hitam, yang berjumlah hampir tiga perempat total populasi, hanya mendapat seperempatnya. Namun, baik ketika di Wynberg maupun Bonteheuwel, keluarga Esack bertetangga kanan-kiri dengan umat kristen yang baik dan dermawan. Kepada para tetangga itulah keluarga Esack bergantung demi "semangkuk gula", untuk "menyambung nafas hingga jum'at berikutnya", dan kepada Tuan Frank (tukang kredit) mereka memohon perpanjangan waktu pembayaran pinjaman yang seolah tanpa akhir. Sungguh sebuah penderitaan hidup yang seolah tak bertepi.

Kenyataan bahwa penderitaan Esack menjadi terpikulkan berkat solidaritas, kemanusiaan, dan senyum para tetangga Kristen mengantarkan pada sikap curiga Esack terhadap semua ide keagamaan yang mengklaim kebenaran dan keselamatan (*Claim of Truth and Salvation*) hanya ada bagi kelompoknya sendiri, dan mengilhaminya dengan kesadaran akan kebaikan intrinsik agama lain. Dengan penuh penghayatan Esack menuturkan "Bagaimana mungkin saya menatap keramahan yang memancar dari Bu Batista dan Bibi Katie sembari meyakini bahwa mereka ditakdirkan untuk masuk neraka?".¹⁴

Namun, tiada pengalaman traumatik yang menggores luka keluarga Esack, kecuali tatkala ia menyaksikan ibunya menjadi

korban pemerkosaan.¹⁵ Sebuah kenyataan pahit yang dialami keluarganya itu menjadi salah satu inspirasi penting dalam perkembangan pemikiran Esack yang meyakini bahwa berteologi bukan berarti mengurus "urusan" Tuhan semata: neraka, surga dan lain-lain. Bagi Esack, teologi yang terlalu mengurus Tuhan, sementara Tuhan adalah zat yang tidak perlu diurus, adalah teologi mubazir yang terlalu banyak menyedot energi umat Esack meyakini bahwa teologi harus dipraktikkan, bukannya digenggam erat-erat untuk tujuan kesalehan personal.¹⁶

Dalam kegetiran hidup sebagai pengalaman pribadinya, Esack tak pernah membatasi pergaulannya dengan penganut agama lain di lingkungannya yang sebagian besar adalah Kristen dan Yahudi. Justru dari pergaulannya ini, ia mendapat pelajaran yang sangat berharga tentang makna pluralitas dan solidaritas antara sesama. Bahkan benih-benih pluralisme boleh dikata muncul dalam otak Esack justru karena ia sering berinteraksi secara intens, yang sekaligus kerap menjumpai sisi kebaikan, kesalehan, kasih sayang dan rasa solidaritas sosial dari mereka tanpa mempersoalkan unsur agama, idiom teologis, ras, etnis, kultur, dan perbedaan diferensi sosial lainnya. Hal ini jarang ia temukan dari teman seagamanya yang dengan bangganya sering mengklaim agamanya sebagai rahmatan lil 'alamin, namun dalam prakteknya jauh lebih mementingkan simbol primordialisme agama daripada rasa kemanusiaan.

Berangkat dari pengalaman pahit inilah, Esack termotivasi mempertanyakan kembali secara kritis teks-teks keagamaan yang kerap ditafsirkan secara eksklusif, klaim kebenaran dan keselamatan agama tertentu. Esack sepenuhnya sadar bahwa dalam konteks penindasan yang telah demikian akut, menghadapi persoalan hidup tidak cukup hanya diatasi dengan memegang argument-argumen normativ dan teologis yang terus-

¹⁴ Maulana Farid Esack. 24-25

¹⁵ Irwandi dalam Sudarman Sudarman, 'Pemikiran Farid Esack Tentang Hermeneutika Pembebasan Al-

Qur'an', *Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama*, 10.1 (2015), 85.

¹⁶ Sudarman. 92

menerus ditafsirkan secara eksklusif dan konservatif, sementara kenyataan social berupa penindasan, kapitalisme, rasisme, eksploitasi gender dan sebagainya terus membayangi setiap saat. Oleh karenanya, dia berkeyakinan kuat bahwa sesuatu yang mutlak dan mendesak dibutuhkan oleh rakyat Afrika Selatan pada umumnya adalah sebetuk ruh revolusioner untuk menafsirkan teks-teks keagamaan demi membebaskan rakyat Afsel dari belenggu sejarah kolonialisme dan imperialisme yang dilanggengkan oleh rezim apartheid.¹⁷

2. Latar Belakang Pendidikan dan Karir Farid Esack

Di tengah kesulitan yang mendera, Esack masih sempat mengecap dan menyelesaikan pendidikan dasar dan menengahnya di Bonteheuwel Afsel. Waktu itu, ia memperoleh pendidikan berdasarkan pendidikan nasional Kristen. Sebuah ideology keagamaan konservatif yang bertujuan membentuk warga apartheid yang patuh dan takut kepada Tuhan. Saat mengenang masa sekolahnya, Esack menuturkan "Cukup lama kami bersekolah tanpa sepatu, dan saya masih ingat ketika saya mesti berlari menyeberangi tanah bersalju ke sekolah agar kaki tak sempat membeku.¹⁸ Dari berbagai informasi diperoleh data menarik di mana Esack sejak usia 9 tahun, ketika teman sebayanya mulai memasuki kehidupan gangster dan minuman keras, Esack telah menceburkan diri dalam aktivitas keagamaan secara intens. Ia aktif di Jamaah Tabligh, sebuah organisasi keagamaan yang memiliki jaringan internasional dan berpusat di Pakistan. Di dalam organisasi yang menekankan imitasi ke masa awal Islam (salaf) inilah, Esack memahami makna persaudaraan (brotherhood).¹⁹

Usia 10 tahun dia sudah menjadi guru di sebuah madrasah lokal. Tahun 1974, Esack ditahan dinas kepolisian Afrika Selatan karena dianggap merongrong pemerintahan rezim

apartheid. Namun, tidak lama kemudian ia dibebaskan dan pergi ke Pakistan untuk melanjutkan studinya. Di Pakistan, Esack melanjutkan studi di Seminari (*Islamic College*) atas dana beasiswa. Dia menghabiskan waktunya selama sembilan tahun (1974-1982) sampai mendapat gelar kesarjanaan di bidang teologi Islam dan sosiologi pada Jami'ah al-Ulum al-Islamiyyah, Karachi. Pada tahun itu juga (1982), Esack pulang ke Afrika Selatan karena tidak tahan melihat negaranya sedang berjuang melawan apartheid.

Pada tahun 1983, penolakan terhadap konstitusi baru pun marak. Pembukaan konstitusi yang ditolak banyak pihak ini diawali kalimat "Dalam ketundukan yang bersahaja kepada Tuhan Yang Maha Kuasa" diikuti perincian aturan rumit soal pembagian rasial di antara hamba Allah. Sembari presiden saat itu, P.W. Botha, mencari analogi dari kisah biblical untuk menyokong kembalinya Afrika Selatan yang apartheid ke dalam komunitas bangsa-bangsa, sebagian besar umat berbagai agama di sana pun menyusun rencana, atas nama Tuhan yang sama, demi mendobrak isolasi dan menghancurkan konstitusi itu sebagai langkah awal dari tahap akhir perjuangan menuju pembebasan.²⁰

Pada tahun 1984, Esack bersama tiga orang temannya membentuk organisasi politik keagamaan, *The Call of Islam* dan ia menjadi koordinator nasionalnya. Melalui organisasi ini, Esack berkeinginan dan berjuang keras menemukan formulasi Islam khas Afrika Selatan, berdasarkan pengalaman penindasan dan upaya pembebasan yang disebutnya sebagai *a search for an outside model of Islam*.²¹

Tahun 1990, 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*

¹⁷ A. Rafiq Zainul Mun'im, 'Hermeneutika Al-Qur'an Farid Esack', *Islamika*, 16.2 (2005). 18-19

¹⁸ Farid Esack, 'Three Islamic Strands in the South African Struggle for Justice'. 24-25.

¹⁹ Sudarman. 85

²⁰ Farid Esack, 'Three Islamic Strands in the South African Struggle for Justice'. 24

²¹ L Brenner, *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa* (Indiana University Press, 1993). 27

for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations [CSIC]) University of Birmingham, Inggris. Puncaknya, tahun 1996, Esack berhasil meraih gelar Doktor di bidang *Qur'anic Studies* dengan disertasi berjudul : "*Qur'an, Liberation and Pluralism: an Islamic Perspective of Inter-religious Solidarity against Oppression.*"²²

Farid Esack juga memegang peranan penting dalam berbagai organisasi dan lembaga. Antara lain *The Organisation of People Against Sexism, The Cape Against Racism and the World Conference on Religion and Peace*. Ia juga rutin menjadi kolumnis di *Cape Time* (mingguan), *Beeld Burger* (dua mingguan), Koran harian *South African* dan kolumnis masalah social keagamaan untuk al-Qalam, sebuah tabloid bulanan muslim Afrika Selatan. Dia juga menulis di *Islamica*, jurnal tiga bulanan umat Islam di Inggris serta jurnal *Assalamualaikum*, sebuah jurnal muslim Amerika yang terbit tiga bulan sekali.²³

Esack juga pernah menjabat sebagai dosen senior pada *Departement of Religijs Studies* di University of Western Cape sekaligus Dewan Riset Project on Religion Culture and Identity. Kini waktunya banyak dihabiskan untuk mengajar berbagai mata kuliah yang berkaitan dengan Islam dan muslim di Afrika Selatan, teologi Islam, politik, environmentalisme dan keadilan gender di sejumlah universitas terkemuka di berbagai penjuru, di antaranya Amsterdam, Cambridge, Oxford, Harvard, Temple, Cairo, Moscow, Karachi, Birmingham, Makere (Kampala) Cape Town, dan Jakarta. Ia juga menjabat sebagai guru besar tamu dalam studi keagamaan di Universitas Hamburg Jerman. Kesibukan Esack lainnya adalah memimpin sejumlah LSM dan perkumpulan, antara lain: *Community Development Resource Association, The (Aids) Treatment Action Campaign, Jubilee 2000 dan Advisory Board of SAFM.* ²⁴

Struktur penindasan yang nyaris

sempurna seperti digambarkan Esack ketika melukiskan penderitaan ibunya yang tertindih tiga lapis penindasan (*triple oppression*): apartheid, patriarkhi dan kapitalisme, memang menjadi krisis kemanusiaan yang khas Afsl, terutama hegemoni sistem apartheid yang telah sekian lama berurat akar. Konteks lokal inilah dijadikan Esack sebagai "tempat berteologi" (*locus theologicus*) dengan menerjemahkan teologi sebagai wacana-praksis pembebasan kaum tertindas.²⁵

Sulit dipungkiri, peran Esack dengan perangkat organisasi pendukungnya dalam mensosialisasikan pemikiran keagamaan yang tipikal Afsl. Uniknya, pemikiran keagamaan yang digagasnya langsung merujuk pada sumber pokok ajaran Islam, yakni al-Quran, yang makin menemukan relevansinya dengan latar belakang disiplin keilmuan Esack. Bila dirunut lebih jauh, pemikiran beliau masih beririsan dengan konteks besar gagasan teologi pembebasan yang dalam konteks Islam dipromotori oleh Asghar dengan kritik sejarah dan sosialnya. Ia sendiri lebih suka menamainya Islam progresif daripada teologi pembebasan. Apa yang dirumuskan Esack sebagai hermeneutika pembebasan al-Quran adalah merupakan catatan kaki dari produk refleksi pemikiran teologis dan pergumulan praksis dengan hegemoni, dominasi dan represi rezim apartheid yang menggencet rakyat Afsl pada umumnya.²⁶

Realitas menunjukkan bahwa hingga tahun 1970-an, hampir semua gereja di Afsl mendukung apartheid. Gereja hanya melayani kepentingan orang kulit putih saja, terlebih lagi bila gereja tersebut berada di wilayah orang kulit putih. Masyarakat berkulit hitam dan berkulit berwarna –dalam struktur apartheid yang mendekati kesempurnaan– diharuskan membangun gereja sendiri dan terpisah. Sebuah ironi di mana agama dipaksa

²² Brenner.

²³ Ary Nilandari, *Memahat Kata, Memugar Dunia #1* (Bandung: Mizan Learning Center, 2005). 91

²⁴ Muhtarom Muhtarom, 'Mempertimbangkan Gagasan Hermeneutika Farid Esack Untuk Membangun Kerukunan Hidup Umat Beragama', *At-*

Taqaddum, 7.2 (2017), 191-209.

²⁵ Sudarman. 93

²⁶ Asghar Ali Engineer, 'Islam Dan Teologi Pembebasan, Terj', *Agung Prihantoro. Yogyakarta: Pustaka Pelajar*, 1999.

berperan dalam memelihara sistem rasialis.

Keterlibatan Esack dan komunitas muslim secara intens dalam gerakan pembebasan di Afsel menjadi anotasi penting dalam perjuangan meruntuhkan rezim apartheid. Sebagaimana diketahui, pada umumnya masyarakat muslim di negeri itu adalah masyarakat urban. Kebangkitan masyarakat urban, terutama kelompok muslim, di Afsel sendiri dimulai sekitar tahun 1986. Embrionya bahkan telah tampak saat organisasi politik yang besar, Organisasi Rakyat Afrika (APO), yang mewadahi aspirasi politik masyarakat Afsel dari pelbagai kalangan, pada tahun 1910-1944 terus dipimpin muslim: Dr. Abdullah Abdurrahman yang kebetulan cucu seorang budak.²⁷

Peran signifikan komunitas muslim semakin kentara bila dilihat dari jumlah nominalnya yang tidak terlalu seberapa, namun mengambil posisi proaktif dalam gerakan pembebasan. Kaum Muslim menduduki posisi-posisi kelas menengah yang menguasai sektor publik sehingga turut mewarnai arah perkembangan sosial, politik, ekonomi dan budaya. Menurut data pada tahun 2001, kaum Muslim yang hanya berjumlah 2% dari total populasi rakyat Afsel menduduki 12% kursi di kabinet (empat menteri beragama Islam dari 28 menteri yang ada). Ketua Mahkamah Nasional juga seorang muslim. Begitu juga di parlemen terdapat 12% anggotanya yang beragama Islam. Menurut Esack, konstalasi politik di atas menguntungkan sekaligus merugikan. Secara politis memang daya tawar komunitas muslim meningkat, tapi dilihat dari diskursus Islam progresif pasca-apartheid justru terlihat menurun frekuensinya karena semakin banyak pemikir Islam progresif yang terlalu sibuk menjalankan pemerintahan. Menurut pengakuan Esack, peran kelompok muslim terutama dalam perjuangan anti-apartheid bersama kelompok lain tidaklah memancing reaksi negatif karena mereka tidak memburu agenda muslim semata, tapi agenda pembebasan masyarakat Afsel. Sebagai

masyarakat yang terbilang minoritas di negeri yang sebagian besar penduduknya memeluk agama Kristen, kelompok muslim memang tidak bisa bertindak gegabah meskipun perjuangan anti-apartheid yang mereka kumandangkan ditujukan untuk agenda kemanusiaan yang bersifat universal serta melampaui batas-batas dan sekat-sekat teologis dan etnis. Mereka harus pandai merangkul komunitas lainnya, terutama dari agama Kristen yang mayoritas, untuk bersama-sama menegakkan arah perjuangan yang didasarkan pada kesadaran teologis bahwa agama apa pun mengancam penindasan atas dasar rasialisme dan sejenisnya.

Perlakuan istimewa terhadap orang kulit putih tersebut ditambah lagi dengan dua kebijakan rezim apartheid yang makin menyingkirkan orang kulit hitam yang mayoritas dari akses-akses ekonomi dan politik serta hukum. Dua kebijakan tersebut adalah pemberlakuan sistem trikameralisme yang menempatkan kulit putih sebagai penentu kebijakan (*decision maker*). Trikameralisme adalah sebuah produk konstitusi yang dibuat Dewan Kepresidenan rezim apartheid yang membagi tiga parlemen berdasarkan warna kulit warga Afsel, yakni kulit putih, kulit berwarna dan kulit hitam. Ketiga majelis ini mengatur urusan mereka sendiri. Setiap ada perbedaan dan pertentangan pendapat di antara tiga majelis ini diselesaikan oleh dewan kepresidenan dengan komposisi yang timpang: 4: 2: 1.²⁸

C. Pluralisme Agama Model Farid Esack

Di antara isu yang mendapat perhatian cukup besar dan dominan adalah isu keberagaman atau pluralitas agama. Isu ini merupakan fenomena yang hadir di tengah keanekaragaman klaim kebenaran absolut (*Absolute Truth Claims*) antar agama yang saling berseberangan. Setiap agama mengklaim dirinya yang paling benar dan yang lain sesat semua. Klaim ini kemudian melahirkan keyakinan yang biasa disebut "*Doctrine of Salvation*" bahwa keselamatan atau surga merupakan hak para pengikut

²⁷ Sudarman. 93

²⁸ Sudarman. 91

agama tertentu saja, sedangkan pemeluk agama lain akan celaka dan masuk neraka. Sejatinya keyakinan semacam ini juga berlaku pada penganut antar sekte atau alian dalam agama yang sama. Seperti yang terjadi antara Protestan dan Katolik dalam agama Kristen, antara Mahayana dan Hinayana atau Theravada dalam agama Buddha, dan juga antar kelompok Islam yang beragama. Realitas tersebut telah mengantarkan pluralisme kepada diskursus yang semakin luas dan kompleks.²⁹

Klaim absolutisme, sebagaimana diungkap John Hick, dilakukan oleh agama satu terhadap agama lainnya. Dan klaim tersebut berlaku bagi semua agama, baik Islam, Kristen, Hindu, maupun Yahudi. Namun harus diakui bahwa di samping memiliki klaim absolutisme, agama-agama juga memiliki klaim inklusivisme.³⁰ Tetapi karena kelemahan manusia yang antara lain karena semangatnya yang menggebu-gebu, sehingga di antara mereka ada yang bersikap melebihi sikap Tuhan menginginkan agar seluruh manusia satu pendapat menjadi satu aliran atau satu agama. Semangat menggebu-gebu ini pula yang mengantarkannya memaksakan pandangannya yang absolut untuk dianut orang lain. Padahal Tuhan sendiri memberikan kebebasan kepada setiap orang untuk memilih dan menentukan jalannya sendiri.³¹

Latar belakang sosial, ekonomi, dan politik yang penuh penindasan oleh rezim apartheid dan pengalaman kegetiran hidup ketika kecil, mendorong Farid Esack untuk menggalang solidaritas antar penganut agama untuk berjuang bersama-sama melawan rezim yang lalim tersebut. Derita hidup masa lalunya yang terpikulkan berkat kebaikan dan ketulusan "orang-orang beda keyakinan" di sekitarnya telah mengantarkannya pada sikap

kecurigaan terhadap doktrin yang mengklaim keselamatan hanya monopoli agama tertentu saja. Persahabatannya dengan beberapa tokoh intelektual Kristen dan Katolik membuat pemikiran Esack juga sangat dekat dengan pluralisme dan hubungan antaragama. Dalam konteks kebangsaan, ia selalu menegaskan perlunya sebuah upaya bersama yang sifatnya melintas antar agama, antaretnis, dan antar kelompok untuk sama melawan penindasan, kezaliman, kesewenang-wenangan, dan kejahatan kemanusiaan.³²

Dalam pengamatannya, Esack justru melihat bahwa Al-Qur'an menampilkan perspektif ketuhanan universal dan inklusivistik yang merespon ketulusan dan komitmen seluruh hamba-Nya. Berangkat dari sini, Esack kembali mempertanyakan penafsiran tradisional Al-Qur'an yang menempatkan Tuhan dalam citra yang sangat parokhial, juga universalitas pesan Al-Qur'an berkaitan dengan eksklusivisme dan pengutukan bahkan anjuran untuk mengangkat senjata menentang kaum yang berbeda agama. Esack sangat menyayangkan model penafsiran seperti itu. Hal itu, menurutnya, muncul karena keengganan kaum muslimin untuk menggeluti soal kontekstualisasi yang lebih dari sekedar kejadian turunnya satu ayat tertentu, tanpa memperhatikan konteks sosio-historis dari teks-teks yang digunakan untuk mendukung sikap tersebut, sehingga melahirkan generalisasi penolakan atau pencelaan terhadap agama lain.³³

Menurut Esack, posisi Al-Qur'an terhadap kaum lain terungkap berangsur-angsur selaras dengan beragam respons mereka terhadap pesan-pesan Islam dan kehadiran nabi. Sebab jika tidak demikian, lanjut Esack, orang bisa tiba pada kesimpulan bahwa Al-Qur'an menunjukkan sikap yang

²⁹ Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis* (Jakarta: Gema Insani, 2005).

³⁰ Zainuddin, 'Agama: Antara Pluralisme Dan Klaim Absolutisme', UIN MAULANA MALIK IBRAHIM MALANG, 2013 <<https://www.uin-malang.ac.id/r/131101/agama-antara-pluralisme-dan-klaim-absolutisme.html>>.

³¹ Moh. Quraish Shihab, 'Membumikan' Al-Quran: Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat (Badung: Penerbit Mizan, 1992).223

³² Farid Esack, *On Being A Muslim: Menjadi Muslim Di Dunia Modern* (Jakarta: Erlangga, 2004).xvi

³³ Maulana Farid Esack. 191

bertentangan dan berubah-ubah terhadap kaum lain. Sehingga, dengan demikian muncul dua implikasi vital yang tak boleh diabaikan. Pertama, orang tidak bisa berbicara tentang "posisi final Al-Qur'an" terhadap kaum lain. Dan kedua, adalah keliru untuk menerapkan teks-teks celaan secara universal, secara ahistoris, kepada semua yang didefinisikan sebagai "ahli kitab" atau "kafir." Sebab iman dan perilaku bukanlah unsur genetis meskipun dalam komunitas yang dianggap homogen dan tak berubah. Untuk mencegah generalisasi yang tak adil seperti itulah, lanjut Esack, maka teks-teks yang mencela komunitas beragama lain biasanya diikuti atau didahului dengan pernyataan pengecualian atau kalimat bersyarat atau pengkhususan. Misalnya, ungkapan "Di antara mereka" atau "Banyak di antara mereka" atau "Kebanyakan di antara mereka" atau "Beberapa dari mereka" dan "Segolongan dari mereka." Artinya, Al-Qur'an hanya memberikan dasar bagi perilaku kaum muslim terhadap kaum lain pada waktu tertentu saja.³⁴

Esack melihat bahwa sikap umum Al-Qur'an terhadap penganut agama lain dapat dicermati dalam point sebagai berikut :

1) Al-Qur'an menghubungkan dogma dengan eksploitasi sosio-ekonomi. Yakni ada keterkaitan antara ortodoksi dengan ortopraksi. Hal ini nampak dalam surat al-Muthaffifin (83): 1-11, bahwa penyangkalan dan ketidakpedulian pada tauhid telah mengakibatkan penindasan sosial dan ekonomi masyarakat Makkah. Juga surat al-Takathur (102) menegaskan penumpukan kekayaan dapat memalingkan manusia dari percaya pada Tuhan dan hari pembalasan. Surat al-Balad (90) menandakan bahwa penyangkalan atas kekuasaan Tuhan menyebabkan orang menghamburkan hartanya. Surat ini juga mengkaitkan iman dengan kesadaran social yang aktif; "membebaskan budak", "memberi makan pada hari kelaparan", dan "saling berpesan untuk bersabar dan berkasih sayang".

Artinya, secara tersirat surat ini mengaitkan "kufr" dengan penolakan untuk bermurah hati kepada orang lain. Hubungan antara penolakan Tuhan dan din dengan penolakan kemurahan hati dan kasih sayang lebih dipertegas lagi dalam surat al-Ma'un (107).

- 2) Al-Qur'an secara eksplisit mencela eksklusivisme agama yang sempit sebagaimana ditunjukkan oleh Yahudi dan Nasrani yang dijumpai oleh nabi di Hijaz. Misalnya klaim bahwa mereka merupakan "kekasih Allah satu-satunya dan bukan orang lain" (al-Jumu'ah (62) : 6). Klaim bahwa mereka adalah "anak-anak Allah dan kekasih-Nya" (al-Ma'idah (5) : 18) dan lain sebagainya.
- 3) Al-Qur'an bersikap eksplisit dalam penerimaannya atas pluralisme agama. Esack melihat bahwa al-Qur'an mengakui keabsahan de jure semua agama wahyu dalam dua hal. Pertama, ia menerima keberadaan kehidupan religius komunitas lain yang semasa dengan kaum muslim awal, menghormati hukum-hukum, norma-norma sosial dan praktik keberagamaan mereka. Kedua, ia juga menerima pandangan bahwa pemeluk setia agama-agama ini juga mendapat keselamatan. Kedua aspek inilah yang oleh Esack dijadikan landasan dan dasar penerimaan pluralisme agama.
- 4) Al-Qur'an secara khusus mengakui ahli kitab sebagai komunitas sosio-religius yang sah. Menurut Esack, pengakuan ini belakangan diperluas oleh para sarjana muslim kepada berbagai komunitas lain yang hidup dalam batas-batas wilayah Islam yang meluas. Sikap Al-Qur'an ini terbentuk karena kebutuhan sosio-religius komunitas muslim, seperti pembangunan komunitas dan masalah keamanan, bukannya masalah keyakinan atau ketiadaannya di dalam komunitas-komunitas lain tersebut. Legitimasi esensial tersebut didasarkan pada kenyataan

³⁴ Muhtarom, 200

bahwa:

- a) Ahli kitab, sebagai penerima wahyu, diakui oleh al-Qur'an sebagai bagian dari komunitas.
- b) Dalam dua bidang sosial terpenting, makanan dan pernikahan, sikap murah hati al-Qur'an terlihat begitu jelas. Misalnya dalam surat al-Ma'idah (5) : 5.
- c) Dalam bidang hukum agama, norma-norma dan peraturan kaum Yahudi dan Nashrani diakui (al-Maidah (5) : 47), bahkan dikuatkan oleh nabi ketika beliau diminta menyelesaikan perselisihan di antara mereka (al-Ma'idah (5) : 42-43).
- d) Kesucian kehidupan religius penganut agama wahyu lainnya ditegaskan oleh fakta bahwa izin pertama yang pernah diberikan bagi perjuangan bersenjata dimaksudkan untuk menjamin terpeliharanya kesucian ini (al-Hajj (22) : 40).

Pengakuan al-Qur'an atas pluralisme agama nampak jelas tidak hanya dari sisi penerimaan kaum lain sebagai komunitas religius yang sah, tetapi juga dari penerimaan atas kehidupan spiritual mereka dan peluang jalan keselamatan bagi mereka. Menurut Esack, pemeliharaan kesucian tempat-tempat beribadah tersebut tidak semata-mata dimaksudkan demi menjaga integritas masyarakat multiagama, tetapi juga karena Tuhan yang merupakan Zat yang tertinggi bagi agama-agama ini, dan yang dipandang berada di atas perbedaan ungkapan lahiriyahnya, disembah di dalam tempat-tempat tersebut.³⁵

Di antara ayat yang paling eksplisit tentang legitimasi keanekaragaman agama dan terbukanya jalan keselamatan bagi penganut agama lain adalah surat al-Baqarah (2) : 62 sebagai berikut: "Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nashrani dan orang-orang Shabiin, siapa saja diantara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah[57], hari kemudian dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari

Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran kepada mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati".

Dalam penilaian Esack, banyak mufassir gagal menghindari makna eksplisit ini. Yakni bahwa setiap orang yang beriman kepada Tuhan dan hari akhir dan berbuat kebajikan akan memperoleh keselamatan. Mayoritas pemikir, untuk mengelak makna yang amat kongkrit dalam ayat di atas, biasanya menyatakan bahwa ayat di atas telah dihapus oleh surat Ali Imran (3) : 85 Barangsiapa mencari agama selain agama Islam, maka sekali-kali tidaklah akan diterima (agama itu) daripadanya. Terlepas dari perdebatan ulama seputar ada tidaknya naskh dalam Al-Qur'an, ide tentang Tuhan yang membatalkan suatu janji berlawanan dengan sifat keadilan-Nya, dan bahwa Tuhan tidak akan pernah ingkar dalam menegakkan janji-Nya. Di samping itu, dengan mengikuti terjemahan Asad atas kata "Islam", Esack justru melihat bahwa teks Al-Qur'an surat Ali Imran (3) : 85 yang dianggap sebagai teks pembatal (Nasikh) justru tak kurang eksklusifnya dari QS. Al-Baqarah (2) : 62 yang dianggap telah dibatalkan. Yakni "Apabila seorang hamba mencari agama selain berserah diri kepada Tuhan, maka tak akan pernah diterima darinya amal-amalnya dan dalam kehidupannya ia akan tersesat."

Teori pembatalan ini memang merupakan jalan termudah untuk memperoleh penafsiran yang diinginkan kaum eksklusiv. Tetapi karena kasus yang dihadapi terlalu jelas, para mufassir tak punya banyak pilihan selain menciptakan perangkat tafsir, yang kadang bersifat kontradiktif, demi mendapatkan pemaknaan yang tidak menguntungkan kaum Nashrani, Yahudi, dan Sabiin. Asumsi bahwa keselamatan hanya terbatas bagi orang-orang yang beriman dan yang mengikuti Nabi Muhammad sebagai nabi, akan menyeret para mufassir tersebut pada dua masalah yang cukup signifikan. Masalah pertama adalah "Orang-orang yang beriman" yang diikuti oleh penyebutan kaum lain; dan yang kedua adalah frase bersyarat "siapa saja yang

³⁵ Farid Esack, 'Three Islamic Strands in the South

African Struggle for Justice'.206-207

beriman di antara mereka", yang seolah berarti bahwa "iman" di sini punya makna yang berbeda dengan dari "iman" di frase pertama, "Orang-orang yang beriman."³⁶

Zamakhshari bersama penafsir lain semisal al-Razi dan al-Khazin, menangani masalah pertama dengan mendefinisikan ulang "Orang-orang yang beriman" sebagai orang-orang yang beriman dengan lidah mereka, tanpa diikuti oleh hati mereka", yaitu kaum munafik. Sehingga maksud ayat tersebut berarti "Siapa saja di antara penyangkal ini yang memperoleh keimanan murni dan dengan ikhlas masuk ke dalam Islam, tak akan ada kekhawatiran atas mereka dan tidak pula mereka akan bersedih."³⁷

Sementara itu al-Thabari mendefinisikan "Orang-orang yang beriman" dalam teks ini sebagai "orang-orang yang menerima apa yang dibawa utusan Allah tentang kebenaran-kebenaran-Nya", lalu ia membedakan antara penerapan frase "siapa saja di antara mereka yang beriman" pada kategori ini dengan tiga frase berikutnya. Menurutnya, ketika frase "siapa saja di antara mereka yang beriman" ditujukan pada "orang-orang yang beriman", maka yang dimaksud adalah "tetap teguh pada keimanan itu dan tidak mengubahnya." Tetapi dalam kasus Yahudi, Nasrani, dan Sabiin, dia mengatakan bahwa maksudnya adalah "menjadi beriman, yaitu masuk Islam."³⁸

Esack menilai tawaran interpretasi Zamakhshari di atas tidak memiliki dukungan teologis maupun linguistik sedikitpun. Kekacauan interpretasi yang pasti dimunculkan oleh perangkat semacam itu, betapapun masyhurnya si penafsir, berdampak serius bagi setiap usaha memahami firman Tuhan. Ketika al-Qur'an memakai kata "iman" untuk merujuk kepada kaum munafik, perujukan itu dilakukan

dengan menggunakan kata q-w-l dan berbagai variannya, yang berarti bahwa mereka hanya berkata atau mengklaim bahwa mereka percaya (Al-Baqarah (2): 8, 14, 86; Ali Imran (3): 119; al-Ma'idah (5): 41, 61). Akhirnya, dalam al-Qur'an, kalimat "orang-orang yang telah mencapai iman/percaya" dipakai sebanyak 239 kali secara eksplisit dalam makna "orang-orang yang beriman." Kasus pengkhususan tunggal yang berakibat pada penafsiran makna yang sama sekali berlawanan, tutur Esack, butuh penjelasan yang lebih signifikan daripada yang telah diberikan. Lebih lanjut, bila kalimat "Yahudi, Nasrani, dan Sabiin" yang disebut dalam teks di atas adalah yang sudah masuk Islam, maka hal itu akan berarti bahwa seluruh komunitas muslim awal adalah "orang-orang yang baru masuk" Islam.³⁹

Berbeda dengan para mufassir di atas, Rasyid Ridha memberi perhatian sangat besar pada makna inklusif teks-teks ini. Ia menafsirkan "orang-orang yang beriman" sebagai "muslim yang mengikuti Nabi Muhammad selama masa hidupnya dan semua yang mengikutinya hingga hari kiamat." Ridha berpendapat bahwa "siapa saja di antara orang-orang beriman" adalah spesifikasi bagi tiga kelompok lain, yaitu orang-orang Yahudi, Nasrani, dan Sabiin yang percaya dengan "keimanan yang benar."⁴⁰

Sedangkan Thabathaba'i memahami kalimat "orang-orang yang beriman" sebagai deskripsi suatu kelompok sosio-historis-religius, seperti tiga lainnya, dan bukan hanya sebagai sekelompok orang yang bagi mereka keyakinan selalu menjadi pencarian pribadi yang senantiasa berkembang dan fluktuatif. Menurutnya, konteks dari frase "siapa saja yang beriman kepada Allah" menunjukkan bahwa frase itu merujuk pada suatu

³⁶ Maulana Farid Esack. 208-209

³⁷ Abû al-Qâsim Jârullâh Al-Zamakhshârî and Mahmûd Ibn'Umar, 'Al-Kasysyaf 'an Haqaiq Al-Tanzil Wa 'Uyun Al-Aqawil Fi Wujûh Al-Ta'wil', *Juz I. Beirut: Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah*, 1415 (2010).

³⁸ Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Al-Tabari, *Jami'ul Bayan 'an Ta'wilil Qur'an*, cet. 2, juz (Kairo: Maktabah

Ibnu Taimiyah).

³⁹ Farid Esack, 'Three Islamic Strands in the South African Struggle for Justice'. 210

⁴⁰ Muhammad Rasyid Ridha, 'Tafsir Al-Qur'an Al-Hakim Al-Mushtahir Bi Tafsir Al-Manar', *Jilid I, Kairo*, 1961 (1954). 333-336

keyakinan murni, dan bahwa frase "orang-orang yang beriman" merujuk pada orang-orang yang menyebut diri mereka muslim.⁴¹

Ridha dan Thabathaba'i nampak memiliki kesimpulan serupa. Bahwa semua yang beriman kepada Allah dan beramal shalih, tanpa memandang afiliasi keagamaan formal mereka, akan beroleh keselamatan. Sebab Allah tidak mengutamakan satu kelompok seraya mendzalimi kelompok lain. Ridha melihat, keselamatan tidak dapat ditemukan dalam sektarianisme keagamaan, tetapi di dalam keyakinan yang benar dan kebajikan. Aspirasi kaum muslim, yahudi, nashrani terhadap pentingnya keberagaman tak memberi pengaruh apapun bagi Allah, tidak juga menjadi dasar ditetapkannya suatu keputusan. Tak ada nama, tak ada sifat, yang bisa memberi kebaikan jika tidak didukung iman dan amal shalih. Aturan ini berlaku untuk semua umat manusia. Dan satu-satunya criteria dan standar ketinggian martabat dan kebahagiaan adalah keimanan yang benar kepada Allah dan hari akhir, disertai dengan amal-amal yang shalih.⁴²

Esack melihat bahwa posisi yang diambil oleh Ridha dan Thabathaba'i tentang jalan agama-agama lain konsisten dengan etos universalitas pesan al-Qur'an dan makna teks-teks tersebut. Penafsiran ini, lanjut Esack, lahir dari refleksi tentang sikap al-Qur'an terhadap fakta keanekaragaman agama.⁴³

D. Daftar Pustaka

- Afandi, Agus, 'Gerakan Sosial Intelektual Muslim Organik Dalam Transformasi Sosial', *Religió: Jurnal Studi Agama-Agama*, 1.2 (2011)
- Affani, S, *Tafsir Al-Qur'an Dalam Sejarah Perkembangannya* (Jakarta: Prenadamedia Group, Divisi Kencana, 2019)
- Al-Tabari, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir, *Jami'ul Bayan 'an Ta'wilil Qur'an*, cet. 2, juz (Kairo: Maktabah Ibnu Taimiyah)
- Al-Tabataba'i, Muhammad Husayn, *Al-*

Mizan Fi Tafsir Al-Qur'an (Mu'assasah Matbuati Ismailiyyan, 1973)

Al-Zamakhshârî, Abû al-Qâsim Jârullâh, and Mahmûd Ibn'Umar, 'Al-Kasysyaf 'an Haqaiq Al-Tanzil Wa 'Uyun Al-Aqawil Fi Wujuh Al-Ta'Wil', *Juz I. Beirut: Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah*, 1415 (2010)

Brenner, L, *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa* (Indiana University Press, 1993)

Budiman, Ade, 'Penafsiran Quraish Shihab Tentang Al-Fath Dalam QS. Al-Nashr', *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith*, 1.1 (2011), 31-46

Engineer, Asghar Ali, 'Islam Dan Teologi Pembebasan, Terj', *Agung Prihantoro. Yogyakarta: Pustaka Pelajar*, 1999

Esack, Farid, *On Being A Muslim: Menjadi Muslim Di Dunia Modern* (Jakarta: Erlangga, 2004)

— — —, 'Three Islamic Strands in the South African Struggle for Justice', *Third World Quarterly - THIRD WORLD Q*, 10 (1988), 473-98
<<https://doi.org/10.1080/01436598808420068>>

Esack, Maulana Farid, *Membebaskan Yang Tertindas: Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme* (Terj. Budiman, Watung A., Panggabean, S., Liputo, Y, Bandung: Mizan, 2000)

Gazali, Hatim, 'Farid Esack:Hermeneutika Al-Qur'an: Demi Liberalisme Dan Pluralisme', *Gazali.Wordpress.Com*, 2008
<<https://gazali.wordpress.com/2008/01/02/farid-esackhermeneutika-al-qur'an-demi-liberalisme-dan-pluralisme/>>

Junaedi, Didi, *Menafsir Teks, Memahami Konteks: Menelisik Akar Perbedaan Penafsiran Terhadap Al-Qur'an* (Yogyakarta: Deepublish, 2018)

Khulli, Amin al, 'Manâhij Tajdîd Fi Al-Nahwi Wa Al-Balâghah Wa Al-Tafsîr Wa Al-Adâb' (Beirut: Dâr al-Ma" rifah. t. th, 1961)

Khusniati, Ammy Laila, 'Sticking Wood Calligraphy Carving as a Form of

⁴¹ Muhammad Husayn Al-Tabataba'i, *Al-Mizan Fi Tafsir Al-Qur'an* (Mu'assasah Matbuati Ismailiyyan, 1973). 192-196

⁴² Ridha. 333-336

⁴³ Maulana Farid Esack.213

- Human', *Library.Walisongo.Ac.Id*, 2011
- Muhtarom, Muhtarom, 'Mempertimbangkan Gagasan Hermeneutika Farid Esack Untuk Membangun Kerukunan Hidup Umat Beragama', *At-Taqaddum*, 7.2 (2017), 191–209
- Mun'im, A. Rafiq Zainul, 'Hermeneutika Al-Qur'an Farid Esack', *Islamika*, 16.2 (2005)
- Mustaqim, Abdul, and Sahiron Syamsudin, 'Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir', *Yogyakarta: Tiara Wacana*, 2002
- Nilandari, Ary, *Memahat Kata, Memugar Dunia #1* (Bandung: Mizan Learning Center, 2005)
- Ridha, Muhammad Rasyid, 'Tafsir Al-Qur'an Al-Hakim Al-Mushtahir Bi Tafsir Al-Manar', *Jilid I, Kairo*, 1961 (1954)
- Ridwan, Muhammad Kholil, 'Metode Tafsir Liberatif; Analisis Struktur Operasional Kunci-Kunci Hermeneutika Al-Qur'an Farid Esack' (Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Salatiga, 2017)
- Shihab, Alwi, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama*, V (Bandung: Mizan, 1999)
- Shihab, Moh. Quraish, 'Membumikan' *Al-Quran: Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat* (Badung: Penerbit Mizan, 1992)
- Sudarman, Sudarman, 'Pemikiran Farid Esack Tentang Hermeneutika Pembebasan Al-Qur'an', *Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama*, 10.1 (2015), 83–98
- Thoha, Anis Malik, *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis* (Jakarta: Gema Insani, 2005)
- Zainuddin, 'Agama: Antara Pluralisme Dan Klaim Absolutisme', *UIN MAULANA MALIK IBRAHIM MALANG*, 2013 <<https://www.uin-malang.ac.id/r/131101/agama-antara-pluralisme-dan-klaim-absolutisme.html>>