

**MAKNA MUSLIM DAN KAFIR MENURUT
FARID ESACK SERTA IMPLIKASINYA
TERHADAP KERUKUNAN UMAT
BERAGAMA DI INDONESIA**

SKRIPSI

Diajukan untuk Memenuhi Tugas dan Melengkapi Syarat
Guna Memperoleh Gelar Sarjana Strata 1
dalam Ilmu Ushuluddin dan Humaniora
Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



oleh:

DEWI ROBIAH

NIM: 1504026099

**FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
SEMARANG
2019**

DEKLARASI KEASLIAN

Bismillahirrahmanirrahim,.

Yang bertanda tangan di bawah ini :

Nama : Dewi Robiah

NIM : 1504026099

Jurusan : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Menyatakan bahwa skripsi yang berjudul :

**“MAKNA MUSLIM DAN KAFIR MENURUT FARID ESACK
SERTA IMPLIKASINYA TERHADAP KERUKUNAN UMAT
BERAGAMA DI INDONESIA”**

Secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya sendiri.
Demikian juga bahwa skripsi ini tidak berisi pemikiran orang lain
kecuali yang dicantumkan dalam referensi sebagai bahan rujukan.

Semarang, 10 Juli 2019

Pembuat Pernyataan,




DEWI ROBIAH
NIM: 1504026099

**MAKNA *MUSLIM* DAN *KAFIR* MENURUT FARID ESACK SERTA
IMPLIKASINYA TERHADAP KERUKUHANAN UMAT BERAGAMA**

SKRIPSI

Diajukan Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat
Guna Memperoleh Gelar Sarjana SI
dalam Ilmu Ushuluddin dan Humaniora
Jurusan Tafsir Hadis (Ilmu Alqur'an dan Tafsir)



Oleh:

DEWI ROBIAH
NIM: 1504026099

Semarang, 10 Juli 2019

Disetujui oleh:

Pembimbing I,



Dr. H. M. Mukhsin Jamil, M.Ag
NIP.197002151997031003

Pembimbing II,



Moh. Masrur, M.Ag
NIP. 197208092000031002

NOTA PEMBIMBING

Lampiran : -

Perihal : Persetujuan Naskah Skripsi

Kepada

Yth. Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora

UIN Walisongo Semarang

di Semarang

Assalamu'alaikum warahmatullahi wabarakatuh

Setelah membaca, mengadakan koreksi, dan perbaikan sebagaimana mestinya, maka kami menyatakan bahwa skripsi saudara:

Nama : **Dewi Robiah**

NIM : 1504026099

Fakultas/Jurusan : Ushuluddin dan Humaniora/Tafsir Hadis

Judul Skripsi : **MAKNA *MUSLIM* DAN *KAFIR* MENURUT FARID
ESACK SERTA IMPLIKASINYA TERHADAP
KERUKUANAN UMAT BERAGAMA**

Dengan ini telah kami setuju dan mohon agar segera diujikan. Demikian atas perhatiannya kami ucapkan terimakasih.

Wassalamu'alaikum Warahmatullahi Wabarakatuh

Semarang, 10 Juli 2019

Pembimbing I,

Pembimbing II,



Dr. H. M. Mukhsin Jamil, M.Ag
NIP.197002151997031003



Moh. Masrur, M.Ag
NIP. 197208092000031002

PENGESAHAN

Skripsi saudara **DEWI ROBIAH**
No. Induk Mahasiswa **1504026099** telah
dimunaqasyahkan oleh Dewan Penguji Skripsi
Fakultas Ushuluddin dan Humaniora Universitas
Islam Negeri Walisongo Semarang, pada tanggal:

31 Juli 2019

Dan telah diterima serta disahkan sebagai salah
satu syarat guna memperoleh gelar Sarjana dalam
Ilmu Ushuluddin dan Humaniora.

Ketua Sidang



Dr. Ahmad Musyafiq, M.Ag

NIP. 19720709 199903 1002

Pembimbing I

Dr. H. M. Mukhsin Jamil, M.Ag

NIP. 19700215 199703 1003

Penguji I

Mundhir, M. Ag

NIP. 19710507 199503 1001

Pembimbing II

Moh. Masrur, M.Ag

NIP. 19720809 200003 1003

Penguji II

Dr. Safi'i, M.Ag

NIP 19650506 199403 1002

Sekretaris Sidang

H. Mokh. Sya'roni, M.Ag

NIP. 19720515 199603 1002

MOTTO

Truth is never timeless and absolute, but continuously revealed for those who partake in critical reflection based on the struggle
-Farid Esack-

Kebenaran itu tidak pernah abadi dan mutlak, oleh karena itu, tetapi terus-menerus dilakukan upaya pengungkapan bagi mereka yang mengambil bagian dalam refleksi kritis berdasarkan perjuangan
-Farid Esack-

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN

Penulisan transliterasi Arab-latin dalam penelitian ini menggunakan pedoman transliterasi dari keputusan bersama Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI No. 150 tahun 1987 dan No. 0543b/U/1987. Secara garis besar uraiannya sebagai berikut :

1. Konsonan

Fonem konsonan bahasa Arab yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, dalam transliterasi ini sebagian dilambangkan dengan huruf dan sebagian dilambangkan dengan tanda, dan sebagian lain lagi dengan huruf dan tanda sekaligus. Di bawah ini daftar huruf Arab itu dan Translitasinya dengan huruf latin.

Huruf Arab	Nama	huruf latin	Nama
ا	<i>Alif</i>	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	<i>Ba</i>	b	Be
ت	<i>Ta</i>	t	Te
ث	<i>Sa</i>	š	es (dengan titik di atas)
ج	<i>Jim</i>	j	Je
ح	<i>Ha</i>	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	<i>Kha</i>	kh	ka dan ha
د	<i>Dal</i>	d	De
ذ	<i>Zal</i>	ž	zet (dengan titik di atas)
ر	<i>Ra</i>	r	Er
ز	<i>Zai</i>	z	Zet
س	<i>Sin</i>	s	Es
ش	<i>Syin</i>	sy	es dan ye
ص	<i>Sad</i>	š	es (dengan titik di bawah)
ض	<i>Dad</i>	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	<i>Ta</i>	ṭ	te (dengan titik di

			bawah)
ظ	<i>Za</i>	z	zet (dengan titik di bawah)
ع	<i>'ain</i>	‘	koma terbalik (di atas)
غ	<i>Gain</i>	g	Ge
ف	<i>Fa</i>	f	Ef
ق	<i>Qaf</i>	q	Ki
ك	<i>Kaf</i>	k	Ka
ل	<i>Lam</i>	l	El
م	<i>Mim</i>	m	Em
ن	<i>Nun</i>	n	En
و	<i>Wau</i>	w	We
ه	<i>Ha</i>	h	Ha
ء	<i>Hamzah</i>	‘	Apostrof
ي	<i>Ya</i>	y	Ye

2. Vokal

Vokal adalah bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal atau monoftong dan vokal rangkap atau diftong.

a. Vokal tunggal

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
---◌̄---	Fathah	a	a
---◌̇---	Kasrah	i	i
---◌̈---	Dhammah	u	u

b. Vokal rangkap

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ي--ّ--	fathah dan ya`	ai	a-i
و--ّ--	fathahdan wau	au	a-u

<i>kataba</i>	كَتَبَ	- <i>yazhabu</i>	يَذْهَبُ
<i>fa'ala</i>	فَعَلَ	- <i>su'ila</i>	سُئِلَ
<i>żukira</i>	ذُكِرَ	- <i>kaifa</i>	كَيْفَ
<i>hauła</i>	هَوَّلَ		

3. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
أ	fathah dan alif	ā	a dan garis di atas
يَ	fathah dan ya	ā	a dan garis di atas
يِ	kasrah dan ya	ī	i dan garis di atas
وُ	Dhammah dan wawu	ū	U dan garis di atas

Contoh:

قَالَ	-	<i>qāla</i>
رَمَى	-	<i>ramā</i>
قِيلَ	-	<i>qīla</i>
يُقُولُ	-	<i>yaqūlu</i>

4. Ta Marbutah

Transliterasi untuk ta marbutah ada dua:

- Ta marbutah hidup
Ta marbutah yang hidup atau mendapat harakat fathah, kasrah dan dhammah, transliterasinya adalah /t/.
- Ta marbutah mati
Ta marbutah yang mati atau mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah /h/.
- Kalau pada kata yang terakhir dengan ta marbutah diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang al serta bacaan kedua kata itu terpisah maka ta marbutah itu ditransliterasikan dengan ha (h).

Contoh:

رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ	-	<i>rauḍah al-atfāl</i>
-----------------------	---	------------------------

رَوْضَةُ الأَطْفَالِ	-	<i>rauḍatul atfāl</i>
المدينة المنورة -		<i>al-Madīnah al-Munawwarah</i> , atau <i>al-Madīnatul Munawwarah</i>
طلحة	-	Ṭalḥah

5. Syaddah (Tasydid)

Syaddah atau tasydid yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda, tanda syaddah atau tanda tasydid, dalam transliterasi ini tanda syaddah tersebut dilambangkan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda syaddah itu.

Contoh:

رَبَّنَا	-	<i>rabbānā</i>
نَزَّلَ	-	<i>nazzala</i>
الْبِرِّ	-	<i>al-birr</i>
الْحَجِّ	-	<i>al-hajj</i>
نَعْمَ	-	<i>na''ama</i>

6. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf ة. Namun dalam transliterasi ini kata sandang dibedakan atas kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiah dan kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariah.

a. Kata sandang yang diikuti huruf syamsiah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiah ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya, yaitu huruf /l/ diganti dengan huruf yang sama dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu.

b. Kata sandang yang diikuti huruf qamariah

Kata sandang yang diikuti huruf qamariah ditransliterasikan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai pula dengan bunyinya.

Baik diikuti oleh huruf syamsiah maupun huruf qamariah, kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikuti dan dihubungkan dengan kata sandang.

Contoh:

الرَّجُلِ	-	<i>ar-rajulu</i>
-----------	---	------------------

السَيِّدَة	-	<i>as-sayyidatu</i>
الشَّمْس	-	<i>asy-syamsu</i>
القَلَم	-	<i>al-qalamu</i>

7. Hamzah

Dinyatakan di depan bahwa hamzah ditransliterasikan dengan apostrof, namun itu hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata. Bila hamzah itu terletak di awal kata, ia tidak dilambangkan, karena dalam tulisan Arab berupa alif.

Contoh:

تَأْخُذُونَ	-	<i>ta'khuḏūna</i>
النَّوْءُ	-	<i>an-nau'</i>
سَيِّئٌ	-	<i>syai'un</i>

8. Penulisan Kata

Pada dasarnya setiap kata, baik fi'il, isim maupun harf, ditulis terpisah, hanya kata-kata tertentu yang penulisannya dengan huruf Arab sudah lazimnya dirangkaikan dengan kata lain karena ada huruf atau harakat yang dihilangkan maka dalam transliterasi ini penulisan kata tersebut dirangkaikan juga dengan kata lain yang mengikutinya.

Contoh:

وَ إِنَّ اللَّهَ هُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ	<i>Wa innallāha lahuwa khair arrāziqīn, atau</i> <i>Wa innallāha lahuwa khairurrāziqīn</i>
فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ	<i>Fa auful al-kaila wal mīzāna, atau</i> <i>Fa auful kaila wal mīzāna</i>
إِبْرَاهِيمَ الْكَلِيلَ	<i>Ibrāhīm al-khalīl, atau</i> <i>Ibrāhīmul khalīl</i>
بِسْمِ اللَّهِ تَجْرِيهَا وَمُرسَهَا	<i>Bismillāhi majrēhā wa mursahā</i>
وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ	<i>Walillāhi 'alan nāsi hijju al-baiti</i>
مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا	<i>Manistaṭā'a ilaihi sabīlā</i>

9. Huruf Kapital

Meskipun dalam sistem tulisan Arab huruf kapital tidak dikenal, dalam transliterasi ini huruf tersebut digunakan juga. Penggunaan huruf kapital seperti apa yang berlaku dalam EYD, di

antaranya: huruf kapital digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri dan permulaan kalimat. Bila nama diri itu didahului oleh kata sandang, maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya.

Contoh:

وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ	<i>Wa mā Muḥammadun illā rasūl</i>
إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ	<i>Inna awwala baitin wuḍ'a linnāsi</i>
مُبَارَكَةً	<i>lallaẓī bi Bakkata mubārakatan</i>
شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ	<i>Syahru Ramaḍāna al-laẓī unzila fihī al-</i>
	<i>Qur'ānu, atau</i>
	<i>Syahru Ramaḍāna al-laẓī unzila fihil</i>
	<i>Qur'ānu</i>
وَلَقَدْ رَءَاهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ	<i>Wa laqad ra'āhu bi al-ufuq al-mubīni</i>
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ	<i>Alḥamdu lillāhi rabbi al-'ālamīna, atau</i>
	<i>Alḥamdu lillāhi rabbil 'ālamīna</i>

Penggunaan huruf kapital Allah hanya berlaku bila dalam tulisan Arabnya memang lengkap demikian dan kalau penulisan itu disatukan dengan kata lain, sehingga ada huruf atau harakat yang dihilangkan, huruf kapital tidak digunakan.

Contoh:

نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ	<i>Naṣrun minallāhi wa fathun qarīb</i>
لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا	<i>Lillāhi al-amru jamī'an, atau</i>
	<i>Lillāhil amru jamī'an</i>
وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ	<i>Wallāhu bikulli sya'in alīm</i>

10. Tajwid

Bagi mereka yang menginginkan kefasihan dalam bacaan, pedoman transliterasi ini merupakan bagian yang tak terpisahkan dengan Ilmu Tajwid. Karena itu, peresmian pedoman transliterasi Arab Latin (versi Internasional) ini perlu disertai dengan pedoman tajwid.

UCAPAN TERIMA KASIH

Bismillahirrahmanirrahim

Segala puji bagi Allah Yang Maha Pengasuh dan Penyayang, bahwa atas kasih sayang, petunjuk, dan kekuatan-Nya maka penulis dapat menyelesaikan penyusunan skripsi ini dengan baik. Shalawat dan salam semoga selalu tercurah kepada baginda Kekasih Allah Rasulullah Muhammad Saw, keluarga dan para sahabatnya.

Skripsi berjudul “Makna *Muslim* dan *Kafir* Menurut Farid Esack serta Implikasinya terhadap Kerukunan Umat Beragama)” disusun untuk memenuhi salah satu (S.1) Fakultas Ushuluddin dan Humaniora Universitas Islam Negeri (UIN) Walisongo Semarang.

Dalam penyusunan skripsi ini penulis banyak mendapatkan bimbingan dan saran-saran dari berbagai pihak sehingga penyusunan skripsi ini dapat terselesaikan. Untuk itu penulis menyampaikan terima kasih kepada:

1. Prof. Dr. H. Imam Taufiq, M.Ag, selaku Rektor UIN Walisongo Semarang beserta staf-stafnya.
2. Dr. H. M. Mukhsin Jamil, M.Ag sebagai Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo.
3. H. Mokh. Sya’roni, M.Ag dan Sri Purwaningsih, M.Ag sebagai Ketua jurusan dan sekretaris ketua jurusan yang telah menyetujui judul skripsi dari penulis ini.
4. Dr. H. M. Mukhsin Jamil, M.Ag dan Moh. Masrur, M.Ag sebagai dosen pembimbing I dan dosen pembimbing II yang bersedia meluangkan waktu, tenaga dan pikirannya untuk membimbing dan mengarahkan proses penyelesaian skripsi ini.
5. Mundhir, M. Ag sebagai dosen wali studi selama belajar di UIN Walisongo Semarang yang senantiasa memberikan pengarahan dan masukan dan juga semangat dalam melaksanakan kuliah selama ini.
6. Para dosen Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang yang telah membekali berbagai pengetahuan dan keilmuan terhadap penulis.
7. Bapak Dardi Ahmad Fauzi dan ibu Juwarti al-Maghfurlaha, selaku orang tua penulis yang senantiasa mendo’akan perjuangan penulis

serta atas pengorbanan dan kasih sayang yang tiada henti sehingga penulis bisa sampai pada titik ini dan juga adik penulis Ahmad Ficki Faddli yang selalu melengkapi hidup penulis dan memberi dukungan kepada penulis untuk terus bersemangat dalam menyelesaikan ini.

8. Pengasuh Monash Institute, Bapak Dr. H. Mohammad Nasih, M. Si, sebagai orang tua saya di Semarang, yang telah memberi dukungan dan motivasi kepada saya. Serta Seluruh guru-guru saya di Monash Institute, khususnya mentor skripsi penulis, Bapak Mokhammad Abdul Aziz, M. Sos dan Bapak Muhamad Abu Nadlir S.Thi
9. Sahabat dan teman-teman yang ada di Monash Institute, khususnya angkatan 2015 dan teman-teman yang ada di UIN Walisongo Semarang khususnya kelas TH-E 2015, Khoirun Ni'am, Hafniya Turohmah, Nazil Mukhsinal Khikma, Arif Fathan Robi' dan juga teman teman yang lain yang tak bisa saya sebutkan namanya satu persatu yang selalu memberi warna-warna dalam kehidupan penulis dan berjuang bersama penulis dalam suka dan duka.
10. Dan kepada semua pihak yang telah kami sebutkan di atas maupun yang tidak bisa kami sebutkan satu persatu yang membantu dalam penelitian skripsi kami.

Hanya ucapan terima kasih yang dapat penulis sampaikan dan penulis berdo'a semoga Allah senantiasa merahmati mereka dan memberi balasan atas amal baik mereka dengan sebaik-baik balasan dan penulis berharap semoga skripsi yang penulis tulis dapat memberi manfaat bagi semua orang. Amiin.

Semarang, 10 Juli 2019

Penulis,

Dewi Robiah
NIM: 1504026099

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN DEKLARASI KEASLIAN.....	ii
HALAMAN PERSETUJUAN PEMBIMBING	iii
NOTA PEMBIMBING	iv
HALAMAN PENGESAHAN	v
HALAMAN MOTTO	vi
HALAMAN TRANSLITERASI	vii
HALAMAN UCAPAN TERIMA KASIH	xii
DAFTAR ISI.....	xv
HALAMAN ABSTRAK	xviii
BAB I PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	11
C. Tujuan Penelitian.....	11
D. Manfaat Penelitian.....	12
E. Kajian Pustaka	12
F. Metode Penelitian.....	19
G. Sistematika Pembahasan.....	21
BAB II DISKURSUS TENTANG MUSLIM, KAFIR, DAN KERUKUNAN UMAT BERAGAMA DI INDONESIA	
A. Muslim	24
B. Kafir.	32
C. Relasi Muslim dan Kafir.....	44
D. Kerukunan Umat Beragama.	48
BAB III BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN FARID ESACK	
A. Biografi Farid Esack.....	58
1. Riwayat Hidup.	58
2. Perjalanan Intelektual Farid Esack.....	65

3. Pengaruh Pakistan terhadap pemikiran Farid Esack	78
4. Karya-karya Farid Esack.....	81
B. Kondisi Sosio-Politik-Histories Afrika Selatan	86
1. Melawan Apartheid: Pasca 1948.....	94
2. Pembentukan UDF: Detik-detik Kehancuran Apartheid.	100
C. Pemikiran Farid Esack tentang Muslim dan Kafir..	104
1. Meninjau Kembali Konsep <i>Iman</i>	105
2. Mendefinisikan Ulang Islam: dari Kata Benda ke Kata Kerja	116
3. Meninjau Ulang <i>Kufr</i>	120
D. Relasi Muslim dan Kafir menurut Farid Esack.	125

BAB IV ANALISIS IMPLIKASI PEMIKIRAN FARID ESACK TERHADAP KERUKUNAN UMAT BERAGAMA DI INDONESIA

A. Makna Muslim dan Kafir.....	127
B. Relasi Muslim dan Kafir.....	145
C. Implikasi Pemikiran Farid Esack terhadap Kerukunan Umat Beragama di Indonesia	148

BAB V PENUTUP

A. Simpulan.....	157
B. Saran	159

DAFTAR PUSTAKA

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

ABSTRAK

Problem perjumpaan Islam dengan agama-agama yang mendahuluinya menuai berbagai ekspresi, baik positif maupun negatif. Salah satu akibat dari pertemuan agama-agama adalah munculnya ketegangan dan konflik. Konflik tersebut disebabkan oleh sempitnya cara pandang seseorang atau dengan kebenarannya sendiri dan menganggap lainnya salah, fenomena yang terjadi dalam kemajemukan Indonesia akhir-akhir ini adalah pengkafiran. Anggapan ini dapat menghantarkan pada paham radikalisme. Kajian sosiologi agama dalam klaim-klaim kebenaran, sehingga satu agama menjadi ancaman bagi agama lain. Pandangan dan pemahaman sempit tersebut, dapat mengancam sebuah kerukunan umat dan keharmonisan antar umat beragama.

Penelitian ini menggunakan metode penelitian kepustakaan (*library research*), di mana data-data yang dipakai adalah data kepustakaan yang ada kaitannya dengan pemikiran Farid Esack dan pemikiran para tokoh terkait makna lafal muslim dan kafir dalam al-Qur'an, dengan penggunaan metode pendekatan teks wacana, *Critical Discourse Analysis* Norman Fairclough.

Menurut Esack, Islam adalah penyerahan diri manusia pada Tuhan secara total, dengan menanggung segala konsekuensi keberimanan itu. Sedangkan, Esack memberikan konsep kafir yang lebih luas. Bahwa kafir secara doktrinal berarti beda keyakinan; ada kafir secara sosio-politik; kafir dalam arti memerangi keadilan. Menurut Esack, ide awal tentang kekafiran seolah-olah dicampuradukkan dengan ketuhanan. Padahal pada hakikatnya orang kafir juga mengakui adanya Tuhan. Jadi sebenarnya, kafir adalah penindasan sebagai lawan atau kontradiksi dari keimanan yang dijawantahkan dalam kasih sayang, kedamaian, kebersamaan, dan kesejahteraan.

Pemaknaan ulang terhadap makna muslim dan kafir yang dilakukan Esack, memberikan kontribusi dalam perjuangan yang bersifat praksis, menanggalkan kekakuan pemahaman, eksklusifistik, eksklusifisme beragama dan keengganan untuk berjuang bersama. Bagi Esack menggiring pemahaman kaum Afrika Selatan dalam melakukan pembebasan terhadap segala penindasan dan bersikap terbuka dalam

bekerja sama melawan penindasan rezim yang lalim merupakan sebuah perjuangan dalam jalan Tuhan atas nama keadilan dan pemikirannya bisa memberikan implikasi yang signifikan terhadap kerukunan umat beragama, termasuk Indonesia.

Kata kunci: Muslim, Kafir, Kerukunan Umat Beragama

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Muslim merupakan anggota komunitas religius agama Islam yang dibawa oleh Muhammad Saw. Kata *Islām* secara *harfiah* berarti ‘kepatuhan’ atau ‘tindakan penyerahan diri seseorang sepenuhnya kepada kehendak orang lain’. Sedangkan kata muslim, yang secara gramatika adalah bentuk *partisipal-adjektif* atau *isim fa'il dari kata aslama-yuslimu- Islāman*, adalah ‘orang yang menyerahkan diri’.¹ Dalam pengertian tersebut tentu akan melahirkan keyakinan yang menjadi konsep dalam berkehidupan.

Islam hadir di tengah-tengah komunitas beragama, di mana keyakinan secara natural memiliki klaim kebenaran (*truth claim*), sebab itu diperlukan sebuah panduan yang mengatur tentang relasi antaragama, sebagai wujud aktual respon ketuhanan terhadap problema kehidupan manusia . Kebutuhan akan petunjuk itu sangat diperlukan, mengingat klaim kebenaran agama yang diekspresikan secara tidak tepat memiliki implikasi yang bertentangan dengan misi kehadiran agama itu sendiri, sehingga al-Qur'an hadir sebagai petunjuk Tuhan.²

¹ Toshihiko Izutsu, *Konsep-konsep Etika Religius dalam Qur'an*, Penerjemah: Agus Fahri husein, Cetakan Ke-2, (Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 2003), h. 227

² Saifullah, *Nuansa Inklusif dalam Tafsir al-Manar*, (Ciputat: Badan Litbang & Diklat Kementerian Agama RI, 2012), h. 71

Keberagaman agama merupakan fenomena realitas sosial yang tidak dapat dielakkan dalam kehidupan ini. Sehingga adanya keberagaman atau kemajemukan sebenarnya merupakan suatu rahmat yang patut untuk disyukuri, akan tetapi sekaligus juga merupakan suatu tantangan bagi umat beragama itu sendiri, karena dalam kemajemukan biasanya sarat dengan kepentingan yang sangat populer disebut *conflict interest*.³

Menurut Muhamad Arkoun, saat agama berhadapan dengan agama lain, persoalan yang sering muncul adalah perang *truth claim* (keyakinan dari pemeluk agama tertentu yang menyatakan bahwa agamanya adalah satu-satunya agama yang paling benar), dan selanjutnya perang *salvation claim* (keyakinan dari pemeluk agama tertentu yang menyatakan bahwa agamanya adalah satu-satunya jalan keselamatan bagi seluruh umat manusia).⁴

Masyarakat Indonesia tentu tidak lupa dengan Konflik atau kerusuhan yang terjadi di kota Ambon, Maluku pada 19 Januari 1999. Konflik ini dipicu permasalahan sederhana, yakni tindak pemalakan yang dilakukan 2 orang muslim terhadap seorang warga nasrani. Konflik semakin membesar setelah ada banyak isu yang berhembus dan membakar amarah kedua belah pihak, yakni orang Muslim dan orang-orang Nasrani. Dari laporan yang ada, konflik Ambon disebut menyebabkan tewasnya 12 orang

³ Mark Jeergenmeyer, 1998, *Menentang Negara Sekuler, Kebangkitan Global Nasionalis*, terj. Nurhadi, Bandung: Mizan, h. 185

⁴ Mohammed Arkoun, *Islam Kontemporer Menuju Dialog Antar Agama* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), h. xxv

dan ratusan orang terluka. Konflik ini kemudian mereda setelah upaya rekonsiliasi dilakukan oleh pemerintah daerah setempat.

Selanjutnya, konflik atau kerusuhan Poso yang terjadi di Poso, Sulawesi Tengah juga merupakan contoh konflik antar agama yang memberikan dampak cukup serius. Konflik yang berlangsung antara umat Islam dan Nasrani ini bahkan berlarut-larut dan terbagi menjadi 3 bagian karena kurangnya penanganan. Ketiga babak kerusuhan Poso tersebut yaitu Poso I terjadi antara 25 sd 29 Desember 1998, Poso II terjadi antara 17 hingga 21 April 2000, sementara Poso III terjadi antara 16 Mei hingga 15 Juni 2000. Tidak diketahui seberapa besar jumlah korban dan kerugian yang diderita karena konflik ini. Yang jelas setelah penandatanganan Deklarasi Malino pada 20 Desember 2001, antar kedua pihak yang bertikai, kondisi Poso berangsur membaik. Deklarasi Malino sendiri diinisiasi oleh Jusuf Kalla.⁵

Senada dengan kasus di atas konflik antaragama pun terjadi di Tolikora Papua yang terjadi pada tanggal 17 Juli 2015 lalu. Konflik ini dimulai dengan adanya insiden pembakaran masjid oleh para jemaat Gereja Injil di Indonesia, saat masyarakat muslim hendak mengadakan ibadah sholat Idul Fitri. Karena konflik ini, 2 orang korban tewas dan sedikitnya 96 rumah warga

⁵<http://www.ipsmudah.com/2017/03/contoh-konflik-antar-agama.html>, diakses pada 22 Maret 2019 pada pukul 14.18 WIB

muslim dibakar. Beruntung upaya rekonsiliasi dapat segera dilakukan sehingga jumlah korban tidak bertambah lagi.⁶

Bukan hanya itu, Aceh juga menjadi salah satu provinsi yang diberi hal istimewa untuk dapat menjalankan hukum syariat Islam. Hal ini adalah upaya pemerintah untuk meleraikan keinginan masyarakat sporadis yang ingin memerdekakan diri dan mendirikan negara khilafah. Oleh karenanya Aceh diberikan gelar daerah istimewa Nangroe Aceh Darussalam. Konflik antar agama pernah terjadi, tepatnya di daerah Singkil pada tahun 2015. Konflik ini diawali dengan demonstrasi umat muslim. Dalam demonstrasi tersebut umat muslim menuntut pemerintah untuk membongkar sejumlah gereja kristen yang berdiri seperti dampak konflik agama. Namun, akhirnya konflik tersebut dapat terselesaikan dengan baik. Serta kerukunan antar umat beragama di Aceh tetap terpelihara hingga kini.⁷

Selain konflik yang dipicu oleh perbedaan keyakinan berikut adalah konflik yang terjadi dalam satu keyakinan yang berbeda aliran madzhab, yaitu Fatwa MUI tahun 2005 tentang sesatnya aliran Ahmadiyah, belum hilang dari ingatan. Fatwa tersebut dikeluarkan pada Musyawarah Nasional VII MUI. Dalam putusan tersebut dinyatakan bahwa aliran Ahmadiyah berada di luar Islam, sesat menyesatkan. Orang Islam yang

⁶<http://www.ipsmudah.com/2017/03/contoh-konflik-antar-agama.html>, diakses pada 22 Maret 2019 pada pukul 14.44 WIB

⁷ <https://hukamnas.com/contoh-konflik-antar-agama>, diakses pada 22 Maret 2019 pada pukul 15.54 WIB

mengikutinya adalah murtad (keluar dari islam). Terlepas dari kontroversi dan proses hukum yang mengiringi fatwa itu, keputusan MUI mengharamkan aliran ini menyiratkan bahwa MUI memposisikan Ahmadiyah sebagai golongan “kafir”.

Fatwa Ahmadiyah tersebut merupakan sebagian kecil dari penyangkalan-penyangkalan keimanan, keislaman, dan bahkan pengkafiran yang dilakukan oleh aliran teologi Islam yang dominan terhadap aliran lainnya yang tersisih dan marginal. Penyangkalan semacam itu terjadi terhadap pemeluk agama Islam sendiri. Seorang muslim yang mengaku bertuhan akan sangat mudah menimpakan klaim kafir, sesat, dan seterusnya pada yang memiliki keyakinan yang berbeda.⁸

Konflik semacam itu masih saja berlanjut, bahkan yang akhir-akhir ini ada lagi konflik yang masih begitu hangat dalam ingatan masyarakat Indonesia, yaitu tentang kasus penistaan agama, Ahok dijadikan tersangka terkait pernyataannya yang menyebutkan saingannya dalam pencalonan gubernur DKI Jakarta menggunakan Surat al-Maidah 51, pernyataan yang kemudian viral dan menimbulkan demonstrasi yang besar. Bahkan sampai muncul kelompok alumni 212. Dalam kasus ini mulai muncul istilah pemimpin kafir. Secara tidak langsung hal di atas mencerminkan bahwa pemahaman tentang perbedaan

⁸<https://e-dokumen.kemenag.go.id/files/fmpbnNCJ1286170246.pdf>, diakses pada 22 Maret 2019 pada pukul 16.39 WIB

keyakinan dapat menjadi pemicu terjadinya konflik di masyarakat.⁹

Konflik tersebut disebabkan oleh sempitnya cara pandang seseorang atau dengan kebenarannya sendiri dan menganggap lainnya salah. Anggapan ini dapat menghantarkan pada paham radikalisme. Kajian sosiologi agama dalam klaim-klaim kebenaran, sering memperlihatkan bahwa *religion's way of Knowing* ini bisa mengalami pergeseran sedemikian rupa, sehingga fenomena yang terjadi adalah: satu agama menjadi ancaman bagi agama lain. Pandangan dan pemahaman sempit tersebut, harus dihilangkan sebab tidak sesuai dengan prinsip toleransi atau cara beragama dan menghormati agama lain. Sehingga akan mengancam sebuah kerukunan umat dan keharmonisan antar umat beragama.¹⁰

Menurut Komarudin Hidayat, secara historis, problem perjumpaan Islam dengan agama-agama yang mendahuluinya diselesaikan dengan implementasi konsep yang dibawa oleh al-Qur'an sebagaimana yang dilakukan oleh Muhammad saw. dan para penerusnya. Di masa kini, ketika relasi antar manusia tidak lagi mengenal batas geografis dan problem perjumpaan antaragama menjadi lebih kompleks, implementasi konsep itu

⁹<https://beritagar.id/artikel/berita/pernyataan-ahok-soal-surat-al-maidah-picu-debat-netizen>, diakses pada 22 Maret 2019 pada pukul 16.54 WIB

¹⁰Munawar-Rachman, *Islam Pluralis Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: PT Grafindo Persada, 2004), h. 49

tidak lagi sesederhana yang dipikirkan. Di samping hal itu disebabkan oleh perbedaan-perbedaan dan perubahan kondisi umat beragama dari waktu ke waktu, pemahaman manusia atas konsep yang termuat dalam teks lintas sejarah merupakan problem tersendiri.

Sebagai produk sejarah, kompatibilitas khazanah Islam, khususnya aspek pandangannya terhadap agama-agama lain yang bertumpu pada sumber-sumber otentik (al-Qur'an dan Hadist), dengan perkembangan global menuju masyarakat multi-agama yang damai, menghadapi ujian secara terus menerus dalam bentuk realitas pertikaian berdarah di berbagai belahan dunia yang sebagiannya melibatkan kaum muslim. Teks-teks suci umat Islam, khususnya al-Qur'an, secara semena-mena sering menjadi sasaran kritik tajam sebagai sumber konflik antar pemeluk agama.

Sebagai realitas sosial, agama mengandung banyak variable, bukan hanya variable ajaran yang bersifat *normative doctrinal*, tetapi juga variable pemeluk, tafsir ajaran, lembaga keagamaan, tempat suci, dan bangunan ideology yang dibangun dan dibela oleh pemeluknya.¹¹

Sejatinya perbedaan merupakan hal yang bisa menyatukan jika para individu dan kelompok menjunjung tinggi rasa toleransi

¹¹Komaruddin Hidayat, *Konflik Antaragama, dalam Pluralitas Agama, Kerukunan dalam Keragaman*, Editor Nur Ahmad (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2001), h. 88

seperti latar belakang konflik kamboja. Terlebih di abad-21 ini bagaimana informasi begitu mempengaruhi. Isu-isu sara yang dilempar oleh orang yang tidak bertanggung jawab dapat memicu timbulnya konflik. Kepercayaan yang beragam dengan latar belakang dan karakter manusia lalu di bungkus dengan isu sara tentu dapat memicu pertikaian antar agama satu dengan yang lain. Bahkan dalam keyakinan yang samapun dapat timbul kesalahpahaman yang jika tidak segera diatasi maka akan menimbulkan konflik yang luas.

Dalam penelitian ini penulis akan menggunakan telaah perspektif Farid Esack untuk mengkaji tentang pemaknaan tentang istilah-istilah kunci yang kini menjadi tema pokok kajian yaitu tentang 'Muslim dan Kafir'. Alasan penulis memilih Farid Esack sebagai tokoh yang akan diteliti adalah karena Farid Esack adalah salah satu tokoh progresif yang mencoba mendefinisikan ulang mengenai pemaknaan kawan dan lawan dalam aspek tatanan hidup masyarakat dalam konteks perbedaan agama. Tentu setiap agama memiliki definisi terkait hal tersebut, yang telah ditentukan secara etis. Dalam al-Qur'an ada dua istilah etis yang paling sering di singgung yaitu kata *imān* dan *kufr*.

Kata *imān* dalam wacana muslim sering diganti dengan *Islām* sebagai istilah kunci bagi identifikasi diri. Salah satu manifestasi dan konsekuensi meningkatnya kekakuan teologi Islam adalah pembakuan istilah-istilah, seperti *Islām*, *imān*, dan *kufr*. Istilah-istilah ini tidak lagi dilihat sebagai kualitas yang

dapat dimiliki setiap individu; kualitas yang dinamis dan beragam intensitasnya sesuai dengan tahap-tahap hidup seseorang. Bahkan, istilah-istilah itu kini dipandang sebagai kualitas yang melekat dalam kelompok, sebagai cerminan karakteristik sebuah etnis.¹² Dengan begitu, muslim, dengan segala konotasi positifnya bagi dunia dan akhirat, tidak semata-mata merujuk pada kebetulan biologis untuk dilahirkan dalam keluarga muslim. Begitu juga *kāfir*, tak lantas merujuk pada kebetulan dilahirkan bukan dari keluarga Muslim.¹³ Untuk itu diperlukan upaya penyisihan konotasi ideologis yang telah dilekatkan kepada istilah-istilah ini dan menampilkan secara sadar makna baru yang lebih memberi kebebasan kepada semua orang.¹⁴

Selain alasan di atas, penulis juga melihat latar belakang Farid Esack yang berada dalam lingkaran perbedaan, baik ras, budaya, maupun agama. Kondisi sosial yang Farid Esack alami hampir sama dengan kondisi Indonesia hari ini, bergumul dengan berbagai keragaman bersama beberapa konflik yang mewarnai keberagaman tersebut. Struktur penindasan yang nyaris sempurna seperti digambarkan Esack ketika melukiskan penderitaan ibunya yang tertindih tiga lapis penindasan (*triple oppression*): *apartheid*, *patriarki* dan *kapitalisme*, memang

¹²Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas*, terj. Watung A. Budiman, (Bandung: Mizan, 2000),h. 156

¹³*Ibid.*, h. 157

¹⁴*Ibid.*, h.158

menjadi krisis kemanusiaan yang khas Afsel, terutama hegemoni sistem apartheid yang telah sekian lama berurat akar.¹⁵

Konteks lokal inilah yang dijadikan Esack—dengan meminjam perspektif Aloysius Pieris—sebagai “tempat berteologi” (*locus theologicus*) dengan menerjemahkan teologi sebagai wacana-praxis pembebasan kaum tertindas. Sulit dipungkiri, peran Esack dengan perangkat organisasi pendukungnya dalam mensosialisasikan pemikiran keagamaan yang tipikal Afsel. Uniknya, pemikiran keagamaan yang digagas beliau 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 *Islām* dipromotori oleh Asghar dengan kritik sejarah dan sosialnya. Ia sendiri lebih suka menamainya Islam progresif daripada teologi pembebasan.¹⁶

Penelitian ini tidak dimaksudkan untuk meneliti seluruh pemikiran Farid Esack yang tertuang dalam karya-karyanya. Penelitian skripsi ini dibatasi pada penafsiran Farid Esack tentang makna Muslim dan kafir. Penelitian terhadap makna tersebut dapat menginformasikan bagaimana kecenderungan wacana tafsirnya dalam konteks relasi antaragama dan bagaimana signifikasinya dalam wacana keberagaman agama kontemporer.

¹⁵ *Ibid.*, h. 24

¹⁶ Farid Esack, “*Spektrum Teologi Progresif di Afrika Selatan*,” dalam *Dekonstruksi Syariah II*, terj. Farid Wajidi, (Yogyakarta: LKiS, 1996), h. 189

Penelitian ini mengasumsikan bahwa dengan pendekatan kemasyarakatan yang menjadi karakteristiknya, pemikiran Farid Esack dapat memberikan kontribusi positif untuk merumuskan konsep hubungan antarumat beragama. Oleh karena itu, penelitian ini akan diwujudkan dalam bentuk skripsi yang berjudul “Makna Muslim dan Kafir menurut Farid Esack serta Implikasinya terhadap Kerukunan Umat Beragama di Indonesia”.

B. Rumusan Permasalahan

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, penulis merumuskan permasalahan yang akan dibahas dalam penelitian ini, yaitu sebagai berikut:

1. Bagaimana Farid Esack menafsirkan makna lafal muslim dan kafir yang terdapat dalam al-Qur’an?
2. Bagaimana Implikasi penafsiran makna lafal muslim dan Kafir Farid Esack terhadap kerukunan umat beragama di Indonesia?

C. Tujuan Penelitian

Berkaitan dengan tujuan yang akan dicapai dalam penelitian ini adalah;

1. Untuk mengetahui penafsiran Farid Esack tentang makna lafal muslim dan kafir yang terdapat dalam al-Qur’an.
2. Untuk mengetahui Implikasi penafsiran makna lafal muslim dan Kafir Farid Esack terhadap kerukunan umat beragama di Indonesia.

D. Manfaat Penelitian

1. Manfaat Teoritis, diharapkan penelitian yang penulis lakukan ini akan menambah khazanah intelektual Islam, terlebih dalam kajian ilmu Ushuluddin sehingga dapat menjadi bahan rujukan untuk terus mengembangkan keilmuan Islam.
2. Manfaat praktis, yaitu agar dapat mengetahui bagaimana pembahasan makna muslim dan kafir sehingga mampu bersosialisasi dan bekerjasama dalam kehidupan sehari-hari sesuai panduan al-Qur'an.

E. Kajian Pustaka

Setelah melakukan telaah, penulis akhirnya menemukan beberapa bacaan yang relevan dengan judul penelitian yang akan penulis kerjakan, diantaranya adalah; *pertama*, buku berjudul *Ethico Religious Concept in The Qur'an*. Buku yang ditulis oleh Toshihiko Izutsu memuat struktur inti konsep *kufr* dan *imān* sebagai inti pokok pembahasannya. Dalam pembahasannya tentang *kufr* Izutsu senantiasa mengaitkan *kufr* dengan *Imān* sebagai kategori pokok dari moral Islam yang saling berhadapan dan sekaligus menjadi kunci utama dari seluruh etika Islam.¹⁷ Objek kajian dalam buku tersebut sama dengan objek kajian yang akan dibahas penulis. Namun, dalam penelitian ini, peneliti akan mengorek pemikiran Farid Esack dengan menggunakan teori *critical discourse analysis*, dengan harapan makna dasar dan

¹⁷ T. Izutsu, *Ethico Religious Concept in The Qur'an*, (Montreal: McGill University Press, 1966), h. 187

makna relasional yang telah dihasilkan oleh Izutsu yang merupakan kontekstualisasi pemaknaan sebelum dan sesudah Islam hadir, dapat dilanjutkan atau diperkaya dengan pemikiran Farid Esack dengan pendekatan metode analisis yang akan digunakan oleh peneliti.

Kedua, Penelitian Ilham Mustofal Ahyar, Konsep *Kafir* Muhammad Sayid Tantawi (Studi Analisis Kitab al-Tafsir al-Wasit li al-Qur'an al-Karim dengan Perspektif Hermeneutika Jorge J.E. Gracia. (Tesis, Program Studi Agama dan Filsafat Konsentrasi Studi Qur'an dan Hadis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta: 2016)

Dalam penelitian tersebut menjelaskan bahwa Tantawi memahami kata kafir melalui tiga kata kunci: dakwah, pengakuan dan pengingkaran. *Pertama* dari unsur dakwah meniscayakan orang yang akan dinilai sebagai kafir, telah dipastikan mendapatkan informasi dan dakwah Islam dengan jalan semestinya, sehingga orang itu bisa menangkap gambaran utuh tentang agama Islam. *Kedua*, dari segi pengakuan, meniscayakan orang yang akan dinilai kafir, sudah mendapatkan gambaran Islam sebagaimana mestinya, hingga mengakui Islam dengan sebenarnya. *Ketiga*, dari segi pengingkaran, orang yang akan dinilai sebagai kafir, dipastikan harus sudah mendapatkan gambaran Islam seutuhnya, kemudian setelah melalui proses penimbangan antara ajaran Islam dan ajarannya yang lama, sudah mendapatkan keputusan dan keyakinan bahwa ajaran Islam adalah ajaran yang

benar, namun secara sadar mengingkarinya.¹⁸ Penelitian ini sampai pada pemahaman kafir melalui tiga kata kunci dan mana saja orang yang bisa diberi label kafir, sedangkan dalam penelitian ini, peneliti berusaha untuk mendapatkan jawaban atas makna muslim dan kafir yang mengarah pada implikasi terhadap kerukunan umat beragama.

Ketiga, sebuah skripsi berjudul “Islam Tentang Jihad Dalam Pandangan Farid Esack” ditulis oleh Nazi Ahmad pada tahun 2014 di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Pembahasan dalam skripsi ini menggunakan pendekatan historis dan hermeneutik. Ahmad membahas dalam skripsinya tentang konsep jihad dalam pandangan Farid Esack, hasilnya bahwa sebuah esensi jihad yang berawal dari ajaran Islam tidak serta merta disebut sebuah kekejaman, tetapi ada tahapan-tahapan dan persyaratan untuk sampai pada tataran pertempuran. Begitu pula dengan konsepnya Farid Esack, di dalam konsepnya terdapat prosedur-prosedur untuk menegakan jihad, pemaknaan ulang terhadap iman-islam-kafir mewujudkan adanya ketegasan siapa kawan dan lawan dalam aplikasi jihad serta implikasi terhadap konteks lain.¹⁹ Oleh karena itu peneliti merasa perlu adanya kajian lanjutan mengenai

¹⁸ Ilham Mustofal Ahyar, *Konsep Kafir Muhammad Sayid Tantawi (Studi Analisis Kitab al-Tafsir al-Wasit li al-Qur'an al-Karim dengan Perspektif Hermeneutika Jorge J.E. Gracia*, Tesis, (Jakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2016) h.153-154

¹⁹ Nazi Ahmad, “Islam Tentang Jihad Dalam Pandangan Farid Esack”, skripsi (S1 Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta), 2014.

pemaknaan istilah-istilah kunci tersebut serta mencari tahu implikasi pemaknaan terhadap kerukunan umat beragama.

Keempat, sebuah skripsi berjudul “Farid Esack dan Paham Pluralisme Agama” ditulis oleh Tati Castiah pada tahun 2008 di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Pembahasan dalam skripsi ini menggunakan penelitian kualitatif dengan menggunakan metode pustaka (*library research*). Castiah dalam skripsinya meneliti tentang paham pluralisme agama dalam perspektif Farid Esack, hasilnya bahwa pluralisme agama menurutnya tidak hanya sekedar toleransi atas keberbedaan, tapi lebih dari itu adalah penerimaan perbedaan dengan cara menanggapi dari dorongan mengakui keberadaan agama-agama lain baik secara sosial maupun spiritual. Dalam kesimpulannya dijelaskan pula bahwa Farid Esack meredefinisi/ mengkaji ulang pengertian iman, islam, dan kafir dengan makna yang sangat kontekstual dan eksistensial dengan paham pluralisme agama.²⁰ Selanjutnya peneliti kali ini ingin mencari tahu pemaknaan istilah-istilah kunci tersebut menggunakan teori *linguistic* yang berfokus pada gramatikalnya, yaitu menggunakan analisis wacana kritis atau *critical discourse analysis*, dengan harapan penelitian akan memperoleh suatu hasil penelitian yang mampu memberikan jawaban dalam konteks realitas keragaman umat beragama.

²⁰ Tati Castiah, “Farid Esack dan Paham Pluralisme Agama”, skripsi (S1 Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta), 2008.

Kelima, sebuah skripsi berjudul “Hak Asasi Manusia dalam Al-Qur`ân (Studi Analisa Pemikiran Farid Esack)” ditulis oleh Lailatin Mubarakah pada tahun 2017 di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Mubarakah dalam penelitiannya berangkat dari dua masalah, yaitu bagaimana konsep hak asasi manusia dalam al-Qur`ân menurut pandangan Farid Esack serta apa implikasi konsep hak asasi manusia dalam al-Qur`ân menurut pandangan Farid Esack terhadap kehidupan modern. Penelitian dari skripsi ini menggunakan penelitian pustaka. Setelah dilakukan penelitian, dapat diketahui bahwasannya menurut Esack, prinsip hak asasi manusia dalam al-Qur`ân adalah larangan untuk tidak melanggar hak orang lain dan perintah untuk menjaga hak diri sendiri agar tidak dilanggar orang lain. Hal ini mengimplikasikan beberapa hal, diantaranya setiap manusia wajib memperjuangkan haknya dan menjaganya agar tidak dilanggar orang lain, dalam rangka memperjuangkan haknya manusia dilarang melanggar hak orang lain, dan hak merupakan sebuah tanggung jawab setiap manusia bukan tanggung jawab atas dirinya sendiri akan tetapi tanggung jawab orang lain juga.²¹

Keenam, penelitian yang dilakukan oleh Toto Suryana berjudul *Konsep Aktualisasi Kerukunan Umat Beragama*. Dalam penelitiannya Suryana menegaskan bahwa keberagaman merupakan realita dan ketentuan Allah, maka diperlukan rasa

²¹ Lailatin Mubarakah, “Hak Asasi Manusia dalam Al-Qur`ân (Studi Analisa Pemikiran Farid Esack)”, skripsi (S1 Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta), 2017.

keberterimaan dan berusaha untuk memelihara dengan mengarahkannya kepada kepentingan dan tujuan bersama. Perbedaan yang terjadi merupakan fakta yang harus disikapi secara positif sehingga antar pemeluk agama terjadi hubungan kemanusiaan yang saling menghargai dan menghormati.

Agama bersifat universal, tetapi beragama tidak mengurangi rasa kebangsaan, bahkan menguatkan rasa kebangsaan. Agama mendorong penganutnya untuk membela kehormatan dan kedaulatan bangsa dan negaranya. Pluralitas merupakan sebuah fakta sosial-historis yang melekat pada Indonesia. Masyarakat Indonesia adalah masyarakat yang plural dan multikultural. Menjadi manusia Indonesia berarti menjadi manusia yang sanggup hidup dalam perbedaan dan memiliki sikap toleran.²² Penelitian ini sangat membantu penulis dalam mengetahui implikasi kajian yang akan dibahas dalam penelitian kali ini. Bedanya, dalam penelitian ini penulis tidak hanya membahas tentang kerukunan agama. Melainkan, menjadikan kerukunan umat beragama sebagai implikasi dari pembahasan kajian.

Ketujuh, penelitian yang dilakukan oleh Adeng Muchtar Ghazali berjudul *Toleransi Beragama Dan Kerukunan dalam Perspektif Islām*. (Jurusan Perbandingan Agama Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Gunung Djati Bandung). Dalam penelitian tersebut Ghazali ingin mengungkapkan sebagai suatu

²² Toto Suryana “Konsep Aktualisasi Kerukunan Umat Beragama”, *Jurnal Pendidikan Agama Islam-Ta’lim*, Vol. 09 no. 02, 2009), h. 135

penegasan, bahwa Islam adalah agama kemanusiaan karena diperuntukkan untuk manusia. Landasan keyakinan dan penyerahan diri sepenuhnya kepada Allah, menjadi dasar utama dalam pergaulan hidup antar umat manusia, sebagaimana telah dicontohkan oleh Rasulullah. *Truth claim*, sebagai bentuk cara beragama yang eksklusif, harus dipelihara dan dipertahankan, tetapi pada saat yang bersamaan ketika berinteraksi dengan keyakinan dan faham keagamaan yang berbeda, maka kita bersikap *inklusif*.²³ Penelitian ini hampir mirip dengan kajian penulis. Namun, penelitian ini memiliki perbedaan dengan penelitian yang akan dilakukan oleh penulis, karena penelitian ini dibangun di atas frame keilmuan al-Qur'an dan tafsir, selain itu dalam penelitian ini menggunakan *term*. Tentunya hal tersebut akan sangat mempengaruhi cara berpikir dan hasil penelitian.

Kedelapan, penelitian yang dilakukan oleh Angga Syaripudin Yusuf berjudul *Kerukunan Umat Beragama Antara Islām, Kristen, dan Sunda Wiwitan (Studi Kasus: Kelurahan Cigugur Kecamatan Cigugur, Kuningan, Jawa Barat)*. (Skripsi Jurusan Pendidikan Ilmu Pengetahuan Sosial, Fakultas Ilmu Tarbiyah Dan Keguruan, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta). Dalam penelitian tersebut Yusuf menjelaskan bahwa pluralitas di desa Cigugur menunjukkan bahwa masyarakat desa Cigugur terdapat

²³ Adeng Muchtar Ghazali, "Toleransi Beragama Dan Kerukunan dalam Perspektif Islam", *Religious*, Jurnal Agama dan Lintas Budaya 1, 1 (September 2016): 25-40, (Bandung: UIN Sunan Gunung Djati, 2016), h. 39-40

potensi kerukunan yang berharga. Potensi kerukunan secara nyata telah menjadi acuan sehingga sejak sekian lama masyarakat telah mampu hidup berdampingan tanpa pertentangan dan pertikaian. Wujud kerukunan agama ini tampak karena masing-masing penganut agama tidak menonjolkan identitas agamanya maupun symbol-simbol keagamaan dalam kehidupan sehari-hari.²⁴ Penelitian tersebut dilakukan dengan jenis penelitian lapangan, sedang penulis menggunakan jenis penelitian kepustakaan atau *library research* dengan pencarian makna kata yang menjadi kajian utama yaitu kata muslim dan kafir.

F. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini merupakan jenis penelitian kepustakaan (*library research*), di mana data-data yang dipakai adalah data kepustakaan yang ada kaitannya dengan pemikiran Farid Esack dan pemikiran para tokoh terkait makna lafal muslim dan Kafir dalam al-Qur'an.²⁵

²⁴ Angga Syaripudin Yusuf , *Kerukunan Umat Beragama Antara Islam, Kristen, dan Sunda Wiwitan (Studi Kasus: Kelurahan Cigugur Kecamatan Cigugur, Kuningan, Jawa Barat*, Skripsi, Jurusan Pendidikan Ilmu Pengetahuan Sosial, Fakultas Ilmu Tarbiyah Dan Keguruan, (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2014). h. 81

²⁵ Lexy J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2004, h. 3

2. Sumber Data

Sesuai dengan judul “Makna Muslim dan Kafir menurut Farid Esack serta Implikasinya terhadap Kerukunan Umat Beragama”, maka;

- a. Sumber primer dari penelitian ini adalah buku *Qur'an, Liberation and Pluralism*, karya Farid Esack.
- b. Sumber sekunder yang akan dipakai adalah kitab dan buku-buku yang berkaitan dengan pembahasan yang akan peneliti paparkan dalam penelitian ini. Seperti *On Being Muslim* karya Farid Esack, *Hermeneutika Pembebasan al-Qur'an: Perspektif Farid Esack* karya Zakiyuddin Baidhawiy, *Konsep-konsep Etika Religius Dalam Qur'an* karya Toshihiko Izutsu, dan beberapa kitab atau buku lainnya yang membahas tentang pemikiran Farid Esack dan makna *lafādz* muslim dan Kafir yang ada di dalam al-Qur'an.

3. Metode Pengumpulan Data

Pengumpulan data dalam penelitian ini menggunakan metode observasi teks atau *document research*. Observasi teks dalam hal ini dibedakan menjadi dua bagian, yaitu teks berupa data primer dan data sekunder. Data primer merupakan sasaran utama dalam analisis, sedangkan data sekunder diperlukan guna mempertajam analisis data primer sekaligus dapat dijadikan bahan pelengkap atau pembanding.

4. Metode Analisis Data

Penelitian ini membahas naskah buku *Qur'an, Liberation and Pluralis*, karya Farid Esack dengan menggunakan model analisis wacana kritis atau *Critical Discourse Analysis* (CDA) Norman Fairclough yang melihat teks pemikiran Farid Esack berdasarkan tiga dimensi yaitu teks (*teks*), praktik teks (*discourse practice*) dan praktik sosiokultural (*sociocultural practice*).²⁶

Dalam menganalisis, ada tiga tahap yang digunakan. *Pertama*, deskripsi, yakni menguraikan isi dan analisis secara deskriptif atas teks. Di sini, teks dijelaskan tanpa dihubungkan dengan aspek lain. *Kedua*, interpretasi, yakni menafsirkan teks dihubungkan dengan praktik wacana yang dilakukan. Di sini, teks tidak dianalisis secara deskriptif, tetapi ditafsirkan dengan menghubungkannya dengan bagaimana proses produksi teks dibuat. *Ketiga*, eksplanasi, bertujuan untuk mencari penjelasan atas hasil penafsiran pada tahap kedua. Penjelasan itu dapat diperoleh dengan mencoba menghubungkan produksi teks itu dengan praktik sosiokultural di mana suatu teks berada.²⁷

G. Sistematika Pembahasan

Sistematika penulisan adalah hal yang paling penting dalam penelitian karena sistematika penulisan berperan sebagai alat

²⁶ Eriyanto, *Analisis wacana*, (Yogyakarta: LKIS, 2011), h. 326

²⁷ *Ibid.*, h. 326-327

penyambung untuk menyatakan garis besar dari masing-masing bab yang saling berurutan. Hasil dari penelitian ini akan dituangkan ke dalam laporan tertulis dengan sistematika pembahasan yang disusun dalam bab-bab sebagai berikut:

Bab *Pertama*, merupakan pendahuluan yang akan mengantarkan pada bab-bab berikutnya, mulai dari pokok masalah yang akan diteliti, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kajian pustaka untuk melihat posisi penelitian tentang tema ini sudah sejauh mana dilakukan dan mengapa harus ada penelitian ini dan metodologi penelitian yang digunakan, metode analisis apa yang akan digunakan dan mengapa metode analisis tertentu itu diterapkan terhadap objek penelitian yang kemudian akan diimplementasikan dalam bab-bab berikutnya, terutama bab ketiga dan keempat, dan sistematika pembahasan.

Bab *Kedua*, bab ini merupakan informasi tentang landasan teori bagi objek penelitian seperti terdapat pada judul skripsi. Landasan teori ini berisi tentang metode pendekatan yang akan digunakan dalam penelitian, penjabaran makna muslim, Kafir, dan kerukunan umat beragama, yang akan dipaparkan secara umum, dan secara rinci akan disampaikan dalam bab berikutnya terkait dengan proses pengolahan dan analisis data.

Bab *Ketiga*, bab ini merupakan paparan data-data hasil penelitian secara lengkap tentang biografi Farid Esack, makna muslim dan Kafir menurut Farid Esack dan beberapa pandangan mufasir tentang tema tersebut, serta bagaimana makna tersebut

dapat diimplikasikan dalam masalah kerukunan umat beragama, dan karya-karyanya, sehingga dapat diketahui bagaimana pandangan tokoh tersebut dan diharapkan dengan komponen di atas akan menghasilkan data-data yang cukup komplit untuk dapat dianalisis secara lebih detil pada bab selanjutnya.

Bab Keempat, membahas implikasi makna muslim dan Kafir dalam perspektif Farid Esack terhadap kerukunan umat beragama.

Bab *Kelima*, bab ini merupakan akhir dari proses penulisan atas hasil penelitian yang berpijak pada bab-bab sebelumnya dan kemudian diikuti dengan saran maupun kritik yang relevan dengan objek penelitian.

BAB II

DISKURSUS TENTANG MUSLIM, KAFIR, DAN KERUKUNAN UMAT BERAGAMA DI INDONESIA

A. Muslim

Muslim secara etimologi merupakan bentuk *fa'il* (subyek/pelaku) dari kata kerja *aslama-yuslimu-Islāman*.²⁸ Karena kata muslim itu menjadi subyek dari perbuatan Islam, maka pengertiannya tergantung pada pengertian Islam itu sendiri. Kata Islam, mempunyai beberapa arti yaitu;

1. Melepaskan diri dari segala penyakit lahir dan batin.
2. Kedamaian dan keamanan.
3. Ketaatan dan kepatuhan.²⁹

Islam dari kata kerja “*aslama*” secara harfiah berarti “*kepatuhan*” atau tindakan penyerahan diri seseorang sepenuhnya kepada kehendak orang lain, dan Muslim, yang secara gramatika adalah bentuk partisipial-adjektif dari *aslama*, adalah orang yang menyerahkan diri. Arti penting yang tertinggi dari istilah ini dalam agama Islam ditunjukkan oleh kenyataan yang telah diketahui bahwa Islam adalah nama untuk agama, sementara Muslim adalah seorang anggota komunitas religius yang, ditetapkan oleh Muhammad Rasulullah.³⁰

²⁸ Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, (*Ensiklopedi Islam*), (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, Cet-1, 1993), h. 246

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Toshihiko Izutsu, *Konsep-konsep Etika Religius Dalam Qur'an*, Penerjemah: Agus Fahri husein, Cetakan Ke-2, (Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 2003), h. 307

Asal mula sebutan khas ini dapat ditelusuri dari sebuah ayat dalam al-Qur'an, ayat tersebut konteksnya memberikan pengertian yang sangat berharga terhadap makna Islam itu sendiri. Allah berfirman dalam QS. Ali Imran [3] ayat 84-85:

قُلْ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ
وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ
وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ
مُسْلِمُونَ ﴿٨٤﴾ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ
فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٨٥﴾

84. Katakanlah: "Kami berIman kepada Allah dan kepada apa yang diturunkan kepada Kami dan yang diturunkan kepada Ibrahim, Ismail, Ishaq, Ya'qub, dan anak-anaknya, dan apa yang diberikan kepada Musa, Isa dan Para Nabi dari Tuhan mereka. Kami tidak membeda-bedakan seorangpun di antara mereka dan hanya kepada-Nyalah Kami menyerahkan diri."

85. Barangsiapa mencari agama selain agama Islam, Maka sekali-kali tidaklah akan diterima (agama itu) daripadanya, dan Dia di akhirat Termasuk orang-orang yang rugi.

Disebutkan dalam al-Qur'an sebuah kasus yang mengacu pada sifat orang Arab padang pasir, perbuatan Islam pasti dibedakan dengan Iman. Menurut mereka, Islam adalah langkah paling awal dari keyakinan, kepercayaan dangkal yang belum

merasuk ke lubuk hati yang dalam. Maka setiap “orang-orang beriman” tentu saja “muslim”, tetapi belum tentu sebaliknya.³¹

Firman Allah dalam QS. Al-Hujurat [49] ayat 14-15:

﴿ قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمْنَا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٤﴾ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ ءَأَمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ﴿١٥﴾ ﴾

14. orang-orang Arab Badui itu berkata: "Kami telah berIman". Katakanlah: "Kamu belum berIman, tapi Katakanlah 'kami telah tunduk', karena Iman itu belum masuk ke dalam hatimu; dan jika kamu taat kepada Allah dan Rasul-Nya, Dia tidak akan mengurangi sedikitpun pahala amalanmu; Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."

15. Sesungguhnya orang-orang yang berIman itu hanyalah orang-orang yang percaya (berIman) kepada Allah dan Rasul-Nya, kemudian mereka tidak ragu-ragu dan mereka berjuang (berjihad) dengan harta dan jiwa mereka pada jalan Allah. mereka Itulah orang-orang yang benar.

Namun, perlu dipahami Islam yang dibahas pada ayat di atas mengacu pada rumusan *aslamtu* “Saya berserah diri”, yang digunakan sebagai pernyataan keberimanan yang formal. Pemahaman tersebut secara tidak langsung menyatakan bahwa

³¹ *Ibid*, h.308

orang yang telah menggabungkan diri dalam komunitas muslim tidak menjamin bahwa dia sudah “beriman” dalam arti kata sebenarnya.

Menurut terminologi filsafat linguistik modern, ungkapan *aslamtu* (Saya telah berserah diri) adalah suatu “*performative*” yang merupakan pernyataan ketertiban diri. Dengan kata lain, dengan menyatakan *aslamtu*, manusia telah mengikat dirinya kepada suatu bentuk perilaku masa depan tertentu. Atau secara tidak langsung menyatakan bahwa dia memiliki sikap atau tujuan tertentu. Akan tetapi, sebagaimana semua bentuk “*performative*”, ungkapan *aslamtu* tersebut boleh jadi bermata dua.³²

Tentu saja, ini tidak mengurangi nilai religious Islam yang tinggi sebagai suatu gerak internal untuk menyerahkan diri secara utuh terhadap kehendak Allah. Al-Bukhari membedakan Islam menjadi dua jenis, dengan mengambil ayat tersebut sebagai dasar skriptural, yaitu:

1. Jenis Islam formal dan superfisial yang dimotivisir oleh sesuatu hal yang bukan religious murni, misalnya karena takut dibunuh (oleh kaum muslimin),
2. Jenis “Islam yang benar” (*al-Islām‘ala al-haqiqah*) sebagaimana yang disebutkan dalam QS. Ali Imran [3] ayat 19, yaitu pada *lafadz: Inna al-din ‘inda Allah al-Islām.* “Sesungguhnya agama (yang benar) di sisi Allah adalah Islam.

³² *Ibid*, h. 308

Berdasarkan pengertian ini, Islam merupakan suatu unsur yang tidak kurang pentingnya dari pada Iman dalam agama ini. Hanya saja, struktur semantik Islam berbeda dengan Iman, karena Islam, seperti yang terkesan dalam namanya, berarti kesabaran, kepercayaan, dan pengakuan ketidakmampuan untuk berdiri sendiri.³³

Kata Islam ini mengisyaratkan makna penuh ketundukan terhadap kehendak Tuhan. Idealnya seorang Muslim adalah orang yang tunduk. Oleh karena itu, menjadi Muslim bukanlah merupakan perbuatan Muslim sendiri, melainkan hal itu merupakan petunjuk Tuhan. Dan perbuatan seorang Muslim senantiasa patuh atau tunduk kepada ketetapan takdir Tuhan. Karena pandangan inilah maka kalangan sufi sering menyatakan bahwa “Manusia adalah persis seperti tubuh jenazah dalam kekuasaan orang yang sedang memandikannya”.

Manusia bergerak tanpa ada kekuatan melawan kehendak Tuhan. Dalam ungkapan tersebut tergambar ‘*salām*’, yakni ketundukan, kepasrahan, dan keamanan. Kata “Islam” (ketundukan, kepasrahan) merupakan bentuk kata benda verbal yang searti dengan bentuk apa ajektif Muslim (tunduk, pasrah).³⁴

Menurut Fachruddin HS Islam merupakan agama yang dikirim Tuhan dengan perantaraan wahyu kepada Nabi Muhammad SAW, untuk dikembangkan kepada umat manusia,

³³ *Ibid*, h. 309

³⁴ Cyril Glasse, *Ensiklopedi Islam (ringkas)*, Penerjemah Ghufran A Mashadi, Ed.1, Cet-3, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002), h. 291

segenap bangsa dan sepanjang masa. Islam artinya kepatuhan menjalankan perintah Allah dengan segala keikhlasan dan kesungguhan hati. Islam berarti pengerahan selamat, damai dan sentosa. Dengan pengertian ini, tergambarlah tujuan agama Islam itu, Tuhan mengirimkannya supaya umat manusia menyerahkan diri kepada Tuhan, selamat, damai, sentosa dan bahagia, baik di dunia maupun akhirat, pribadi dan masyarakat.³⁵

Di antara para penulis tafsir terdahulu, ada mufasir yang menganalisis makna *islām* dengan cara mengkomparasikannya dengan konsep iman. Al-Razy (w. 1210 M.) dan Alusy (w. 1854 M.) menyimpulkan bahwa terma iman dan islam semakna. Alasan yang dikemukakan adalah, jika konsep iman berbeda dari islam, maka konsep iman termasuk kategori *ghair al-islām* yang dimaksud oleh ayat QS. Ali Imran ayat 85³⁶. Ketika pengertian tersebut disadari tidak sejalan dengan QS. Al-Hujarat ayat 14³⁷

³⁵ Fahrudin Hs, *Ensiklopedi Al-Quran*, jilid 1, (Jakarta: PT Rineka Cipta, 1998), h. 521

³⁶ QS. Ali Imran ayat 85:

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ ﴿٨٥﴾

“Barangsiapa mencari agama selain agama Islam, Maka sekali-kali tidaklah akan diterima (agama itu) daripadanya, dan Dia di akhirat Termasuk orang-orang yang rugi.”

³⁷ QS. Al-Hujarat ayat 14:

yang tegas membedakan antara iman dan islam, maka secara serentak mereka mengatakan bahwa pengertian pertama yang menyamakan makna keduanya bersifat terminologis (syar'iy), sedangkan pengertian kedua yang membedakan makna iman dan islam bersifat etimologis.³⁸

Penafsiran al-Thabary dan penafsir lain yang memaknai *al-islām* dalam ayat itu dengan agama Islam tampak lebih cenderung kepada pengertian Islam formal, sedangkan penafsiran kedua lebih cenderung kepada pengertian islam substansial dan tidak perlu ber-*islām* secara formal. Aspek-aspek ajaran al-Qur'an yang lain, seperti sholat, zakat, puasa, haji, dan sebagainya juga dapat diformulasikan sejajar dengan formulasi penafsiran ayat yang baru disebut.

Mencermati kondisi kehidupan beragama pada masanya, Rasyid Ridla melihat bahwa mereka telah keluar dari esensi *al-islām*. Mereka telah berislam secara formal namun memanfaatkan

﴿ قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۗ قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ
 الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ ۗ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا ۗ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ
 رَحِيمٌ ﴾

“Orang-orang Arab Badui itu berkata: "Kami telah berIman". Katakanlah: "Kamu belum berIman, tapi Katakanlah 'kami telah tunduk', karena Iman itu belum masuk ke dalam hatimu; dan jika kamu taat kepada Allah dan Rasul-Nya, Dia tidak akan mengurangi sedikitpun pahala amalanmu; Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”

³⁸ Saifullah, *Nuansa Inklusif dalam tafsir al-Manar*, (Jakarta: Badan Litbang & Diklat Kementerian Agama RI, 2012), h. 84

agama itu sebagai alat untuk menciptakan semangat golongan dalam meraih kepentingan duniawi. Dia menegaskan bahwa agama adalah sarana untuk mendekatkan diri kepada Tuhan dengan cara memperbaiki jiwa, membersihkan hati, mengantarkan ruh menuju tingkat kemuliaan dan keberuntungan yang tinggi. Di luar itu, Islam hanya menjadi symbol dan anutan yang diperalat untuk menciptakan solidaritas kelompok, sarana maksiat, dan alat untuk meraih kesuksesan duniawi. Peringatan Tuhan berupa kerugian di akhirat, dengan tidak memperoleh kenikmatan abadi di sisi-Nya, adalah akibat dari model keberagamaan yang tidak mampu mensucikan jiwa dan membersihkan hati untuk Allah semata.

Rasyid Ridla membedakan dua kategori konsep Islam: *pertama, Islām normative*, yaitu Islam yang tulus karena Allah dalam bertauhid, beribadah, dan ketundukan kepada petunjuk para utusan-Nya. *Kedua, Islām historis*, yakni Islam yang secara nyata dipraktekkan oleh para pemeluk Islam. Pendefinisian Agama Islam kategori kedua ini parallel dengan pendefinisian Agama Budha dengan cara merujuk kepada agama yang secara nyata dipraktekkan oleh umat Budha, Agama Yahudi dan Agama Nasrani dengan merujuk agama yang dipraktekkan oleh bangsa Yahudi dan Agama Nasrani dengan merujuk agama yang dipraktekkan oleh orang yang menyatakan diri sebagai pemeluk Nasrani. Pada umumnya, menurut Rasyid Ridla, praktek nyata dari suatu agama (agama historis) lebih bersifat sektarianistik.

Meski di antara agama-agama itu ada yang normativitasnya masih bisa dilacak, tetapi terbentuknya sektarianisme dalam beragama sering menjadi dinding penutup kebenaran.³⁹

Dengan demikian menurut penulis pemahaman terhadap kata Islam tidak dapat dipisahkan dari pemahaman kata iman, sehingga dalam pemaknaan kata muslim dapat disimpulkan menjadi dua, yaitu muslim yang sekaligus mu'min dan muslim yang hanya sebatas formalitasnya saja.

B. Kafir

Secara bahasa *Kāfir* berasal dari akar kata *kafara-yakfuru-kufran*, menurut Hasan Muhammad Musa, di dalam *Qamus Qur'ani* kata tersebut mempunyai banyak pengertian yang saling berdekatan, seperti: menyembunyikan, menutupi, menghalangi, dinding, selubung, mengingkari dan menentang.⁴⁰ Secara istilah para ulama berbeda pengertian tentang kafir. Ibn Taimiyah menjelaskan, kafir adalah tidak beriman kepada Allah s.w.t dan para Rasul-Nya, baik disertai pendustaan atau tidak, atau karena berpaling dari mengikuti Rasulullah s.a.w karena dengki (hasad) atau sombong, atau karena mengikuti hawa nafsu yang memalingkan pemiliknya dari mengikuti risalah.⁴¹ Pada kata *kāfir* yang mengandung arti: menutupi, malam disebut “kafir” karena ia

³⁹ *Ibid.*, h. 84-85

⁴⁰ Azyuzumardi Azra, *Kajian Tematik al-Qur'an Tentang Ketuhanan*, (Bandung: Angkasa, 2008), h. 348

⁴¹ Taqy ad-Din Ahmad Ibn 'Abd Halim Ibn Taimiyah, *majmu' fatawa*, (Madinah: Mujamma' al-Malik Fadh li Tiba'ah al-Mushaf asy-Syarif, 2003 M/1426 H), juz XXI, h. 335

menutupi siang atau menutupi atau menutupi benda-benda dengan kegelapannya. Awan juga disebut “kafir” karena ia menutupi matahari. Demikian pula petani yang terkadang juga disebut “kafir” karena ia menutupi benih dengan tanah.⁴² Sebagaimana dijelaskan dalam QS. Al-Hadid ayat 20:

أَعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَهُوَ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ
وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ
ثُمَّ يَهْبِجُ فَتَرْتَهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَمًا ۗ وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ
شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ ۗ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعٌ

الْغُرُورِ ﴿٢٠﴾

“Ketahuilah, bahwa Sesungguhnya kehidupan dunia ini hanyalah permainan dan suatu yang melalaikan, perhiasan dan bermegah-megah antara kamu serta berbangga-banggaan tentang banyaknya harta dan anak, seperti hujan yang tanam-tanamannya mengagumkan Para petani; kemudian tanaman itu menjadi kering dan kamu Lihat warnanya kuning kemudian menjadi hancur. dan di akhirat (nanti) ada azab yang keras dan ampunan dari Allah serta keridhaan-Nya. dan kehidupan dunia ini tidak lain hanyalah kesenangan yang menipu.”

Menurut Ibn Hazm, *Kāfir* dalam perkara agama adalah mengingkari salah satu di antara perkara yang diwajibkan

⁴² Harifuddin Cawidu, *Konsep Kufr dalam Al-Qur'an* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), h. 7

oleh Allah s.w.t untuk diimani setelah ditegakkan hujjah kepadanya, yaitu dengan sampainya kebenaran kepada yang bersangkutan, baik pengingkarannya dengan hati saja, dengan lisan saja, atau dengan kedua-duanya. Kekufuran bisa terjadi karena ia melakukan sebuah tindakan yang menurut syari'at dapat mengeluarkan pelakunya dari keimanan.⁴³

Dalam kajian semantik, kata *kāfir* dibedakan antara makna dasar dan makna relasional. Makna dasar adalah sesuatu yang melekat pada kata itu sendiri, yang selalu terbawa di manapun kata itu diletakkan. *Kāfir* berasal dari term *kafara* secara tepat dan mendasar berarti 'tidak bersyukur.' Hal ini benar-benar berlawanan dengan term *shakara*. Ini adalah makna lazim dari kata kerja *kafara* dalam konteks bahasa Arab yang lebih luas. Makna dasar dari kata kerja ini sendiri tidak berubah baik digunakan oleh orang Arab Muslim maupun non Muslim; kata ini dikenal oleh seluruh masyarakat penutur bahasa Arab. Selain itu, makna dasar dari kata ini tetap begitu sejak masa pra-Islam hingga sekarang.⁴⁴

Sedangkan makna relasional adalah sesuatu yang konotatif yang diberikan dan ditambahkan pada makna yang sudah ada dengan meletakkan kata itu pada posisi khusus, dalam bidang

⁴³ Abu Muhammad 'Ali Ibn Ahmad Ibn Sa'id Ibn Hazm, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam* (Baerut: Mansyurat Dar al-Afaq al-Jadidah, t.t), juz I, h. 49-50

⁴⁴ Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap Al-Qur'an*, terj. Agus Fahri Husein dkk. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), h. 14

khusus, berada pada relasi yang berbeda dengan semua kata-kata penting lainnya dalam sistem tersebut. Dalam perkembangan sejarah, terjadilah pergeseran makna, bagaimana kata kerja *kafara* atau bentuk nominalnya *kufr* menyimpang sedikit dari makna aslinya ‘tidak bersyukur’ dan menjadi semakin lebih dekat pada makna ‘tidak percaya’ sebagai bentuk pengingkaran dari konsep iman.⁴⁵

Menurut Toshihiko Izutsu, konsep kepercayaan atau keimanan, sebagai suatu nilai etiko-religius tertinggi dalam al-Qur’an, mungkin paling baik tidak dianalisis secara langsung, melainkan melalui sudut pandang *kufr*, yakni dari sisi negatifnya.⁴⁶

Arti dasar dari akar kata *kufr* sejauh pengetahuan filologi diartikan dengan ‘menyembunyikan’. Dalam konteks yang paling utama, berkaitan dengan pemberian dan penerimaan kebijakan, kata tadi biasanya bisa berarti ‘menutupi’, yakni ‘mengabaikan dengan sengaja kebaikan yang seharusnya diterima oleh seseorang’, dan kemudian menjadi ‘tidak bersyukur’.

Al-Qur’an memberikan tekanan yang sangat kuat kepada Ke-Maha kuasaan Tuhan untuk melimpahkan rahmat dan kebijakan kepada makhluk-Nya, artinya manusia wajib bersyukur atas segala kebaikan Allah yang senantiasa menuntun manusia dalam berkehidupan di dunia. Dalam konteks ini, kafir adalah

⁴⁵ *Ibid.*, h. 16

⁴⁶ Toshihiko Izutsu, *op.cit.*, h. 187

orang yang tidak berterima kasih atas rahmat Allah yang diberikan kepadanya. Orang jenis ini malah menciptakan kebohongan terhadap Tuhan, Nabi-nabi, dan wahyu yang dibawa oleh para *rasul*.

Dengan demikian, kata *kufr* sangat sering digunakan sebagai lawan dari kata *iman* (percaya). Dalam al-Qur'an, yang paling mewakili menjadi lawan kata dari *mu'min* (orang yang percaya), atau *muslim* (orang yang menyerahkan diri), tak lain adalah *kafir*. Akan terlihat bahwa *kufr* terus menerus kehilangan pengertiannya yang asli, mulai dari 'rasa tak berterima kasih', lalu menerima arti 'tidak percaya', hingga akhirnya menjadi lazim digunakan dalam mengartikan kata *kufr*.⁴⁷

Dalam Syari'at Islam, orang kafir itu dibagi menjadi empat:

Pertama, kāfir dzimmi, yakni orang kafir yang membayar jizyah (upeti) yang dipungut setiap tahun sebagai imbalan bolehnya tinggal di negeri kaum muslimin. Orang kafir seperti ini tidak boleh dibunuh selama mereka masih menaati peraturan-peraturan yang dikenakan kepada mereka. Banyak dalil yang menunjukkan hal tersebut, diantaranya adalah firman Allah SWT:

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا
 يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ

⁴⁷ *Ibid*, h.188

الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ

صَّغِيرُونَ ﴿٢٩﴾

“Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak (pula) kepada hari Kemudian, dan mereka tidak mengharamkan apa yang diharamkan oleh Allah dan RasulNya dan tidak beragama dengan agama yang benar (agama Allah), (Yaitu orang-orang) yang diberikan Al-Kitab kepada mereka, sampai mereka membayar jizyah[638] dengan patuh sedang mereka dalam Keadaan tunduk.”(QS. At-Taubah [9]: 29).

[638] Jizyah ialah pajak per kepala yang dipungut oleh pemerintah Islam dari orang-orang yang bukan Islam, sebagai imbalan bagi keamanan diri mereka.

Dalam hal ini Syaikh al-Fauzan *hafizahullah* berkata, sebagaimana yang telah dinukil oleh Zulfarnain M. Sunusi dalam bukunya jihad dan terorisme, yakni “jiwa yang diharamkan oleh Allah adalah jiwa seorang mukmin, demikian pula jiwa mereka yang masuk ke Negara kita dengan jaminan keamanan karena ada “*zimmah*” (perjanjian, tanggung jawab terhadap) mereka yang membayar jaminan keamanan. (Kita) tidak boleh membunuh dan melampaui batas. Tidak boleh mengkhianati *dzimmah* kaum muslimin. Dan Syaikh Muhammad bin Shalih al-Utsaiminrahimahullah, berkata, “Dan jiwa yang diharamkan oleh Allah (untuk dibunuh) adalah jiwa yang terjaga,

yaitu jiwa seorang muslim, *kāfir dzimmi*, *mu'ahad*, dan *musta'min*.⁴⁸

Kedua, *kāfir Mu'ahad*, yakni orang-orang kafir yang telah bersepakat dengan kaum muslimin untuk tidak berperang dalam kurun waktu yang telah disepakati. Orang kafir yang seperti ini juga tidak boleh dibunuh sepanjang mereka menjalankan kesepakatan yang telah dibuat. Allah ta'ala berfirman:

إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ

“kecuali orang-orang musyrikin yang kamu telah Mengadakan Perjanjian (dengan mereka) dan mereka tidak mengurangi sesuatu pun (dari isi perjanjian)mu dan tidak (pula) mereka membantu seseorang yang memusuhi kamu, Maka terhadap mereka itu penuhilah janjinya sampai batas waktunya. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaqwa.” (QS.at-Taubah [9]: 4).

Imam Asy-Syaukani rahimahullah (w. 1250 H), berkata sebagaimana dinukil oleh Zulqarnain M. Sunusi dalam bukunya “Jihad dan Terorisme” beliau berkata bahwa, “*kāfir Mu'ahad* adalah seorang *kāfir harbi* yang masuk ke negeri Islam dengan jaminan keamanan. Maka kaum muslimin diharamkan untuk membunuhnya hingga ia kembali kepada keamanannya

⁴⁸Mahir Ahmad Agha, *Yahudi (Catatan Hitam Sejarah)*, Penerjemah Yodi Indrayadi, (Jakarta: Qisthi Press, 2011), h. 116

(negaranya) tanpa ada silang pendapat dikalangan penganut Islam.⁴⁹

Ketiga, kāfir musta'man yakni orang kafir yang mendapatkan jaminan keamanan dari seluruh atau sebagian kaum muslimin. Orang kafir jenis ini juga tidak boleh dibunuh sepanjang masih berada dalam jaminan keamanan. Allah berfirman:

وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ
 اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٥٠﴾

“Dan jika seorang diantara orang-orang musyrikin itu meminta perlindungan kepadamu, Maka lindungilah ia supaya ia sempat mendengar firman Allah, kemudian antarkanlah ia ketempat yang aman baginya. demikian itu disebabkan mereka kaum yang tidak mengetahui.” (QS. At-Taubah [9]: 6).50

Keempat, kāfir harby, yakni kafir selain ketiga jenis di atas orang kafir jenis inilah yang disyariatkan untuk diperangi dengan ketentuan yang telah ditetapkan dalam syari'at Islam. *Kāfir harby* itu kafir yang diperangi dengan mengikuti ketentuan syara'. Mereka diperangi karena mereka melanggar perjanjian yang termeterai antara mereka dengan kaum Muslimīn, seperti Yahudi di Madinah.⁵¹

⁴⁹ *Ibid*, h.118

⁵⁰ *Ibid*, h.119

⁵¹ *Ibid*, h.120

Sedangkan Menurut pengelompokan Quraisy Shihab, kafir memiliki lima macam pengertian, *pertama* Orang yang mengingkari keesaan dan wujud Allah s.w.t, Para Rasul-Nya dan mendustakan hari Kemudian. Sebagaimana firman Allah dalam QS. al-Maidah ayat 72.⁵² Quraish menjelaskan *lafādz kāfir* pada ayat di atas berasal dari akar kata yang bermakna menutup. wujud Allah dan keesaan-Nya adalah satu hakikat yang sangat jelas. Bukti-buktinya sudah terhampar dalam alam raya dan diri manusia, tetapi sebagian manusia enggan melihat dan berpikir tentang bukti-bukti itu. Keengganan tersebut sama halnya dengan menutup bukti-bukti itu, maka dari sini seseorang yang tidak mempercayai bukti wujud dan keesaan Allah swt dinamai kafir.⁵³

⁵² QS. al-Maidah ayat 72

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَبْنِي
 إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَهُ
 النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ ﴿٧٢﴾

“*Sesungguhnya telah kafirlah orang-orang yang berkata: "Sesungguhnya Allah ialah Al masih putera Maryam", Padahal Al masih (sendiri) berkata: "Hai Bani Israil, sembahlah Allah Tuhanku dan Tuhanmu". Sesungguhnya orang yang mempersekutukan (sesuatu dengan) Allah, Maka pasti Allah mengharamkan kepadanya surga, dan tempatnya ialah neraka, tidaklah ada bagi orang-orang zalim itu seorang penolongpun.*”

⁵³ M. Quraish Shihab, Tafsir al-Mishbah; *Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati, 2001), Vol. 3, Cet. I, h. 151

Kedua, Enggan bersyukur atas nikmat dan anugerah yang telah Allah swt limpahkan. Sebagaimana firman Allah dalam QS. al-Anbiya' ayat 94.⁵⁴ Quraish menjelaskan kata (كفرًا) *kufran* yang terdapat pada QS. al-Anbiya' [21]: 94 terambil dari kata (كفر) *kafara* yang dari segi bahasa berarti menutup. Ia bisa juga diartikan tidak mengakui kebaikan yakni tidak bersyukur. Memang al-Qur'an menggunakan kata ini antara lain sebagai antonim dari kata (شكر) *syukur*, karena ia biasa diperhadapkan dengan kata *syukur*.⁵⁵

Ketiga, Menghalangi atau menutupi dirinya dan orang lain dari jalan Allah swt. Bentuk kekafiran dalam hal ini, ketika seseorang menolak dirinya sendiri dari kebenaran yang disampaikan oleh para Rasul-Nya kemudian ditambah lagi dengan menghalangi orang lain untuk menempuh jalan yang benar yang telah disampaikan Rasul-Nya.⁵⁶ Dalam kalam Allah dalam QS. an-Nahl ayat 88,⁵⁷ Quraisy menjelaskan bahwa orang-orang kafir

⁵⁴ M. Quraish Shihab, Tafsir al-Mishbah; *Pesan, Kesan dan Kekeragaman al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), Vol. 9, Cet. I, h. 503

⁵⁵ *Ibid*, h. 507

⁵⁶ M. Quraish Shihab, Tafsir al-Mishbah; *Pesan, Kesan dan Kekeragaman al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), Vol. 7, Cet. I, h. 317

⁵⁷ QS. an-Nahl ayat 88

الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ زِدْنَاهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الَّذِي كَانُوا

يُفْسِدُونَ

“Orang-orang yang Kafir dan menghalangi (manusia) dari jalan Allah, Kami tambahkan kepada mereka siksaan di atas siksaan disebabkan mereka selalu berbuat kerusakan.”

menghalangi orang lain dari jalan Allah swt menggunakan berbagai macam cara, yaitu: *Munāfik*, yaitu sikap bermuka dua yang diperlihatkan oleh orang-orang kafir. Secara lahir, mereka mengaku beriman tetapi secara batin mereka tidak beriman. Menjadikan *syetan* dan *thaghut* sebagai Tuhan, penolong dan teman karib atau percaya kepada yang batil. Menafkahkan harta di jalan *syetan* dan *thaghut*, digunakan untuk memadamkan cahaya ilahi. Menghalalkan yang telah diharamkan Allah swt serta menganut kepercayaan yang bertentangan dengan petunjuk Allah swt.⁵⁸

Keempat, beriman tetapi tidak mengerjakan tuntunan agama Islam. Seorang mengaku Muslim tetapi tidak melaksanakan apa yang telah Allah swt dan Rasul-Nya perintahkan serta menjahui apa yang telah dilarang maka orang tersebut dapat dihukumi kafir.⁵⁹ Misalnya dalam menunaikan ibadah haji, yang terdapat dalam QS. ali Imran [3]: 97.⁶⁰ Quraish menjelaskan bahwa ayat di

⁵⁸ *Op.cit*, h. 318

⁵⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati, 2000), Vol. 2, Cet. I, h. 150

⁶⁰ QS. ali Imran [3]: 97

فِيهِ ءَايَاتٌ بَيِّنَاتٌ مِّمَّا قَامَ إِبْرَاهِيمَ ۗ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ ءَامِنًا ۗ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ

الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ﴿١٧٤﴾

“Padanya terdapat tanda-tanda yang nyata, (di antaranya) maqam Ibrahim[215]; Barangsiapa memasukinya (Baitullah itu) menjadi amanlah dia; mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, Yaitu (bagi) orang yang sanggup Mengadakan perjalanan ke Baitullah[216].

atas sungguh teliti redaksi ayat ini. Mengerjakan haji adalah kewajiban manusia. Demikian semua manusia dipanggil kesana. Tetapi Allah Maha Bijaksana. Segera setelah menjelaskan kewajiban itu atas semua manusia, Yang Maha Bijaksana itu mengecualikan sebagian mereka dengan firman-Nya “*bagi yang sanggup mengadakan perjalanan ke sana*”. Ini berarti yang tidak sanggup, Allah memaafkan mereka.⁶¹ Sedangkan mereka yang mampu mengadakan perjalanan ke sana, tetapi tidak menunaikan kewajibannya, maka mereka berdosa. Mereka telah menolak panggilan Allah, itulah yang disebut *man kafara* dalam ayat tersebut.⁶²

Kelima, Menjadikan agama sebagai permainan, Allah swt berfirman dalam QS. Al-A'raf [7]: 50-51.⁶³ Quraish menjelaskan,

Barangsiapa mengingkari (kewajiban haji), Maka Sesungguhnya Allah Maha Kaya (tidak memerlukan sesuatu) dari semesta alam.”

[215] *Ialah: tempat Nabi Ibrahim a.s. berdiri membangun Ka'bah.*

[216] *Yaitu: orang yang sanggup mendapatkan perbekalan dan alat-alat pengangkutan serta sehat jasmani dan perjalanapun aman.*

⁶¹ *Op.cit*, h. 152

⁶² *Ibid.*

⁶³ QS. Al-A'raf [7]: 50-51

وَنَادَىٰ أَصْحَابَ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ أَفِيضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا
 رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى الْكَافِرِينَ ﴿٥٠﴾ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ
 لَهْوًا وَلَعِبًا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا ۖ فَالْيَوْمَ نَنسَلُهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا وَمَا
 كَانُوا بِعَاقِبَتِنَا تَجْحَدُونَ ﴿٥١﴾

50. dan penghuni neraka menyeru penghuni syurga: " Limpahkanlah kepada Kami sedikit air atau makanan yang telah dirizkikan Allah

orang kafir yang menjadikan agama sebagai permainan, apa yang dihasilkannya tidak lain hanya menyenangkan hati dan menghabiskan waktu dan kelengahan, yaitu kegiatan yang menyenangkan hati tetapi kurang atau tidak penting, sehingga melengahkan pelakunya dari hal-hal yang penting atau yang lebih penting dan itu semua disebabkan karena kehidupan dunia telah menipu mereka.⁶⁴

C. Relasi Muslim dan Kafir menurut Para Ulama'

Setiap individu secara alamiah akan melakukan interaksi sosial, dalam hal ini, konsep teologis terkadang sering kali memunculkan pengkotak-kotakan berdasarkan klasifikasi golongan, untuk itu perlulah suatu rujukan, tentang bagaimana penyikapan hidup atas itu. Berikut pandangan beberapa ulama' terkait Relasi Muslim dan Kafir:

1. Menurut pendapat M. Quraish Shihab, dalam tafsir al-Misbah beliau berpendapat bahwa hubungan antara muslim dengan

kepadamu". mereka (penghuni surga) menjawab: "Sesungguhnya Allah telah mengharamkan keduanya itu atas orang-orang Kafir,

51. (yaitu) orang-orang yang menjadikan agama mereka sebagai main-main dan senda gurau, dan kehidupan dunia telah menipu mereka." Maka pada hari (kiamat) ini, Kami melupakan mereka sebagaimana mereka melupakan Pertemuan mereka dengan hari ini, dan (sebagaimana) mereka selalu mengingkari ayat-ayat kami.

⁶⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), Vol. 5, Cet. I, h. 106

kafir dalam kaitannya interaksi sosial itu tidak apa-apa, selama tidak membawa dampak negatif bagi umat Islam.⁶⁵

2. Menurut Hamka dalam tafsirnya al-Azhar beliau berkata, bahwa dalam QS al-Muhtahanah ayat 8-9 Allah tidak melarang relasi antara muslim dan kafir karena dalam ayat tersebut Allah telah mengatur bagaimana seorang muslim bersikap.⁶⁶ Dengan penjelasan tersebut, seharusnya seorang muslim mampu memilah dan membedakan antara perbedaan kepercayaan dengan pergaulan sehari-hari.⁶⁷

⁶⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, (Jakarta, Lentera Hati, 2010), h. 598

⁶⁶ QS. Al Muhtahanah: 8-9

لَا يَنْهَىٰكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتِلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُواكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾ إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَتَلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُواكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَنَّهُمْ عَلَىٰ إِحْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ ۗ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٩﴾

8. Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan Berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang Berlaku adil.

9. Sesungguhnya Allah hanya melarang kamu menjadikan sebagai kawanmu orang-orang yang memerangimu karena agama dan mengusir kamu dari negerimu, dan membantu (orang lain) untuk mengusirmu. dan Barangsiapa menjadikan mereka sebagai kawan, Maka mereka Itulah orang-orang yang zalim.

⁶⁷ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Cetakan-1, 1988, Jilid-18, (Jakarta: PT Pustaka Panji Mas), h. 105

3. Imam al-Razi berpandangan bahwa, Tuhan telah menggarisbawahi sebuah landasan, bahwa keimanan tidak dibangun atas paksaan, melainkan atas dasar pengetahuan dan pertimbangan matang untuk memilih agama tertentu. Selain dunia merupakan tempat ujian dan cobaan, dunia juga memberikan kebebasan kepada orang lain untuk menentukan pilihan. Pentingnya ajaran tidak ada paksaan dalam agama juga diperkuat oleh ayat lain seperti “*jikalau Tuhanmu berkehendak niscaya seluruh penduduk bumi akan berIman semua.*” (QS, Yunus : 99).⁶⁸ Ayat ini secara eksplisit memperkuat dan meneguhkan larangan paksaan dalam agama, karena tidak sesuai dengan kehendak Tuhan yang memberikan kebebasan dalam iman.⁶⁹ Maka dengan ini dapat dikatakan bahwa Imam al-Razi berpandangan bahwa manusia tidak boleh memaksa orang lain untuk mengikuti agama yang ia yakini.
4. Ahmad Mushthafa al-Maraghi berpandangan bahwa, Allah SWT memerintahkan kepada Rasul-Nya, untuk berbuat baik dan menepati janji kepada mereka, selama masa perjanjian dengan mereka. Akan tetapi Dia melarangmu bersahabat

⁶⁸ QS, Yunus : 99

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ

يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴿٩٩﴾

⁶⁹ Imam Al-Razi, *al-Tafsir al-Kabir wa Mafatihul Gho'ib*, jilid IV, (Beirut: Libanon, 1990), h. 16-17

dengan orang-orang yang mengadakan permusuhan denganmu, sehingga mereka memerangi dan mengusir kamu, atau membantu orang untuk mengusir kamu, seperti orang-orang musyrik Makkah. Sebagian dari mereka orang-orang musyrik Makkah itu berusaha untuk mengusir orang-orang mukmin, dan sebagian yang lainnya membantu kelompok pengusir.⁷⁰ Penjelasan di atas merupakan refleksi atas pemahaman QS al-Mumtahanah ayat 8-9.

5. Dr. Aidh Qarny dalam *tafsir Muyassar*, berpandangan bahwa, dalam QS. al-Mumtahanah ayat 8-9 terdapat perbedaan sikap dalam bergaul dengan orang-orang kafir, antara mereka yang memerangi Islam dan yang tidak memerangi Islam. Allah Swt, melarang kalian menghormati orang kafir yang memerangi kalian karena kalian beriman, yang mengusir kalian dari negeri kalian dan bekerja sama dengan para penyembah berhala untuk menyerang kalian. Jadi, janganlah kalian mengajak mereka berdamai dan jangan bersikap lunak kepada mereka. Barangsiapa yang menyukai mereka dan berhubungan mesra dengan mereka, maka dia termasuk orang-orang yang zalim. Sebab dia meletakkan sesuatu tidak pada tempatnya.⁷¹

⁷⁰ Ahmad Mushthafa al-Maraghi, *Terjemah Tafsir Al-Maraghi*, Juz-28, (Semarang: CV Thaha Putra, 1993), h. 118-119

⁷¹ Aidh Qarny, *Tafsir Muyassar*, Juz, 24-30, (Jakarta: Qisthi Press, 2008), h. 328

D. Kerukunan Umat Beragama di Indonesia

Kerukunan antar agama merupakan salah satu pilar utama dalam memelihara persatuan bangsa dan kedaulatan negara Republik Indonesia. Kerukunan sering diartikan sebagai kondisi hidup dan kehidupan yang mencerminkan suasana damai, tertib, tentram, sejahtera, hormat menghormati, harga menghargai, tenggang rasa, gotong royong sesuai dengan ajaran agama dan kepribadian pancasila.⁷²

Kerukunan berasal dari kata rukun. Dalam Kamus Bahasa Indonesia, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Cetakan Ketiga tahun 1990, artinya rukun adalah perihal keadaan hidup rukun atau perkumpulan yang berdasarkan tolong menolong dan persahabatan.⁷³ Kata kerukunan berasal dari kata dasar rukun, berasal dari bahasa Arab ruknun (rukun) jamaknya arkan berarti asas atau dasar, misalnya: rukun islam, asas Islam atau dasar agama Islam.

Dalam kamus besar bahasa Indonesia arti rukun adalah sebagai berikut: Rukun (nomina): (1) sesuatu yang harus dipenuhi untuk sahnya pekerjaan, seperti: tidak sah sembahyang yang tidak cukup syarat dan rukunnya; (2) asas, berarti: dasar, sendi: semuanya terlaksana dengan baik, tidak menyimpang dari

⁷² Depag RI, *Bingkai Teologi Kerukunan Hidup Umat Beragama Di Indonesia*, (Jakarta; Badan Penelitian dan Pengembangan Agama Proyek Peningkatan Kerukunan Umat Beragama di Indonesia, 1997), h. 8 & 20

⁷³ WJS. Poerwadarmita, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, (Jakarta, Balai Pustaka, 1980), h.106

rukunnya; rukun islam: tiang utama dalam agama islam; rukun iman: dasar kepercayaan dalam agama Islam.

Rukun (ajektif) berarti: (1) baik dan damai, tidak bertentangan: kita hendaknya hidup rukun dengan tetangga: (2) bersatu hati, bersepakat: penduduk kampung itu rukun sekali. Merukunkan berarti: (1) mendamaikan; (2)menjadikan bersatu hati. Kerukunan: (1) perihal hidup rukun; (2) rasa rukun; kesepakatan: kerukunan hidup bersama.⁷⁴

Secara etimologi kata kerukunan pada mulanya adalah dari Bahasa Arab, yakni ruknun yang berarti tiang, dasar, atau sila. Jamak rukun adalah arkaan. Dari kata arkaan diperoleh pengertian, bahwa kerukunan merupakan suatu kesatuan yang terdiri dari berbagai unsur yang berlainan dari setiap unsur tersebut saling menguatkan. Kesatuan tidak dapat terwujud jika ada diantara unsur tersebut yang tidak berfungsi. Sedangkan yang dimaksud kehidupan beragama ialah terjadinya hubungan yang baik antara penganut agama yang satu dengan yang lainnya dalam satu pergaulan dan kehidupan beragama, dengan cara saling memelihara, saling menjaga serta saling menghindari hal-hal yang dapat menimbulkan kerugian atau menyinggung perasaan.⁷⁵

Dalam bahasa Inggris disepadankan dengan *harmonius* atau *concord*. Dengan demikian, kerukunan berarti kondisi social yang

⁷⁴ Imam Syaukani, *Komplikasi Kebijakan Dan Peraturan Perundang-Undangan Kerukunan Umat Beragama*, (Jakarta, Puslitbang, 2008), h. 5

⁷⁵Jirhanuddin, *Perbandingan Agama*,(Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2010), h.190

ditandai oleh adanya keselarasan, kecocokan, atau ketidakberselisihan (harmony, concordance). Dalam literatur ilmu sosial, kerukunan diartikan dengan istilah intergrasi (lawan disintegrasi) yang berarti *the creation and maintenance of diversified patterns of interactions among outnomous units*. Kerukunan merupakan kondisi dan proses tercipta dan terpeliharanya pola-pola interaksi yang beragam diantara unit-unit(unsure/ sub sistem) yang otonom. Kerukunan mencerminkan hubungan timbal balik yang ditandai oleh sikap saling menerima, saling mempercayai, saling menghormati dan menghargai, serta sikap memaknai kebersamaan.⁷⁶

Kerukunan juga diartikan sebagai kehidupan bersama yang diwarnai oleh suasana yang harmonis dan damai, hidup rukun berarti tidak mempunyai konflik, melainkan bersatu hati dan sepakat dalam berfikir dan bertidak demi mewujudkan kesejahteraan bersama. Di dalam kerukunan semua orang bisa hidup bersama tanpa ada kecurigaan, dimana tumbuh sikap saling menghormati dan kesediaan berkerja sama demi kepentingan bersama. Kerukunan atau hidup rukun adalah suatu sikap yang berasal dari lubuk hati yang paling dalam terpancar dari kemauan untuk berinteraksi satu sama lain sebagai manusia tanpa tekanan dari pihak manapun.⁷⁷

⁷⁶Ridwan Lubis, *Cetak Biru Peran Agama*, (Jakarta, Puslitbang, 2005), h.7-8

⁷⁷Faisal Ismail, *Dinamika kerukunan Antar Umat Beragama*, (Bandung, PT Remaja Rosdakarya, 2014)h.1

Dalam pengertian sehari-hari kata rukun dan kerukunan adalah damai dan perdamaian. Dengan pengertian ini dijelaskan bahwa kata kerukunan dipergunakan dan berlaku dalam dunia pergaulan. Bila kata rukun ini dipergunakan dalam konteks yang lebih luas seperti antar golongan atau antar bangsa, pengertian rukun atau damai ditafsirkan menurut tujuan, kepentingan kebutuhan masing-masing, sehingga disebut dengan kerukunan sementara, kerukunan politis dan kerukunan hakiki.

Kerukunan sementara adalah kerukunan yang dituntut oleh situasi seperti menghadapi musuh bersama, bila musuh telah selesai dihadapi maka keadaan akan kembali sebagaimana sebelumnya. Kerukunan politis sama dengan kerukunan sebenarnya karena ada sementara pihak yang terdesak. Kerukunan politis biasanya terjadi dalam peperangan dengan mengadakan gencatan senjata untuk mengalur-alur waktu, sementara mencari kesempatan atau menyusun kekuatan. Sedangkan kerukunan hakiki adalah kerukunan yang didorong oleh kesadaran atau hasrat bersama demi kepentingan bersama. Jadi kerukunan hakikatnya adalah kerukunan murni mempunyai nilai dan harga yang tinggi dan bebas dari segala pengaruh hipokrasi (penyimpangan).

Telah dikemukakan sebelumnya bahwa kata kerukunan hanya digunakan atau berlaku hanya dalam kehidupan pergaulan kerukunan antar umat beragama bukan berarti merelatifir agama-agama yang ada melebur kepada satu totalitas (sinkretisme

agama) dengan menjadikan agama-agama yang ada itu menjadi madzhab dari agama totalitas itu melainkan sebagai cara atau sarana untuk mempertemukan, mengatur hubungan luar antara orang yang tidak seagama atau antar golongan umat beragama dalam kehidupan sosial kemasyarakatan.⁷⁸

Berdasarkan beberapa pengertian diatas, maka dapat disimpulkan bahwa kerukunan hidup umat beragama mengandung tiga unsur penting: *pertama*, kesediaan untuk menerima adanya perbedaan keyakinan dengan orang atau kelompok lain. *Kedua*, kesediaan membiarkan orang lain untuk mengamalkan ajaran yang diyakininya. Dan yang *ketiga*, kemampuan untuk menerima perbedaan merasakan indahnya sebuah perbedaan dan mengamalkan ajarannya. Keluhuran masing-masing ajaran agama yang menjadi anutan dari setiap orang. Lebih dari itu, setiap agama adalah pedoman hidup umat manusia yang bersumber dari ajaran tuhan.

Dalam terminologi yang digunakan oleh pemerintah secara resmi, konsep kerukunan hidup antar umat beragama ada tiga kerukunan, yang disebut dengan istilah “Trilogi Kerukunan” yaitu:

1. Kerukunan intern masing- masing umat dalam satu agama.

Yaitu kerukunan di antara aliran-aliran/ paham mazhab-mazhab yang ada dalam suatu umat atau komunitas agama.

⁷⁸Said Agil Munawar, *Fikih Hubungan Antar Umat Beragama*, (Jakarta, Ciputat Press, 2003)h.3

2. Kerukunan di antara umat/ komunitas agama berbeda-beda.
Yaitu kerukunan di antara para pemeluk agama-agama yang berbeda yaitu di antara pemeluk Islam dengan pemeluk Kristen Protestan, katolik, Hindu, dan Budha.
3. Kerukunan antar umat/ komunitas agama dengan pemerintah.
Yaitu supaya diupayakan keserasian dan keselarasan di antara para pemeluk atau pejabat agama dengan para pejabat pemerintah dengan saling memahami dan menghargai tugas masing-masing dalam rangka membangun masyarakat dan bangsa Indonesia yang beragama.⁷⁹

Dengan demikian kerukunan merupakan jalan hidup manusia yang memiliki bagian-bagian dan tujuan tertentu yang harus dijaga bersama- sama, saling tolong menolong, toleransi, tidak saling bermusuhan, saling menjaga satu sama lain.

Setelah mengetahui pengertian tentang kerukunan, penulis akan memaparkan penjelasan terkait kerukunan umat beragama. Kerukunan antar umat beragama adalah suatu kondisi sosial ketika semua golongan agama bisa hidup bersama tanpa mengurangi hak dasar masing-masing untuk melaksanakan kewajiban agamanya.

Masing-masing pemeluk agama yang baik haruslah hidup rukun dan damai. Karena itu kerukunan antar umat beragama

⁷⁹ Depag RI, *Bingkai Teologi Kerukunan Hidup Umat Beragama Di Indonesia*, (Jakarta: Badan Penelitian dan pengembangan Agama Proyek Peningkatan Kerukunan Umat Beragama di Indonesia, 1997)h.8-10

tidak mungkin akan lahir dari sikap fanatisme buta dan sikap tidak peduli atas hak keberagaman dan perasaan orang lain. Tetapi dalam hal ini tidak diartikan bahwa kerukunan hidup antar umat beragama memberi ruang untuk mencampurkan unsur-unsur tertentu dari agama yang berbeda, sebab hal tersebut akan merusak nilai agama itu sendiri.

Kerukunan antar umat beragama itu sendiri juga bisa diartikan dengan toleransi antar umat beragama. Dalam toleransi itu sendiri pada dasarnya masyarakat harus bersikap lapang dada dan menerima perbedaan antar umat beragama. Selain itu masyarakat juga harus saling menghormati satu sama lainnya misalnya dalam hal beribadah, antar pemeluk agama yang satu dengan lainnya tidak saling mengganggu.⁸⁰

Dijelaskan Dalam pasal 1 angka (1) peraturan bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam No.9 dan 8 Tahun 2006 tentang pedoman pelaksanaan tugas Kepala Daerah/Wakil Daerah dalam pemeliharaan kerukunan umat beragama, pemberdayaan forum kerukunan umat beragama, dan pendirian rumah ibadah.

Kerukunan antar umat beragama adalah hubungan sesama umat beragama yang dilandasi toleransi, saling pengertian, saling menghormati, menghargai kesetaraan dalam pengalaman ajaran agamanya dan kerjasama dalam kehidupan bermasyarakat,

⁸⁰ Wahyuddin dkk, *Pendidikan Agama Islam Untuk Perguruan Tinggi*, (Jakarta PT. Gramedia Widiasarana Indonesia, 2009)h. 32

berbangsa dan bernegara di dalam Negara kesatuan Republik Indonesia.⁸¹

Memahami pengertian kerukunan umat beragama, tampaknya peraturan bersama diatas mengingatkan kepada bangsa Indonesia bahwa kondisi kerukunan antar umat beragama bukan hanya tercapainya suasana batin yang penuh toleransi antar umat beragama, tetapi yang lebih penting adalah bagaimana mereka bisa saling bekerjasama membangun kehidupan umat beragama yang harmonis itu bukan sebuah hal yang ringan. Semua ini harus berjalan dengan hati-hati mengingat agama sangat melibatkan aspek emosi umat, sehingga sebagai mereka lebih cenderung dengan kebenaran dari pada mencari kebenaran. Meskipun sudah banyak sejumlah pedoman telah digulirkan, pada umumnya masih sering terjadi gesekan-gesekan dalam menyiarkan agama dan pembangunan rumah ibadah.⁸²

Ada lima kualitas kerukunan umat beragama yang perlu dikembangkan, yaitu: nilai religiusitas, keharmonisan, kedinamisan, kreativitas, dan produktivitas. Pertama: kualitas kerukunan hidup umat beragama harus merepresentasikan sikap religius umatnya. Kerukunan yang terbangun hendaknya merupakan bentuk dan suasana hubungan yang tulus yang

⁸¹ Abu Tholhah, *Kerukunan Antar Umat Beragama*, (Semarang, IAIN Walisongo, 1980), hal 14

⁸² Hasbullah Mursyid, dkk., *Kompilasi Kebijakan Peraturan Perundang-undangan Kerukunan Antar Umat Beragama* (Jakarta, Puslitbang Kehidupan Beragama, 2008), hal 5

didasarkan pada motif-motif suci dalam rangka pengabdian kepada Tuhan. Oleh karena itu, kerukunan benar-benar dilandaskan pada nilai kesucian, kebenaran, dan kebaikan dalam rangka mencapai keselamatan dan kesejahteraan umat.

Kedua, kualitas kerukunan hidup umat beragama harus mencerminkan pola interaksi antara sesama umat beragama yang harmonis, yakni hubungan yang serasi, "senada dan seirama", tenggang rasa, saling menghormati, saling mengasihi, saling menyayangi, saling peduli yang didasarkan pada nilai persahabatan, kekeluargaan, persaudaraan, dan rasa-rasa sepenanggungan.

Ketiga, kualitas kerukunan hidup umat beragama harus diarahkan pada pengembangan nilai-nilai dinamik yang direpresentasikan dengan suasana yang interaktif, bergerak, bersemangat, dan gairah dalam mengembalikan nilai kepedulian, kearifan, dan kebajikan bersama.

Keempat, kualitas kerukunan hidup umat beragama harus diorientasikan pada pengembangan suasana kreatif, suasana yang mengembangkan gagasan, upaya, dan kreativitas bersama dalam berbagai sector untuk kemajuan bersama yang bermakna.

Kelima, kualitas kerukunan hidup umat beragama harus diarahkan pula pada pengembangan nilai produktivitas umat, untuk itu kerukunan ditekankan pada pembentukan suasana hubungan yang mengembangkan nilai-nilai sosial praktis dalam upaya mengentaskan kemiskinan, kebodohan, dan ketertinggalan,

seperti mengembangkan amal kebajikan, bakti sosial, badan usaha, dan berbagai kerjasama sosial ekonomi yang mensejahterakan umat.⁸³

⁸³ Ridwan Lubis, *op.cit*, h.12-13

BAB III

BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN FARID ESACK

A. Biografi Farid Esack

1. Riwayat Hidup

Farid Esack lahir pada tahun 1959 di sebuah perkampungan kumuh lagi miskin di Cape Town, Wynberg, Afrika Selatan.⁸⁴ Esack termasuk seorang intelektual yang mengalami masa kecil yang sulit dan pahit. Ia hidup dengan seorang ibu yang ditinggal suaminya bersama enam orang anaknya di Wynberg. Ayahnya meninggalkan keluarganya ketika ia berusia tiga minggu, yang mengharuskan Esack bersama saudara kandung dan saudara seibunya hidup terlunta-lunta. Menurut Esack, inilah kebetulan-kebetulan serba tiga yang cukup untuk mendorong orang pada *trinitarianisme*.

Ibu Esack kemudian memerankan posisi ibu sekaligus ayah yang harus mencari nafkah hidup bagi enam orang anak yang masih kecil-kecil. Semakin lengkap penderitaannya ketika sang Ibu, sepanjang perjalanan hidupnya ditakdirkan sebagai seorang pekerja rendahan di sebuah pabrik dengan

⁸⁴ Zakiyuddin Baidhawiy, *Hermeneutika Pembebasan al-Qur'an: Perspektif Farid Esack* dalam Abdul Mustaqim-Sahiron Syamsudin, *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002), h. 195.

gaji kecil, dan di akhir hayatnya, meninggal dalam kondisi uzur pada usia 52 tahun.⁸⁵

Esack kecil hidup dengan kondisi keprihatinan dan ketertindasan, beberapa tahun kemudian, tanah kelahirannya, Wynberg, dirampas oleh rezim Apartheid. Maka tak ada pilihan lain, akhirnya Esack beserta keluarganya terpaksa hijrah ke Bonteheuwel, sebuah kota untuk orang kulit berwarna di Cape Flats, Afrika Selatan (yang dalam sejarahnya, adalah koloni Inggris). Hukum apartheid yang diberlakukan pada 1952 memposisikan Esack dan keluarganya semakin terjerembab dalam lumpur kemiskinan, penindasan dan keterkungkungan keberagamaan. Terlebih, lewat Akta Wilayah Kelompok (*Groups Areas Act*), seluruh warga kulit berwarna (hitam) diperlakukan secara diskriminatif oleh rezim apartheid, aktor hegemoni penindasan saat itu.⁸⁶

Bonteheuwel, Cape Flats, tempat Esack dibesarkan adalah salah satu bentuk pemberlakuan sistem *apartheid*. Daerah tersebut merupakan daerah pembuangan bagi orang kulit hitam, keturunan India dan kulit berwarna, dan merupakan daerah yang tanahnya paling tandus yang berada

⁸⁵ Farid Esack, *Qur'an, liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious solidarity againsts Oppression*, lihat terj. Al - Qur'an, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas, Bandung: Mizan, 2000, h. 24

⁸⁶ <https://www.amazine.co/25039/apa-itu-apartheid-fakta-sejarah-informasi-lainnya/>

di Afrika Selatan. Tidak ada apa pun di sana, selain terdapat bukit-bukit pasir dan pohon *Port Jackson*. Di sanalah Esack dan keluarganya beserta sekian banyak penduduk tinggal. Mereka dipaksa pindah ke daerah tersebut oleh Akta Wilayah Kelompok (*Group Areas Act*) ketika pada tahun 1961 daerah mereka, Milford Road, dideklarasikan sebagai kawasan kulit putih (*South Road White*).⁸⁷

Pengusiran tersebut menurut Esack adalah salah satu bentuk pemberlakuan sistem apartheid yang sangat menghancurkan dan menyengsarakan kehidupan mereka. Dua juta orang manusia tidur di lantai, tanah berdebu, dan tumpukan jerami. Mereka tertidur dalam keadaan perut kosong. Terkadang untuk mengenyangkan perut, mereka terpaksa mencampur pasir dengan tepung.⁸⁸ Bahkan kekejaman yang dilakukan oleh rezim apartheid tidak itu saja, pada tahun 1980-an, orang kulit hitam yang jumlahnya hampir tiga perempat total populasi, hanya mendapat seperempat dari pendapatan nasional. Sementara orang kulit putih yang jumlahnya hanya seperenam total populasi, memperoleh hampir dua pertiganya. Jutaan orang penganggur, tidur dimana saja. Mereka tertidur dengan perut kosong, dan bangun tanpa ada yang bisa dimakan. Jika keesokan hari

⁸⁷ Farid Esack. *On Being A Muslim: Menjadi Muslim di Dunia Modern*. Penerjemah Dadi Darmadi dan Jajang Jamroni, Jakarta: Erlangga, 2004, h. 187.

⁸⁸ *Ibid*, h. 33

mereka mencari-cari kerja, kemudian tidak mendapatkannya, maka ketika pulang, mereka mencari-cari sesuatu di tempat sampah yang kira-kira bisa dikunyah.⁸⁹

Selama Esack dan keluarganya tinggal di daerah pengusiran, kehidupan mereka tak jauh berbeda dengan yang lainnya, sangat mengkhawatirkan. Apalagi jika musim dingin tiba. Jika Esack dan kakaknya hendak pergi ke sekolah, mereka harus berlari agar kaki mereka tidak sempat membeku karena mereka tidak memakai alas kaki, dan biasanya pada musim itu, tidak ada makanan di rumah sehingga terpaksa mereka harus memungut sisa apel yang dibuang di jalanan atau pun di selokan. Jika mereka tidak menemukannya, maka terpaksa mereka harus berkeliling rumah mengetuk pintu untuk meminta sepotong roti.⁹⁰

Beruntunglah tetangganya, Nyonya Ellen Batista yang selalu membantu di masa-masa sulit mereka selama mereka tinggal di tempat pengusiran. Ia selalu memberi mereka secangkir gula, minyak ikan, atau pinjaman uang. Terkadang ia hanya sekedar teman berbincang ibunya, sedangkan tetangganya yang lain adalah Tuan Frank. Dia adalah orang yang selalu memberi perpanjangan waktu pembayaran pinjaman uang kepada mereka, yang seolah tanpa akhir. Sebenarnya ibu Esack bekerja. Namun pekerjaannya tidak

⁸⁹ Farid Esack, *op.cit*, h. 24

⁹⁰ Farid Esack. *On Being A Muslim*, h.219

bisa mencukupi kebutuhan hidup beserta keenam anaknya. Walaupun ia bekerja dari pagi buta hingga malam gelap.⁹¹

Bahkan mulai sejak kecil pun ibunya sudah bekerja di sebuah binatu Wynberg. Namun upah minggunya amat kecil. Perjalanan yang ia tempuh menuju tempat pekerjaannya pun sangatlah jauh. Ia harus berlari mengejar kereta di pagi hari, jauh sebelum fajar menyingsing, di saat para mandornya masih asyik menikmati kopi hangat dan membaca koran pagi. Yang dipedulikan para bosnya, hanyalah produksi, produksi, dan produksi. Tidak ada waktu untuk istirahat. Kalaupun ada, hanyalah sekotak kecil coklat di Hari Natal. Itupun hanya sebagai pengganti bonus istirahat.⁹²

Di Bonteheuwel, Esack menjumpai struktur masyarakat yang kondisinya tidak jauh berbeda 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 Esack menemukan fakta ko-eksistensi⁹³ sosial-keagamaan yang jauh lebih damai dan harmonis di Bonteheuwel, yang

⁹¹ Farid Esack, *Qur'an, liberation & Pluralism*, h. 24

⁹² Farid Esack. *On Being A Muslim*, h. 187

⁹³ Kamus Besar Bahasa Indonesia, edisi ketiga, Jakarta: Balai Pustaka, 2002, h. 578

seakan-akan telah menjadi kultur masyarakat yang sudah mendarah daging.⁹⁴

Dalam karya besarnya, *Qur'an Liberation and Pluralism*, digambarkan secara jelas, kondisi Afrika Selatan memang telah terbentuk dalam tradisi multiagama, ia mencontohkan; kelompok Khoikhoi (yang kini nyaris punah), Nguni, San dan kelompok asli lainnya diketahui memegang berbagai kepercayaan dan praktik agama, para pemukim Kristen Belanda, budak muslim dan pelarian politik dari Indonesia menambah keberagaman Afsel dalam naungan Pluralitas dan dinamika keberbedaan.⁹⁵

Di sisi lain, realitas kemiskinan yang menghimpit masyarakat muslim, membuat Esack dan keluarganya “mentolerir” kebiasaan untuk saling tolong menolong dan solidaritas yang tinggi meski dari/untuk kalangan yang berbeda keyakinan. Dalam potongan kisah yang ditulisnya, Esack menuturkan:

Kepada para tetangga Kristen itulah kami bergantung demi “semangkuk gula”, “menyambung nafas hingga Jumat berikutnya”, dan tempat untuk berbagi derita—kepada tuan Frank-lah kami memohon perpanjangan waktu pembayaran pinjaman yang seolah tanpa akhir. Kenyataan bahwa penderitaan kami menjadi terpikulkan berkat solidaritas,

⁹⁴ A. Rafiq Zainul Mun'im, *Hermeneutika al-Qur'an Farid Esack*, dalam Jurnal Studi KeIslaman AKADEMIA, (terbitan Program Pasca Sarjana IAIN Sunan Ampel) Surabaya, edisi vol. 16, No. 2, Maret 2005, diakses pada tanggal 09 Juni 2019, pukul 14.33 WIB

⁹⁵ Farid Esack, *Qur'an, liberation & Pluralism*, h. 25

kemanusiaan, dan senyum para tetangga Kristen membuat saya curiga pada semua ide keagamaan yang mengklaim keselamatan hanya ada bagi kelompoknya sendiri, dan mengilhami saya dengan kesadaran akan kebaikan intrinsik agama lain. Bagaimana mungkin saya menatap keramahan yang memancar dari ibu Batista dan Bibi Katie sembari meyakini bahwa mereka ditakdirkan untuk masuk neraka? Penerimaan terhadap orang lain, yaitu inti dari pluralisme agama, tidak datang begitu saja kepada penduduk kota kami. Sekalipun sama-sama menderita, mereka masih memegang keyakinan surga eksklusif untuk Kristiani atau Muslim; meski saling berbagi makanan yang bersahaja, mereka memisahkan dan menandai piring dan mangkuk bagi penganut agama yang lain itu.⁹⁶

Justru dari interaksi yang bermakna ini, Esack banyak mendapatkan pelajaran yang sangat berharga tentang makna pluralitas dan solidaritas antara sesama, bahkan boleh dikata, benih-benih pluralisme dalam otak Esack justru muncul karena seringnya 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.⁹⁷

Hal demikian jarang dia temukan dari teman-teman sesama agamanya, yang dengan bangga sering mengatakan agamanya sebagai “*rahmātan li al-‘ālamīn*” namun dalam

⁹⁶ *Ibid*, h. 25

⁹⁷ Farid Esack *On Being a Muslim, op.cit.*, h 172

praktiknya jauh lebih mementingkan simbol primordialisme agama dari pada rasa kemanusiaan.⁹⁸

2. Perjalanan Intelektual Farid Esack

Farid Esack tetap menempuh pendidikan secara berkelanjutan meski dengan kondisi diri dan keluarganya yang ‘memprihatinkan’. Esack menyelesaikan Sekolah dasar dan menengahnya di Bonteheuwel, di sebuah sekolah yang menganut kurikulum Pendidikan Nasional Kristen. Di sekolah Nasional Kristen ini ditanamkan ideologi pendidikan yang bertujuan membentuk pola dan struktur berpikir warga apartheid yang patuh dan takut pada Tuhan serta taat pada pemerintahan apartheid. Disamping terdiri dari penghuni (yang sebagian besar) Kristen, terlihat di sana ada juga penganut Yahudi dan Tahirah, yakni Tuan Frank, dan gadis Baha’i di sekolah dasar yang orang tuanya melarang anak itu untuk membicarakan agamanya kepada siapapun.⁹⁹

Pada usia tujuh tahun, Esack telah mulai menancapkan keinginan kuatnya untuk menjadi sosok pemimpin agama (*cleric*). Dalam gambaran yang ia bubuhkan dalam karya *Qur’an Liberation and Pluralism*, Esack telah mengenal dan bersentuhan dengan tradisi kehidupan yang plural semenjak kecil, namun juga sangat relegius di ranah

⁹⁸ *Ibid*, h. 172

⁹⁹ Farid Esack, *Qur’an, liberation & Pluralism, op.cit.* h.26

keagamaan.¹⁰⁰ Ketika masih kecil, ia telah menjadi sekretaris masyarakat yang bertugas mengatur masjid dan sebagai guru madrasah. Ia adalah orang yang sangat memegang teguh agama dengan perhatian besar pada penderitaan yang dialami dan disaksikan di sekitarnya. Sampai-sampai ia yakin bahwa karena Tuhan menjadi Tuhan, Tuhan harus berbuat adil dan berada di sisi orang yang marginal.¹⁰¹

Ia percaya bahwa firman Allah, “*jika engkau menolong allah, allah akan menolongmu dan mengokohkan langkah-langkahmu*”¹⁰² Artinya, bahwa ia harus berpartisipasi dalam perjuangan untuk kebebasan dan keadilan, jika saya ingin agar Tuhan menolong, maka saya harus menolong-Nya. “menolong-Nya” dipahami sebagai “menolong agamanya”. Dan inilah yang mendorongnya bergabung dua tahun kemudian dengan tablighi jama’ah, sebuah gerakan revivalis muslim Internasional, pada umur yang tergolong masing cukup belia, 9 tahun. Sampai pada tahap ini, Esack yakin bahwa ia harus ikut andil dalam memperjuangkan

¹⁰⁰ *Ibid*, h. 26

¹⁰¹ *Ibid*, h. 26

¹⁰² QS. Muhammad [47] ayat 7:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا اِنْ تَنْصُرُوْا اللّٰهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ اَقْدَامَكُمْ ﴿٧﴾

“*Hai orang-orang mukmin, jika kamu menolong (agama) Allah, niscaya Dia akan menolongmu dan meneguhkan kedudukanmu.*”

kemerdekaan dan keadilan, salah satu caranya dengan masuk Jamaah Tabligh.¹⁰³

Disela-sela aktifitas pendidikannya, Esack masih sempat meluangkan waktunya untuk aktif di berbagai organisasi gerakan, seperti di Aksi Pemuda Nasional (NYA/national Youth Action), sebuah organisasi yang cukup vokal menentang apartheid, dan Asosiasi Cendekiawan Kulit Hitam Afrika Selatan (SABSA/South Africa Black Student).¹⁰⁴ Dan karena keaktifannya inilah Esack sempat merasakan ‘jeruji bui’ oleh pasukan khusus, yang kemudian dikenal sebagai polisi keamanan (*Special Branch*) Pasal yang di tuduhkan kepadanya adalah lantaran aktivitas di kedua organisasi tersebut Esack sangat “nyaring” dan vokal meneriakkan tuntutan adanya perubahan sosial politik bagi masyarakat Afrika Selatan secara radikal.¹⁰⁵

Setelah dibebaskan dari jeratan kasus politik tersebut, pada tahun 1974 Esack mendapatkan beasiswa untuk belajar teologi selama delapan tahun di Pakistan. Ia kemudian masuk di lembaga *scholarship* atau lembaga tinggi yang ia tempuh terpisah, yakni: *Jami'ah Ulum al-Islāmiyyah* dan *Jamī'ah Alīmiyyah al-Islāmiyyah*, Pakistan. Di sana dia berhasil memperoleh gelar sarjana Hukum dan sarjana Theology Islam

¹⁰³ Farid Esack, *Qur'an, liberation & Pluralism*, h.26

¹⁰⁴ *Ibid*, h. 26

¹⁰⁵ *Ibid*, h.26

. Dan di tempat ini pula, Esack memperoleh gelar keilmuan “Maulana” yang semakin memantapkan nama sekaligus keilmuannya.

Lambat laun, Esack mulai mencintai Pakistan, karena kedatangannya dari keluarga Muslim dalam situasi minoritas membuatnya prihatin pada pelecehan sosial dan agama atas kaum minoritas Hindu dan Kristen yang memang sering ia jumpai di Pakistan.

Lihatlah kisah yang Ia tuturkan dalam *Qur'an Liberation and Pluralism*; “*Derrick Dean, seorang aktivis muda Kristen, suatu malam mengunjungi saya di ruang madrasah yang saya tempati bersama enam orang lainnya. Reaksi Haji Bhai Padia, pemimpin Jamaah Tabligh Afrika Selatan mengejutkan saya saat itu. Begitu mengetahui bahwa Derrick bukan seorang non Muslim, dia memintanya untuk mengucapkan kalimat syahadat. Saya menghormati Derrick seperti apa adanya, saya pun mencintai Bhai Padia, tapi diam-diam saya merasa malu. Apa yang terjadi di sini adalah logika sederhana yang tadinya begitu saya pegang bahwa “jika kamu menolong Tuhan, niscaya Dia menolongmu”, jadi melemah. Jurang antara teologi konservatif yang melekat dalam diri saya dan praksis-progresif menjadi terang.*”

Dari kejadian-kejadian tersebut, Esack semakin meneguhkan diri dan segera menentukan pilihan gerakan. Jurang antara teologi konservatif yang masih melekat di dalam dirinya dengan teologi praksis progresif semakin terang benderang. Akhirnya, Ia memilih untuk menanggalkan konservatisme. Ia makin sering mangkir dari pertemuan-pertemuan rutin Jamaah Tabligh dan kerap mengikuti diskusi

yang diadakan Gerakan Pelajar Kristen (yang kemudian dinamai Breakthrough). Dari diskusi yang ia ikuti, Esack menyaksikan bagaimana mereka berusaha memaknai hidup sebagai seorang Kristiani dalam lingkungan yang tak adil dan eksploitatif.¹⁰⁶

“In the mid-1970s, Brother Norman Wray, a La Salle brother who was the Principal of St Patrick’s Technical High School in Karachi, invited me to take charge of Islamic Studies at the school and to transform it into a programme of discussions, camps and excursions. It was in those groups that I first became acquainted with the struggle to relate Islam to, initially, our day-to-day realities and, later on, the struggle for a more humane society in Pakistan. Those were difficult days without a similar programme known to us, at a time when I was just emerging from a long night of spiritual anguish and emotional trauma. Two elements saw me and our core group through it all: the support and encouragement of a dear friend and brother, Moosa Desai, along with some Pakistani students of mine, and the support from Breakthrough, a group of young Christians in Karachi.

It wasn’t that Moosa knew anything about group dynamics. In fact, his only involvement with any group was with the Tablighi Jama’ah, a conservative Muslim revivalist movement. It was his ability to accept others as they were and his personal warmth that would allow the most clammed-up ones to venture into sharing themselves. I remember how the most difficult students would be assigned to his group for reflections and sharing. While I was ‘Sir Farid’ to the students, he was ‘Moosa Bhai’ (Brother

¹⁰⁶ Farid Esack, *ibid*, h. 27-28

Moosa). This was, of course, quite valuable even though it had its awkward moments. On one occasion I had to leave the group midway through a weekend programme and left them in what I thought were Moosa's responsible hands. Upon my return, Jan Blom, the Father Guardian of the Franciscan Seminary where we conducted our retreats, complained bitterly about how 'your people were caught busy with the coconut trees'. I explained with embarrassment that the person whom I had left in charge of the group must have slipped off for a brief while, leaving the students free for their mischief. 'No,' Jan Blom replied, 'he was the one with the long stick trying to get the coconuts down!' Moosa's ability to blend with those with whom he worked was respon-sible for gaining the trust of many a young person; some of whom, like myself, had never trusted anyone until then."¹⁰⁷

Jalinan kerjasama antar iman ini semakin kuat, hingga Esack membangun kerjasama dengan Norman Wray, seorang tokoh dalam kelompok Breakthrough dalam beberapa hal, semisal: permintaan Norman kepada Esack untuk mengajar Studi Islam di sekolah yang dipimpinnya, kemudian kerja-kerja sosial di Penjara Pusat Karachi, mengajar di perkampungan kumuh Hindu dan Kristen, dan merawat anak-anak terlantar di sana. Pelajaran berharga inilah yang mencoba Esack inspirasikan sebagai perkawinan iman dan praksis di Afrika Selatan.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Farid Esack, *On Being a Muslim*, *op.cit.* 3-4

¹⁰⁸ Farid Esack, *op.cit.*, h. 28

Inspirasi perkembangan intelektualnya juga tumbuh lewat kesadaran Esack menyaksikan banyaknya kesamaan antara penindasan terhadap wanita di kalangan Muslim Pakistan dengan penindasan terhadap orang kulit hitam di Afrika Selatan (apartheid). Titik temu tak terelakkan antara pandangan seksis dan rasialis ini yang kemudian semakin membentuk pola pemikiran Esack menjadi matang.¹⁰⁹

Setelah merasa cukup dengan bekal keilmuannya, pada tahun 1982, Esack kembali di Afrika Selatan dan mulai merintis gerakan pembebasan hingga mewarnai aktivitas politik, sosial-keagamaan dan bidang kehidupan lain, yang selanjutnya menjadi salah satu pilar kekuatan kelompok Islam progresif di Afrika Selatan. Pada tahun 1983, muncul beberapa konstitusi kontroversial yang membuahkan banyak penolakan dari rakyat Afrika Selatan secara massif. Lagi-lagi, soal yang diangkat adalah isu rasial yang cukup menyengsarakan rakyat dan kembali membawa pertentangan banyak pihak. Di satu sisi, dengan bangga, presiden Afrika Selatan saat itu, P.W. Botha, mencari pembenaran secara teologis dalam kitab suci Bible demi mengembalikan Afrika Selatan yang khas apartheid ke dalam komunitas bangsa-bangsa.¹¹⁰

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*

Puncaknya pada tahun 1984, Esack bersama tiga orang sahabat karibnya, ‘Adli Jacobs, Ebrahim Rasool dan Shamiel Manie dari University of Western Cape, mendeklarasikan organisasi gerakan bernama *The Call of Islam* , dengan Esack sebagai koordinator nasionalnya. Organisasi ini menjadi motor penggerak bagi Esack bukan hanya di bidang intelektual, tapi juga menjalankan aktivitas sosial-politik. Esack kemudian dipercaya sebagai orang yang memiliki komitmen kuat terhadap solidaritas antar-agama (*inter-religious solidarity*) untuk mewujudkan keadilan dan perdamaian serta menentang kekejaman Apartheid.¹¹¹

Pada praktiknya, organisasi The Call Of Islam berafiliasi dengan Front Demokrasi Bersatu (*United Democratic Front/UDF*),¹¹² 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 semakin mempengaruhi gerakan dan pemikiran keagamaan Esack dalam meniupkan ruh pembebasan pada *The Call of Islam* . Melalui organisasi besarnya ini, Esack berkeinginan kuat untuk menemukan formulasi Islam Afrika Selatan yang berdasarkan pada pengalaman penindasan dan pembebasan

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Ibid.*, h. 29.

yang dia sebut sebagai “a search for an outside model of Islam”.¹¹³

Namun, perjuangan Esack lewat *The Call of Islam* bukan sepi dari hambatan. Kelompok-kelompok Islam konservatif seperti *al-Qibla*, MYM (*Muslim Youth Movement*), MSA (*Muslim South Africa*) melalui tabloid Majelis mengumandangkan kebencian dan penentangan terhadap mereka yang bekerja sama dengan kaum Yahudi dan Kristen atas nama pluralisme. Lebih ironis lagi, mereka menstigma kafir orang yang bekerjasama dengan Yahudi dan Nasrani meskipun untuk mencapai tujuan mulia. Bahkan mereka menampilkan justifikasi teologis dengan menyerukan ayat-ayat al-Qur’an, yang sering mereka serukan adalah:

وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ۗ قُلْ إِنْ
 هُدَىٰ اللَّهُ هُوَ أَهْدَىٰ ۗ وَلَئِنْ أَتَبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ
 الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿١٢٠﴾

“Orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan senang kepada kamu hingga kamu mengikuti agama mereka. Katakanlah: "Sesungguhnya petunjuk Allah Itulah petunjuk (yang benar)". dan Sesungguhnya jika kamu mengikuti kemauan mereka setelah pengetahuan datang kepadamu, Maka Allah tidak lagi menjadi pelindung dan penolong bagimu.” (Q.s: al-Baqarah [2] ayat 120)

¹¹³ *Ibid.*

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَرَىٰ أَوْلِيَاءَ ۚ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ

وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنكُمْ فَإِنَّهُ مِنَّهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٥١﴾

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil orang-orang Yahudi dan Nasrani menjadi pemimpin-pemimpin(mu); sebahagian mereka adalah pemimpin bagi sebahagian yang lain. Barangsiapa diantara kamu mengambil mereka menjadi pemimpin, Maka Sesungguhnya orang itu Termasuk golongan mereka. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang zalim.” (al-Maidah [5] ayat 51).

Esack banyak mendapatkan ‘kritik’ dan stigmatisasi namun ia tak gentar, tekad mereka di barisan progresif sudah bulat untuk membuat barikade pembebasan seperti cita-cita Esack mewujudkan “*a search for an outside model of Islam*”. Maka, untuk meladeni kelompok konservatif ini, Esack kemudian memperdalam kembali wilayah pemahaman tentang al-Qur’an dan Injil. Ia sangat penasaran mengapa kitab suci acapkali digunakan untuk melegitimasi penindasan dan eksklusivisme dengan adanya penafsiran-penafsiran sempit. Pada tahun 1989, ia meninggalkan negerinya lagi untuk belajar hermeneutika al-Qur’an di Inggris dan hermeneutika Injil di Jerman. Tepatnya di Universitas *Theologische Hochschule*, Sankt Geprgen, Frankfrut Am Main Jerman, Esack menekuni studi Bibel selama satu tahun. Sementara di *University of Birmingham* Inggris, Esack

memperoleh gelar doktoralnya dalam kajian tafsir. Dan akhirnya, pada tahun 1997, dia berhasil meraih gelar doktor dengan disertasi berjudul “*Qur’an, Liberation and pluralism: an Islām ic perspective of interreligijs solidarity against Oppression*”.¹¹⁴

Setelah itu, Esack menggalang berbagai kekuatan lain dengan menyuguhkan peranan di berbagai lembaga dan organisasi, seperti: *The Organization of People Against Sexism, The Cape 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* (dwi mingguan), koran harian *South African*, dan kolumnis masalah sosial keagamaan untuk al-Qalam, sebuah tabloid bulanan Muslim Afrika Selatan. Dia juga menulis di *Islamica*, Jurnal tiga bulanan umat Islam di Inggris serta jurnal *Assalamu’alaikum*, sebuah Jurnal Muslim Amerika yang terbit tiga bulan sekali.¹¹⁵

Sebagaimana kutipan Esack yang ia tulis di bukunya, *On Being a Muslim*:

After I parted company with the Call of Islam in 1989 and spent a few years in England and Germany, I found the time to rethink many of those ideas. I subsequently had a number of essays published in Al Qalam, as well as in As-Salamu Alaikum and Islamica, regular pub-lications produced in

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ Farid Esack, *On Being a Muslim*, *op.cit.*, h.3

Johannesburg, New York and London respectively. Various friends encouraged me to rework them in a collection for wider dissemination."¹¹⁶

Pergulatan (pemikiran) Esack semakin hidup dengan aktifitas keintelektualannya. Esack menjadi semakin *mobile* lewat aktifitas mengajar di University of Western Cape sebagai dosen senior pada *Department Of Religious Studies* serta menulis karya-karya ilmiah dan menghadiri seminar-seminar di dalam maupun luar negeri. Waktunya banyak dihabiskan untuk mengajar mata kuliah yang berkaitan dengan masalah Islam dan Muslim di Afrika Selatan, teologi Islam, politik, environmentalisme dan keadilan jender di sejumlah Universitas papan atas seperti Oxford, Harvard, Temple, Cairo, Moscow, Karachi, Cambridge, Birmingham, Amsterdam, CSUN (California State University Nortridge) dan juga Jakarta (Indonesia). Tak sekadar itu, Esack juga masih aktif di *Comission on Gender Equality dan World Conference for Religion and Peace (WCRP)*.

Di beberapa literature yang penulis dapatkan, Esack juga menjadi seorang jurnalis yang menggeluti kerja-kerja media. Berikut rekamannya: Pada tahun 1999, Esack menjadi *columnist*¹¹⁷ untuk media *Beeld, Burger* (fortnightly) dan

¹¹⁶ *Ibid*, h. 7

¹¹⁷ Kolumnis (columnist) adalah istilah bagi orang yang aktif menulis di media dengan rubric yang rutin. Jenis tulisan adalah berupa artikel (kolom). Sekadar contoh, di media Tempo, misalnya, kita bias menjumpai

Cape Times (dengan edisi mingguan). Sebelumnya, Esack telah lebih dulu menjadi *columnist* untuk media *Assalamu Alaikum, a USA quarterly*. Dan pada tahun yang hamper bersamaan, secara berurutan, pada tahun 1991, 1997, 1999 ia aktif sebagai *columnist* untuk *Al Qalam*, sebuah Koran/media muslim yang terbit setiap bulan di Afrika Utara. Kemudian, 1992-1997, *columnist* untuk *Islamica*. Di samping itu Esack juga sempat keliling melakukan talk show di radio berskala internasional (BBC) pada 1990, 1991 dan 1993. Pada tahun 1989-1991, ia menjadi *columnist* untuk *Cape Times*, sebuah Koran harian di kota kelahirannya, Cape Town.

Perlu diketahui bahwa selama karirnya mencuat di media, Esack sering juga melakukan kegiatan show di TV atau radio-radio di seluruh dunia dengan menyuarakan agenda-agenda pembebasan dan pluralisme. Bahkan pada bulan Juni 2002, Esack melengkapi karirnya dengan menghabiskan seri sampai 24 untuk edisi tampil di program TV, khusus bagi para pemuda Islam . Semua itu, karena memang didukung dengan keahlian bahasa Esack yang mampu menguasai banyak bahasa, diantaranya: bahasa Afrika (*Afrikaans*), Arab (*Arabic*), dan bahasa Urdu (dengan keahlian menulis dan berbicara) kemudian juga bahasa Jerman (*German*) dan Dutch (lengkap).

tipe orang seperti ini pada diri Gunawan Muhammad, lewat Catatan Pinggirnya.

Kesibukannya tak berhenti di situ, Esack juga memimpin banyak LSM dan perkumpulan, diantaranya: *Community Development Resource Association, The (Aids) Treatment Action Campaign, Jubilee 2000 dan Advisory Board of SAFM*.¹¹⁸

3. Pengaruh Pakistan terhadap pemikiran Farid Esack

Pakistan adalah negeri dengan mayoritas penduduk Islam, tempat Esack menceburkan diri dalam memahami Islam. Dalam bukunya, *On Being Muslim*, Esack mengungkapkan, Pakistan adalah tempat yang berpengaruh dalam beberapa hal terhadap cara pandanginya pada Islam. Berikut kutipan perkataan Esack dalam buku *On Being Muslim*:

“My Pakistan experience affected my approach to Islam in several significant ways.

First, my own keeping the faith was in large measure due to being touched by the humanity of the religious other. This means that I am determined to find a space in my own theology for those who are not Muslim, yet are deeply committed to seeing the grace and compassion of an All-Loving Creator expressed in the righteous and caring works of ordinary men and women.

Second, the struggle of so many young Christians to relate their faith to concrete issues of justice and the involvement of the clergy in liberation movements in South Africa, Latin America, the Philippines and elsewhere forced me to re-examine the social relevance of my faith. ‘Wisdom’, as the hadith says, ‘is the lost property of the believer, we retrieve it from wherever it

¹¹⁸ www.homepagefaridesack.com

comes.' If this wisdom is the product of involvement with the mustad'afun fi'l-ard (the downtrodden in the earth), in this case, Christians in Pakistan, then it is far more valuable than that produced by the enthralling theological gymnastics of the 'ulama (clerics) of the court. (Regrettably, we do not have a shortage of the latter in Islam.)

Third, my involvement with 'the Islamic Movement' through another group wherein I was active, Ittihad al-Tulaba al-Muslimin (Muslim Students' Union), in Pakistan made me realize how one can be totally committed to Islam and yet not have it touch one's inner being. This involvement also made me realize how one can be involved with others on a training programme for days and yet not be touched by any of them in a deeply personal and human way. The brothers in the movement were terribly excited when I introduced them to the more personable aspects of religious reflections that I developed in my work at school and incorporated into their programme. However, I never felt free to tell them about my gallivanting with the Christians in Breakthrough; they seemed too anti-everyone-other-than-ourselves."¹¹⁹

Beberapa hal yang mengubah Esack, di antaranya:

Pertama, sikapnya dalam mempertahankan iman lebih banyak dikarenakan tersentuh oleh rasa kemanusiaan dari orang-orang yang secara agama berbeda dengannya (*the religion other*). Hal ini berarti bahwa, bagi mereka yang bukan Muslim, Esack tertantang untuk menemukan sebuah ruang di dalam lingkup akidahnya, namun pada saat yang sama Esack secara penuh tetap berkomitmen untuk

¹¹⁹ Farid Esack, *On Being a Muslim*, *op.cit.*, h. 5

menyaksikan kemurahan dan kasih sayang seorang Pencipta Yang Maha Pengasih, sebagaimana hal itu terlihat dari orang-orang biasa, baik lelaki maupun perempuan.

Kedua, semakin banyak pergolatan anak-anak muda Kristen yang mengaitkan iman mereka dengan masalah-masalah keadilan yang konkret, dan juga keterlibatan para pendeta di dalam gerakan pembebasan di Afrika Selatan, Amerika Latin, Filipina, dan lainnya. Hal tersebut menjadi pemicu Esack untuk merenungkan kembali relevansi keimanannya. Sebuah hadis mengatakan: *‘Sikap bijak adalah barang yang hilang dari orang yang berimān, barang yang perlu diambil kembali, dari manapun ia berasal.’* Jika sikap bijak itu ternyata adalah hasil dari keterlibatan dengan kaum *mustadh’afun fi al-ardh* (orang-orang yang terpinggirkan di dunia), dalam hal ini adalah orang-orang Kristen di Pakistan, maka hal itu masih jauh lebih berharga ketimbang sesuatu yang dihasilkan oleh sebuah aksi melawan akrobat teologis para ulama di lapangan.

Ketiga, keterlibatan Esack dalam ‘Gerakan Islam’, *Ittihad al-Tulaba al-Muslimīn* (Persatuan Mahasiswa Muslim) di Pakistan, membuat Esack sadar betapa seseorang bisa begitu besar komitmennya terhadap Islam tetapi belum tentu bisa menyentuh kesadaran dirinya yang paling dalam (*inner being*). Aktivitas Esack di Pakistan juga menyadarkannya betapa seseorang bisa ikut terlibat sekian lama dalam program

pelatihan, tetapi belum tentu tersentuh oleh ‘lainnya’ secara mendalam ataupun secara manusiawi. Kawan-kawan dalam gerakan ini terlihat sangat senang ketika Esack memperkenalkan aspek-aspek yang pribadi sifatnya lewat refleksi keagamaan yang ia kembangkan di dalam pekerjaannya di sekolah, dan memasukkannya ke dalam program itu. Namun, Esack tidak pernah merasa bebas untuk bercerita tentang perjalanannya dengan orang-orang Kristen dalam kelompok Breakthrough; agaknya, mereka masih punya sikap ‘anti orang lain’ selain ‘diri sendiri’.¹²⁰

4. Karya-karya Farid Esack

Esack adalah seorang intelektual-organik dan seorang aktivis cemerlang, ia membuktikan dengan produktivitasnya dalam menelurkan ide-idenya melalui penulisan buku dan artikel-artikel ilmiah. Berikut ulasan serta paparan beberapa karya-karya Esack yang telah diterbitkan, yakni:

a. But Musa Went to Fir’aun!

Buku ini, secara lengkap, berjudul *But Musa Went to Fir’aun: A Compilation of Questions and Answers about The Role of Muslims in the South African Struggle for Liberation*.¹²¹ Buku yang berukuran kecil ini

¹²⁰ Farid Esack, *On Being a Muslim terj., op.cit.*, h. 5-6

¹²¹ Buku ini menurut Esack diperuntukkan untuk aktifis seruan. Selanjutnya di bab Pemikiran Hermeneutika Pembebasan Esack (di belakang) nanti akan dijelaskan bagaimana melalui seruan dari buku ini menjadi kontribusi bagi munculnya tiang fondasi bagi kerja-kerja hermeneutika

diterbitkan oleh Clyson Printers, Maitland tahun 1989. Jumlah halaman buku ini hanya 84 halaman. Buku ini berisi tanya jawab. Buku ini tidak dilengkapi daftar isi, tapi secara umum terdiri dari 6 bab dilengkapi pengantar, pendahuluan, catatan penjelas dan glosari.

Bab pertama berisi identitas muslim, kepentingan dan urgensi keterlibatan kaum muslim dengan realitas sosial di sekitarnya. Bab kedua berisi partisipasi, negosiasi dan konfrontasi. Dalam bab ini, Esack banyak mengutip kisah perlawanan Nabi Musa terhadap penguasa tiran saat itu, Fir'aun. Adapun bab ketiga berisi tentang Islam, Iman dan Politik. Esack menekankan pentingnya politik sebagai medium untuk menyampaikan aspirasi serta mengubah struktur eksploitatif melalui prosedur-prosedur demokratis.

Pada bab empat, Esack menulis pentingnya kerjasama kaum muslim secara lintas agama (inter-faith) untuk melawan tirani atas nama apapun. Sedangkan bab lima, masa depan serta tujuan yang hendak dicapai diulasnya secara detail. Setelah menulis masa depan serta tujuan yang hendak dituju, Esack menandakan tugas penting serta kewajiban yang harus dilakukan dalam bab enam. Esack sebenarnya menulis buku ini untuk

pembebasan. Lihat dalam Farid Esack, *The Exodus Paradigm in the Qur'an In the Light of Re-Interpretative Islamic Thought in South Africa*, op.cit, h.136

keperluan organisasi *The Call of Islam* yang waktu itu sedang gencar-gencarnya mengkampanyekan ide-ide perlawanan terhadap rezim apartheid dengan mengutip kisah-kisah nabi masa lalu yang telah dihidangkan al-Qur'an dan disirahkan Nabi Saw.

Sebagaimana dinyatakan dalam kata pengantar, buku ini dimaksudkan untuk mencari ruh pembebasan untuk melepaskan diri dari penjajahan para tiran. Fatima Meer, aktivis perempuan yang memberi pengantar buku ini, mengidolakan revolusi damai di Iran yang dipelopori oleh para ulama.¹²² Fatima sangat percaya bahwa Islam sebagai esensinya adalah teologi yang sarat dengan nilai-nilai pembebasan. Dalihnya adalah Islam di dalam dirinya adalah seperangkat gugusan norma yang anti-penindasan atas nama apapun.

b. *Qur'an Liberation and Pluralism*

Buku yang diterbitkan oleh Oneworld Publication England pada tahun 1997 berjudul asli *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* ini telah diterjemahkan dalam pelbagai bahasa. Dalam edisi bahasa Indonesia, berjudul Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme:

¹²² Fatima Merr, Foreword, dalam Farid Esack, *But Musa Went to Fir'aun*, Maitland, *The Call of Islam*, 1989. lihat dalam Farid Esack, *Qur'an Liberation*, *ibid*, h. 67

Membebasan yang Tertindas. Dalam edisi bahasa Indonesia, buku tersebut dilengkapi surat Nelson Mandela dari penjara tentang kunjungannya ke makam Syaikh Madura.¹²³ Diterjemahkan oleh Watung Budiman.

Dalam edisi bahasa Inggris, buku tersebut berisi pendahuluan, tujuh bab, dan kesimpulan serta dilengkapi apendiks, glosari, bibliografi dan indeks. Buku ini tidak sekadar merumuskan perspektif baru dalam hubungan antaragama, tapi juga meletakkan dasar bagi sikap yang obyektif dan kritis terhadap penganut agama yang sama. Pemahaman agama yang lebih signifikan selalu datang dari pengalaman baru, ungkap Jonh Hick, seolah ingin mengafirmasi titik balik pengalaman eksistensial Esack dari seorang minoritas yang tertindas menjadi seorang pemikir liberatif-progresif.

Buku tersebut sampai saat ini diyakini sebagai magnum opus Esack. Dengan tawaran kunci-kunci hermeneutika bagi hadirnya al-Qur'an yang inklusif, toleran dan pluralis, yang menjadi pokok-pokok ajaran Islam Liberal yang ditawarkan Charles Kurzman, Esack berupaya mendobrak klaim kebenaran eksklusif suatu agama. Teologi pembebasan Islam yang ditawarkan Esack, kata Paul Knitter, sama mempesona dan

¹²³ Farid Esack, *Qur'an Liberation, op.cit*, h. 325-327.

menantangya dengan teologi pembebasan Kristen dari Gutierrez.”

c. *On Being A Muslim*

Buku yang ditulis Esack ini juga diterbitkan oleh Oneworld Publication Oxford tahun 1999 dengan judul asli *On Being A Muslim: Finding a Religious Path in the world Today*. Penerbit yang berpusat di Inggris ini terkenal dengan terbitan buku-buku yang ditulis oleh sarjana kelas dunia. Selain menerbitkan karya-karya Esack, Oneworld juga mempublikasikan buku-buku tentang studi Islam yang ditulis Montgomery Watt, Mark R. Woodward, Richard Martin, Reynold Nicholson, Majid Fakhry dan lain-lain.

Buku ini terdiri dari pendahuluan, tujuh bab, kesimpulan dan dilengkapi catatan, bibliografi terpilih dan indeks. Ketika ia meluncurkan buku tersebut, sempat muncul tudingan dari sebagian akademisi yang menganggapnya terlalu hiperbolikal dan melodramatis dalam mengangkat kisah-kisah hidupnya. Memang benar bahwa Esack banyak mengisahkan pengalaman hidupnya dalam buku yang berjumlah 212 halaman.

Bagi Esack, setiap karya adalah cerminan dari otobiografi sang penulis. Dan buku yang ditulis setelah Ia menerbitkan *Qur'an Liberation and Pluralism* ini memotret rangkaian perjalanan dan pengalaman hidupnya sebagai seorang muslim

berhadapan dengan realitas sosial.¹²⁴ Di sinilah titik balik pengalaman eksistensial Esack yang hidup di tengah struktur eksploitatif dan dominasi serta hegemoni rezim penindasan dieksplorasi secara mendetail dan lugas.

B. Kondisi Sosio-Politik-Histories Afrika Selatan

Afrika Selatan merupakan kawasan yang kurang dipertimbangkan dalam peta pemikiran Islam. Sebagaimana Islam di Asia Tenggara, atau kawasan-kawasan di luar jazirah Arab dan Afrika bagian utara, Afsel seringkali ditempatkan sebagai periferi dalam studi-studi keIslam an. Wilayah Timur Tengah adalah *core*-nya yang pada taraf tertentu mensimplifikasi keragaman wajah Islam —dan oleh karenanya—pemikiran keIslaman yang timbul di luar Arab selalu dianggap subordinat dari koordinat keilmuan Islam (*the centre of Islam*).¹²⁵

Untuk itulah, Esack kemudian berambisi untuk mewujudkan “Islam Afsel”¹²⁶ lewat organisasi *The Call of Islam* -nya. Struktur

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ Penulis sengaja memakai konteks lokal Afrika Selatan sebagai relasi penanda dan petanda (signifiant dan signifier). Banyak pemikir Islam yang melakukan proses perkawinan antara ortodoksi dengan tradisi lokal di mana ia mengembangkan gagasannya. Thariq Ramadhan, cucu Hasan al-Banna, yang sedang menekuni filsafat Nietzsche di sebuah universitas di Jerman, juga berambisi menegakkan pemikiran “Islam Eropa. “Abdurrahman Wahid juga terkenal dengan pemikiran pribumisasi Islam yang meniscayakan akulturasi Islam yang dibawa dari Timur tengah dengan konteks lokal Indonesia yang sebelumnya telah dihuni budaya Hindhu Budha. Inilah yang oleh Cak Nur disebut sebagai budaya hibrida. Cak Nur bahkan mengatakan bahwa al- Quran sendiri banyak mengandung unsur non Arab dilihat dari

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 Afsel, terutama hegemoni sistem apartheid yang telah sekian lama berurat akar. Konteks lokal inilah yang dijadikan Esack—dengan meminjam perspektif Aloysius Pieris—sebagai “tempat berteologi” (*locus theologicus*) dengan menerjemahkan teologi sebagai wacana-praxis pembebasan kaum tertindas.¹²⁷

Realitas menunjukkan bahwa hingga tahun 1970-an, hampir semua gereja di Afsel mendukung apartheid.¹²⁸ Gereja hanya melayani kepentingan orang kulit putih saja, terlebih lagi bila gereja tersebut berada di wilayah orang kulit putih. Masyarakat

kosakata yang ditampilkan. Lihat Orasi Ilmiah Nurcholish Madjid dalam *Islamic Cultural Center*, dimuat di Jawa Pos, “Islam Agama Hibrida,” 11-12 Desember 2001.

¹²⁷ Farid Esack, *Qur'an Liberation, op.cit.*, dalam acknowledgement. Dalam makalah yang disajikan pada seminar tentang HAM dan Aplikasi Hukum Islam di Dunia Modern yang diselenggarakan Norwegian Institute of Human Rights (NIHR), Oslo, 14-15/2/1992, Esack juga mengawali tulisannya dengan perkataan ini. Setelah direvisi, kumpulan makalah dalam pertemuan tersebut dibukukan dengan judul “*Islamic Law Reform and Human Rights Changes and Rejoinders*” Lihat Farid Esack, “*Spektrum Teologi Progresif di Afrika Selatan*,” dalam *Dekonstruksi Syariah II*, terj. Farid Wajidi, Yogyakarta: LKiS, 1996, h. 189.

¹²⁸ Inilah kritik utama Karl Marx terhadap agama. Agama yang didukung agen agama (pastur, romo, kiai dan lain-lain) seringkali dijadikan alat kaum borjuasi untuk *melanggengkan* penindasan. Agama adalah candu karena merekomendasikan kesadaran palsu (*false consciousness*). Kritik Marx terhadap agama ini sebenarnya berdasar pada pemikiran Ludwig Feurbach tentang teori proyeksi ilusif.

berkulit hitam dan berkulit berwarna -dalam struktur apartheid yang mendekati kesempurnaan- diharuskan membangun gereja sendiri dan terpisah. Sebuah ironi di mana agama dipaksa berperan dalam memelihara sistem rasialis.

Paulo Freire pernah mengatakan bahwa kelompok yang menikmati *status quo* dan kepentingannya akan terganggu dengan perubahan, akan cenderung menolak perubahan.¹²⁹ Demikian juga dengan kenyataan yang terjadi di sana sebelumnya di mana banyak orang kulit putih yang didukung oleh agamawan-kolaborator justru menjadi lawan pertama dari gerakan anti-apartheid selain aparatus ideologi negara yang dijaga militer dan polisi. Kemunculan Kongres Nasional Afrika (ANC/*African National Congress*) membawa nuansa baru dalam perjuangan anti-apartheid yang kemudian mengantarkan Nelson Mandela menjadi Presiden Afsel pada tahun 1992.

Jika dicermati lebih mendalam, setidaknya ada dua perkembangan yang merefleksikan perubahan wajah masyarakat Muslim di awal periode ini: respon mereka terhadap prakarsa kesehatan Negara selama wabah cacar pada 1892 dan usaha mereka untuk mendudukan perwakilan langsung di parlemen pada pemilu 1889.¹³⁰ Mereka (Muslim dan kelompok berwarna/Kristen) sudah mulai berani menolak apa yang mereka pandang sebagai campur tangan otoritas kolonial terhadap

¹²⁹ Farid Esack, *Qur'an Liberation, op.cit*, h. 50-51

¹³⁰ Farid Esack, *Qur'an Liberation, op.cit*, h. 50-51

kehidupan mereka. Kalangan muslim dan kelompok berwarna (Kristen) sudah mulai menghilangkan identitas keagamaannya dalam melakukan protes dan aksi bersama, baik muslim maupun Kristen tidakterlalu memperdulikan perbedaan agama sehingga dalam salah satu Koran Cape Times, pada 19 januari 1886 menyebutnya sebagai “massa Melayu dan Kulit berwarna (maksudnya adalah muslim dan Kristen bersama bersatu).¹³¹

Proses perjuangan terus berlanjut, di sisi ini giliran kelompok muslim yang menginginkan keterwakilan mereka di parlemen terwujud secara nyata. Maka pada 1889, secara resmi, lewat pencalonan Achmat Effendi, ingin membawa partisipasi kaum Muslim dan kulit berwarna (Kristen) dalam politik parlemen.¹³²

Konsolidasi terus juga berlanjut, pada agustus 1892, sebuah pertemuan besar yang dihadiri terutama oleh kaum Muslim di bawah kepemimpinan Ozair Aly, menolak akta hak suara 1892. akta ini menaikkan kualifikasi hak suara sehingga tidak mencakup sebagian besar kulit hitam yang berdiam di Teritori Transkeian.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² Kaum muslim di Cape saat itu mencakup kaum kulit berwarna yang dikenal sebagai “melayu”, dan India. Ketika dibutuhkan pembedaan lebih lanjut di kalangan kulit berwarna, Esack menyebutnya “Muslim” dan Kulit berwarna (Kristen)”. Dalam periode ini, muslim India, yang kebanyakan pedagang, tidak benar-benar sama dengan Muslim “Melayu”. Yang terakhir ini terorganisasi dalam Organisasi Rakyat Afrika (APO), sedangkan Muslim India mendirikan kongres India-Inggris Cape (Cape British Indian Congress) pada 1919 untuk menentang diskriminasi terhadap orang-orang India.

Dan pada tahun yang sama pula, berdiri Persatuan Kulit Berwarna (*CPA/Coloured People's Association*) yang mendeklarasikan diri sebagai bentuk penolakan ini. Organisasi ini menjadi organisasi politik nasional pertama bagi kaum kulit berwarna dengan pimpinan Ozair Aly. Menurut Esack dalam tulisannya, bahwa dengan pemberontakan-pemberontakan yang dilancarkan oleh kedua kelompok, baik Kristen maupun Islam, kemudian didukung dengan deklarasi berbagai organisasi, terutama CPA, menjadi tanda bahwa telah bersatunya identitas politik Muslim dan kaum kulit berwarna yang, dalam hal ini di bawah kepemimpinan Muslim.¹³³

Di babak selanjutnya, kelompok kulit hitam juga kemudian merapatkan diri dengan bersatu mendirikan organisasi sosial politik bernama *APO/African People's Organization* (seperti telah di tuliskan sebelumnya). Menurut Esack yang mengutip kata-kata Lewis, bawa pendirian APO ini menandai awal mula keberhasilan mobilisasi kulit hitam beskala nasional di Afsel, dengan pimpinan (lagi-lagi juga kelompok dari muslim) Dr. Abdullah Abdurrahman.

Memang ada sedikit perbedaan di level perjuangan politik nasional yang dilakukan oleh APO, kendati dalam rangka sama-sama mempunyai tujuan memperjuangkan hak-hak golongan Muslim minoritas dan Kristen (kulit berwarna). Organisasi ini tampaknya lebih kompromistis, dalam arti arahan kerja APO

¹³³ *Ibid.*

adalah pada tujuan mengintegrasikan elite kulit berwarna (khususnya) dan kaum Muslim dengan masyarakat kulit putih. Hal ini dilakukan demi resolusi program dalam melakukan agenda gerak dan perjuangan di semua lini, termasuk di level kebijakan pemerintah yang saat itu selalu kontroversial dan terkesan menindas kelompok-kelompok minoritas, termasuk muslim dan kaum berwarna.

Maka kemudian, ada beberapa upaya untuk meninggalkan kolaborasi yang telah berjalan seiring. Pada akhir 1930-an, terjadi ketidakpuasan pada kebijakan APO dan gelombang baru Undang-undang diskriminatif memicu munculnya bentuk organisasi-organisasi alternatif. Kelompok pecahan itu bertekad untuk memobilisasi kaum kulit berwarna untuk mendukung strategi penyatuan kelas pekerja dan aksi langsung seperti pemogokan, boikot dan demonstrasi. Pemuda kulit berwarna yang radikal terbagi dalam dua kelompok organisasi, keduanya dipimpin oleh kalangan Muslim. Pertama, faksi pragmatis yang menggabungkan retorika perjuangan kelas dengan aktivitas kesejahteraan-reformis, pimpinan Zainunnisa Gool, anak perempuan Abdurrahman (pemimpin APO). Kemudian faksi yang cenderung ideologis (garis keras) dipimpin oleh Dr. Goolam Gool yang merupakan kakak ipar Zainunnisa, dan istrinya Hawa Ahmad. Kedua faksi ini akhirnya bergabung pada 1935 membentuk liga pembebasan nasional (NLL/*National Liberation League*) dengan Dr. Warada

Abdurrahman, anak perempuan Abdurrahman lainnya, yang belakangan berperan dalam persiapan divisi perempuan.¹³⁴

Pembentukan NLL dalam perkembangannya ikut berperan menumbuhkan militansi di tubuh Kongres Nasional Afrika (ANC/*African National Congress*) sendiri, mengawali fase baru dalam politik kaum kulit hitam di Afsel; suatu fase yang menolak pngawalan kulit putih atas kaum kulit hitam. Periode ini menyaksikan penekanan besar dalam upaya mempersatukan kelas pekerja nonrasial dan aksi massa langsung menentang diskriminasi rasial. Tinggalan berharga dari kelompok ini adalah dengan berdirinya Pergerakan Non-Eropa Bersatu (NEUM/*Non-European Unity Movement*) pada 1943. Hal ini merupakan kebijakan non-kolaboratif.¹³⁵

Namun ada satu catatan, bahwa meski NLL dengan pimpinan Putri Abdurrahman dan Gool bersaudara itu adalah tokoh berpengaruh di Islam Afsel, namun ada suara yang mengatakan bahwa organisasi tersebut (NLL, NEUM dan APO/*African People's Organization*) mempunyai aksen doktrin Marxis, yang menimbulkan tingkat resistensi bagi Muslim.

Pada tahun 1943, pemerintah saat itu yang kebanyakan dihegemoni oleh kelompok kulit putih, mengumumkan akan

¹³⁴ *Ibid.*, h.56

¹³⁵ Kebijakan untuk meninggalkan kolaborasi adalah upaya untuk berjuang sendiri, dari tulisan Esack di dapat pengertian bahwa dari kelompok Muslim misalnya, mereka mempunyai tekad untuk berjuang bersama kaum tertindas, namun juga ingin berangkat dari perspektif Islam .

diadakannya pembentukan Dewan Penasihat Kulit Berwarna (CAC/Coloured Advisory Council). NLL yang dipimpin oleh Dr. Wiradia Abdurrahman (anak perempuan Abdurrahman) serta semua sekutunya menolak proposal tersebut, karena dikhawatirkan, aspirasi kelompok kulit berwarna akan di selewengkan. Terlebih kekhawatiran yang lain adalah adanya pembentukan kementerian (departemen) yang mengurus “suara kulit berwarna” (*CAD/Coloured Affairs Department*) Departemen Urusan Kulit Berwarna).¹³⁶

Dalam sebuah terbitan *Cape Standard*, 4 Mei 1943, terpampang gambaran yang menandakan bahwa masyarakat betul-betul tidak sepatutnya dengan niat pemerintah untuk membentuk CAD, hingga memboikot dan mejuluki kelompok atau orang yang pro dengan rencana tersebut dengan julukan “Judas”, dan “si Penurut” atau “si Pembebek”. Ada juga seruan yang tertulis di sana: “*jangan berurusan secara sosial maupun personal dengan mereka.....*”.¹³⁷

Doktrin ini kemudian berefek pada pembentukan psikologi protes dan penentangan warga kulit hitam dan berwarna untuk berjuang lebih di aras politik di masa-masa selanjutnya, di samping *ANC/African National Congress* yang getol memperjuangkan kelompok berwarna, membawa spirit ini sebagai modal perjuangan yang cukup signifikan untuk selanjutnya.

¹³⁶ Farid Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism, op.cit.*, h.58

¹³⁷ *Ibid.*, h. 56

1. Melawan Apartheid: pasca 1948

Perjuangan melawan apartheid adalah pilar bagi penegakan HAM dan perlindungan terhadap kelompok minoritas dan tertindas di Afrika Selatan. Hendrik Frensch Verwoerd adalah seorang Perdana Menteri Afrika Selatan ke-7 yang menjadi otak intelektual dibalik munculnya sistem apartheid. Sehingga selama masa pemerintahannya, sistem ini menjadi “bumbu penyedap” para kaum kulit putih untuk “menyedot” dan mengeksploitasi kelompok tertindas seperti kulit hitam dan berwarna di Afsel.¹³⁸

Melihat realitas yang demikian parah, seruan-seruan provokatif dan kampanye politik berbagai organisasi, seperti APO dan *Non-European Unity Movement* (NEUM), kejamnya *Group Areas Act* (undang-undang wilayah kelompok)—dengan itu penggusuran secara paksa dilaksanakan—yang disetujui pada 1952 merupakan faktor yang paling signifikan

¹³⁸ Afrika selatan, dimana angka kulit hitam adalah 7 berbanding satu dengan kulit putih, telah menjadikan diskriminasi rasial sebagai undang-undang antara tahun 1948-1991. Sistem apartheid membuat putih, hitam, imigran india, kulit berwarna tinggal dalam kelompok yang terpisah. Kartu identitas negara memperlihatkan mereka milik kelompok yang mana Pemisahan dilakukan di dalam bus, kereta api, gereja, restoran, wartel, rumah sakit dan kuburan. Perkawinan campuran dilarang. Seorang berkulit hitam tidak bisa bekerja di kawasan orang kulit putih maupun bekerja di bidang intelektual atau bidang saintifik. Kerja-kerja buruh diperuntukkan untuk kulit hitam. Sedikit yang memperhatikan bahwa setengah juta berada di penjara! Jaksa berkulit putih memimpin kasus-kasus yang melibatkan orang berkulit hitam.

bagi mayoritas Muslim, sehingga gagasan kolaborasi akhirnya ditinggalkan pada 1950-an.

Sekitar 1958 kekejaman penggusuran dialami oleh kaum berwarna. Akibatnya, kaum muslim terpisahkan dari masjid sebagai pusat kehidupan komunitas mereka. Ketidakpuasan dan ketidaknyamanan kelompok Muslim berakibat pada pendeklarasian organisasi *Muslim Youth Movement* (MYM) di Claremont dan Distrik Enam. Mulai saat itu, kaum muda Muslim berpendidikan mencari respon Islam terhadap pergumulan Afsel.¹³⁹ Tampak diantaranya, pembentukan Gerakan Pemuda Muslim Cape (*CMYM/Cape Muslim Youth Movement*, didirikan pada 1957) dan Asosiasi Pemuda Muslim Claremont (*CMYA/Claremont Muslim Youth Association*, didirikan pada 1957).¹⁴⁰

Mereka kemudian aktif menggelar pertemuan dan deklarasi politik yang kemudian pada pertemuan pertama,

¹³⁹ Lihat Farid Esack, “*Spektrum Teologi Progresif di Afrika Selatan*,” dalam *Dekonstruksi Syariah II*, *op.cit*, h. 196

¹⁴⁰ Kedua organisasi pemuda ini kemudian memelopori terbentuknya *The Call of Islam*. Pada tanggal 7 Mei 1961 mereka mengadakan pertemuan besar, di sana ribuan salinan deklarasi menentang apartheid disebarkan. Deklarasi ini juga dipublikasikan di *Muslim News* pada tanggal 31 Maret 1961 yang antara lain isi deklarasi tersebut adalah: “lama sudah kita tertindas bersama-sama, direndahkan, dihinakan karena dianggap makhluk inferior, dicerabut dari hak-hak asasi kita untuk mencari nafkah, belajar, dan bersembahyang. Dengan ini, kami mengajak saudara-saudara sesama muslim dan semua saudara dalam penderitaan untuk bersatu di bawah panji kebenaran, keadilan, dan persamaan untuk merebut negeri kita tercinta dari kejahatan dan tirani. Farid Esack, *Qur’an Liberation*, *ibid*, h. 78.

mempelopori berdirinya *The Call of Islam*. Meski tak bertahan lama selama setahun, namun para anggotanya kemudian bergabung membentuk Federasi Islam Cape/CIF/*Cape Islamic Federation* (termasuk Esack berada dalam peran ini). Sebagai poros Muslim muda, CIF kemudian menantang Dewan Pengadilan Muslim (MJC/*Muslim Judicial Council*) untuk mengambil posisi teguh menentang apartheid. Para imam di Dewan MJC malah menganggap bahwa upaya ini mencerminkan ketidaksabaran kaum Muda.

Abdullah Haroon adalah sosok yang menjadi pelopor bagi gerakan deklarasi menentang ketidakadilan apartheid, salah satu gerakannya adalah dengan sistem *da'wāh Islām*, membagikan ribuan lembar deklarasi yang profokatif untuk mendukung penentangan apartheid. Pada periode pasca-Sharpsville,¹⁴¹ Afrika Selatan dilanda musim penindasan dan penyiksaan yang paling garang.¹⁴² Di periode inilah penindasan politik yang paling memukul bagi komunitas

¹⁴¹ Mengenai penjelasan tentang periode *Sharpsville*, memang penulis tidak mendapatkan data yang begitu lengkap, namun ada satu penjelasan dari sebuah situs internet kemudian juga dipublikasikan di Surat kabar Tehran, Etellat No.13149 bahwa diterangkan pada masa itu, tanggal 12 Maret 1960, terjadi demonstrasi di *Sharpsville*, Afrika Selatan. Demonstrasi tersebut dilakukan untuk memprotes undang-undang yang mengharuskan semua orang berkulit hitam untuk membawa kartu identitas dan menunjukkannya ketika diminta. Demonstrasi ini juga terjadi di kota-kota lainnya di Afrika Selatan. Polisi *Sharpsville* melakukan tembakan ke arah demonstrasi damai ketika melewati kantor pusat kepolisian. Dalam peristiwa itu, polisi membunuh 69 orang serta mencederai 180 orang.

¹⁴² Farid Esack, "*Spektrum Teologi Progresif di Afrika Selatan*", *op.cit.*, h. 197

muslim. Puncaknya adalah tragedi “pembunuhan sang imam” yakni Abdullah Haroon oleh polisi keamanan ada 1969, setelah empat bulan dalam penahanan.

Atas kematian Haroon,¹⁴³ kaum muslim serasa kehilangan semangat progresifitasnya. Terbukti, dari sepihya protes atas pengungkapan alasan kematian Haroon. Kebungkaman para ulama seputar kematian Haroon memunculkan rasa penghianatan dan kecewa yang mendalam di kalangan pemuda muslim. Dibalik *inersia* (kelembaman/kejengkelan) umat Islam tersebut, baru di tangan pendeta Anglikanlah (Bernard Wrankmore), kesadaran kaum Muslim dan semua warga Afsel terbangkitkan. Meminjam bahasa sekarang, Wrankmore kemudian melakukan “aksi mogok makan” dengan melakukan puasa (40 hari) menuntut diusutnya kematian Haroon pada pemerintah. Akhirnya pada periode 1970-an secara tepat digambarkan sebagai era menggiring ke arah kematian apartheid. Awal 1970 menjadi

¹⁴³ Dalam tulisan Esack yang berjudul *The Exodus Paradigm in the Qur'an In the Light of Re-Interpretative Islamic Thought in South Africa* dituturkan panjang lebar; misalnya dalam hal ini tentang syahidnya Abdullah Harun, ia bertugas di Markas Qiblah, yaitu Masjid al-Jamiah di Claremont, Cape. Di tempat inilah menjadi tempat berkembangnya kekuatan Islam yang militan dan revolusioner pendukung kesadaran kulit hitam (BC/black consciousness). Lihat dalam Farid Esack, *The Exodus Paradigm in the Qur'an In the Light of Re-Interpretative Islamic Thought in South Africa*, yang diterbitkan di *Islam o Christiana*, Vol. 17, 1991, h. 83, 97, terj. Muhammad Zakki, *Paradigma Eksodus dalam al-Qur'an dilihat dari Pemikiran Islam Re-Interpretatif di Afrika Selatan*, dalam *Jurnal Taswirul Afkar*, Edisi No. 12 Tahun 2002, h. 130-146.

ajang konsolidasi kelompok muda yang memegang doktrin kesadaran kulit hitam (*BC/black consciousness*).¹⁴⁴ Di samping, faktor eksternal yang menyulut semangat progresifitas kelompok muda ini untuk mengimbangi pecahnya revolusi Iran pada tahun 1970 dalam konteks Afrika Selatan. Imbasnya, di kalangan pemuda Muslim Afsel, karya revolusioner Iran ‘Ali Syari’ati (w. 1977) banyak dipelajari dan didiskusikan di *halaqah* (kelompok studi). Demikian juga karya para ideology yang terkait dengan pergerakan Islam, seperti Sayyid Quthb (w. 1966), seorang cendekiawan Mesir yang dibunuh oleh rezim Nasser, dan pendiri *Jama’at al-Islāmi* Pakistan, Abul-A’la Maududi (w. 1979). Di ranah kelompok studi yang didirikan oleh kelompok muda inilah, pemuda Muslim mulai memandang Islam sebagai ideologi pilihan bagi masa depan Afsel.¹⁴⁵

Gerakan untuk Islam yang relevan secara sosial di personifikasikan oleh gerakan kaum muda muslim (*Muslim Youth Movement*, MYM, sekitar 1970) dan Perhimpunan Mahasiswa Muslim (Muslim Student Association, MSA, sekitar 1974). Kedua organisasi ini secara teratur mengungkapkan perlawanan mereka terhadap apartheid.

¹⁴⁴ Farid Esack, *The Exodus Paradigm in the Qur’an In the Light of Re-Interpretative Islamic Thought in South Africa*, *op.cit*, h. 133

¹⁴⁵ Farid Esack, “*Spektrum Teologi Progresif di Afrika Selatan*”, *op.cit*, lihat juga Farid Esack, *Qur’an Liberation*, *ibid*, h. 60-61

Dari pertengahan 1970-an, *Muslim News* mengalami metamorfosis sempurna dan memproyeksikan citra sebuah Islam yang militan dan dinamis, sembari terus mempromosikan kesadaran Hitam (BC/*Black Consciousness*/teologi kaum hitam) dan sejak 1979 dan seterusnya al-Qalam, media berkala MYM, secara konsisten menolak berpartisipasi dalam struktur-struktur apartheid.¹⁴⁶

Namun, baru pada bagian akhir dari periode terakhir (1970-1990) komunitas ini bersama-sama menentang apartheid dan bekerja untuk menciptakan Afrika Selatan yang demokratik dan non-rasial. Bisa dikatakan bahwa tiga elemen: *Muslim News*, MYM, dan MSA (*Muslim Students Association*) ini sangat berperan penting dalam mendorong lahirnya *Qibla* (didirikan pada 1981) dan *The Call of Islam* (didirikan pada 1984).

Keterlibatan mereka merupakan kombinasi yang *apik* antara pemuda, serikat pekerja, dan komunitas lokal untuk membawa perkembangan konsolidasi besar di afsel dalam masa-masa *injuri time* apartheid. Dengan begitu, periode ini kita bisa saksikan sejumlah perkembangan di front agama yang berdampak besar pada perjuangan pembebasan. Di antaranya: berdirinya *Jews for Justice* dan Institute Teologi Kontekstual (ICT/*Institute of Contextual Theology*). Semua

¹⁴⁶ Farid Esack, *The Exodus Paradigm in the Qur'an In the Light of Re-Interpretative Islamic Thought in South Africa*, h. 133

faktor ini menandakan bahwa periode 1980-menjadi decade kebebasan dari dominasi kulit putih.

Ditambah lagi, Abdal Hakim Murad dalam tulisannya “*Dancing With Liberation*” menggambarkan bahwa sosok Farid Esack sepanjang tahun 1980-an dikenal sebagai figur yang cukup menarik perhatian bagi pejuang pembelaan perbedaan ras di Afrika Selatan. Seruan-seruan provokatifnya telah membawa pada situasi dan kondisi dimana pilar-pilar apartheid akhirnya tunduk oleh tekanan-tekanan sosial, ekonomi, dan politik mayoritas kulit hitam yang—telah digambarkan di atas—bersatu dan melakukan konsolidasi gerakan.

2. Pembentukan UDF: Detik-detik Kehancuran Apartheid

Farid Esack menuliskan bahwa detik-detik kehancuran apartheid akan segera dimulai. Bersatunya seluruh elemen masyarakat Afsel, terutama golongan kulit hitam seperti organisasi mahasiswa, dan organisasi keagamaan, bersatu dalam wadah payung bernama *United Democratic Front* (UDF).¹⁴⁷ Di samping itu, periode ini juga merupakan titik balik kebangkitan kembali ANC, yang seperti dijelaskan di muka bahwa kongres nasional afrika ini jugalah yang sempat mengantarkan Nelson Mandela menjadi presiden Afsel di tahun 1992.

¹⁴⁷ Kelompok ini terdiri atas empat mahasiswa Universitas Cape Town (‘Adli Jacobs, Ebrahim Rasool, Shamiel Manie, dan Farid Esack sendiri. Farid Esack, *Qur’an, Liberation, and Pluralism, ibid*, h. 79

Pemberlakuan trikameralisme (tri-cameral Parliament: perwakilan masyarakat kulit berwarna, kulit putih, dan India) pada 1984, dan terjadinya revolusi yang rangkaian gerakannya telah digambarkan di atas tampaknya menjadi isyarat bagi seluruh Muslim untuk melepas dukungan pada apartheid, dan menyatu bersama kaum tertindas. Peran UDF dalam hal ini adalah menyeru pada seluruh elemen (termasuk Dewan MJC) dan semua orang untuk bersatu menentang sistem trikameralisme yang hendak melanggengkan kembali apartheid. Seruan ini berhasil menarik para pemimpin muslim seperti Imam Hassan Solomon, Syaikh Abdul Gamiet Gabier, Ebrahim Rasool, dan Farid Esack sendiri untuk bergandeng tangan menyerukan bersama penentangan dan penghancuran apartheid lewat UDF.

UDF ini seolah membawa kondisi masyarakat untuk membutuhkan organisasi ini dalam memasuki medan perjuangan. Rasool sampai menggambarkan bahwa perjuangan UDF ini membawa satu bentuk relasi yang apik antara organisasi politik (sebagai gerbong perjuangan di lapangan menentang apartheid) dan kesadaran beragama. Menurut Rasool, “Kita memang membutuhkan berbagai organisasi politik sampai pada wilayah akar rumput sebagai pemosisian kelompok muslim dalam wilayah perjuangan. Sementara kita tidak akan mungkin cukup dengan hanya sekadar mengutip ayat-ayat dalam teks al-Qur’an sebagai

pendorong semangat revolusioner kaum Muslim. Semua keterlibatan itu adalah produk asli pergumulan kondisi sosial, refleksi teologis, dan perjuangan organisasi”.¹⁴⁸

Bagi Esack pernyataan Rasool ini sebagai basis epistemologis yang cukup signifikan bagi munculnya teologi Islam Afrika Selatan dan Hermeneutika Pembebasan Qur’ani. Inilah yang dikatakannya bahwa semangat al-Qur’an membutuhkan momen dalam sejarah agar selalu memiliki makan sosial, atau sesuai dengan ungkapan *shālih li kulli zamān wa makān*. Salah satu momen itu kini tengah muncul di hadapan kita (muslim) yang ditempa dalam konteks penindasan dan perjuangan pembebasan, meski bergandeng dengan kelompok lain (non muslim) atau *the others*.¹⁴⁹

Maka pembentukan UDF pada 1983 ini kemudian menggugah semangat seluruh elemen untuk bersama-sama menentang apartheid, serta membawa partisipasi kaum Muslim yang semakin nyata berasama orang beragama lain (non-Muslim). Meski upaya kerja sama ini kemudian memunculkan kontroversi di tingkat organisasi Muslim dan aktivisnya. Inilah yang kemudian membawa Esack untuk menekankan pemikirannya pada pembahasan soal iman, Islam, kufr, dan ukhuwah yang menjadi dasar perdebatan dan

¹⁴⁸ *Ibid.*, h. 64

¹⁴⁹ *Ibid.*, h. 65

kontroversi dalam setiap upaya kerja sama dengan non muslim dan “yang lain” termasuk kelompok *ahl al-dzimmāh*.

Di sinilah peran *the Call of Islam* sebagai media penyalur aspirasi pluralisme didikan Esack dalam mempengaruhi psikologi muslim untuk menerima realitas politik, sekaligus legitimasi teologis bagi solidaritas perjuangan meski antar iman sekalipun. Babak baru penerimaan kaum Kristen dan Yahudi mulai di gali lewat serua Call. Dalam brosur pertama the Call yang dilansir pada 1984 menyatakan: “non Muslim telah menumpahkan darah mereka menentang kebrutalan apartheid dan berjuang demi Afrika Selatan yang adil. Oleh karena itu, kami bertekad untuk berjuang bersama pihak lain (non muslim) untuk menghancurkan masyarakat apartheid.”¹⁵⁰

Komitmen untuk bekerja sama dengan orang lain itu melampaui sekadar hubungan fungsional dan utilitarian (saling menguntungkan), hingga penerimaan legitimasi teologis pada iman-iman lain (menerima secara teologis “yang lain”. Seperti yang diungkapkan oleh Imam Hassan Solomon (rekan Esack) yang mengepalai *the Call of Islam*:

“Semua nabi Allah membentuk persaudaraan yang satu. Wahyu yang mereka terima pun pada dasarnya satu, demikian pula agama yang mereka bawa... marilah beranjak ke masa depan sebagai saudara dalam perjuangan semoga Allah... meneguhkan semua umat yang beriman

¹⁵⁰ *Ibid.*, h. 67

kepada-Nya... sampai kemerdekaan dan keadilan terlihat nyata bagi seluruh kaum tertindas negeri kita.¹⁵¹

C. Pemikiran Farid Esack tentang Muslim dan Kafir

Menurut Dr. Alwi Shihab dalam bukunya, *Islām Inklusif menuju sikap Terbuka dalam Beragama*, menyindir para pakar tafsir dan intelektual muslim baik klasik sampai kontemporer bahwa pembahasan para pakar tafsir mengenai nasib umat non-muslim, termasuk ahli kitab dan *ahl al-dzimmāh* (dzimmi), tidaklah (belum) tuntas. Selanjutnya dikatakan, walaupun sebagian pakar tafsir modern seperti memberikan peluang dan harapan akan adanya kemungkinan jaminan Allah kepada kelompok minoritas ini yang memenuhi syarat-syarat tertentu, namun perlu dicatat bahwa pendapat tafsir klasik dalam persoalan itu masih menggema dan mempengaruhi sebagian penafsir modern.¹⁵²

Maka dari itu, dengan asumsi dasar bahwa persoalan ini belum dikaji secara tuntas oleh para pakar tafsir, maka tulisan ini mencoba mengungkap sumbangan Esack terhadap upaya penafsiran kembali (*reinterpretasi*) tentang makna muslim dan kafir menjadi fokus kajian karya tulis ini. Peneliti juga berupaya menemukan jawaban tentang bagaimana sumbangan pemikiran Esack terhadap konsep muslim dan kafir serta implikasi terhadap kerukunan umat beragama. Berikut peneliti paparkan pemikiran

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² Alwi Shihab, *Islam Inklusif menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Bandung: Mizan, 1997, h. 80.

Esack yang tertuang dalam buku *Qur'an, Liberation, and Pluralism*:

1. Mendefinisikan Diri Sendiri dan Orang Lain: *Imān, Islām* dan *Kufr*

Masalah definisi ‘kawan dan lawan’ tampaknya ada di dalam setiap agama, dan biasanya ditentukan secara etis dalam kitab suci. Dalam al-Qur’an, istilah ‘kawan dan lawan’ yang sering di sebut-sebut adalah *imān* dan *kufr* (yang diterjemahkan sebagai ‘percaya’ dan ‘tidak percaya’).¹⁵³

Dalam dimensi teologi Islam, konsep *imān, Islām* dan *kufr* telah mengalami pembakuan istilah. Dengan kata lain, istilah-istilah tersebut tak lagi dipandang sebagai kualitas yang dapat dimiliki individu, kualitas yang dinamis dan beragam intensitasnya sesuai dengan tahap-tahap dalam hidup individu itu. Istilah tersebut dalam literatur tafsir menunjukkan bahwa hubungan antara pemaknaan awal dengan penggunaannya saat ini telah agak melenceng atau berselisih, sehingga dalam bahasa Fazlur Rahman (tokoh yang menjadi referensi Esack), jauh dari idea moralnya.

Untuk itu, keberangkatan Esack mendefinisikan kembali istilah-istilah di atas adalah keyakinan bahwa al-Qur’an memperhatikan, dan menampilkan Tuhan sebagai “yang memperhatikan apa yang dilakukan manusia dan manusia yang melakukan hal itu, bukan suatu entitas abstrak

¹⁵³ Farid Esack, *op.cit.*, h. 155

semata (yang dinamakan iman)”.¹⁵⁴ Dengan begitu, *muslim* sebagai kategori teologis ini tidak semata-mata merujuk pada kebetulan biologis dan genealogi untuk dilahirkan sebagai keluarga muslim, atau juga sebaliknya, *kāfir*, tak lantas merujuk pada kebetulan dilahirkan bukan dari keluarga muslim.

Esack akan memperbarui wacana tersebut agar terbangun kategori-kategori yang lebih inklusif. Esack dalam hal ini sering merujuk pada karya beberapa penafsir terpilih yang mewakili arus besar tafsir dan teologi Islam . Di dalamnya tercakup pemikir tradisional (Ibn Jarir al-Thabari, w. 923); pemikir skolastik Mu'tazilah maupun Asy'ariyah (Mahmud ibn 'Umar al-Zamakhsyari, w. 1144, dan Fakhr al-Din al-Razi, w. 1209); wakil dari tradisi esoteris (muhyi al-Din ibn al-'Arabi, w. 1240); serta beberapa penafsir kontemporer, baik dari sunni (Rasyid Ridha, w. 1935) maupun Syi'ah (Muhammad Hussain al-Thabathaba'i, w. 1981).¹⁵⁵

Namun sebelumnya, persoalan mendefinisikan 'yang lain', Esack pernah menulis sebuah esai yang mengkhususkan diri pada kepercayaan agama didasarkan pada bentuk 'perkawinan'/ikatan (engagement) antara muslim dan non-Muslim. Esack mengurai 'The Other' sebagai:¹⁵⁶ 1). *The Other as Enemy*; 2). *The Other as Potential Self* (potensi diri);

¹⁵⁴ Farid Esack, *op.cit.*, h. 157

¹⁵⁵ Farid Esack, *op.cit.*, h. 157

¹⁵⁶ *Ibid.*

3). *The Other as Unavoidable Neighbor* (tetangga/kawan tak terlekkkan); 4). *The Other as Self & Intellectual / Theological Sparring Partner*; 5). *The Other as Self & Spiritual Partner*; dan, 6). *The Other as Self & Comrade*

a. Meninjau Kembali Konsep *Imān*

Dalam ayat berikut bisa mewakili bagaimana al-Qur'an menggunakan kata *imān* dan bentuk kata bendanya, *mu'minun*:

Artinya: *Sesungguhnya orang-orang yang beriman ialah mereka yang bila disebut nama Allah gemetarlah hati mereka, dan apabila dibacakan ayat-ayat-Nya bertambahlah (semakin kuat) iman mereka (karenanya), dan Hanya kepada Tuhanlah mereka bertawakkal (menyerahkan diri). (yaitu) orang-orang yang mendirikan shalat dan yang menafkahkan sebagian dari rezki yang kami berikan kepada mereka. Itulah orang-orang yang beriman dengan sebenar-benarnya. mereka akan memperoleh beberapa derajat ketinggian di sisi Tuhannya dan ampunan serta rezki (nikmat) yang mulia. (Q.S. al-Anfal [8]: 2-4).*¹⁵⁷

¹⁵⁷ Ayat ini adalah yang paling eksplisit dalam mendefinisikan kata *mu'min*. Meski *mu'min* di sini secara luas dimaknai sebagai “*mu'min* yang utuh”, ide tentang keutuhan atau ketidakutuhan *iman* itu sendiri menunjukkan dinamisme konsep, dinamisme yang lebih jauh menggarisbawahi adanya *iman* yang diperkuat atau dipertinggi. Teks (QS. Al-Anfal: 2-4) ini juga merefleksikan hubungan antara *iman* dengan amal saleh. Terakhir, teks ini secara ringkas menyebutkan berbagai tuntutan *iman* yang diuraikan secara lebih terperinci di tempat-tempat lain di dalam al-Qur'an. Merujuk Asbabun Nuzulnya, menurut Esack, Teks ini muncul di awal surat Madaniyah dengan nama “Perampasan Perang” (QS. Al-Anfal), yang sebagian berkisah tentang kejadian perang badar dan perjanjian suci. Karena muncul di awal surat, teks ini sering dipandang sebagai peringatan kepada beberapa sahabat nabi Muhammad yang bersikap berlebihan terhadap

Merujuk pada penggunaannya dalam al-Qur'an dan dimensi teologi Islam, kata *Imān* adalah bentuk kata benda verbal keempat dari akar kata *a-m-n*. Akar kata ini merujuk pada pengertian “aman”, “mempercayakan”, “berpaling kepada”, yang dari situ diperoleh makna “keyakinan yang baik”, “ketulusan”, ketaatan” atau “kesetiaan”. Bentuk keempat (*amanah*) punya makna ganda, yaitu “percaya” dan “menyerahkan keyakinan”. Makna primernya adalah “menjadi setia pada apa yang telah dititipkan Tuhan kepada dirinya dengan keyakinan teguh dalam hati; bukan hanya di lidah.”¹⁵⁸

Dalam bentuk keempatnya (*amanah*), kata kerja ini biasanya diikuti oleh partikel *bi* yang berarti “memiliki kepercayaan pada”, “mengakui”, “mempercayai”. Pemahaman selanjutnya adalah penerapan pada pemahaman *rukun imān* yang sering kita kenal. Nah, Objek dari “mempercayai” dan “mengakui” ini bisa jadi:¹⁵⁹

hasil rampasan perang. H ini menumbulkan persoalan pembagian harta. Setelah diberi tahu bahwa harta itu adalah milik umat secara bersama, dan keinginan mereka atas harta itu semestinya merusak ikatan sosial mereka, pra sahabat kemudian diingatkan pada watak *iman—iman* yang bisa ternodai oleh keserakahan mereka (bisa dibuktikan dari konteks ayat ini bahwa *iman* dikontraskan dengan keserakahan pada harta). Lihat Farid Esack, *op.cit.*, h. 159 dan 188-189

¹⁵⁸ *Ibid.*, h. 159

¹⁵⁹ *Ibid.*

- a. Kepada Tuhan (QS. al-Baqarah [2]: 177) dan (QS. al-Nisa' [4]: 38)
- b. Kepada Kitab atau wahyu Allah (QS. al-Baqarah [2]: 4, 177) dan (QS. an-Nisa' [4]: 136)
- c. Kepada Nabi Muhammad atau para nabi secara umum (QS. al-Baqarah [2]: 177)
- d. Dan secara khusus iman pada hari akhir (kiamat) (QS. al-Baqarah [2]: 4) dan (QS. an-Nisa' [4]: 38) kemudian (QS. al-An'am [6]: 93)
- e. Terkadang kata kerja ini juga dalam bentuk keempatnya tanpa objek atau preposisi (QS. al-Imran [3]: 110) dan (QS. al-An'am [6]: 93)

Dengan melihat konteks ayat di atas, dapat diasumsikan bahwa objeknya (keimanan kepada Tuhan, Nabi, Kitab/wahyu, hari akhir dst) dipahami. Penggunaannya dalam bentuk itu menghubungkan makna 'keamanan dan kepercayaan' dengan ide implisit bahwa siapapun yang beriman akan memperoleh kedamaian dan perasaan aman. Menurut Fazlur Rahman, dapat dikatakan bahwa, menurut al-Qur'an, *imān* adalah tindakan hati, keputusan untuk menyerahkan diri kepada Tuhan dan firma-Nya, memperoleh kedamaian, rasa aman, dan benteng terhadap cobaan".¹⁶⁰

¹⁶⁰ *Ibid.*, h. 160

Nah, jika kita cermati lebih lanjut, terdapat tiga tema yang saling terkait dari QS. Al-Anfal [8]: 2-4 yang telah tertulis di muka yakni: watak dinamis *imān*, kesalingterkaitan *imān* dan amal shaleh, serta *imān* sebagai respon personal kepada Tuhan.

Sejatinya, masih banyak lagi pemahaman tentang *imān* dalam teologi Islam . Dalam ayat di atas (QS. Al-Anfal 2-4), misalnya, kebanyakan penafsir berpendapat bahwa dalam kalimat “semakin kuatlah iman mereka”, yang semakin menguat adalah aspek penegasan dan kepuasan hati, bukan iman itu sendiri.

Al-Thabari dalam kutipan Esack mengatakan: “ditambahkanlah pengakuan lebih banyak lagi pada pengakuan mereka saat itu” (1954, 9, h. 179), sementara al-Zamakhshyari mengatakan bahwa yang bertambah adalah “keyakinan dan kepuasan hati”.¹⁶¹ Kemudian berbeda lagi dengan al-Razi (1990, 15, h. 124) yang lebih terperinci lagi persoalan tafsir atas ayat ini, yakni ada tiga penjelasan untuk menafsirkan bahwa yang bertambah itu adalah kepastian, ketegasan, dan kesadaran (bukan iman itu sendiri): 1). Bukti yang lebih kuat dan lebih banyak akan membawa pada hilangnya keraguan, dan dalam waktu yang sama, bertambahnya kepastian; 2). Semakin banyak yang diketahui, semakin besarlah penegasan itu,

¹⁶¹ *Ibid.*

dan; 3). Bertambahnya iman berarti bertambahnya kesadaran akan “keagungan Tuhan Yang Mahabijaksana dan Mahakuasa”.¹⁶²

Ibn ‘Arabi, al-Thabathaba’i dan Ridha dengan cara yang berbeda-beda menerima ide bahwa iman itu sendirilah yang bertambah. Ibn al-‘Arabi menyebutnya sebagai “kemajuan dari tingkat pengetahuan menuju tingkat keyakinan”. Ridha menafsirkan bertambahnya iman sebagai “keyakinan (yang makin besar) untuk patuh, kuatnya kepuasan hati, dan kekayaan dalam pengenalan”, sembari dengan tegas mengategorikan kualitas-kualitas tersebut sebagai iman: “sebenarnya iman dalam hati itu sendirilah yang bertambah atau berkurang”.¹⁶³

Setelah mendefinisikan *iman* dalam pengertian 1). Spiritual/personal secara esensial (“*bergetarlah hati mereka ketika disebut nama Allah*”); 2). Religius (“*mereka tak henti-hentinya beribadah*”); dan 3). Sosio ekonomi (“*menafkahkan sebagian rezeki yang Kami berikan pada mereka*”), QS. Al-Anfal (8): 2-4 kemudian menggambarkan pemilik sifat-sifat ini sebagai “*orang yang benar-benar beriman*” atau “*orang yang benar-benar percaya*”. Apabila karakter ini adalah “beriman yang sesungguhnya” itu, maka pertanyaan yang muncul

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ *Ibid.*, h. 161

adalah apakah ada kategori “beriman yang sekadarnya”? Apakah karakter ini bagian dari apa yang disebut iman itu, atau di luarnya? Jika itu di luar, bagaimana hubungan karakter ini dengan iman?

Menurut al-Thabari, terdapat kaitan antara iman dengan perbuatan baik. Sementara al-Zamakhshari menuliskan bahwa karakter tersebut adalah syarat bagi “*imān* yang sempurna”, bahkan dikaitkan dengan dengan bertambahnya iman itu dengan perilaku yang mengarah pada kebenaran yang semakin tinggi. Al-Razi lebih eksplisit lagi, ketika mengemukakan hubungan antara iman dengan sifat-sifat yang disebutkan dalam ayat di atas. Merujuk pada ayat sebelumnya (“patuhilah Tuhan dan Rasul-Nya bila kamu seorang mu’min”), dia mengatakan bahwa “iman harus berakibat pada kepatuhan (1990), 15, h. 121) dan bahwa ayat yang dibahas itu merupakan penjelasan bagi ayat yang mendahuluinya.¹⁶⁴ Semua statement itu muncul dalam diskusi perdebatan skolastik (abad pertengahan/kalam) yang hangat.

Bagi ibn ‘Arabi, dia tidak akan terjebak pada wacana perdebatan skolastik, karena baginya, *imān* secara instrinsik terkait dengan pencarian keyakinan yang lebih mendalam. Kita telah melihat bagaimana dia menafsirkan bertambahnya iman sebagai langkah maju dari sekadar

¹⁶⁴ *Ibid.*, h. 163

pengakuan rasional akan kehadiran Tuhan ke tingkat keyakinan. Lebih jauh, perhatian pada kualitas dan kehadiran hati yang harus mewarnai ibadah seseorang sebagai perluasan iman juga jelas terlihat dalam penafsirannya atas ayat ini.¹⁶⁵

Dari penjelasan di atas, yang kita rasakan, ternyata mengarah pada pemahaman bahwa ada hubungan intrinsik antara iman dengan amal shaleh. “Memisahkan iman dari tindakan,” kata Rahman, “adalah absurd dan tak dapat diterima menurut pandangan al-Qur’an” (Rahman, 1983, h. 171). Namun di samping Rahman ada pandangan yang dapat kita pertimbangkan, yakni pandangan Totshiko Izutsu; “kaitan terkuat dari hubungan semantiknya mengikat shalih (kesalehan) dan bentuk bendanya, di mana ada iman di situ ada shalihah (amal saleh)... sedemikian sehingga kita dapat dibenarkan jika mendefinisikan yang pertama dalam terma yang kedua, atau mengekspresikan yang kedua dalam terma yang pertama” (1996, h. 204)¹⁶⁶

Penting untuk dicatat, bahwa yang menjadi ganjalan Esack, bahwa apapun perbedaan dalam hubungan antara iman dan amal shaleh, pemikiran tradisional biasanya menafsirkannya secara sempit, yaitu sebagai bagian dari

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ *Ibid.*

ritual Islam baku. Meski iman sering dikaitkan dengan ibadah seperti di dalam QS. Al-Anfal [8]: 2-4, kasusnya tidak senantiasa demikian. Lebih jauh, al-Qur'an cukup tegas bahwa amal shaleh sekecil apapun akan memperoleh balasannya, tanpa menuntut iman sebagai syarat.¹⁶⁷

Menurut Esack, diskusi iman dan amal shaleh ini akan membawa pada beberapa isu penting: 1). Status orang-orang yang beriman dalam arti pengakuan, namun tidak “beramal shaleh”, sekalipun yang terakhir itu diartikan sebagai ibadah-ibadah Islam baku; 2). Nilai amal shaleh yang tidak disertai iman dalam arti pengakuan atau persaksian seperti dibahas dalam teologi Islam , dan 3). Kemungkinan bagi iman yang tak disertai pengakuan seperti dibahas dalam teologi Islam . Pertanyaan tersebut sangat relevan dengan konteks Afrika Selatan selama tahun 1980-an. Di kalangan muslim yang terlihat bekerja untuk apartheid dan enggan untuk menyebut dirinya sebagai “kaum beriman”, ia hanya menyebutkan bahwa ia sedang dalam arus politik, maka untuk sementara “mungkar secara politis” atau “muslim” dalam tanda kutip.

¹⁶⁷ Misalnya, QS. Al-Baqarah [2]: 281; ali Imran [3]: 24; al-Nisa' [4]: 40, 85; Yusuf [12]: 56; al-Nahl [16]: 111; al-Qashash [28]: 84

Esack ingin menekankan pada pertanyaan ke-2 dan ke-3. Dalam al-Qur'an, literatur tafsir, dan wacana Muslim umumnya kata *imān* digunakan dalam beberapa cara berbeda.¹⁶⁸ 1). Tindakan mengakui adanya Tuhan, pertanggungjawaban akhir di hadapan-Nya, dan kenabian Muhammad; 2). Masuk ke dalam komunitas Islam, tanpa memperhatikan komitmen imannya secara nyata atau bahkan ketiadaan komitmen itu; 3). Sebagai perjuangan tanpa henti untuk mengkonkretkan keimanan kepada Tuhan dalam perilaku pribadi maupun sosial.

Dalam pandangan masyarakat Muslim, dilahirkan di dalam keluarga muslim cukup untuk memasukkan seseorang sebagai anggota kalangan mu'minin, selama orang itu tak pernah secara verbal mengingkari asal-usulnya. Ini berarti bahwa faktor "pengakuan lewat mulut" pun dalam praktiknya tak diperlukan, karena tidak ada mekanisme formal untuk menguji keimanan seseorang ketika dia telah menginjak usia dewasa. Jelas bahwa *mu'min* juga berarti seseorang dengan komitmen keimanan sosioreligius, bukannya hanya personal (yang diekspresikan dalam peribadatan Islam atau sikap hidup).

Akhirnya, meski iman juga merupakan respon pribadi kepada Tuhan, ia tak dapat dibatasi pada komunitas sosioreligius tertentu. Usaha seperti ini akan

¹⁶⁸ Farid Esack, *op.cit.*, h. 166

mengarah pada penolakan universalitas Tuhan itu sendiri. Inilah alasan mengapa al-Qur'an begitu eksplisit soal iman orang-orang yang berada di luar komunitas sosioreligius mukminun (termasuk Ahli Kitab dan *ahl al-dzimmah*). Apabila iman bisa mencakup tindakan memungut kulit pisang dari jalanan, mengapa iman tidak bisa mencakup pula tindakan seorang individu yang sepanjang hidupnya merespon suara Tuhan sebagaimana dipersepsinya dan mewujudkannya dalam bentuk pelayanan kepada orang-orang yang dengannya Tuhan sendiri telah mengidentifikasi diri, yaitu kaum marginal dan tertindas?

Jelas dan secara umum diterima bahwa ada *mu'minūn* dalam arti non sosiologis, yaitu yang di luar komunitas nabi Muhammad. Oleh kaum Islam konservatif, penerimaan ini hanya dibatasi kepada nabi-nabi sebelum Muhammad dan para pengikut mereka. Al-Qur'an sendiri hanya menyebut mereka dengan Ahli Kitab.

b. Mendefinisikan Ulang *Islām* : dari Kata Benda ke Kata Kerja

Teks berikut adalah klaim kaum muslim selama ini bahwa satu-satunya ekspresi keagamaan yang dapat diterima Tuhan sejak kenabian Muhammad adalah Islam, apakah benar demikian? Mari kita urai bersama:

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

“Sesungguhnya agama (yang diridhai) disisi Allah hanyalah Islam. tiada berselisih orang-orang yang telah diberi Al Kitab[189] kecuali sesudah datang pengetahuan kepada mereka, karena kedengkian (yang ada) di antara mereka. Barangsiapa yang Kafir terhadap ayat-ayat Allah Maka Sesungguhnya Allah sangat cepat hisab-Nya.”(QS. Ali ‘Imran [3]: 19)

Ayat di atas adalah satu di antara beberapa ayat al-Qur’an yang merujuk pada Islam sebagai satu-satunya *dīn* di sisi Tuhan. Pada ayat-ayat lain, Islam digambarkan sebagai pilihan dan nikmat Tuhan bagi para pengikut Muhammad (QS. Al-Maidah [5]: 3). Mereka “yang telah dibukakan hatinya kepada Islam” dideskripsikan sebagai “yang mengikuti cahaya dari Tuhan-Nya” (QS. Al-Zumar [39]: 22). Partikel penegas “inna” dalam teks yang dibahas ini biasanya dianggap sebagai penegasan ketunggalan Islam sebagai *dīn* yang diterima di sisi Tuhan. Pandangan ini tampaknya kemudian dipertegas lagi dalam ayat selanjutnya di surat yang sama, QS. Ali Imran [3]: 83-85.

Pemahaman para penafsir, antara lain:¹⁶⁹

Al-Thabari: “Dīn di sisi Allah adalah al-Islam, yang merupakan jalan untuk memandang sekaligus merespon terhadap ‘realitas’. Kini, Islam yang diterima di sisi Allah itu adalah yang dimaksud al-Qur’an itu” (dikutip dari al-Thabari, 1954, 3 h. 212).

Ibn al-‘Arabi: “sesungguhnya din yang benar di sisi Allah adalah tauhid, yang Dia telah tetapkannya bagi diri-Nya. Maka Din Allah adalah ketundukan keseluruhan wujud seseorang. ... [menjadi seorang muslim berarti saya] membebaskan dari ego dan mencapai peniadaan diri di dalam Diri-Nya.

Al-Zamakhsyari: “pernyataan (terdahulu) ‘tak ada tuhan selain Allah’ adalah tauhid, sedangkan ‘menegakkan keadilan’ adalah kesetaraan bila diikuti dengan ‘sesungguhnya din di sisi Allah adalah Islam’, maka ini menyiratkan bahwa makna Islam adalah kesetaraan dan tauhid. Inilah agama menurut Allah; selain itu bukanlah din.

Al-Razi: “Dari asal bahasa din sebagai ‘balasan’, din berarti ketundukan mengakibatkan balasan itu.” ... “Islam memiliki tiga makna: masuk ke dalam Islam, yaitu kedalam penyerahan diri dan ketundukan, masuk ke dalam kedamaian, dan menyucikan segala tindakan hanya bagi Allah semata” Ridha: “Menurut Tuhan, al- dīn, perintah Tuhan dan respon yang diwajibkan hamba atas diri mereka sendiri, merupakan penyerahan diri pribadi kepada Tuhan dan ruh universal yang ada dalam semua komunitas beragama ... ketundukan ini tidak ada hubungannya dengan Islam konvensional yang

¹⁶⁹ Farid Esack, *ibid.*, h. 169-170

terjebak dalam imitasi dan dalam komunitas-komunitas etno-sosiologis”

Al-Thabathaba'i: “Islam adalah ketundukan mutlak pada kebenaran Iman dan tindakan ... ayat ini merujuk pada dīn dalam makna syari'at terdahulu kecuali dalam kapasitas alamiah berbagai komunitas penerima”

Pemikir muslim menggali makna *dīn* dalam konteks menafsirkan *Islām* sebagai *dīn*. Akibatnya, kendati kebanyakan secara implisit menerima *dīn* sebagai bentuk yang harus diekspresikan di dalam kehidupan beragama yang sistematis dan dilembagakan, penjelasan itu sebenarnya menitikberatkan pada proses, pada *dīn* sebagai penyerahan diri kepada Tuhan. Secara etimologi, makna kata Islam dalam bentuk infinitif adalah tunduk, menyerah, memenuhi dan melakukan. Dalam konteks kalimat, ia masuk ke dalam *al-silm*, Islam diartikan sebagai nama suatu agama. Istilah ini juga bermakna rekonsiliasi, damai, atau keseluruhan.¹⁷⁰

Dari kajian dan pembacaan Esack tentang Islam di dalam al-Qur'an, ada satu upaya dan semangat besar untuk membebaskan diri dari kungkungan abad pertengahan yang sering berlindung di bawah naungan teks dalam memaknai Islam, seperti dalam QS. Ali

¹⁷⁰ *Ibid.*, h. 172

‘Imran [3]: 85: *“barang siapa mencari dīn selain Islam , maka sekali-kali tidaklah akan diterima pilihannya itu”*.

Dari teks tersebut, kalimat *“apakah mereka mencari dīn selain din Allah”* akan dimaknai secara inklusif bila konteksnya (dalam hal ini yang dimaksud Esack adalah konteks lokal Afsel) juga dipertimbangkan. Kontribusi dari pemaknaan Islam ini, bagi realitas penindasan Afrika Selatan cukup menjadi acuan penting. Kenyataannya tidak sedikit juga atifitas penindasan dilakukan oleh orang-orang yang berlabel Muslim. Di lain pihak ada orang-orang dengan label agama lain terlibat dalam lingkaran pembebasan maupun upaya penindasan (rezim apartheid) serta yang kelompok menolak untuk menggunakan label agama di sisi lain menjadi satu faktor penting bagi proses pemaknaan kembali Islam agar tidak mengangkat isu primordial dan mengutamakan satu golongan saja dalam perjuangan melawan penindasan apartheid di Afrika Selatan.¹⁷¹

c. **Meninjau Ulang *Kufr***

Esack memilih ayat berikut sebagai refleksi pemknaan istilah *kufr*:

Artinya: 21. Sesungguhnya orang-orang yang kafir (menolak) kepada ayat-ayat Allah dan membunuh para nabi yang memang tak dibenarkan dan membunuh orang-orang yang menyuruh manusia

¹⁷¹ *Ibid.*, h. 176-177.

*berbuat adil, Maka gembirakanlah mereka bahwa mereka akan menerima siksa yg pedih.22. Mereka itu adalah orang-orang yang lenyap (pahala) amal-amalnya di dunia dan akhirat, dan mereka sekali-kali tidak memperoleh penolong. (QS. Ali-'Imran [3]: 21-22)*¹⁷²

Melalui kalimat “*orang-orang yang menolak ayat-ayat Allah*” di atas, adalah salah satu cara al-Qur’an menggambarkan “kaum lain”, di samping wacana muslim yang telah menstigmakan bahwa *Kufr* menjadi istilah yang paling penuh dengan celaan sebagai kaum lain yang tertolak (non muslim). Farid Esack mengutip Leonard Thompson, seorang sejarawan Afrika Selatan yang mengisahkan ketertindasan “kaum lain” ini ketika disebut-sebut sebagai *Cafres* karena dianggap tidak memiliki keyakinan dan kepercayaan di antara mereka.

Istilah *Kufr* menurut Leksikograf Ibn Manzur dan Lane (sebagaimana kutipan Esack), dalam pengertian awal diartikan sebagai “menutup”. Kemudian, ditambah dengan unsur penghancuran. Dan ketika Islam diposisikan sebagai tatanan dari Tuhan, maka pengertian *kufur* adalah sebagai antonimnya. Dan Toshihiko Izutsu melengkapi dengan pemahaman mengingkari nikmat atau tak bersyukur, meski ia menerima kebaikan Tuhan.¹⁷³

¹⁷² Teks ini muncul setelah diturunkan ayat sebelumnya (QS. Ali ‘Imran [3]: 19) yang menetapkan bahwa “*din*” yang benar di sisi Allah adalah al-Islam dan Nabi Muhammad diutus sebagai Rasul ditengah-tengah umat Islam.

¹⁷³ Toshihiko Izutsu, *God and Man in The Koran: Semantic of the Koranic Weltanschauung*, terj. Agus Fahri Husein, dkk.,*Relasi Tuhan dan*

Dalam penggunaannya yang lebih luas sebagai “penolak keyakinan”, kafir pertama kali dipakai untuk menunjuk beberapa warga Makkah yang menghina Nabi Muhammad, dan, kemudian, di Madinah, juga kepada berbagai unsur di kalangan Ahli Kitab. Setelah wafatnya Nabi Muhammad (w. 652), penggunaannya secara bebas diperluas oleh berbagai kelompok untuk mengeluarkan ‘kelompok lain’ yang berbeda agama dengannya.¹⁷⁴ Dari perspektif kunci-kunci hermeneutika yang telah dibahas di muka barangkali kita setuju bahwa ‘Kafir’ adalah orang yang menyangkal (atau menolak) kebenaran dalam artinya yang paling luas dan spiritual. Di sini, al-Qur’an menggambarkan *kufir* sebagai perilaku tak bersyukur yang bersifat aktif dan dinamis, yang mengarah pada penolakan atas kebenaran dan karunia Tuhan secara sengaja, dan, yang secara intrinsik terkait dengan itu, suatu pola tingkah laku yang arogan dan menindas.

Dari akar linguistik kata *kufir* ini, tampak bahwa *kufir* benar-benar menunjuk perilaku penyangkalan atau penolakan yang disengaja atau suatu pemberian. Dalam QS. Al-Rahman (55), yang berulang-ulang menyinggung penyangkalan adalah unsur paling operatif dalam *kufir*.

Jadi al-Qur’an menggambarkan *kufir* sebagai faktor yang membentuk perasaan dan identitas kebencian kepada ‘kaum lain’ yang tergolong lemah secara ekonomi. Seperti yang dijelaskan

Manusia; Pendekatan Semantik terhadap al-Qur’an, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003, 112.

¹⁷⁴ Farid Esack, *op.cit.*, h. 184

Izutsu, menurut al-Qur'an *kufr* sebagai penyangkalan terhadap Tuhan dan keesaan-Nya "mewujud dalam bentuk sikap angkuh, sombong dan arogan" dan pandangan bahwa kekayaan, kemakmuran dan tingkat ekonomi yang mapan bisa membawa pada sikap *kufr*.¹⁷⁵

Dalam hal ini Esack memang di satu sisi, masih meyakini bahwa *kufr* juga terkait dengan penolakan terhadap dogma dan ketentuan agama, seperti keesaan Tuhan, kitab suci, tanda-tanda Tuhan, hari kebangkitan dan para nabi. Secara lebih spesifik, al-Qur'an menyebut *kufr*, pernyataan tentang ketuhanan Isa. Maka kemudian, agar tidak terjadi salah paham soal istilah *kufr* dan menghindari sikap tidak adil terhadap mereka yang berlabel "di luar Muslim" ini dalam al-Qur'an, ada beberapa hal yang perlu diperhatikan.¹⁷⁶

Pertama, ketika al-Qur'an mengaitkan *kufr* dengan doktrin (termasuk pencelaan terhadapnya), itu sebenarnya terkait dengan konteks sosiohistoris (kondisi awal sejarah Nabi) yang real dan yakin bahwa kepercayaan tulus pada keesaan Tuhan dan pertanggungjawaban akhir kepada-Nya akan membawa pada terwujudnya masyarakat yang adil. *Kedua*, al-Qur'an menggambarkan *kufr* sebagai sosok yang mengetahui keesaan Tuhan dan Nabi Muhammad sebagai Rasul, namun memilih untuk menolak mengakuinya. *Ketiga*, yang dicela al-Qur'an sebagai *kufr*

¹⁷⁵ Toshihiko Izutsu, *op.cit.*, h 115

¹⁷⁶ Farid Esack, *op.cit.*, h. 182

adalah perilaku bermusuhan terhadap Islam dan Muslim. *Keempat*, al-Qur'an juga spesifik soal motif keputusan *kuffār* untuk menolak memegang keyakinan tertentu. Mereka memilih jalan *kufir*, kata al-Qur'an, karena pertimbangan material (QS. Al-Anbiya [21]: 53; al-Syu'ara' [26]: 74; Luqman [31]: 21), ikatan kesukuan (QS. Al-Zukhruf [43]: 22), dan karena Islam akan menggoyahkan tatanan sosial yang tidak adil (karena perintah untuk menzakatkan hartanya pada kaum miskin dan lemah) (QS. Ali 'Imran [3]: 21).

Dari penafsiran ulang terhadap istilah *kufir* Esack tersebut di atas, yang ingin ditampilkan adalah ada kaitan kuat antara pencelaan al-Qur'an terhadap *kufir* dengan perilaku personal dan sosial musuh-musuh Nabi Muhammad sebagai individu atau kelompok di Makkah dan Madinah. Semangat yang ditampilkan Esack ini sekaligus mengawali kerja-kerja hermeneutika (penafsiran) terhadap ayat-ayat yang bersentuhan dengan pengakuan Islam terhadap "kaum lain". Sehingga, kita mencoba menemukan di mana kita melihat perilaku semacam ini terhadap Islam dan pola perilaku sosiopolitik seperti itu agar dapat membangun aplikasi kontemporer bagi istilah *kufir* dan bukan semata mentransfer label *kufir* yang telah terjadi 14 abad yang lalu untuk diterapkan pada masa kini dengan perilaku dan pemahaman yang sama terhadap 'mereka'.¹⁷⁷

¹⁷⁷ Farid Esack, *op.cit.*, h. 182

D. Relasi Muslim dan Kafir menurut Farid Esack

Farid Esack memberikan sebuah konsep kerjasama dengan penganut agama lain, sehingga cita-cita Islam sebagai agama rahmat bagi segenap alam (misi universal) dapat terwujud. Hubungan kerjasama dengan penganut agama lain, bagi Esack, tidak bisa dilakukan secara sembarangan agar tidak mengorbankan umat Islam atas nama persamaan hak, karenanya terdapat beberapa persyaratan yang harus diperhatikan; (1) kerjasama tersebut tidak boleh sampai meninggalkan umat Islam sendiri; (2) kerjasama tersebut harus memberikan perlindungan jangka panjang terhadap Islam bukan kepentingan sesaat.

Selain itu, pihak yang diajak bekerjasama harus memenuhi persyaratan; (a) telah terikat perjanjian damai atau tidak menunjukkan permusuhan terhadap Islam; (b) bukan pihak-pihak yang membuat agama menjadi bahan ejekan; (c) bukan orang yang mengingkari kebenaran; (d) bukan pihak atau yang membantu pihak-pihak yang mengusir Islam.¹⁷⁸ Tujuan inti kerjasama adalah untuk meraih kemaslahatan, baik bagi umat Islam sendiri maupun bagi pihak lainnya.

Hal tersebut menunjukkan bahwa Islam tidak membatasi hubungan kerjasama dan interaksi sosial lantaran perbedaan agama dan keyakinan. Islam menganjurkan umatnya untuk membangun hubungan yang harmonis, toleran, dan kerjasama atas dasar kemanusiaan. Pada sisi lain, Islam memberi dukungan

¹⁷⁸ Farid Esack, *op.cit.*, h. 184

kepada umatnya untuk melawan seluruh bentuk penindasan dan diskriminasi, termasuk terhadap pihak yang mengusir orang Muslim dari negeri tempat mereka hidup dan mencari nafkah.

BAB IV
ANALISIS IMPLIKASI PEMIKIRAN FARID ESACK
TERHADAP KERUKUNAN UMAT BERAGAMA

A. Makna Muslim dan Kafir

Menurut Farid Esack, tafsir tradisional bukannya tidak memiliki benih pluralisme sama sekali, mengingat konteks ketika para pemikir tradisional merumuskan karyanya tidak berada dalam konteks yang membangkitkan jenis persoalan-persoalan yang dimunculkan oleh modernitas atau situasi apartheid Afrika Selatan.¹⁷⁹ Oleh karena itu, menurutnya, al-Qur'an memotret Muslim sebagai sosok yang tunduk pada ketuhanan yang lebih dari sekedar Muslim dari sebuah agama reifikasi.

Menurutnya, Tuhan adalah akbar (lebih besar) dari pada konsepsi apa pun tentang diri-Nya atau dari segala bentuk ketaatan terlembaga ataupun tidak terlembaga kepada-Nya. Kepada Tuhanlah Islam yang dimaksud al-Qur'an itu. Islam adalah untuk menyebut suatu tindakannya.¹⁸⁰

Para pemikir Islam pun membenarkan ide bahwa istilah Islam di dalam al-Qur'an bukan semata merujuk pada agama kaum Muslim. Mereka juga membenarkan bahwa Islam primordial dan universal, yaitu penyerahan diri pada yang absolut, dapat dengan jelas ditemukan dan dikenali di dalam berbagai

¹⁷⁹ *Ibid.*, h. 177

¹⁸⁰ *Ibid.*

simbol dan pola keberimanan dan tindakan di dalam berbagai agama dan ideologi masa lalu maupun sekarang. Setiap respon tulus terhadap panggilan dari sang misteri yang tersembunyi, sumber segala yang ada, membuktikan Islam eksistensial dan personal.

Esack melihat konsep Islam bukanlah lahir sebagai karunia Tuhan dengan begitu saja kepada sesuatu kelompok etno-sosial tertentu, melainkan lebih menitikberatkan pada usaha dan prestasi praksis dari setiap individu. Sehingga konsepsi Islam bukanlah merupakan suatu idiom atau label yang ditujukan khusus bagi komunitas umat Islam saja, melainkan dianugerahkan pula kepada umat lain yang benar-benar merespon perintah dan panggilan Tuhan YME.

Bila dibaca dalam al-Qur'an, makna Islam sangat luas, bukan sekedar makna agama (al-din). Islam adalah penyerahan diri manusia pada Tuhan secara total, dan ini merupakan tradisi pada Nabi. Sebagaimana sering dikutip oleh Nurcholish Madjid dari Ibn Taimiyyah, bahwa Islam yang demikian adalah Islam yang bermakna universal. Menurut Taimiyyah, bahwa Islam mempunyai dua makna; Islam dalam makna umum, berarti segala bentuk ketundukan kepada Tuhan, dalam semua agama. Sedangkan Islam dalam makna khusus/terbatas, adalah Islam sebagai agama, berisi ajaran-ajaran syari'at yang disampaikan Nabi Muhammad pada umat manusia.

Terkait dengan perjuangan anti-apartheidnya yang bersentuhan dengan banyak orang beragama di luar Islam, Esack juga merekonstruksi definisi kafir sebagaimana diyakini kaum fundamentalis bahwa 'Kafir' adalah semua orang di luar agama Islam. Sedangkan, Esack memberikan konsep kafir yang lebih luas. Bahwa kafir secara doktrinal berarti beda keyakinan; ada kafir secara sosio-politik; kafir dalam arti memerangi keadilan. Hal ini ditunjukkan oleh banyak ayat al-Qur'an yang berisi:

- a. Kafir, dalam arti menghalangi orang dari jalan Allah; adalah upaya untuk memusuhi para nabi dalam menegakkan keadilan. Kafir merupakan lawan dari sebuah karakter dari para nabi; menegakkan keadilan. Dengan kata lain Kafir berarti sebagai sebuah sistem yang menghalangi terciptanya keadilan, kesejahteraan dan sebagainya (QS. Ali Imran 21-22; Al-Nisa'/4: 167; Muhammad/47: 32; al-A`raf/7: 45).
- b. Kafir berarti orang yang berjalan di jalan Thaghut (setan). Seperti Fir'aun, menindas orang Islam bahkan dirinya mengaku sebagai Tuhan. Dalam konteks kekinian-sebagaimana konsep Ali Syari'ati, yang perlu diwaspadai adalah thaghutisme atau Fir'aunian. Suatu sistem tirani yang akut adalah kekafiran yang sesungguhnya. Sebab orang yang beriman (mu`min) adalah orang yang mengkafirkan thaghut (QS. al-Baqarah/2:256)

- c. Kafir juga berarti penolakan untuk memberi sedekah pada anak yatim dan orang miskin (QS. Al-Ma`un/107:1-3; al-Humazah/104: 1-4).
- d. Sikap diam (apatis), tidak bertindak apa-apa terhadap segala bentuk penindasan dan eksploitasi juga dapat digolongkan dalam makna kafir.

Menurut Esack, ide awal tentang kekafiran seolah-olah dicampuradukkan dengan ketuhanan. Padahal pada hakikatnya orang kafir juga mengakui adanya Tuhan. Jadi sebenarnya, kafir adalah penindasan sebagai lawan atau kontradiksi dari keimanan yang diejawantahkan dalam kasih sayang, kedamaian, kebersamaan, dan kesejahteraan.

Dalam rangka mendapatkan pemahaman yang utuh, peneliti menggunakan *Critical Discourse Analysis* Norman Fairclough untuk mendapatkan Makna Muslim dan Kafir dalam perspektif Farid Esack, berikut hasil analisis akan peneliti paparkan:

1. Teks Analysis

1.	Ideasional	<p>Muslim</p> <p><i>“The following text, particularly the first sentences, is an important one in Muslim claims that the only expression of religiosity acceptable to God since the prophethood of Muhammad in Islam, thye religion institutionalized by Muhammad. Furthermore, most interpreters have used this opportunity to define and elaborate on the meaning of Islam.</i></p> <p><i>Behold the din wuth God is Islam, and those</i></p>
----	------------	--

		<p><i>who were vouchsafed the scripture aforetime, out of mutual jealousy differed only after knowledge had come unto them. But as for the one who rejectipis ungratevul for the sigs of God, behold God is with in reconing (Quran Ali Imran:3; 19).¹⁸¹”</i></p> <p>Dalam kutipan di atas Esack menggambarkan bahwa Islam adalah agama yang dibawa oleh Muhammad dan dalam pernyataan itu menyatakan bahwa agama yang diterima di sisi Allah adalah Islam. Jelas, secara ideologis bahwa din yang dimaksud adalah Islam itu sendiri yang sudah dilembagakan, maka secara otomatis muslim adalah sebutan bagi orang yang beragama Islam, dalam definisi tersebut. Melihat realitas tersebut Esack berupaya memberikan pemahaman lebih luas tentang bagaimanakah konsep Islam dan Islam sebagai <i>din</i> dengan mengupas pemikiran para tokoh.</p>
		<p>Kafir</p> <p><i>“I have selected the following verses to underpin my reflection on the qur’anic use of the word kufr.</i></p> <p><i>Verily, as for those who rejectivare ungrateful (yakfur) for the signt of God, and stay the Prophets against all right, and stay people who enjoin justice, announce unto them a grievous chastisement. It is very whose works shall come to nought, both in this world and in the life to</i></p>

¹⁸¹ *Ibid.*, h. 126

		<p style="text-align: center;"><i>come; and they shall have none to succoat them. (Qur'an 3:21-2)</i></p> <p><i>This text combines the apparently doctrinal (kufr) with the apparently socio-political (justice) in a manner that goes beyond liberal discourse. It does not only denounce kufr and those who obstruct justice, but promises them a 'grievous chastisement' and the loss of any support. The second verse (3:22) is also an example of a text used to deny yhe significance of all froms of religiosity, however sincere, if they are not rooted in reified Islam. futhermore, the various exegesese on this text offer interesting insights into the interpretation of kufr and its application, or otherwise, to Jews and Christians. Finally, these interpretations are illustrativ of the failure of classical exegesis to distinguish between kufr as an active attitude of individuals (or a collection of individuals) and the socio-religious (and often ethnic) identify of a group.</i></p> <p>Dalam kutipan ayat al-Qur'an pilihan yang telah Esack paparkan merupakan dasar pemakaian istilah <i>kufr</i> di dalam al-Qur'an. Teks tersebut menggabungkan yang doktrinal (<i>kufr</i>) dengan sosiopolitis (keadilan). Teks tersebut menyatakan ancaman bagi orang yang mengingkari ayat-ayat Allah. Bahkan menyangkal bentuk religiusitas apapun, betapapun tulusnya, yang tak diakarkan pada Islam reifikasi. Jadi, secara ideologis ayat tersebut mengisyaratkan makna bahwa, Kafir adalah sebutan bagi orang yang memeluk agama selain Islam.</p>
--	--	---

2.	Relasi	<p><i>At-Tabari</i> ‘Verily the din with God is al-Islam, which is simultaneously the way of viewing as well as responding to “reality”. Today, the Islam which is acceptable to God is that embodied in the Qur’an (1954, 3, p. 212). As Smith has pointed out Islam for al-Tabari, on one level implies both the act of joining the group of Muslims/muslims and the name of that group, and, on another level . . . personal surrender of the heart’ (Smith 1975, p. 219).</p> <p><i>Ibn `Arabi</i> ‘Verily the true din with God is this tauhid which he has prescribed for himself. His din is therefore, the din of the submission of one’s entire being . . . [to be a Muslim means that I have] severed my self from my ego and achieved annihilation in Him’ (n.d, I, p. 105).</p> <p><i>Al-Zamakhshari</i> ‘The [preceding] statement “there is no deity save Him” is tauhid while “upholding justice” is equity if this is followed by “verily the din by God is Islam” then it implies that the meaning of Islam is equity an tauhid. This is the religion according to God; all else is not din’ (n.d, I, p. 245).</p> <p><i>Al-Razi</i> ‘From the linguistic origin of din as “recompense” din has the meaning of obedience which is the cause of recompense.’ . . . ‘Islam has three meanings: entry into Islami.e, into submission and obedience, entry into piece and purifying all service for God’ (1990, 7, p. 220).</p> <p><i>Rida</i> ‘According to God, al-din, the injunctions of God and the response which the servants impose upon themselves, the authentic Islam, is the intensely personal</p>
----	--------	--

		<p><i>submission of the individual to God and the universal spirit in which all religious communities partake . . . This submission bears no relationship to conventional Islam which is trapped in imitation and in ethno-sociological communities' (1980, 3, p. 267).</i></p> <p><i>Al-Tabataba'i 'Islam is absolute submission to the truth of belief and of action . . . This verse refers to din in the meaning of a single shari'ahs except in the natural capacities of the various recipient communities' (1973, 3, p. 121).¹⁸²</i></p> <p>Farid Esack (penulis) memposisikan pembaca sebagai orang yang diajak berkomunikasi melalui teks. Esack menyampaikan gagasannya setelah memaparkan pikiran-pikiran tokoh terdahulu (seperti dalam teks di atas, hasil penafsiran Al-Zamakhshari, Ibn Arabi, dll.), tidak hanya 'meracuni' pembaca dengan gagasannya sendiri. Hal ini adalah upaya Esack dalam memberikan kesempatan kepada pembaca untuk memaknai sendiri suatu term dengan bekal data-data yang telah Esack sajikan.</p>
3.	Identitas	<p><i>Africa during the 1980s. Among the engaged Muslims there was utter disdain for the members of the community who identified with the apartheid regime and a deep sense of shame that they continued to regard themselves as members of the 'believing community'. While a hadith 'whosoever walks with the oppressor ahs</i></p>

¹⁸² Farid Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism*, h. 127-128

	<p><i>gone forth from Islam' was widely invoked, these activists stopped short of denying that the collaborators were 'believers'. Instead, the move ambiguous expression of 'politically apostate' was used and the word 'Muslim' was placed in inverted commas when referring to them.</i></p> <p>Farid Esack, dalam kutipan teks di atas, mengungkapkan tentang: kekecewaan kaum Muslim Afrika Selatan terhadap anggota komunitas yang berpihak pada rezim apartheid dan malu menyebut mereka sebagai “kaum beriman”. Pada pernyataan itu, Farid Esack seolah tidak memposisikan diri sebagai bagian dari masyarakat Afrika Selatan. Esack berperan sebagai orang ketiga yang serba tahu.</p> <p>Namun, bukan hanya memposisikan diri sebagai orang ketiga saja. Esack juga beberapa kali menggunakan kata ‘saya’ yang merupakan kata ganti orang pertama. Kata saya menunjukkan posisinya sebagai penulis dalam menjelaskan, misal dalam kutipan berikut:</p> <p><i>An examination of the terms din and, more especially, Islam, is obviously central to an understanding of these verses and of the question of Islam and Religious exclusivism or pluralism. I shall briefly mention the views of some of the interpreters regarding these terms in this text, before discussing these within the context of a process of reification. This process has eroded the more pluralist understanding of the term Islam and supplanted it with a rigid and formal religious system.</i></p>
--	---

		Redaksi ‘Saya perlu lebih dahulu menjelaskan beberapa pandangan para penafsir tentang istilah tersebut dalam teks ini.....’ menunjukkan posisinya sebagai orang pertama yang menjelaskan suatu hal.
--	--	---

2. *Discourse Practice*

Konteks Level		
1.	Isi Buku <i>al-Qur'an, Liberation, and Pluralism</i>	<p>Buku yang diterbitkan oleh <i>Oneworld Publication England</i> pada tahun 1997 berjudul asli <i>Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression</i> ini telah diterjemahkan dalam pelbagai bahasa. Dalam edisi bahasa Indonesia, para pencinta ilmu kita dapat memperolehnya berkat jerih payah Penerbit Mizan yang telah menerbitkan buku tersebut dengan judul <i>Al-Quran, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas</i>.</p> <p>Dalam edisi bahasa Indonesia, buku tersebut dilengkapi surat Nelson Mandela dari penjara tentang kunjungannya ke makam Syaikh Madura. Diterjemahkan oleh Watung Budiman. Dalam edisi bahasa Inggris, buku tersebut berisi pendahuluan, tujuh bab, dan kesimpulan serta dilengkapi apendiks, glosari, bibliografi dan indeks. Buku ini tidak sekadar merumuskan perspektif baru dalam hubungan antaragama, tapi juga</p>

		<p>meletakkan dasar bagi sikap yang obyektif dan kritis terhadap penganut agama yang sama.</p> <p>Dalam buku tersebut, Farid Esack berupaya memberikan gambaran tentang bagaimana al-Qur'an menjawab bagaimana hubungan umat Muslim dengan penganut agama lain, kerjasama antaragama, dan kesetaraan gender membentuk dimensi yang sadar dan dinamis dalam kerangka praksis liberatif.</p>
2.	Dimensi Kewacanaan	<p>a. Produksi teks</p> <p><i>Acknowledgements</i> <i>.....To Riffat Muhammad for considerable and tireless, well, sort of, last minute location of sources and bibliographical details, assistance with proof-reading and a great cup of coffee.</i>¹⁸³</p> <p>Pada lembar ucapan terima kasih, Esack menyebutkan bahwa selain dirinya, Riffat Muhammad adalah orang yang membantunya dalam merincikan kepustakaan dan penunjukan lokasi sumber-sumber yang sedang ia teliti.</p>
		<p>b. Penyebaran teks</p> <p>Berdasarkan data yang telah peneliti paparkan di bab III, penyebaran teks dilakukan melalui media cetak dan online, terbukti dari beredarnya buku (<i>Qur'an, Liberation, and Pluralism</i>) ini</p>

¹⁸³ Farid Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism*, h. acknowledgements

		<p>di took-toko buku, nyata secara fisik. Selain itu, media online pun termasuk dalam proses penyebaran teks, salah satu media online yang memuat karya Farid Esack adalah <i>archive.org</i>.</p>
		<p>c. Konsumsi teks</p> <p><i>Pergulatan (pemikiran) Esack semakin hidup dengan aktifitas keintelektualannya. Esack menjadi semakin mobile lewat aktifitas mengajar di University of Western Cape sebagai dosen senior pada Department Of Religious Studies serta menulis karya-karya ilmiah dan menghadiri seminar-seminar di dalam maupun luar negeri. Waktunya banyak dihabiskan untuk mengajar mata kuliah yang berkaitan dengan masalah Islam dan Muslim di Afrika Selatan, teologi Islam, politik, environmentalisme dan keadilan jender di sejumlah Universitas papan atas seperti Oxford, Harvard, Temple, Cairo, Moscow, Karachi, Cambridge, Birmingham, Amsterdam, CSUN (California State University Nortridge) dan juga Jakarta (Indonesia).¹⁸⁴</i></p> <p>Melihat aktivitas yang Esack lakukan, menunjukkan bahwa sasaran konsumen teksnya adalah para pemikir muslim dan mahasiswa yang menempuh studi yang berkaitan dengan Islam.</p>

¹⁸⁴ *Ibid.*

3. Sociocultural Practice

1.	Situasional	<p>..... Given that every literary production is inescapably autobiographical, I shall locate the birth of my ideas in my personal, social, and ideological history.¹⁸⁵ <i>This poverty was but one manifestation of apartheid South Africa. Here,.....</i></p> <p>Farid Esack menelurkan teks berkenaan dengan kondisi personal, sosial, dan ideologis yang ia alami. Di bawah himpitan struktur penindasan yang nyaris sempurna seperti digambarkan Esack ketika melukiskan penderitaan ibunya yang tertindih tiga lapis penindasan (<i>triple oppression</i>): <i>apartheid</i>, <i>patriarki</i> dan <i>kapitalisme</i>, memang menjadi krisis kemanusiaan yang khas Afsel, terutama hegemoni sistem apartheid yang telah sekian lama berurat akar.</p>
2.	Institusional	<p>Merujuk pada biografi Farid Esack dalam BAB III, Penindasan yang terjadi di Afrika Selatan tidak lantas membuat Farid Esack berpangku tangan. Banyak organisasi yang ia ikuti dalam rangka membebaskan penindasan yang ada di Afrika Selatan, beberapa di antaranya, sebagai berikut:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Aksi Pemuda Nasional (NYA/national Youth Action) sebuah organisasi yang cukup vokal menentang apartheid 2. Asosiasi Cendekiawan Kulit Hitam Afrika Selatan (SABSA/South Africa Black Student). 3. <i>The Call of Islam</i>

¹⁸⁵ *Ibid.*, h. 1

		<p>Pada praktiknya, organisasi The Call Of Islam berafiliasi dengan Front Demokrasi Bersatu (<i>United Democratic Front/UDF</i>), sebuah Front Nasionalis Afrika Selatan yang dipimpin Nelson Mandela.</p> <p>Selain karena organisasi-organisasi di atas, buku <i>Qur'an, Liberation and pluralism</i> merupakan disertasi yang membuatnya meraih gelar doctor di University of Birmingham Inggris. Berikut paparan yang terdapat di homepage Esack:</p> <p><i>Pada tahun 1989, ia meninggalkan negerinya lagi untuk belajar hermeneutika al-Qur'an di Inggris dan hermeneutika Injil di Jerman. Tepatnya di Universitas Theologische Hochschule, Sankt Geprgen, Frankfrut Am Main Jerman, Esack menekuni studi Bibel selama satu tahun. Sementara di University of Birmingham Inggris, Esack memperoleh gelar doktoralnya dalam kajian tafsir. Dan akhirnya, pada tahun 1997, dia berhasil meraih gelar doktor dengan disertasi berjudul "Qur'an, Liberation and pluralism: an Islamic perspective of interreligijs solidarity against Oppression".</i></p>
3.	Sosial	<p>Merujuk pada pengantar yang Farid Esack tuliskan di buku <i>Qur'an, Liberation and Pluralism</i> dalam poin 'Agama sebagai Wilayah Perebutan', ia memaparkan tentang kejadian pada tahun 1980, saat terjadi konflik antara dua ekspresi keagamaan, akomodasionis, dan liberasionis. Dalam konteks penindasan, teologi dari agama</p>

		<p>manapun memenuhi satu tugas, yaitu menyangga struktur dan lembaga penindas atau menjalankan tugas ini dalam kaitannya dengan perjuangan demi pembebasan.</p> <p>Teologi akomodasi berusaha memberi jalan dan membenarkan status quo dengan rasisme, kapitalisme, dan totalitarianism. Teologi akomodasi tersebut memberkahi ketidakadilan, mendukung kehendak penguasa, dan mereduksi kemelaratan menjadi kepasifan, kepatuhan, dan apatisisme. Teologi akomodasi berfokus pada masalah perpindahan agama dan keselamatan pribadi, sembari mengabaikan atau menyangkal bahwa struktur sosioekonomi ikut andil dalam membentuk nilai-nilai pribadi.¹⁸⁶ Dalam penelitian sosiologisnya pada 1969 tentang model keberagamaan, Milton Rokeach menulis:</p> <p><i>Gambaran umum yang muncul memperlihatkan bahwa orang-orang yang mementingkan agama itu bersifat konservatif, ingin mempertahankan status quo, dan tak bersimpati pada penderitaan orang kulit hitam dan kaum miskin. Jika disatukan semuanya, data tersebut menyodorkan potret tentang orang religious sebagai orang yang asyik dengan keselamatan diri sendiri, berorientasi pada akhirat, disertai ketidakpedulian atau pembenaran diam-diam atas sistem sosial yang mengekalkan perbedaan dan ketidakadilan sosial.</i></p> <p>Berbeda dengan teologi akomodasi,</p>
--	--	--

¹⁸⁶ *Ibid.*, h.24

		<p>teologi pembebasan adalah usaha praksis bagi keadilan yang komprehensif, refleksi teologis yang muncul darinya, dan pembentukan ulang praksis berdasarkan refleksi itu. Di Afrika Selatan, teologi pembebasan terwujud dalam diri sejumlah tokoh agama dan organisasi keagamaan yang merasa berdosa karena berdiam diri di hadapan penindasan, mengangguk di depan wajah eksploitasi, dan memamerkan kekuasaan di depan orang tak berdaya. Mereka mencari Tuhan yang aktif di dalam sejarah, yang menghendaki kemerdekaan bagi semua orang dan perubahan yang simultan pada jiwa dan struktur sosial Tuhan yang keesaan-Nya terpantul pada kesatuan umat-Nya. Di kalangan umat Muslim, wilayah paling signifikan dalam perjuangan ini adalah tafsiran solidaritas terhadap penganut agama lain dalam perjuangan melawan apartheid.¹⁸⁷</p> <p>Farid Esack juga mengungkapkan akar pencariannya terhadap hermeneutika al-Qur'an tentang pluralisme demi pembebasan Afrika Selatan (dalam pengantarnya pada poin 'Ketika Diri Bertemu dengan yang lain') adalah gabungan antara keragaman bangsanya dan komitmennya pada keadilan yang komprehensif. Sehingga Esack memfokuskan kajian pada pemikiran ulang pendekatan terhadap al-Qur'an pada kategori teologis tentang kawan dan lawan yang berakar. dalam perjuangan demi kebebasan dari eksploitasi ekonomi dan</p>
--	--	--

¹⁸⁷ *Ibid.*, h.31

		<p>diskriminasi rasial, tetapi penerapannya ditujukan pada hal-hal yang lebih luas dari sekedar kedua bentuk ketidakadilan tersebut. Esack percaya bahwa ide-idenya memiliki penerapan yang lebih jauh ke semua pengelompokan sosial dan ketidakadilan politis, mulai dari penindasan kaum wanita dalam masyarakat Muslim sampai pada persoalan diskriminasi yang dialami orang-orang kidal.¹⁸⁸</p> <p>Farid Esack menunjukkan usahanya dalam membebaskan kaum yang tertindas dengan menyebarkan pemikirannya. Esack berusaha mengajak dan menyadarkan kaum tertindas Afrika Selatan, bahwa berdiam diri saat terjadi penindasan bukanlah ajaran Tuhan dalam hal ketaatan pada penguasa negara. Selain itu, solidaritas antar umat adalah hal yang terpenting dalam membebaskan diri dari penindasan. Oleh karena itu, Esack terus menerjunkan dirinya dalam organisasi-organisasi dengan konsisten dalam rangka kepeduliannya dalam melihat realitas Afrika selatan yang sedang tertimpa <i>triple oppression: apartheid, patriarkhi dan kapitalisme</i>.</p>
--	--	---

Pemikir Indonesia ada yang hampir secorak dengan pemikiran Esack, salah satunya adalah Nurcholish Madjid. Nurcholis Madjid atau yang lebih akrab disapa Cak Nur berpendapat, Islam adalah agama *al-Hanifiyyat as-Samha*, agama yang cenderung kepada kebenaran dan penuh toleransi. Dari

¹⁸⁸ *Ibid.*, h. 32

pemaknaan inilah Nurcholish Madjid mengukuhkan bahwa hakikat tersebut merupakan gambaran keberislaman Ibrahim yang hanif.¹⁸⁹

Pada bagian yang lain, al-Zamakhsari memberi makna pada kata Muslim sebagai "*mereka yang bertawhid dan mengikhlaskan diri pada-Nya,*" dan mengartikan *al-Islam* sebagai "*sikap memaha-Esakan (bertawhid) dan sikap pasrah diri kepada Tuhan*". Dari berbagai keterangan itu dapat ditegaskan bahwa beragama tanpa sikap pasrah kepada Tuhan, betapapun seseorang mengaku sebagai "Muslim" atau penganut "Islam", adalah tidak benar dan tidak akan diterima oleh Tuhan.¹⁹⁰

Dengan merujuk pada pengertian-pengertian yang telah terurai, maka Islam adalah tindakan yang berupa pemasrahan diri kepada Tuhan, menjalankan segala konsekuensi dari keberislaman, baik berupa iman, islam, ihsan, maupun amal shaleh. Muslim bukan hanya sekadar komunitas dari lembaga yang mengatasnamakan diri dalam naungan Islam, tanpa pengaplikasian tuntunan-tuntunan dari panduannya (yakni al-Qur'an dan Hadis), namun lebih dari itu, yakni menunaikan dan mengamalkan nilai-nilai Islam dalam segala lini kehidupan.

¹⁸⁹ Nurcholis Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Kelmanan, Kemanusiaan dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 1992), h. 305

¹⁹⁰ Alwi Shihab, *Islam Inklusif; Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1998), h. 39

Sedangkan kata kafir seringkali menuai banyak tanya, menurut Rasyid Ridha kafir adalah kebalikan dari iman. Artinya, sikap ketidak konsistenan terhadap konsekuensi keberislaman adalah kafir. Kafir adalah orang yang menolak atau tertutup hatinya untuk beriman setelah datangnya utusan Allah.

Pemikiran Farid Esack tentu bukanlah sebuah pemikiran tanpa sebab, sebagaimana peneliti paparkan lingkungan yang dihadapi Esack merupakan hal yang membuatnya berpikir tidak hanya sebatas keterkungkungan diri, melainkan keberanian dalam bersikap terhadap keyakinan teologis yang selama ini beku.

B. Relasi Muslim dan Kafir

Farid Esack memberikan sebuah konsep kerjasama dengan penganut agama lain, sehingga cita-cita Islam sebagai agama rahmat bagi segenap alam (misi universal) dapat terwujud. Hubungan kerjasama dengan penganut agama lain, bagi Esack, tidak bisa dilakukan secara sembarangan agar tidak mengorbankan umat Islam atas nama persamaan hak, karenanya terdapat beberapa persyaratan yang harus diperhatikan; (1) kerjasama tersebut tidak boleh sampai meninggalkan umat Islam sendiri; (2) kerjasama tersebut harus memberikan perlindungan jangka panjang terhadap Islam bukan kepentingan sesaat.

Selain itu, pihak yang diajak bekerjasama harus memenuhi persyaratan; (a) telah terikat perjanjian damai atau tidak menunjukkan permusuhan terhadap Islam; (b) bukan pihak-pihak yang membuat agama menjadi bahan ejekan; (c) bukan orang

yang mengingkari kebenaran; (d) bukan pihak atau yang membantu pihak-pihak yang mengusir Islam.¹⁹¹ Tujuan inti kerjasama adalah untuk meraih kemaslahatan, baik bagi umat Islam sendiri maupun bagi pihak lainnya.

Hal tersebut menunjukkan bahwa Islam tidak membatasi hubungan kerjasama dan interaksi sosial lantaran perbedaan agama dan keyakinan. Islam menganjurkan umatnya untuk membangun hubungan yang harmonis, toleran, dan kerjasama atas dasar kemanusiaan. Pada sisi lain, Islam memberi dukungan kepada umatnya untuk melawan seluruh bentuk penindasan dan diskriminasi, termasuk terhadap pihak yang mengusir orang Muslim dari negeri tempat mereka hidup dan mencari nafkah.

Menurut Nurcholish Madjid, Islam memberikan perlindungan terhadap pemeluk-pemeluk agama lain yang ingin hidup secara damai dalam masyarakat atau pemerintahan yang dikuasai oleh kaum Muslimin. Mereka diperlakukan dengan cara yang baik dan adil, seperti yang berlaku terhadap orang-orang Yahudi dan Nasrani di zaman pemerintahan Rasulullah di Madinah. Orang-orang Yahudi dan Nasrani itu diberikan kebebasan menjalankan agamanya seperti kebebasan yang diberikan kepada orang-orang Islam sendiri. Hak-hak mereka dilindungi dan dijamin dalam suatu bentuk perjanjian. Menurut hukum antar-golongan dalam Islam, mereka itu dinamakan kaum

¹⁹¹ Farid Esack, *op.cit.*, h. 184

Zimmi, yaitu orang-orang yang mendapat jaminan, perlindungan dari masyarakat Islam.¹⁹²

Kaum Muslimin diikat oleh suatu peraturan supaya hidup bertetangga dan bersahabat dengan orang-orang yang memeluk agama lain itu. Hak-hak mereka tidak boleh dikurangi dan tidak boleh dilanggar undang-undang perjanjian itu. Apabila orang-orang yang memeluk agama lain itu memajukan suatu pengaduan atau perkara, maka pengaduan itu wajib diperiksa dan ditimbang secara adil, serupa seperti cara pelayanan terhadap pengaduan seorang Muslim. Dilarang menganiaya, mengusik, mengganggu dan menghina pemeluk-pemeluk agama lain itu. Juga dilarang menahan dan merampas hak-milik mereka.¹⁹³

Dalam pandangan yang senada dengan penuturan di atas, Buya Hamka mengambil Q.S. al-Mumtahanah [60]: 7-9 sebagai pedoman bagi umat Islam untuk bergaul dan berinteraksi sehari-hari dengan komunitas lain di luar Islam. Umat Islam dipersilahkan untuk bergaul dengan akrab, bertetangga, saling tolong-menolong, bersikap adil dan jujur kepada pemeluk agama lain. Tetapi jika ada bukti bahwa pemeluk agama lain itu hendak memusuhi, memerangi dan mengusir umat Islam, maka semua yang diperbolehkan itu menjadi terlarang.¹⁹⁴ Batasan toleransi berdasarkan QS. Al-Mumtahanah [60] : 7-9 ini, pernah

¹⁹² Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, *op.cit.*, h.115

¹⁹³ *Ibid.*, h.117

¹⁹⁴ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid-18, (Jakarta: PT Pustaka Panji Mas, 1988), h. 102

disampaikan langsung oleh Hamka selaku ketua MUI kepada Presiden Soeharto pada tanggal 17 September 1975. Hal ini berkaitan dengan peliknya hubungan antar agama di Indonesia pada saat itu terutama antara Islam dan Kristen.¹⁹⁵

Sebagaimana dalam penjelasan QS. Al-Mumtahanah, jelas bahwa dalam urusan interaksi sosial Allah memperbolehkan kerja sama atau relasi antara muslim dan kafir, sesuai dengan ketentuan dan tidak melebihi batasan yang telah diberikan.

C. Implikasi Pemikiran Farid Esack terhadap Kerukunan Umat Beragama di Indonesia

Dalam kata pengantar buku "*Islam and Liberation Theology: Essay on Liberative Elements in Islam*" Asghar Ali Engineer mencatat bahwa kedatangan Islam merupakan sebuah revolusi yang selama berabad-abad telah berperan secara sangat signifikan dalam panggung sejarah kehidupan umat manusia. Tidak diragukan lagi, Islam telah menjadi penanda perubahan, bukan hanya dalam teologi, namun juga dalam masalah ekonomi dan sosial.¹⁹⁶ Kedatangan Islam ke dunia dirancang penuh untuk menjadikan manusia mampu memikirkan dan menata semua dinamika kehidupannya berdasarkan perintah Allah. Untuk itulah, peranan individu dalam merancang pola-pola dasar kehidupan

¹⁹⁵ <http://dinatea.blogspot.com/2017/05/pandangan-hamka-tentang-toleransi.html>, diakses pada tanggal 14 juni 2019, pukul 08.04 WIB.

¹⁹⁶ Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj., Agung Prihantoro, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), h. IX.

beragamanya sangat berkaitan kuat dengan struktur keimanan yang tertanam dan teraplikasikan dalam kehidupan sosialnya.

Seyyed Hossein Nasr mencatat bahwa seluruh aspek kehidupan Muslim dipengaruhi oleh panduan-panduan etika, sebagaimana Islam juga menolak pandangan yang melegitimasi adanya domain dari segala aspek kehidupan—baik itu sosial, politis, atau ekonomis—berada di luar panduan nilai-nilai etis. Ajaran-ajaran dasar etika Islam dapat dijumpai dalam al-Qur'an dan al-Hadits, yang menganjurkan kaum Muslimin untuk melakukan hal-hal baik dan mencegah dari yang jahat.¹⁹⁷ Al-Qur'an dan al-Hadits sebagai panduan utama kehidupan seorang Muslim memberikan arahan komprehensif tatanan perilaku yang harus dijalankannya. Kehidupan seorang Muslim dalam naungan keimanan pada dirinya harus berjalan secara beriringan dengan ketertundukan dirinya kepada Tuhan Yang Maha Esa.

Di Afrika Selatan, renungan tentang pandangan al-Qur'an soal hubungan dengan penganut agama lain, kerjasama antaragama, dan kesetaraan gender membentuk dimensi yang sadar dan dinamis dalam kerangka praksis liberatif. Kebalikannya juga benar: oposisi terhadap solidaritas ini dan refleksi hermeneutika yang didasarkan padanya datang dari mereka yang menyokong kebungkaman politis. Dalam situasi ketidakadilan

¹⁹⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Islam Agama, Sejarah, dan Peradaban*, terj., Koes Adiwidjajanto, (Surabaya: Risalah Gusti, 2003), h. 115

yang nyata, kebungkaman semacam ini sama artinya dengan berkolaborasi dengan ketidakadilan itu.

Bila kolaborasi ini tak begitu kentara, maka afinitas dengan wacana ideologis rezim apartheid tampak jelas dalam keinginan para teolog konservatif untuk menghindari fitnah (kekacauan), tunduk pada otoritas politik, bergabung dengan yang lebih kecil di antara dua kejahatan (yaitu, apartheid dan komunisme), dan mempertahankan teologi seksis dan eksklusivis, bukan refleksi pada teks al-Qur'an yang teologis komunitarian.¹⁹⁸

Refleksi tentang hermeneutika al-Qur'an berlangsung dengan konteks yang memiliki sejumlah implikasi signifikan. Ada persaingan nyata antara makna sebagai senjata pembebasan semua kaum tertindas dan termarginalkan, dengan pembelaan sistem sosioekonomi yang tak adil di balik kedok teologi apatis. Esack berupaya menunjukkan bahwa al-Qur'an mendukung solidaritas dengan penganut agama lain maupun dengan kaum tak beragama yang tertindas dan tersisih. Dukungan ini hanya dapat dicermati oleh mereka yang benar-benar terlibat dalam perjuangan pembebasan, yang mencari tuntunan al-Qur'an berdasar praksis liberatif mereka.¹⁹⁹ Dalam kata-kata al-Qur'an, *Dan orang-orang yang berjuang untuk mencari keadilan Kami, benar-benar akan Kami tunjukkan pada mereka jalan-jalan Kami.* (QS. Al-Ankabut [29]: 69).

¹⁹⁸ Farid Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism terj.*, h. 316

¹⁹⁹ *Ibid.*, h. 317

Pemaknaan al-Qur'an yang tak hanya terbatas pada teks, melainkan disertai pemahaman kontekstual, menurut Esack menjadikan kelompok Islamis Progresif Afrika Selatan berhasil menegakkan sikap baru terhadap al-Qur'an sebagai kitab penuntun pembebasan, meski dicela oleh imam-imam konservatif. Kelompok Islam Progresif memandang sikap baru itu sebagai gerakan menentang kelompok Islam yang berdiam diri atau bahkan berkolaborasi dengan *status quo* politik yang tidak adil. Keterlibatan dalam perjuangan bersama 'yang lain' telah berdampak besar dalam mengubah bagaimana Islam, al-Qur'an, dan teologi Islam dalam pandangan kebanyakan komunitas Muslim.²⁰⁰

Dalam konteks kebangsaan, Farid Esack selalu menegaskan perlunya sebuah upaya bersama yang sifatnya melintas antar agama, antar etnis, dan antar kelompok untuk sama-sama melawan penindasan, kezaliman, kesewenang-wenangan, dan kejahatan kemanusiaan. Pertautan erat antara teks Al-Qur`ân dengan realitas menjadi spektrum yang memicu Farid Esack memikirkan kembali teks-teks Al-Qur`ân yang dikontekstualisasikan dengan realitas Afrika Selatan dalam perjuangannya membebaskan kaum yang tertindas akibat rezim apartheid.

Berdasarkan segala gerak langkah Esack, menunjukkan bahwa pemikirannya sangat memberikan dampak yang luar biasa

²⁰⁰ *Ibid.*, h. 318

terhadap kerukunan umat beragama. Pemikirannya telah mampu menggerakkan dan mengorganisir masa untuk menyingsingkan tangan dan membuka mata akan terjadinya penindasan yang harus diberantas, bukan hanya berdiam diri. Dengan pemaknaan ulang yang dilakukan Esack, memberikan kontribusi dalam perjuangan yang bersifat praksis, menanggalkan kekakuan pemahaman dan keengganan untuk berjuang bersama. Bagi Esack menggiring pemahaman kaum Afrika Selatan dalam melakukan pembebasan terhadap segala penindasan dan bersikap terbuka dalam bekerja sama melawan penindasan rezim yang lalim merupakan sebuah perjuangan dalam jalan Tuhan atas nama keadilan.

Menurut Nurcholish Madjid, logika toleransi dan kerukunan ialah adanya sikap saling menghargai antar umat beragama, yang pada urutannya mengandung logika titik temu, meskipun tentu saja terbatas hanya pada hal-hal prinsipil. Hal-hal rinci, seperti ekspresi-ekspresi simbolik dan formalistik tentu sulit untuk dipertemukan. Masing-masing agama bahkan kelompok intern suatu agama tertentu sendiri mempunyai idiomnya yang khas dan bersifat esoterik yakni hanya berlaku secara intern agama atau kelompok tersebut.³³ Oleh karena itu, ikut campur seorang pemeluk agama terhadap urusan rasa kesucian dari agama lain adalah hal yang tidak rasional dan *absurd*. Sebagai contoh Islam melarang pengikutnya untuk berbantahan dengan para penganut kitab suci kecuali dengan cara yang sebaik-baiknya serta harus dipahami bahwa penganut kitab-kitab suci yang berbeda-beda itu,

sama-sama menyembah Tuhan Yang Maha Esa dan sama-sama pasrah kepada-Nya.

Sementara dalam hubungannya dengan pergaulan antar umat beragama harus berdasarkan pada pandangan bahwa setiap agama dengan idiom *syir'ah* dan *minhaj* masing-masing mencoba untuk berjalan menuju kebenaran, maka para penganut agama diharapkan dengan sungguh-sungguh menjalankan ajaran agamanya dengan baik. Pencarian kebenaran yang tulus dan murni ini akan mustahil jika dilakukan dalam semangat komunal dan sektarian. Karenanya umat Islam harus bersedia menerima dan mengambil nilai-nilai duniawi dari manapun datangnya asalkan mengandung kebenaran. Karena sikap terbuka menunjukkan bahwa ia telah memperoleh petunjuk dari Allah, sedangkan sikap tertutup mencerminkan seseorang itu dalam kesesatan.

Nurcholish Madjid berpendapat:

Mendiskusikan masalah asas kerukunan antar umat beragama, berarti langsung atau tidak langsung kita telah mengasumsikan adanya kemungkinan berbagai penganut agama bertemu dalam suatu landasan bersama (common platform). Maka sekarang pertanyaannya ialah, adakah titik-temu agama-agama itu? Pertanyaan yang hampir harian itu kita ketahui mengundang jawaban yang bervariasi dari ujung ke ujung, sejak dari yang tegas mengatakan "ada", kemudian yang ragu dan tidak tahu pasti secara skeptis atau agnostis, sampai kepada yang tegas mengingkarinya. Mungkin, mengikuti wisdom lama, yang benar ada di suatu posisi antara kedua ujung itu, berupa suatu sikap yang tidak secara simplistik meniadakan

*atau mengadakan, juga bukan sikap ragu dan penuh kebingungan.*²⁰¹

Menurut Nurcholish Madjid: Karena kita bangsa Indonesia sering membanggakan atau dibanggakan sebagai bangsa yang bertoleransi dan berkerukunan agama yang tinggi, maka barangkali cukup logis jika jawaban atas pertanyaan di atas kita mulai dengan suatu sikap afirmatif. Sebab logika toleransi, apalagi kerukunan, ialah saling pengertian dan penghargaan, yang pada urutannya mengandung logika titik-temu, meskipun, tentu saja, terbatas hanya kepada hal-hal prinsipil. Hal-hal rinci, seperti ekspresi-ekspresi simbolik dan formalistik, tentu sulit dipertemukan. Masing-masing agama, bahkan sesungguhnya masing-masing kelompok intern suatu agama tertentu sendiri, mempunyai idiomnya yang khas dan bersifat esoterik, yakni, "hanya berlaku secara intern".²⁰²

Karena itulah sikap ikut campur oleh seorang penganut agama dalam urusan rasa kesucian orang dari agama lain adalah tidak rasional dan absurd. Misalnya, agama Islam melarang para penganutnya berbantahan dengan para penganut kitab suci yang lain melainkan dengan cara yang sebaik-baiknya, termasuk menjaga kesopanan dan tenggang rasa disebutkan kecuali terhadap yang bertindak zalim dan orang Islam diperintahkan untuk menegaskan bahwa kita semua, para

²⁰¹ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan Membangun Tradisi dan visi Baru Islam Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 91

²⁰² *Ibid*, h.92

penganut kitab suci yang berbeda-beda itu, sama-sama menyembah Tuhan Yang Maha Esa dan sama-sama pasrah kepada-Nya. Bahkan biarpun sekiranya kita mengetahui dengan pasti bahwa seseorang lain menyembah sesuatu obyek sesembahan yang tidak semestinya, bukan Tuhan Yang Maha Esa (sebagai sesembahan yang benar), kita tetap dilarang untuk berlaku tidak sopan terhadap mereka itu. Terhadap mereka ini pun pergaulan duniawi yang baik tetap harus dijaga, dan di sini berlaku “bagimu agamamu dan bagiku agamaku”. Ungkapan ini bukanlah pernyataan yang tanpa peduli dan rasa putus asa, melainkan karena kesadaran bahwa agama tidak dapat dipaksakan, dan bahwa setiap orang, lepas dari soal agamanya apa, tetap harus dihormati sebagai manusia sesama makhluk Tuhan Yang Maha Esa. Sebab Tuhan sendiripun menghormati manusia, anak cucu Adam di mana saja.²⁰³

Merumuskan tentang pembebasan bertauhid Nurcholish Madjid menjelaskan bahwa bermusyawarah dan membangun komunikasi antar iman untuk melihat kesamaan plurality keyakinan dalam beragama sebagai jembatan guna menghapus eksklusifitas. Musyawarah tersebut dijalankan dengan adanya asumsi kebebasan pada masing-masing perorangan manusia. Dalam rangka memberi kerangka kepada pelaksanaan kebebasan-kebebasan asasi

²⁰³ *Ibid*, h.92

itulah pengalaman positif Barat tentang demokrasi prosedural dapat dijadikan pertimbangan.²⁰⁴

Dalam konteks Indonesia, pemikiran Esack bisa dijadikan sebagai pijakan dalam mencairkan kekakuan dan pengkotak-kotakan berdasarkan segala perbedaan, baik, ras, suku, maupun agama. Indonesia adalah negara yang berpenduduk multi agama, yang harus bersatu demi keutuhan Negara Kesatuan Republik Indonesia. Meletakkan keegoan atas klaim kebenaran yang dimiliki oleh setiap agama dengan kembali menengok semboyan Bangsa Indonesia, yaitu Bhenika Tunggal Ika, yang berbunyi: *“Berbeda-beda tetapi tetap satu jua.”*

²⁰⁴ *Ibid.*

BAB V

PENUTUP

A. Simpulan

Muslim adalah sosok yang tunduk pada ketuhanan, bukan sosok yang dilembagakan dalam kelompok tertentu. Bila dibaca dalam al-Qur'an, makna Islam sangat luas, bukan sekedar makna agama (al-din). Islam adalah penyerahan diri manusia pada Tuhan secara total, dan ini merupakan tradisi pada Nabi. Sebagaimana sering dikutip oleh Nurcholish Madjid dari Ibn Taimiyyah, bahwa Islam yang demikian adalah Islam yang bermakna universal. Menurut Taimiyyah, bahwa Islam mempunyai dua makna; Islam dalam makna umum, berarti segala bentuk ketundukan kepada Tuhan, dalam semua agama. Sedangkan Islam dalam makna khusus/terbatas, adalah Islam sebagai agama, berisi ajaran-ajaran syari'at yang disampaikan Nabi Muhammad pada umat manusia. Sedangkan Menurut Esack, ide awal tentang kekafiran seolah-olah dicampuradukkan dengan ketuhanan. Padahal pada hakikatnya orang kafir juga mengakui adanya Tuhan. Jadi sebenarnya, kafir adalah penindasan sebagai lawan atau kontradiksi dari keimanan yang diejawantahkan dalam kasih sayang, kedamaian, kebersamaan, dan kesejahteraan.

Renungan tentang pandangan al-Qur'an soal hubungan dengan penganut agama lain, kerjasama antaragama, dan kesetaraan gender membentuk dimensi yang sadar dan dinamis dalam kerangka praksis liberatif. Kebalikannya juga benar:

oposisi terhadap solidaritas ini dan refleksi hermeneutika yang didasarkan padanya datang dari mereka yang menyokong kebangkaman politis. Dalam situasi ketidakadilan yang nyata, kebangkaman semacam ini sama artinya dengan berkolaborasi dengan ketidakadilan itu.

Kelompok Islam Progresif memandang sikap baru itu sebagai gerakan menentang kelompok Islam yang berdiam diri atau bahkan berkolaborasi dengan *status quo* politik yang tidak adil. Keterlibatan dalam perjuangan bersama 'yang lain' telah berdampak besar dalam mengubah bagaimana Islam, al-Qur'an, dan teologi Islam dalam pandangan kebanyakan komunitas Muslim. Berdasarkan segala gerak langkah Esack, menunjukkan bahwa pemikirannya sangat memberikan dampak yang luar biasa terhadap kerukunan umat beragama. Pemikirannya telah mampu menggerakkan dan mengorganisir masa untuk menyingkinkan tangan dan membuka mata akan terjadinya penindasan yang harus diberantas, bukan hanya berdiam diri. Dengan pemaknaan ulang yang dilakukan Esack, ia telah memberikan kontribusi dalam perjuangan yang bersifat praksis, menanggalkan kekakuan pemahaman dan keengganan untuk berjuang bersama. Bagi Esack menggiring pemahaman kaum Afrika Selatan dalam melakukan pembebasan terhadap segala penindasan dan bersikap terbuka dalam bekerja sama melawan penindasan rezim yang lalim merupakan sebuah perjuangan dalam jalan Tuhan atas nama keadilan.

B. Saran

Demikian pembahasan kajian terhadap pemikiran Farid Esack mengenai makna muslim dan kafir dalam al-Qur'an. Dalam hal ini peneliti menyarankan untuk lebih menggali literatur khazanah keislaman secara mendalam untuk mendapatkan penemuan yang lebih komprehensif. Terkhusus untuk penelitian tentang Farid Esack, peneliti memberikan rekomendasi untuk peneliti selanjutnya agar membahas bagaimanakah kondisi Afrika Selatan yang dalam hal ini tempat tinggalnya Farid Esack pasca pembebasan. Apakah solusi yang ditawarkan Farid Esack ini memiliki efek signifikan untuk Afrika Selatan hingga saat ini. Dan hendaknya ada penelitian juga yang menjelaskan kegiatan akademik Farid Esack saat ini, hal ini akan memudahkan para akademisi/ seorang sarjana mengetahui intelektual muslim asal Afrika Selatan yaitu Farid Esack yang memberikan sumbangsih yang besar bagi negaranya secara umum, dan keilmuan Islam secara khusus.

DAFTAR PUSTAKA

- Agha, Mahir Ahmad, *Yahudi (Catatan Hitam Sejarah)*, Penerjemah Yodi Indrayadi, Jakarta, Qisthi Press, 2011.
- Ahmad, Nazi, "Islam Tentang Jihad Dalam Pandangan Farid Esack", skripsi (S1 Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta), 2014.
- Ahyar, Ilham Mustofal, *Konsep Kafir Muhammad Sayid Tantawi (Studi Analisis Kitab al-Tafsir al-Wasit li al-Qur'an al-Karim dengan Perspektif Hermeneutika Jorge J.E. Gracia*, Tesis, Jakarta, UIN Sunan Kalijaga, 2016.
- Arkoun, Mohammed, *Islam Kontemporer Menuju Dialog Antar Agama*, Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 2001.
- Baidhaw, Zakiyuddin, *Hermeneutika Pembebasan al-Qur'an: Perspektif Farid Esack* dalam Abdul Mustaqim-Sahiron Syamsudin, *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002.
- Castiah, Tati, "Farid Esack dan Paham Pluralisme Agama", skripsi S1 Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008.
- Cawidu, Harifuddin, *Konsep Kufr dalam Al-Qur'an*, Jakarta: Bulan Bintang, 1991.
- Depag RI, *Bingkai Teologi Kerukunan Hidup Umat Beragama Di Indonesia*, Jakarta; Badan Penelitian dan Pengembangan Agama Proyek Peningkatan Kerukunan Umat Beragama di Indonesia, 1997.
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, (*Ensiklopedi Islam*), Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, Cet-1, 1993.
- Engineer, Asghar Ali, *Islam dan Teologi Pembebasan, terj.*, Agung Prihantoro, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2003. Azra, Azyuzumardi, *Kajian Tematik al-Qur'an Tentang Ketuhanan*, Bandung, Angkasa, 2008.

- Eriyanto, *Analisis wacana*, Yogyakarta: LKIS, 2011.
- Esack, Farid, *On Being A Muslim: Menjadi Muslim di Dunia Modern*. Penerjemah Dadi Darmadi dan Jajang Jamroni, Jakarta: Erlangga, 2004.
- Esack, Farid, *Qur'an, liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious solidarity againsts Oppression*, lihat terj. *Al - Qur'an, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas*, Bandung: Mizan, 2000.
- Fahrudin Hs, *Ensiklopedi Al-Quran*, jilid 1, Jakarta: PT Rineka Cipta, 1998.
- Ghazali, Adeng Muchtar, "Toleransi Beragama Dan Kerukunan dalam Perspektif Islam", *Religious, Jurnal Agama dan Lintas Budaya 1*, 1 (September 2016): 25-40, Bandung: UIN Sunan Gunung Djati, 2016.
- Glasse, Cyril, *Ensiklopedi Islam (ringkas)*, Penerjemah Ghufran A Mashadi, Ed.1, Cet-3, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002.
- Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Cetakan-1, 1988, Jilid-18, Jakarta: PT Pustaka Panji Mas, 2001.
- Hazm, Abu Muhammad 'Ali Ibn Ahmad Ibn Sa'id Ibn, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, Baerut, Mansyurat Dar al-Afaq al-Jadidah, t.t, juz I.
- Hidayat, Komaruddin, *Konflik Antaragama, dalam Pluralitas Agama, Kerukunan dalam Keragaman*, Editor Nur Ahmad, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2001.
- Ismail, Faisal, *Dinamika kerukunan Antar Umat Beragama*, Bandung, PT Remaja Rosdakarya, 2014.
- Izutsu, Toshihiko, *God and Man in The Koran: Semantic of the Koranic Weltanschauung*, terj. Agus Fahri Husein, dkk., *Relasi Tuhan dan Manusia; Pendekatan Semantik terhadap al-Qur'an*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003.

- , *Islam Agama Kemanusiaan Membangun Tradisi dan visi Baru Islam Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- , *Konsep-konsep Etika Religius Dalam Qur'an*, Penerjemah: Agus Fahri husein, Cetakan Ke-2, Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 2003.
- J. Moleong, Lexy, *Metode Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2004,
- Jeergenmeyer, Mark, *Menentang Negara Sekuler, Kebangkitan Global Nasionalis*, terj, Nurhadi, Bandung: Mizan, 1998.
- Jirhanuddin, *Perbandingan Agama*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2010.
- Lubis, Ridwan, *Cetak Biru Peran Agama*, Jakarta, Puslitbang, 2005.
- Madjid, Nurcholis, *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan*, Jakarta: Paramadina, 1992.
- Maraghi, Ahmad Mushthafa al, *Terjemah Tafsir Al-Maraghi*, Juz-28, Semarang, CV Thaha Putra, 1993.
- Mubarokah, Lailatin, “Hak Asasi Manusia dalam Al-Qur`ân (Studi Analisa Pemikiran Farid Esack)”, skripsi (S1 Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta), 2017.
- Munawar, Said Agil, *Fikih Hubungan Antar Umat Beragama*, Jakarta, Ciputat Press, 2003.
- Mursyid, Hasbullah, dkk., *Kompilasi Kebijakan Peraturan Perundang-undangan Kerukunan Antar Umat Beragama*, Jakarta, Puslitbang Kehidupan Beragama, 2008.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Islam Agama, Sejarah, dan Peradaban*, terj., Koes Adiwidjajanto, Surabaya: Risalah Gusti, 2003.
- Poerwadarmita, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta, Balai Pustaka, 1980.
- Qarny, Aidh, *Tafsir Muyassar*, Juz, 24-30, Jakarta, Qisthi Press, 2008

- Rachman, Munawar, *Islam Pluralis Wacana kesetaraan kaum Beriman*, Jakarta: PT Grafindo Persada, 2004.
- Razi, Imam al, *al-Tafsir al-Kabir wa Mafatihul Gho'ib*, jilid IV, Beirut: Libanon, 1990. Syaukani, Imam, *Komplikasi Kebijakan Dan Peraturan Perundang-Undangan Kerukunan Umat Beragama*, Jakarta, Puslitbang, 2008.
- Saifullah, *Nuansa Inklusif dalam Tafsir al-Manar*, Ciputat: Badan Litbang & Diklat Kementerian Agama RI, 2012.
- Shihab, Alwi, *Islam Inklusif menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Bandung: Mizan, 1997.
- Shihab, M. Quraish, *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, Vol. 2, 3, 5, 7, 9, Cet. I,
- Taimiyah, Taqy ad-Din ahmad Ibn 'Abd Halim Ibn, *majmu' fatawa*, Madinah: Mujamma' al-Malik Fadh li Tiba'ah al-Mushaf asy-Syarif, 2003 M/1426 H.
- Tholhah, Abu, *Kerukunan Antar Umat Beragama*, Semarang, IAIN Walisongo, 1980.
- Wahyuddin dkk, *Pendidikan Agama Islam Untuk Perguruan Tinggi*, Jakarta PT. Gramedia Widiasarana Indonesia, 2009.
- Yusuf, Angga Syaripudin, *Kerukunan Umat Beragama Antara Islam, Kristen, dan Sunda Wiwitan (Studi Kasus: Kelurahan Cigugur Kecamatan Cigugur, Kuningan, Jawa Barat*, Skripsi, Jurusan Pendidikan Ilmu Pengetahuan Sosial, Fakultas Ilmu Tarbiyah Dan Keguruan, Jakarta, UIN Syarif Hidayatullah, 2014.
- Zainul Mun'im, A. Rafiq, *Hermeneutika al-Qur'an Farid Esack*, dalam Jurnal Studi KeIslaman AKADEMIA, (terbitan Program Pasca Sarjana IAIN Sunan Ampel) Surabaya, edisi vol. 16, No. 2, Maret 2005.

Dari website:

<https://hukamnas.com/contoh-konflik-antar-agama>, diakses pada 14 april 2019, pukul 13.34 WIB

<http://dinatea.blogspot.com/2017/05/pandangan-hamka-tentang-toleransi.html>, diakses pada tanggal 14 juni 2019, pukul 08.04 WIB.

<http://www.ipsmudah.com/2017/03/contoh-konflik-antar-agama.html>, diakses pada 22 Maret 2019 pada pukul 14.18 WIB

<http://www.ipsmudah.com/2017/03/contoh-konflik-antar-agama.html>, diakses pada 22 Maret 2019 pada pukul 14.44 WIB

<https://beritagar.id/artikel/berita/pernyataan-ahok-soal-surat-al-maidah-picu-debat-netizen>, pada 22 Maret 2019 pada pukul 16.54 WIB

<https://e-dokumen.kemenag.go.id/files/fmpbnNCJ1286170246.pdf>, diakses pada 22 Maret 2019 pada pukul 16.39 WIB

<https://www.amazine.co/25039/apa-itu-apartheid-fakta-sejarah-informasi-lainnya/> diakses pada 22 Maret 2019 pada pukul 19.54 WIB

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Dewi Robiah
NIM : 1504026099
Tempat/Tgl Lahir : Pati/23 Juli 1997
Jenis Kelamin : Perempuan
Fakultas/Prodi : Ushuluddin & Humaniora/
Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Universitas : UIN Walisongo Semarang
Alamat Universitas : Ngaliyan, Semarang Barat, Semarang
IPK : 3,92
Alamat Rumah : Kepohkencono, Pucakwangi, Pati
E-mail : dewirobiah23@gmail.com

PENDIDIKAN

SDN Kepohkencono 01
MTS. Negeri Winong
MA Mathali'ul Falah