

BAB II

TINJAUAN UMUM METODE TAFSIR PROGRESIF

A. Sejarah Singkat Perkembangan Tafsir

1. Tafsir pada Masa Rasulullah SAW

Rasulullah SAW setiap menerima ayat al-Qur'an langsung menyampaikannya kepada para sahabat serta menafsirkan mana yang perlu ditafsirkan. Penafsiran Rasulullah SAW itu adakalanya dengan Sunnah Qauliyah, adakalanya dengan sunnah Fi'liyyah dan adakalanya dengan sunnah Taqirriyyah.¹

Jadi pada dasarnya ketika Rasulullah SAW masih hidup semua yang berkaitan dengan penafsiran al-Qur'an dikembalikan kepada beliau. Rasulullah SAW merupakan penafsir pertama. Namun, bukan berarti semua ayat al-Qur'an telah Rasulullah tafsirkan. Karena apa yang beliau tafsirkan hanya yang sesuai dengan petunjuk dari Jibril dan setiap ayat yang dipertanyakan oleh para Sahabat.

Kata 'Aisyah ra: "Nabi menafsirkan hanya beberapa ayat saja, menurut petunjuk-petunjuk yang diberi Jibril".

Rasulullah SAW menafsirkan al-Qur'an mengikuti hawa nafsunya atau fikiran beliau sendiri, tetapi menurut wahyu Allah. Beliau menanyakan kepada malaikat Jibril demikian juga malaikat Jibril tidak menafsirkan menurut kemampuannya sendiri tetapi menyampaikan apa yang diterinya dari Allah SWT.

Kegiatan penafsiran pada masa ini masih berupa penyampaian dari mulut ke mulut yang menurut istilah ahli tafsir adalah Musyafahah. Selain itu, tafsir pada masa awal pertubuhan Islam disusun pendek-pendek dan tampak ringkas, karena penguasaan bahasa Arab yang murni pada saat itu cukup untuk memahami gaya dan susunan kalimat al-Qur'an.²

¹ Hasbi Asl-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an/Tafsir*, Bulan Bintang, Jakarta, cet. VIII, 1980, hlm. 219

² *Ibid*

2. Tafsir pada Masa Sahabat

Para Sahabat dalam mempelajari tafsir tidak sulit karena mereka menerima langsung dari Rasulullah SAW dan mempelajari tafsir al-Qur'an pun dari beliau sendiri, mereka bersungguh-sungguh dalam mempelajari al-Qur'an serta tafsirnya.

Apabila mereka tidak mengetahui makna suatu lafadl al-Qur'an atau maksud suatu ayat segera mereka bertanya kepada Rasulullah sendiri atau sesama sahabat.

Namun tiadalah semua sahabat sederajat di dalam memahami isi al-Qur'an, baik secara global maupun perincian, akan tetapi mereka berbeda-beda tingkat pemahamannya sesuatu dengan tingkat ketinggian akal fikirannya, bahkan ada yang tidak sanggup dalam memahami arti kata-kata dari al-Qur'an.³

Mufassir pada masa Sahabat antara lain, Khulafa al-Rasyidun, Ibnu Abbas, Ibnu Mas'ud, Ubay ibn Ka'ab, Zaid ibn Tsabit, Abu Musa al-Asy'ari dan Abdullah ibn Zubair.

3. Tafsir pada Masa Tabi'in

Para Tabi'i dalam mempelajari dan memahami isi-isi al-Qur'an adalah melangsungkan tindakan-tindakan yang dipraktikkan para sahabat, yaitu mereka ada yang menerima dan ada yang menolak tafsir *bil ijtihad*.

Para Tabi'in terbagi menjadi dua golongan dalam menafsirkan al-Qur'an. Yaitu, *pertama*, golongan ahli Rayi, yaitu menafsirkan al-Qur'an dengan riwayat, juga dengan ijtihad. *Kedua*, Alhu Atsar yaitu yang hanya menafsirkan al-Qur'an dengan riwayat semata.⁴

Manna al-Qaththan dalam kitabnya mengatakan bahwa ulama terbagi menjadi tiga golongan dalam menerima atau menolak tafsir dari Tabi'in. Pertama, sebagian ulama berpendapat bahwa tafsir mereka tidak diambil karena mereka tidak menyaksikan qarinah-

³ Dra. H. St. Amanah, *Pengantar Ilmu al-Qur'an/Tafsir*, CV. Asy-Syifa, Semarang, 1993, hlm. 286-287

⁴ *Ibid.*, hlm. 294-295

qarinah dan keadaan-keadaan yang mana al-Qur'an itu turun, maka dalam memahami maksudnya mereka mungkin salah. Kedua, sebagian besar mufassirin berpendapat bahwa tafsir mereka itu diambil kearena mereka menerima dari para sahabat. Ketiga, pendapat yang rajih adalah apabila tafsir itu merupakan ijma para tabi'in terhadap suatu pendapat, maka wajib atas kita untuk mengambil atau memeganginya dan kita tidak mengambil pendapat lain.⁵

Mufassir-mufassir dari kalangan Tabi'in antara lain: Mujahid ibn Jabr, Sa'id ibn Jubair, Ikrimah Maulana Ibnu Abbas, Atha' ibn Abi Rabah, Sa'ad ibn Musayyab, Rabi' ibn Annas, Hasan al-Basri, Dhahak ibn Muzahim dan lain sebagainya.

Sudah sejak zaman klasik, Islam yang satu itu selalu mengalami perbedaan penafsiran dari satu orang ke orang lain. Seorang penulis klasik, Asy-Syahrastani menulis buku yang sangat terkenal, *al-Milal wan Nihal* (Perihal Sekte-sekte dan Golongan-golongan), di mana dengan gamblang sekali ditunjukkan keragaman orang-orang Islam dalam memahami dan menerjemahkan Islam yang satu itu. Saat Nabi masih hidup, Islam memang hanyalah satu, sebab setiap kali muncul selisih pendapat perihal satu pokok soal, maka para sahabat bisa langsung datang dan bertanya kepada Nabi. Namun, saat Nabi wafat tempat orang-orang Islam bertanya itu sudah tak ada lagi kecuali deretan teks yang terbukukan dalam al-Qur'an dan al-Hadis. Di sinilah letak segala masalahnya: setiap teks selalu cenderung untuk membuka diri kepada sejumlah kemungkinan penafsiran.⁶

Penjelasan di atas juga dikuatkan oleh pendapat menantu Rasulullah yang juga bergelar *bab al-ilmu* (pintu ilmu), Khalifah Ali ra (w. 661), yang mengatakan: *al Qur'anuh khaththun masthurun baina daffatain la yanthiqu, innama yatakallamu bihi al-rijal* (al-Qur'an

⁵ Manna al-Qaththan, *Mabahits fi Ulum al-Qur'an*, Mansyuratu al-Ashr al-Hadis, 1392/1973, hlm. 339

⁶ *Ibid*, hlm 08

adalah suatu tulisan yang ditulis di antara dua *cover*; ia tidak berbicara. Manusialah yang berbicara dengannya).⁷

Sebagaimana penjelasan di atas, pada saat Al-Quran diturunkan, Rasul SAW., yang berfungsi sebagai *mubayyin* (pemberi penjelasan), menjelaskan kepada sahabat-sahabatnya tentang arti dan kandungan Al-Quran, khususnya menyangkut ayat-ayat yang tidak dipahami atau samar artinya. Keadaan ini berlangsung sampai dengan wafatnya Rasul saw., walaupun harus diakui bahwa penjelasan tersebut tidak semua kita ketahui akibat tidak sampainya riwayat-riwayat tentangnya atau karena memang Rasul SAW. sendiri tidak menjelaskan semua kandungan Al-Quran.

Kalau pada masa Rasul SAW. para sahabat menanyakan persoalan-persoalan yang tidak jelas kepada beliau, maka setelah wafatnya, mereka terpaksa melakukan ijtihad, khususnya mereka yang mempunyai kemampuan semacam ‘Ali bin Abi Thalib, Ibnu ‘Abbas, Ubay bin Ka’ab, dan Ibnu Mas’ud.

Sementara sahabat ada pula yang menanyakan beberapa masalah, khususnya sejarah nabi-nabi atau kisah-kisah yang tercantum dalam Al-Quran kepada tokoh-tokoh Ahlul-Kitab yang telah memeluk agama Islam, seperti ‘Abdullah bin Salam, Ka’ab Al-Akhbar, dan lain-lain. Inilah yang merupakan benih lahirnya Israiliyat.

Di samping itu, para tokoh tafsir dari kalangan sahabat yang disebutkan di atas mempunyai murid-murid dari para *tabi’in*, khususnya di kota-kota tempat mereka tinggal. Sehingga lahirlah tokoh-tokoh tafsir baru dari kalangan *tabi’in* di kota-kota tersebut, seperti: (a) Said bin Jubair, Mujahid bin Jabr, di Makkah, yang ketika itu berguru kepada Ibnu ‘Abbas; (b) Muhammad bin Ka’ab, Zaid bin Aslam, di Madinah, yang ketika itu berguru kepada Ubay bin Ka’ab;

⁷ Yusuf Rahman, “Pluralitas Penafsiran al-Qur’an Suatu Kajian Hermeneutik”, dalam *Ijtihad Islam Liberal, Upaya Merumuskan Keberagamaan yang Dinamis*, Jaringan Islam Liberal, Jakarta, 2005, hlm 13

dan (c) Al-Hasan Al-Bashriy, Amir Al-Sya'bi, di Irak, yang ketika itu berguru kepada 'Abdullah bin Mas'ud.⁸

Gabungan dari tiga sumber di atas, yaitu penafsiran Rasul SAW., penafsiran sahabat-sahabat, serta penafsiran tabi'in, dikelompokkan menjadi satu kelompok yang dinamai Tafsir bi Al-Ma'tsur. Dan masa ini dapat dijadikan periode pertama dari perkembangan tafsir.

Di atas telah dijelaskan, meski Nabi melakukan penafsiran terhadap beberapa ayat al-Qur'an, tidak berarti bahwa Nabi melakukannya terhadap semua ayat yang ada dalam al-Qur'an. Sebaliknya, beliau hanya memberikan interpretasi terhadap beberapa ayat saja, dan bahkan menurut penuturan Aisyah, apa yang dilakukan Nabi juga berdasarkan petunjuk malaikat Jibril. Meski dalam perkembangannya tafsir pada era setelah Nabi banyak *mufasssir* yang menyandarkan penafsiran-panafsirannya pada komentar dan interpretasi yang dilakukan Nabi. Penafsiran Nabi kemudian dilanjutkan oleh generasi sahabat dan tabi'in. Di antara empat sahabat yang kemudian juga menjadi khalifah, Ali ibnu Abi Thalib merupakan tokoh yang amat "monumental" mengingat ia melakukan pendekatan terhadap al-Qur'an yang melampaui batas-batas jamannya, dan bahkan jika diukur dengan parameter kontemporer, ia telah melakukan terobosan metodologis yang amat maju. Hal ini dikarenakan statemennya bahwa al-Qur'an adalah teks yang tidak berbicara; yang bisa membuat al-Qur'an berbicara adalah manusia sebagai pembacanya. Ia menyatakan bahwa al-Qur'an hanyalah tulisan yang dihimpun dalam dua sampul buku yang tidak berbicara, kecuali manusia membuatnya berbicara.⁹

⁸<http://attanzil.wordpress.com/2008/07/20/sejarah-perkembangan-tafsir/>, 17 Nopember 2009, 13.30 WIB

⁹ M. Nur Kholis Setiawan, "Al-Qur'an dalam Kesarjanaan Klasik dan Kontemporer (Telaah atas Elemen Humaniora dalam Kajian Al-Qur'an)", dalam *Al-Tahrir, Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 4 No. 2 Juli 2004, hlm 111

Kajian al-Qur'an dalam khazanah intelektual Islam tidak pernah mandek. Setiap generasi memiliki tanggung jawab masing-masing untuk menyegarkan kembali kajian sebelumnya yang dianggap *out of date*. Di dunia Timur Tengah tercatat beberapa nama yang telah memberikan sumbangan berarti terhadap geliat kajian al-Qur'an. Di antaranya adalah Amin al-Khuli (w. 1978), Muhammad Ahmad Khalafallah (w. 1998), 'Aisyah bint al-Shati' (w. 2000), Nasr Hamid Abu Zaid (lahir 1942), Hasan Hanafi (lahir 1935), Muhammad Shahrur (lahir 1945), serta dari Afrika Selatan ada Farid Esack.

Para sarjana tersebut menggunakan berbagai pendekatan dalam mengkaji al-Qur'an. Amin al-Khullī, misalnya, menggunakan teori sastra kontemporer yang menggabungkan kritik intrinsik dan ekstrinsik dalam mengkaji teks al-Qur'an. Kajiannya terhadap teks al-Qur'an telah membawa pada penggeseran wilayah hermeneutika teks dari *unthinkable* menjadi *thinkable*. Baginya, mengkaji al-Qur'an haruslah menggabungkan dua perangkat analisis, yakni *dirasah ma haula al-Qur'an*, yang meliputi setting histories, cultural, dan kritik sejarah saat wahyu diturunkan, dengan *dirasah ma fi al-Qur'an nafsih*. Analisis kedua ini menitikberatkan pada perhatian yang hati-hati terhadap struktur kata dan kalimat al-Qur'an, gaya bahasa, relasi sintagmatis dan paradigmatic kata serta aspek-aspek lain yang masih menjadi bagian dari disiplin linguistic kebahasaan.¹⁰

B. Pengertian Metode Tafsir Progresif

1. Pengertian Metode

Metode merupakan cara yang teratur dan terpikirkan baik-baik untuk mencapai maksud (dalam ilmu pengetahuan dan sebagainya); cara kerja yang tersistem untuk memudahkan suatu kegiatan guna mencapai tujuan yang ditentukan.¹¹ Jadi, yang dimaksud di sini adalah

¹⁰ *Ibid*, hlm 117

¹¹ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Balai Pustaka, Cet. III, 1990, hlm. 580-581

metode Farid Esack dalam berinteraksi dengan teks al-Qur'an sebagai upaya untuk mencari jalan keluar (*problem solving*) yang dihadapi Afrika Selatan, bangsa Non-kulit Putih.

2. Pengertian Tafsir

Para ulama berbeda pendapat mengenai pengertian *tafsir* baik dari segi etimologi (bahasa) ataupun terminologi (istilah). Tafsir dilihat dari segi bahasa (etimologi) berasal dari akar kata *al-fasru* mengikuti *wazan* (timbangan) *taf'il* yang berarti menyingkap atau membuka maksud dari suatu lafadl yang musykil.¹²

Sebagian ulama mengatakan bahwa tafsir berasal dari transformasi akar kata *al-safaru* yang juga memiliki arti menyingkap. Al-Raghib al-Ishfahany mengatakan bahwa *al-fasru* maupun *al-safru* keduanya memiliki kedekatan makna sebagaimana dekatnya kedua lafadl tersebut. Yang membedakan keduanya adalah *al-fasru* digunakan untuk menyingkap atau menjelaskan makna yang dipikirkan (*ma'kul*), sedangkan *al-safru* digunakan untuk menjelaskan atau menampakkan sesuatu pada penglihatan.¹³

Tafsir secara terminologi adalah ilmu untuk memahami kitab Allah SWT yang diturunkan kepada Muhammad SAW, menjelaskan makna-maknanya, mengeluarkan hukum-hukumnya, dan mengambil hikmah-hikmah yang terkandung didalamnya.¹⁴

Ibnu Hayyan mendefinisikan tafsir sebagai ilmu yang didalamnya membahas tata cara pengucapan lafadl-lafadl al-Qur'an dan dalalah-dalalahnya, hukum-hukumnya, tarkib susunannya, serta makna-makna yang terkandung didalamnya.¹⁵

Shohibut Taujih, Syekh Thohir al-Jazairy berkata, tafsir pada asalnya adalah mensyarahkan lafadl-lafadl yang musykil bagi

¹² Nahd ibn Abdurrahman ibn Sulaiman al-Rumy, *Buhuts fi Ushul al-Tafsir wa Manahijih*, al-Taubah, Riyad, 1413 H. hlm. 7

¹³ *Ibid*

¹⁴ Al-Zarkasyi, *al-Burhan fi Ulum al-Qur'an*, Juz I, hlm. 13

¹⁵ Ibnu Hayyan al-Andalusy, *al-Bahr al-Muhith*, Juz 1, hlm. 13-14

pendengar dengan uraian yang lebih menjelaskan maksud. Yang demikian itu adakalanya dengan menyebut muradifnya, atau yang mendekatinya, atau ia mempunyai petunjuk kepadanya melalui jalan dalalah.¹⁶

Al-Jurjani, menurutnya tafsir pada asalnya adalah membuka dan melahirkan. Dalam istilah syara' adalah menjelaskan makna ayat, urusanya, kisahnya, dan sebab diturunkannya ayat, dengan lafadl yang menunjuk kepadanya secara terang.¹⁷

Pada dasarnya dibalik bervariannya terminologi tafsir diatas dapat disimpulkan bahwa tafsir yang merupakan satu disiplin ilmu dalam kajian al-Qur'an yang membahas tentang pengucapan lafadl, menyingkap atau menjelaskan makna lafadl, mengeluarkan hukum-hukum dan hikmah-hikmah yang terkandung didalam al-Qur'an. Semuanya bertemu dalam satu point yaitu mengungkap atau menjelaskan makna yang terkandung dibalik lafadl al-Qur'an. Dengan asumsi mendapatkan petunjuk, cahaya, penawar dan rahmat dari al-Qur'an.

3. Pengertian Progresif

Progresif merupakan dedefasi dari kata 'progres' yang berarti kemajuan. Progresif sendiri memiliki arti ke arah kemajuan; berhaluan kearah perbaikan keadaan sekarang (tt.politik); bertingkat-tingkat naik (tt. Aturan pemungutan pajak, dsb).¹⁸

Dengan demikian yang dimaksud dengan *Metode Tafsir Progresif* adalah cara yang tersusun dengan teratur untuk menyingkap makna atau pesan-pasan al-Qur'an dengan semangat atau berhaluan kemajuan yang tercermin dalam prasis-prasis lapangan sekecil apapun. Jadi, diharapkan produk penafsiran dari metode tafsir ini dapat mengarahkan seorang mufassir tidak hanya dapat memahami makna

¹⁶ Tengku Muhammad Hasbi al-Shidqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*, PT. Pustaka Rizki Putra, Semarang, cet. III, 2000, hlm. 170

¹⁷ *Ibid*, hlm. 171

¹⁸ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar,.... op.cit.* , hlm. 702

dan pesan-pesan yang terkandung dalam al-Qur'an, tapi juga dapat menumbuhkan semangat (*hirrah*) yang kuat untuk terjun ke lapangan mengulurkan tangan dalam kehidupan sosial kemasyarakatan. Membentuk muslim yang sadar akan tanggung jawab sosial, menumbuhkan rasa empati yang kuat, menjadi *khalifatullah fi al-Ardl*, sehingga al-Qur'an benar-benar nyata sebagai *rahmatan lil 'alamin*, dan akhirnya terwujudlah sebuah "Islam progresif".

C. Latar Belakang Terbentuknya Metode Tafsir Progresif

a. Pandangan Farid Esack Terhadap Al-Qur'an

Esack, sebagaimana *mufassir-mufassir* yang lain dalam mendefinisikan al-Qur'anselalu dimulai dengan penjelasan etimologis kata al-Qur'an itu sendiri. Dalam hal ini, Esack membatasi diri pada penjelasan sekilas tentang makna istilah *qur'an* bagi seorang muslim. Mayoritas pemikir Arab sepakat bahwa kata *qur'an* adalah bentuk lampau yang berasal dari akar kata bahasa Arab *qara'a* yang berarti "ia membaca", atau kata sifat dari *qarana*, "ia menghimpun dan mengumpulkan".di dalam al-Qur'an sendiri, kata *qur'an* dipakai dalam arti "membaca" (QS. Al-Isra' [17]: 93), "mengucapkan" (QS. Al-Qiyamah [75]: 18), dan "sebuah kumpulan" (QS. Al-Qiyamah[75]: 17). Dengan demikian secara harfiah *al-Qur'an* berarti "bacaan", "pengucapan", atau "kumpulan". Dari makna harfiahnya, khususnya "kumpulan", menjadi jelas bahwa kata *qur'an* tak selalu dipakai oleh al-Qur'an dalam makna konkret kitab suci seperti yang lazim dipahami. Al-Qur'an kerap menyebut dirinya sebagai wahyu yang diturunkan untuk menanggapi kebutuhan masyarakat selama periode dua puluh tiga tahun (QS. Al-Isra' [17]: 106).¹⁹

Bagi kaum muslim, al-Qur'an sebagai kompilasi "Firman Tuhan" tidak merujuk pada sebuah kitab yang diilhami atau dipengaruhi oleh-Nya atau ditulis di bawah bimbingan ruh-Nya. Ia lebih

¹⁹ Farid Esack, *Membebaskan....., op-cit.*, hlm. 85

dianggap sebagai kata-kata langsung Tuhan. Ibnu Manzur (w. 1312), penulis *Lisan Al-Arab*, merefleksikan pandangan mayoritas pemikir muslim ini ketika mendefinisikan al-Qur'an sebagai wahyu yang tak bias disamai, "Perkataan" Tuhan yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad SAW melalui malaikat Jibril [yang sekarang ada] secara harfiah dan lisan dalam kata-kata bahasa Arab yang paling murni.²⁰

Dalam soal relasi antara proses pewahyuan, bahasa, dan isi di satu sisi, dan komunitas yang menerimanya di sisi lain, al-Qur'an tidaklah unik; wahyu senantiasa merupakan tanggapan atas masyarakat tertentu. Kaum muslim, seperti kaum lainnya, percaya bahwa ada satu realitas yang mengatasi sejarah telah berkomunikasi dengan mereka. Komunikasi semacam ini, entah dugaan atau nyata, berada di dalam sejarah dan dikondisikan olehnya. Pembacaan al-Qur'an sepintas pun akan memperlihatkan bahwa, kalau klaim sebagai "*petunjuk bagi umat manusia*" (QS. Al-Baqarah [2]: 175) yang diwahyukan oleh "*Sang Pencipta Alam Semesta*" (QS. Al-fatihah [1]: 1), ia secara umum ditujuka bagi orang-orang HIjaz selama periode pewahyuannya.²¹

Pemikir muslim umumnya enggan menggali hubungan ini dan implikasinya bagi turunnya al-Qur'an serta penafsirannya. Keengganan untuk memasuki masalah kausalitas temporal yang mungkin melatarbelakanginya merupakan konsekuensi langsung dari komitmen besar untuk menepiskan kitab selain al-Qur'an sebagai firman Tuhan. Alasannya, apabila ada suatu kejadian duniawi yang "menyebabkan" turunnya wahyu, maka pewahyuan bukan lagi "sesuatu yang di luar dunia" sepenuhnya. Sebaliknya, "mereka [para pemikir tradisional al-Qur'an] telah menetapkan batasan acak pada penyelidikan rangkaian peristiwa sejarah yang dari perspektif natularistik, menyatu dengan

²⁰ *Ibid*

²¹ *Ibid.*, hlm. 86

kejadian pewahyuan kenabian yang melahirkan tradisi dan kepercayaan Islam.²²

Meski ada keengganan untuk mempelajari implikasi karakter situasional al-Qur'an, prinsip kontekstualitas itu sendiri secara umum diterima oleh kalangan fundamentalis. "Sekalipun al-Qur'an dialamatkan kepada seluruh manusia", kata Abu al-A'la al-Maududi (w. 1979), "kandungannya, secara keseluruhan, terkait erat dengan cita rasa dan temperamen, lingkungan dan sejarah, serta adat dan kebiasaan Arab".²³

Berkaitan dengan interaksi pembaca dan al-Qur'an, Esack membaginya menjadi tiga stratifikasi pecinta al-Qur'an. *Pertama*, pecinta buta. Singkat kata, pecinta pertama ini menganggap al-Qur'an adalah segalanya. Menerima dan mengagumi tanpa komentar apa pun. Pecinta ini seringkali terheran-heran dengan pertanyaan yang dilontarkan kepadanya berkaitan dengan "kekasihnya". *Kedua*, pecinta terpelajar. Level interaksi ini adalah interaksi pecinta yang ingin menjelaskan pada dunia, mengapa kekasihnya menjadi yang paling mempesona, karunia sesungguhnya dari Tuhan, yang harus mendapatkan penerimaan dan pengakuan universal. Pecinta ini menjelaskan secara terperinci keutamaan-keutamaan kekasihnya, asal-usulnya yang tak bercela, dan keindahannya. *Ketiga*, pecinta kritis. Jenis pecinta ketiga ini mungkin terpicat juga dengan kekasihnya, tapi ia akan memandang pertanyaan-pertanyaan tentang hakikat adan asal-usulnya, bahasanya, atau apakah rambutnya disemir, atau apakah kukunya dicat, dan sebagainya, sebagai cerminan cinta yang lebih dalam dan komitmen yang lebih kuat, cinta dan komitmen yang tidak hanya akan bertahan terhadap pertanyaan-pertanyaan tersebut dan jawaban-

²² *Ibid*

²³ *Ibid*

jawaban tak menyenangkan yang mungkin dihasilkan oleh penyelidikan secermat mungkin, tapi juga akan diperdalam olehnya.²⁴

Esack, mengutip Kenneth Cragg, mengatakan, “secara liturgis, al-Qur’an adalah kitab suci yang paling banyak diucapkan dan diperdengarkan”. Islam mendokumentasikannya secara lebih eksplisit, lebih empatik dari semua pemujaan mana pun... Jadi dalam hal pemujaan maupun pemeliharaan, al-Qur’an adalah kitab suci dunia yang paling menentukan dalam mengatur hukum dan kehidupan. Tandas Esack, al-Qur’an bukan Injilnya orang Islam. Ketika al-Qur’an memenuhi fungsi-fungsi dalam kehidupan orang Kristen, ia merepresentasikan apa yang dipresentasikan Yesus Kristus terhadap orang-orang Kristen yang taat, atau apa yang dipresentasikan kitab Taurat (perjanjian lama), hukum abadi Tuhan, bagi orang Yahudi.²⁵

Mahmoud Ayoub, seorang ulama kontemporer dari Libanon, yang dikutip juga oleh Esack, mengatakan sebagai berikut:

Meskipun al-Qur’an mengambil bentuk dan karakter seperti ucapan manusia, “dalam esensinya, ia tetap menjadi produk langit yang bebas dari batasan-batasan yang dimiliki suara dan tulisan-tulisan manusia”. Karena al-Qur’an adalah pertemuan antara eksistensi manusia dengan transendensi wahyu Tuhan, maka ia dikaruniai jiwa layaknya manusia, dibekali perasaan dan emosi, siap untuk menghadapi orang-orang yang meninggalkannya semasa hidupnya dan untuk bersaksi bagi mereka yang hidup dengan mengamalkan ajaran-ajarannya di hari Kebangkitan.²⁶

Esack yang *nota bene* merupakan salah satu pemikir (baca, *mufassir*) kontemporer [dalam rangka menemukan suatu ekspresi sosio-politik Islam kontemporer], membangun pondasi pendekatan kaum modernis “langsung kepada al-Qur’an”. Kelompok semacam ini sering kali disebut “muslim progresif” ---dalam kacamata Esack, ini menjadi embrio lahirnya “*metode tafsir progresif*” ---, dan yang meyakini bahwa

²⁴ Farid Esack, *Samudera Al-Qur’an*, terj. Nuril Hidayah, Diva Press, Jogjakarta, 2007, hlm. 15-18. lihat juga, <http://islamlib.com/id/artikel/stratifikasi-pembaca-teks-alquran/>, dimuat pada 26 Februari 2006

²⁵ *Ibid.*, hlm. 40

²⁶ *Ibid.*, hlm. 41-42

Islam menentang semua bentuk penindasan, menggunakan pendekatan ini untuk menjadikan al-Qur'an sebagai alat ideologis untuk melawan penindasan atas nama ras dan kelas.²⁷

b. Latar Belakang Lahirnya Metode Tafsir Progresif Farid Esack

Latar belakang terbentuknya metode tafsir progresif tidak bisa dilepaskan dari wacana tentang pewahyuan progresif. Sebagaimana dijelaskan di depan, “progresivitas” adalah satu prinsip al-Qur'an yang tak terbantahkan. Terbukti bahwa wahyu “statis” yang terperjara dalam “teks” terus dapat berdialog dengan konteks sejarah masa lampau, sekarang dan proyeksinya ke depan. Sebagai teks baku atau dibakukan dalam mushaf, al-Qur'an tentu tidak dapat bicara sendiri dengan realitas. Ia memerlukan manusia sebagai penafsir yang bervisi “progresif”, sehingga terbentuk Islam “progresif”.

Pemihakan para nabi kepada kaum *dlu'afa* dan tertindas merupakan fakta sejarah terjadinya proses penafsiran al-Qur'an secara progresif. Al-Qur'an secara lebih tegas mengakarkan pembebasan kaum marjinal dan tertindas dengan merujuk teks *mustadl'afin*. Teks ini amat progresif, karena sebagaimana diuraikan di depan, kelemahan yang melekat pada mereka, menurut tinjauan al-Qur'an, bukan disebabkan oleh faktor-faktor alamiah atau kecelakaan. Namun, lebih karena faktor-faktor yang didesain, yang dalam istilah sosiologis disebut faktor-faktor “struktural”, atau dalam terminologi politik, diakibatkan oleh sistem kekuasaan yang otoriter, represif, dan tiran.²⁸

Potret Sang Transenden digambarkan al-Qur'an sebagai Tuhan yang aktif dalam urusan dunia dan umat manusia. Salah satu cara memperlihatkan perhatian-Nya ini adalah dengan mengutus nabi-nabi sebagai instrument pewahyuan progresif-Nya. Menafsirkan perhatian dan intervensi ini ke dalam bimbingan moral konkret dan hukum

²⁷ *Ibid.*, hlm. 48-49

²⁸ <http://www.freelist.org/post/ppi/ppiindia> – Islam – Progresif - Manifesto-Keadilan-Pembebasan-dan-Kesetaraan, 27 Oktober 2009, 14.00 WIB

mebutuhkan pemahaman tentang konteksnya. Prinsip *tadrij*, bahwa suatu ajaran diwahyukan secara berangsur-angsur, mencerminkan dengan baik interaksi kreatif antara kehendak Tuhan, realitas di bumi dan kebutuhan komunitas untuk ditanggapi. Al-Qur'an, meski secara internal bersifat koheren, tak pernah diformulasikan dalam keseluruhan yang saling terkait, namun diwahyukan sebagai tanggapan pada tuntutan situasi konkret. Al-Qur'an sendiri secara lugas memberikan alasan bagi sifat progresif dalam pewahyuan ini.²⁹ *Pertama*, fakta bahwa ia merupakan tuntunan keseharian, “*dan al-Qur'an itu telah Kami turunkan dengan berangsur-angsur agar kamu membacanya perlahan-lahan kepada manusia dan Kami menurunkanya bagian demi bagian*”.³⁰ *Kedua*, Islam muncul di tengah-tengah perjuangan, dan Muhammad membutuhkan dukungan dan pelipur melalui pertemuannya dengan wahyu. Dalam menanggapi para pemfitnahnya seperti, “*mengapa tak diturunkan kepadanya sekaligus saja*”³¹, al-Qur'an mengatakan, “*demikianlah agar Kami perkuat hatimu dengannya. Kami telah mengaturnya dengan baik*”.³²

Pada mulanya bukanlah kata (teks), melainkan realitas. Pertama-tama Nabi Muhammad SAW selalu membaca realitas untuk kemudian direfleksikan secara kritis. Setelah itu barulah kemudian Nabi mendapatkan wahyu sebagai kerangka etis dalam melakukan aksi-aksi perubahan di tengah-tengah masyarakat Arab sendiri. Dengan demikian, teks dan realitas bergerak secara dialektis. Teks yang hadir tanpa diawali dengan pengetahuan realitas, maka teks itu tidak mudah dikenali oleh masyarakat Arab sebagai *mukhathab*-nya yang awal. Pembongkaran demi

²⁹ Farid Esack, *Membebaskan ...*, *op-cit.*, hlm. 87

³⁰ QS. Al-Isra (17): 106



³¹ QS. Al-Furqan (25): 32



³² Farid Esack, *Membebaskan....*, *op.cit*

pembongkaran (*nasikh-mansukh*) yang dilakukan Syari' kiranya bisa dimengerti dalam dialektik tersebut. Prinsip *tadrij* bahwa suatu ajaran diwahyukan secara berangsur-angsur mencerminkan dengan baik interaksi kreatif antara teks dan konteks. Cara-cara seperti tersebut seakan telah menjadi mekanisme yang mesti ditempuh oleh setiap para nabi ---seperti tampak dalam diri Musa dan Isa ---di dalam mendaratkan misinya dalam masyarakat.³³

Prinsip pewahyuan progresif, seperti yang tampak dalam disiplin *asbab al-nuzul* dan *naskh*, mencerminkan kehadiran Tuhan yang mewujudkan kehendak-Nya dalam situasi umat-Nya, yang berbicara melalui realitas mereka dan yang firman-Nya dibentuk oleh realitas itu. Bagi muslim yang berusaha menemukan kehendak Tuhan bagi masyarakat sekarang ini, pesan al-Qur'an, seperti yang dikatakan Rahman, "meski terbungkus oleh darah daging situasi tertentu, mengalir malampaui konteks sejarahnya". Kalimat Tuhan dengan demikian tetap hidup, karena universalitasnya dirasakan hadir di tengah-tengah perjuangan untuk menemukan kembali maknanya. Tantangan bagi kaum beriman adalah memperoleh momen pewahyuan khusus bagi mereka, titik temu mereka sendiri dengan wahyu, kekecewaan sendiri dengan Tuhan, juga kegembiraan pada kata-kata yang menghibur dari Tuhan, dan bimbingan bagi mereka sendiri melalui prinsip pewahyuan progresif ini. Bagi sosok Muslim yang tersisih dan tertindas, baik secara individual maupun komunitas, usaha ini mesti dilangsungkan di tengah medan pertarungan ---socio-kultur dan semangat, sebagaimana perjuangan Muhammad SAW ketika di Makkah--- Makkah mereka sendiri antara penindas dan yang tertindas, ----demikian juga gambaran socio-kultur dan semangat perjuangan ---di semenanjung Abyssina antara keramahan kaum "yang lain" dan praksis kemerdekaan di Madinah.³⁴ Jadi, pada dasarnya menurut

³³ Abdul Moqsith Ghazali, "Hermeneutika Pembebasan: Menghidupkan Al-Qur'an dari Kematian", dalam *Ulumuna, Jurnal Studi Islam dan Masyarakat*, STAIN Mataram, Vol. VIII, Edisi. XIII, No. I, Januari-Juni, 2004, hlm. 135-136

³⁴ Farid Esack, *Membebaskan....., op.cit*, hlm 93

Esack semangat perjuangan Islam dipetakan sesuai dengan histories perjuangan Muhammad SAW menjadi dua bagian yaitu, semangat Makkah di mana Islam dalam keadaan tertindas dan terkungkung oleh suku Quraisy, sehingga tidak leluasa dalam bergerak, memperjuangkan dan menyebarkan Islam. Kedua, semangat Madinah. Yaitu di mana Islam telah mendapatkan lampu terang dalam syi'arnya dan yang tidak dapat dilupakan adalah kebersinggungan Islam (baca, Muhammad SAW.) dengan kaum Yahudi, Nasrani, dan lainnya (*the others*). Hal inilah yang digambarkan Esack dengan kondisi Makkah dan Madinah.

Unsur fital yang membentuk *Metode Tafsir Progresif* tidak beda dengan latar belakang wacana tentang *asbab al-nuzul* dan *naskh-mansukh*. Keduanya menjadi cikal bakal inspirasi karya kontemporer saat ini, yang berusaha mengkontekstualisasi pesan-pesan al-Qur'an, meraih kembali wilayah yang sebelumnya tak terbayangkan dalam pemikiran Islam yang terus meluas. Kedua disiplin ini merupakan kunci dalam latar yang lebih luas menyangkut relevansi sejarah, kontekstualitas, dan keadilan sosial. Semua pemikir reformis setuju bahwa tugas interpretasi masa kini tak boleh mengabaikan waktu, tempat dan pemahaman bagaimana suatu ajaran atau perintah menanggapi konteks kontemporer. Mereka juga berkomitmen pada kesatuan batiniyah al-Qur'an dan menolak pengutipan yang bersifat acak dan pilih-pilih. Tujuannya bukanlah untuk mencari cari insiden histories yang terjadi di masa kenabian dan kemudian pandangan "yang benar secara politik" berdasarkan hal itu. Al-Qur'an lagi pula bukanlah kumpulan perintah individual yang saling lepas. Ia merupakan keseluruhan yang saling padu dengan etos yang jelas. Pemahaman tentang interaksi dan konteks tersebut merupakan syarat untuk menerapkannya kembali. Mengerti al-Qur'an dalam konteks historisnya bukan berarti membatasi pesan-pesannya pada konteks tertentu; tetapi, memahami

makna pewahyuannya dalam konteks tertentu di masa lalu agar dapat mengkontekstualisakannya dalam kenyataan kontemporer.³⁵

Teologi pembebasan yang Esack formulasikan dalam kunci-kunci *Islam, iman, kafir, jihad mustadl'afin*, yang ia interpretasi ulang pada dasarnya lahir dari rumusan yang ia bingkai dalam metode tafsir progresif. Sebagaimana penjelasan di depan metode ini berorientasi pada pembentukann Islam yang berkemajuan, tanggap sosial, dan terbuka dan inklusif.

Ciri utama dari teologi pembebasan adalah pengakuan terhadap perlunya memperjuangkan secara serius problem bipolaritas spiritual-meteriil kehidupan manusia dengan penyusunan kembali tatanan sosial sekarang ini menjadi tatanan yang tidak eksploitatif, adil, dan egaliter. Seperti dijelaskan Roger Garaudi, agama, “sebagai metode pengambilan jarak (*detachment*) secara kritis dari yang sudah baku, suatu intrumen untuk mencari dan membuat kemungkinan-kemungkinan baru, telah menjadi apologetic, dan menjadi ideologi justifikasi”.

Teologi pembebasan harus mendorong sikap kritis terhadap sesuatu yang sudah baku dan harus terus berusaha secara konstan untuk menjelajahi kemungkinan-kemungkinan baru. Kehidupan dengan suatu kekayaan spiritual tidak bisa hidup dalam “masyarakat satu dimensi,” yang menolak usaha apa pun untuk keluar dan merealisasikan kemungkinan-kemungkinan baru guna menambah dimensi-dimensi baru. Teologi yang berkembang selama abad pertengahan tidak bisa melayani kebutuhan masyarakat modern yang sangat kompleks.³⁶

Islam diwahyukan ke bumi tak sekedar sebagai sistem ibadah atau religius *an sich*, melainkan juga sebagai instrument pencarian keadilan serta kebenaran yang hakiki untuk menghadapi hidup di dunia yang penuh tantangan. Islam memberikan kehidupan yang beradab, kedamaian, keselamatan, kebahagiaan, dan kesejahteraan bagi masyarakat

³⁵ *Ibid*, hlm 93-94

³⁶ Asghar Ali Enginer, *Islam dan Pembebasan*, terj. Hairus Salim dan Imam Baihaqi, LKiS, Yogyakarta, cet. II, 2007, hlm 112-113

penganutnya serta lingkungan sekitarnya (*rahmatan lil 'alamin*). Guna menjembatani adanya kesenjangan yang cukup lebar antara idealitas ajaran Islam dengan realitas kondisi pemeleuknya yang miris akibat krisis sosial, maka menurut Hasan Hanafi, saat ini sangat dibutuhkan kritik terhadap teologi lama baik dari segi obyek kajian maupun metodologinya. Sebab, menurutnya, teologi yang ada dan berkembang dari ulama terdahulu sudah tidak lagi relevan dengan perkembangan kekinian.

Dari segi obyek saja, teologi hanya bicara masalah semantik ketuhanan, sifat *ma'shum* Nabi, atau masalah akal versus wahyu dan qadim atau hadisnya al-Qur'an. Sedangkan dari segi metodologinya, teologi tradisional tidak dilengkapi dengan perangkat ilmu-ilmu sosial dan perkembangan teknologi yang mutakhir. Yakni pemahaman terhadap cita-cita ideal agama tidak bisa cukup dipahami tanpa dihadapkan pada problem kemanusiaan. Teologi di sini harus bisa membahas persoalan masyarakat seperti kemiskinan, ketidakadilan gender, pembebasan terhadap kaum *mustadl'afin* dan tidak hanya terkungkung dalam masalah ketuhanan (*God oriented*).³⁷

D. Problematika Penerapan Metode Tafsir Progresif

Perkembangan pemikiran Afrika khususnya Afrika Selatan tidak dapat dipisahkan dari sosok seorang ulama syari'at, sufi, dan khalifah tarikat, dan juga seorang musuh besar kompeni Belanda yaitu Syekh Yusuf. Beliau adalah salah satu pejuang Indonesia yang diasingkan atau dibuang oleh Belanda ke benua sejauh Afrika ini. Bagi penduduk Afrika Selatan Syekh Yusuf disinyalir adalah yang membentuk mukimin awal dan belakangan merupakan sumber inspirasi bagi pejuang anti Apartheid di abad ke-20. Masyarakat Cape Town sangat mencintai dan menganggap syekh Yusuf sebagai peletak Islam pertama dan pejuang anti kolonial.³⁸

³⁷ Arif Musthofifin, "Akal dan Hegemoni Suara "Tuhan"; Dialektika Akal dan Wahyu dalam Fikih dan Teologi", dalam *Justisia, Jurnal Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan, Melawan Hegemoni Wahyu: Upaya Meneguhkan Otoritas Akal*, edisi 27 Th XII 2005

³⁸ Syekh Yusuf lahir di Kerajaan Gowa, Sulawesi Selatan pada tahun 1626 M, seorang ulama syari'at, sufi, khalifah tarikat dan seorang musuh besar Kompeni Belanda. Pada usia 18

Di balik sosok syekh Yusuf yang merupakan seorang pejuang trans-nasional, *back ground* beliau sangat kental dengan pemikiran ulama-ulama *salaf* (klasik) yang cenderung konservatif dan literel, yang juga kental dengan dunia tarekat yang sedikit banyak---untuk tidak mengatakan semuanya---berpaham tekstualis atau literalis dalam membaca teks-teks

tahun ia mengembara selama 18 tahun mencari ilmu dari Makassar, Sulawesi Selatan ke Banten, Aceh, Yaman, Makah, Madinah dan Damaskus, mendalami tasawuf dan mengajar di Masjidil Haram pada usia 38 tahun. Dia mengajar selama 18 tahun dan menjadi *mufti* di Banten, dan ketika sultan Agung Tirtayasa ditangkap Belanda, syekh Yusuf menggantikannya memimpin pasukan dengan gagah berani bergerilya melawan kompeni di hutan rimba Jawa Barat hampir dua tahun lamanya. Setelah ditangkap secara khianat, sebagaimana selalu dilakukan Belanda terhadap pejuang-pejuang kita, syekh Yusuf dibuang ke Betawi, kemudian Ceylon (Sri Lanka) dan Afrika Selatan.

Mantan presiden Afrika Selatan, Nelson Mandela bahkan menyebut syekh Yusuf sebagai “Putra Afrika, pejuang teladan kaum”.

Ketika mengajar di Masjidil Haram, santri syekh Yusuf terdiri dari berbagai bangsa, dan bilamana dibuang ke Ceylon, yang berguru kepadanya adalah santri-santri dari Ceylon dan India. Beliau bukan lagi milik kampungnya, daerahnya atau gugus kepulauan yang kini bernama Indonesia, tetapi beliau sudah melampaui batas-batas dunia dan mencapai format tokoh dunia. Beliau sudah lebih dari seorang Pahlawan Nasional. Pada zamannya (abad ke-17), beliau dikenal pada 4 negeri yaitu Banten, Sulawesi Selatan, Ceylon dan Afrika Selatan. Beliau peletak dasar komunitas Muslim di Afrika Selatan dan Ceylon, bahkan disana dianggap bapak dari bentuk komunitas-komunitas di Afrika Selatan yang berjuang mewujudkan persatuan dan kesatuan untuk menentang penindasan (baca, rasis) dan perbedaan kulit (baca, rasialis)

Syekh Yusuf wafat 23 Mei 1699 di desa Macassar, 40 kilometer dari Cape Town dan di makamkan di bukit desa yang terletak di teluk False. Kerena desakan keluarga, maka 6 tahun kemudian VOC membawa keranda beliau menyeberangi samudera lalu di makamkan di kampung halamannya di Lakiung. Di kampung halamannya ini syekh Yusuf lebih dikenal sebagai tokoh keramat abad ke-17, yang kuburannya jadi tempat bernazar, serta berdo'a memohon rezeji, jodoh, pangkat, kesehatan dan lain sebagainya. (lebih lengkapnya lihat, Abu Hamid, *Syekh Yusuf Seorang Ulama, Sufi, dan Pejuang*, Yayasan Obor Indonesia, Jakarta, 2005, hlm xv-xxiii). Sebagai bahan pelengkap lihat juga, http://www.republika.co.id/berita/34422/Syekh_Yusuf_Tonggak_Islam_di_Afrika_Selatan, By Replublika Newsroom, Kamis, 26 Februari 2009 pukul 21.00

Belanda menggunakan Cape Town sebagai salah satu tempat pembuangan tahanan politik yang menentang dan membahayakan kepentingan VOC di Timur Jauh dan sekitarnya. Syekh Yusuf merupakan tahanan yang paling terkenal ketika itu. Dengan kapal VOC bernama “Voetboeg”, syekh Yusuf dan rombongan tiba di Tanjung Harapan tanggal 2 April 1694. Syekh Yusuf ketika itu berusia 68 tahun. Beliau dan rombongan tinggal di perkebunan anggur *zadvliet*, 50 km dari opusat kota. Daerah tersebut kini terkenal dengan nama Macassar, identik dengan nama kampung halaman syekh Yusuf yang memiliki pantai dan gunung.

Selain syekh Yusuf ada beberapa lagi orang Indonesia yang diasingkan ke Cape Town. Di antaranya adalah Abdullah Qadli Abdul Salam (Tuan Guru), Raja Tambora yang kemudian menikah dengan putri syekh Yusuf, Sultan Ternate, Raja Madura, dan Daeng Mangenan dari Makassar. Tuan Guru ditahan di Robben Island pada 1780 pada usia 68 tahun karena berjuang melawan Belanda di Indonesia. Beliau adalah Muslim pertama yang mendirikan madrasah pertama di wilayah Bo-Kaap setelah dibebaskan dari tahanan pada usia 81 tahun. Termasuk mereka yang dibuang sebagai tahanan ke Tanjung Harapan adalah sejumlah kerabat Raja Sumbawa. (lihat, M. Hamdar Arraiyyah, “Tinjaun Buku; Orang Melayu di Cape Town: Memelihara Identitas Kultural”, dalam *Harmoni, Jurnal Multikultural dan Multireligius*, volume V, No. 18, April – Juni 2006, hlm 232)

keagamaan. Hal ini juga berpengaruh terhadap ulama-ulama setelahnya yang berguru belajar ilmu agama kepada Syekh Yusuf.

Farid Esack dalam hal ini mengutarakan kritik keras terhadap Islam Ortodoks, lebih tepatnya kepada ulama-ulama tradisional konservatif Islam Afrika Selatan. Kalaulah tidak berkolaborasi, Esack menganggap mereka sebagai orang yang tidak memiliki kepekaan dengan membiarkan sebuah rezim berkuasa dengan tidak menghargai hak-hak asasi manusia. Dengan dalih tidak ingin terlibat dalam kegiatan politik, atau menghubungkan agama dengan politik---Esack tidak percaya dengan anggapan bahwa agama bisa bersikap a-politis---mereka telah berpuluh-puluh tahun memimpin masyarakat Muslim berdampingan dengan penindasan dan ketidakadilan yang dituaikan rezim Apartheid. Sementara itu, para ulama ini juga mengkritik Esack karena keterlibatannya dalam gerakannya menggulingkan Apartheid, yang dianggap akan membahayakan posisi Islam di Afrika Selatan. Sebagian di antaranya bahkan ketakutan bahwa partai-partai yang didominasi oleh bangsa kulit hitam akan berlaku seperti Idi Amin di Uganda yang mengusir kaum pendatang Asia Selatan, jika mereka berkuasa.³⁹

Esack justeru berpikir sebaliknya, Islam, sebagaimana yang ia bingkai dalam kerangka solidaritas antar agama dan antar iman, bisa menjadi sebuah alat untuk membantu mengenyahkan penindasan dan kekerasan terhadap kemanusiaan. Bahkan, karena perjuangannya ini, Esack dikenal sebagai bagian dari komunitas Afrika Selatan baru yang menginginkan keadilan dan kebebasan dijalankan di Afrika Selatan.⁴⁰

Respon konservatif terhadap solidaritas antariman menentang apartheid bisa digambarkan dengan baik sebagai paranoid obskurantis, yang “mengembangkan bentuk wacana politiknya sendiri, merasa cukup dan tidak menerima argument rasioanal”. Sikap konservatif tercermin dalam kutipan di bawah ini:

³⁹Farid Esack, *On Being A Muslim.....*, *op-cit.*, hlm xix

⁴⁰*Ibid*, hlm xx

Kaum Muslim yang disesatkan oleh para pemimpin politik *Kuffar* dan melebur ke dalam gerakan anarkis non-Muslim mengikuti metode *kafir* dan pemikiran kafir.... dengan bergabung ke dalam organisasi-organisasi politik *kuffar*, kaum Muslimin menempuh jalan *kufr* dan *bathil* (sesat).... Islam, karena itu, tak mengizinkan pengikutnya untuk bergabung dengan organisasi *kufr* dan anarki.

Gagasan bahwa Islam adalah pilihan ideologis bagi masa depan Afrika Selatan disatukan dengan eksklusivisme agama yang menolak segala kebaikan non-Muslim. Wacana kaum fundamentalis radikal didasarkan pada penolakan nilai-nilai apapun di luar Islam, termasuk nilai-nilai yang dipegang oleh penguasa. Wacana ini juga berkeyakinan bahwa Islam bisa, dan tentu saja harus, menentang dunia *kufr*. Kita bisa melihat bahwa penolakan terhadap rasialisme dan eksploitasi hanyalah sesuatu yang incidental di dalam wacana ini. Kritik kaum fundamentalis radikal pada pokoknya adalah bahwa nilai-nilai tersebut tidak berada dalam lingkup Islam. Segala bentuk oposisi terhadap apartheid tak berakar di dalam Islam, karena itu haruslah di jauhi dan ditentang.⁴¹

Mengutip perkataan imam Ali ibn Abi Thalib bahwa al-Quran dalam mushaf ini, tidak bisa berbicara dan hanya dengan perantara manusia ia bicara. Pernyataan Nasr Hamid Abu Zayd bahwa Islam adalah peradaban teks, karena dalam Islam, teks menempati posisi sentral dan urgen, setiap doktrin dalam Islam dipastikan memiliki rujukan teks, tapi teks tetaplah teks, ia tidak berdiri dan berbicara sendiri, ia butuh "konteks" sebagai lawan sekaligus pijakan dialog begitu juga membutuhkan manusia sebagai "lidah" dan "penafsir".....pandangan sebagian kelompok Islam dengan adanya teks secara otomatis berbagai masalah akan selesai, tapi tidak sepenuhnya benar. karena teks bisa juga menjadi sumber masalah baru. Menurut Farid Esack "al-Quran tidaklah unik, wahyu senantiasa merupakan tanggapan atas masyarakat tertentu," meskipun ia mengklaim dirinya sebagai petunjuk bagi ummat manusia (QS 2:175) tapi secara umum ditunjukkan bagi orang-orang Hijaz periode

⁴¹ Farid Esack, *Membebaskan....*, *op.cit*, hlm 68-69

pewahyuan.....pemisahan antara teks dan konteks bukan sikap yang tepat, karena teks dan konteks seperti dua mata uang yang tidak bisa dipisahkan. Maka dari itu kita harus mengadakan reinterpretasi ayat-ayat al-Qur'an, yang dialektika, dinamis antara teks dan konteks, karena dengan melakukan hal tersebut, ajaran agama akan mengikuti perkembangan zaman sehingga akan membuat agama tetap relevan dan menjadi panutan bagi umatnya dalam menjalani kehidupan.⁴²

Esack adalah salah satu tokoh Islam kontemporer yang tidak bosan-bosan menyerukan *renaissance* dalam paradigma pemikiran Islam. Dengan titik pemikiran terfokus pada hermeneutika al-Qur'an, Esack menawarkan teologi pembebasan bagi ketidakadilan melalui panafsiran yang "progresif". Dengan keberanian yang dimilikinya, ia sangat meyakini bahwa kitab suci Al-Qur'an adalah sebuah wahyu yang memberikan pemihakan kepada kelompok lemah atau *mustadh'afun*. Maka segala hal yang berkaitan dengan Al-Qur'an harus berpihak kepada kaum *mustadh'afun*, setidaknya menolak ketidakadilan. Komitmen membangun sebuah masyarakat egaliter, berkeadilan, berkesetaraan, dan tanpa rasialisme primordial harus menjadi barometer baku dalam setiap penafsiran teks-teks suci.

The Call of Islam yang dipimpinnya, ditentang oleh kelompok Islam konservatif seperti al-Qibla, MYM, dan MSA. Dengan penafsiran literal yang *letter lijk* terhadap al-Quran, mereka tak henti-hentinya mengecam *The Call of Islam* yang disebutnya telah melakukan kolaborasi dengan kaum kafir. Namun demikian, *The Call of Islam* terus berkiprah untuk menelurkan ambisi mewujudkan Islam Afrika Selatan yang tidak menafikan pluralitas masyarakat serta berdasar pada "*a search for an outside model of Islam.*"

Di tengah kecaman kaum konservatif Islam yang menuding Esack dan *The Call of Islam* sebagai kolaborator kafir, Esack seringkali bersedih

⁴² http://www.Mail-archive.Com/ikbal_alamien@yahoogroups.Com/msg00372.html 19 Nopember 2009, 19.30

mengapa mereka selalu mendasarkan diri pada al-Qur'an untuk menilai dengan prasangka negatif terhadap non-Islam. Lebih ironis lagi, mereka mengecap kafir orang yang bekerjasama dengan Yahudi dan Nasrani meskipun untuk mencapai tujuan mulia. Hal inilah yang mendorong Esack untuk lebih dalam mempelajari al-Quran. Ia sangat penasaran mengapa kitab suci seringkali 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. Di University of Birmingham di Inggris, Esack memperoleh gelar doktoralnya dalam kajian tafsir. Adapun di Theologische Hochschule, Frankfurt Am Main Jerman, Esack menekuni studi Bibel selama satu tahun⁴³

Esack adalah model intelektual organik —untuk memakai kategori Antonio Gramsci— yang berani berhadapan dengan realitas. Dengan meminjam istilah Karl Marx, Esack adalah tipe intelektual yang memahami dunia untuk mengubahnya. Ia termasuk dalam *avant garde* pemberangusan rezim apartheid di Afrika Selatan. Bersama kawan-kawan seperjuangannya, mereka melawan otoritarianisme pemerintah kolonial dalam mengatur negara. Namun bersama kawan-kawan muslim seidenya, ia tak hanya melawan rezim penguasa, namun juga terpaksa melawan umat muslim lain yang berideologi literal dan konservatif. Gagasannya tentang teologi pembebasan yang ia bingkai dalam semangat “progresif” yang sama sekali baru dalam dunia Islam, khususnya di Afrika Selatan, ditentang oleh ulama-ulama *sepuh* di negara tersebut. Menurut mereka, ide tersebut sama saja dengan menafikan Islam sebagai *Din al-Haqq*, pemegang kebenaran eksklusif.⁴⁴

⁴³ <http://khamma.wordpress.com/2009/01/10/sekilas-tentang-farid-esack/>, 13 Nopember 2009, pk1: 14.00 WIB

⁴⁴ <http://denologis.multiply.com/journal/item/25>, Jul 1, '08 10:21 AM, 13 Nopember 2009, pk1: 14.00 WIB