

Hermeneutika Praksis Liberatif Farid Esack

Iswahyudi

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN), Ponorogo

yudifaidho@gmail.com

Abstract

The history of prophecy in general and the existence of Prophet Mohammad in particular are the evidence of the important role of Islam as religion of liberation. It means that Islam intends to pose human position into precise site, the caliphate. Muhammad Iqbal states this position as co-creatio of God. Furthermore, revelation of the Quran, according to Farid Esack, is progressive revelation. Quran is a scripture of liberation. Even though, this spirit is often arrested in the interpretations of Quran. These interpretations are often constructed only for the interest of power or the pursuit of elite. Therefore, spirit of Quranic liberation misses its strength and vitality. At this point, Farid Esack gives his attention and his intellectual concern. The weakness of Quranic interpretation inspires Farid Esack to formulate methodology of Quranic interpretation. Esack named this methodology as "liberative hermeneutics". Esack focuses to humanize human, based on (criticizing) power system and structure of South Africa. Farid Esack gives a strong foothold to his hermeneutic theory on theological system. The choice built by him is very precise. Esack's excess compared to other intellectual such as Arkoun and Fazlur Rahman is that Esack involves in the act of liberation and the intensity of the dialectic in the field with people of other faiths and ethnic groups and races.

Keywords: Theology, History of Prophet, Progressive Revelation, Quranic Keywords.

“Ketika Muawiyah mengajakku untuk merujuk kepada Alquran dalam membuat suatu keputusan, aku tak sanggup memalingkan wajahku dari Kitab Allah ini. Allah berfirman ‘Jika kamu berselisih tentang sesuatu, kembalikan kepada Allah dan Utusannya.’ Akan tetapi, inilah Alquran itu, yang ditulis dengan sebenarnya, dan berdiri di antara dua pihak; namun ia tak berbicara dengan lidahnya; ia butuh penafsir dan para penafsir itu adalah manusia.”

(Farid Esack, *Alquran, Liberasi, Pluralisme; Membebaskan yang Tertindas*, terj. Watung A. Budiman [Bandung: Mizan, 2000], 82.)

Pendahuluan

Alquran adalah kitab suci yang, menurut Komaruddin Hidayat, memiliki dua karakter: karakter sentrifugal dan karakter sentripetal.² Karakter pertama adalah karakter Alquran yang membuka ruang penafsiran bagi siapa pun yang membacanya. Alquran menyediakan dirinya untuk ditafsiri dengan varian yang beragam. Sementara pada karakter kedua, Alquran selalu menjadi ruang kembali dari setiap penafsiran. Oleh karena itu, setiap implikasi dan tindakan yang dilakukan seringkali direferensikan untuk membela Alquran. Tak heran jika dua wilayah ini acapkali “merasa” dipayungi oleh Alquran.

Pemahaman atas kitab suci tidak bisa dilepaskan dari intensi, kondisi kejiwaan, audiensi, pengalaman, kondisi sosial dan ideologi subjek penafsir. Pluralitas modus yang memayungi penafsir tersebut adalah wilayah yang bisa diteliti dan juga dikritisi. Karena bisa diteliti dan dikritisi, berarti ia masuk dalam wilayah ilmu pengetahuan manusia. Sebagai ilmu, pemahaman atas kitab suci selalu terbuka untuk perubahan. Pengandaian pemahaman kitab suci bukan sebagai proses keilmuan yang akan mengantarkan pada dogmatisme agama. Pada sisi lain, pemahaman seperti ini akan mengantarkan pada pencarian *fundamental values* kitab suci yang bisa berguna bagi perbedaan dan dialektika kehidupan manusia. *Fundamental values*, menurut penulis, bisa diteliti berdasarkan pencarian paradigma kitab suci secara holistik dan sejarah kenabian, khususnya sejarah Nabi Muhammad.³

² Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama* (Jakarta: Paramadina, 1996), 15.

Pembacaan kitab suci yang keluar dari paradigma Alquran serta konteks sejarah kenabian layak untuk ditelaah ulang. Inilah agaknya yang menjadi konsentrasi serius pemikir organik dari Afrika Selatan, Farid Esack. Melalui pengalaman pribadi di negaranya sendiri dan di Pakistan, Esack melihat kontradiksi mendalam antara idealitas kitab suci dengan praktik keberagamaan penganutnya. Pertanyaan besar Farid Esack adalah: kenapa atas nama Islam sebagian umat Muslim mengucilkan penganut agama lain? Kenapa atas nama Islam sebagian pemeluk Islam tidak menghargai perempuan? Serta kenapa agama Islam, yang notabene membela kelompok miskin dan terlemahkan, tidak bisa menjadi kekuatan pembebas dari ketertindasan, diskriminasi dan kemiskinan?

Untuk menjawab berbagai pertanyaan tersebut, Farid Esack dalam berbagai tulisannya, memberi perspektif lain dalam penafsiran kitab suci. Ia menawarkan hermeneutika yang berfungsi untuk mendialektika-kan teks kitab suci dengan pengalaman kemanusiaan. Hermeneutika yang berfungsi untuk praktik pembebasan dari dominasi dan hegemoni kekuasaan rasialis dan despotik. Hermeneutika yang mengarahkan pada pembacaan kitab suci yang progresif. Dari sinilah, diketahui bahwa hermeneutika Farid Esack adalah “hermeneutika praksis liberatif”.

Artikel ini bermaksud mendiskusikan berbagai hal tentang hermeneutika praksis liberatif Farid Esack di atas. Tentu, untuk masuk dalam diskursus ini, *sufficient reason* (alasan yang melandasi) dari tawaran hermeneutika Farid Esack penting untuk diurai, mulai dari latar sosio historis, kegelisahan akademik yang dilalui hingga kritik atas hermeneutika sebelumnya. Dari sini konstruksi hermeneutika praksis liberatif akan tampak. Cara ini juga untuk memudahkan setiap upaya analisis kritis terhadapnya.

³ Ibrahim misalnya merupakan cermin revolusi akal menundukkan tradisi-tradisi buta, revolusi tauhid melawan berhala-berhala; Musa merefleksikan revolusi pembebasan melawan otoritarianisme; dan Isa adalah contoh revolusi roh atas dominasi materialisme; maka Muhammad merupakan teladan kaum papa, hamba sahaya dan komunitas tertindas yang berhadapan dengan para konglomerat, elit Quraisy dan gembong-gembongnya dalam perjuangan menegakkan masyarakat yang bebas, penuh kasih sayang, persaudaraan dan egaliter.

Biografi Farid Esack

Afrika Selatan, tempat Farid Esack dilahirkan dan dibesarkan, adalah wilayah yang memiliki nuansa pluralitas agama. Di Wynberg dan Bouteheuwel, Esack banyak menjumpai tetangga Kristen, di rumah atau di sekolah. Di wilayah ini pula kelompok-kelompok suku asli (San, Khoikhoin, dan Nguni) dengan aneka kepercayaan tinggal. Walau ketiga suku tersebut disebut sebagai penduduk asli, tetapi lama-kelamaan suku Nguni yang berprofesi sebagai petani dan peternak sapi menguasai populasi penduduk di Afrika Selatan. Oleh karena itu, bila disebut warga Afrika Selatan maka yang dimaksud adalah suku Nguni.

Pada akhir abad ke-18, orang-orang Belanda (datang pada tahun 1652) dan Inggris (datang pada tahun 1795) membentuk komunitas kulit putih di Afrika Selatan. Pada periode berikutnya, komunitas ini menjadi kelompok dominan dan bersikap rasial, hingga memunculkan rezim Apartheid.⁴

Sementara itu, agama Islam masuk ke Afrika Selatan dari dua arah selama dua periode pembeda. Arus pertama datang setelah kedatangan kaum kolonis pertama di Cape pada tahun 1652 (Belanda). Mereka berasal dari berbagai wilayah Timur dan terdiri atas pekerja, tahanan politik, narapidana, dan budak-budak. Bersama para penduduk lokal yang masuk Islam, mereka disebut sebagai “Melayu”, sekalipun faktanya tidak sampai satu persen di antara mereka berasal dari negara-negara Melayu, seperti Indonesia dan Malaysia. Arus kedua datang pada tahun 1860. Mereka adalah para pekerja upahan dari India, bersama beberapa orang Hindu.⁵

Kaum Muslim di Cape adalah kelompok kecil yang tetap bertahan meski diterpa berbagai kesulitan. Faktor penting dalam bertahannya mereka sebagai komunitas agama dan budaya yang unik adalah perasaan kuat akan perbedaan. Bahkan, ini adalah keunggulan mereka dibanding pihak yang beragama lain. Perjuangan mereka yang

⁴ Esack, *Alquran, Liberasi*, 45.

⁵ *Ibid.*, 47.

terus menerus dengan komunitas beragama membuat mereka disegani oleh penguasa kulit putih. Sebagai orang buangan, komunitas Muslim di Cape tentu bukan sembarangan. Ditambah lagi ada komunitas buangan yang sudah bebas dan menetap di sana, seperti Syekh Yusuf dari Makassar (dibuang tahun 1694) yang dianggap sebagai tokoh kaum Muslim pertama di Cape.

Pada saat Esack lahir, komunitas kulit putih berkuasa penuh di Afrika Selatan, termasuk di Cape. Esack dilahirkan pada tahun 1959 dalam komunitas Muslim awal, tepatnya di daerah pinggiran kota Wynberg, Afrika Selatan. Ia lahir dari keluarga miskin.⁶ Pendidikan dasar dan menengahnya ditempuh di Bonteheuvel. Pada usia 9 tahun, ketika teman sebayanya mulai memasuki kehidupan gangster dan minuman keras, Esack justru bergabung dengan Jamaah Tabligh. Usia 10 tahun dia sudah menjadi guru di sebuah madrasah lokal.⁷

Tahun 1974, Esack ditahan dinas kepolisian Afrika Selatan karena dianggap merongrong pemerintahan rezim Apartheid. Tidak lama kemudian ia dibebaskan dan pergi ke Pakistan untuk melanjutkan studi.⁸ Di Pakistan, Esack melanjutkan studi di sebuah seminari (*Islamic College*) atas dana beasiswa. Dia menghabiskan waktunya selama sembilan tahun (1974-1982) sampai mendapat gelar kesarjanaan di bidang teologi Islam dan sosiologi pada *Jâmi'ah al-Ulûm al-Islâmiyyah*, Karachi.⁹ Setelah itu, ia pulang ke Afrika Selatan karena tidak tahan melihat negaranya sedang berjuang melawan rezim Apartheid.

Selama di tanah airnya, Esack bersama beberapa temannya semasa di Pakistan, Ebrahim Rosool, membentuk organisasi politik keagamaan, *The Call of Islam* dan ia menjadi koordinator nasionalnya. Melalui organisasi ini, Esack berkeinginan dan berjuang keras untuk menemukan formulasi Islam khas Afrika Selatan, berdasarkan

⁷ Simon Dagut, "Profile of Farid Esack", dalam <http://www.faridesack.com>, 4.

⁶ Bonteheuvel adalah suatu daerah yang sangat tandus di negeri itu dan dengan sengaja disisihkan sebagai tempat pemukiman bagi orang kulit hitam, kulit berwarna, dan keturunan India. Ibid., 2.

⁹ Ibid.

⁸ Ibid., 5.

pengalaman penindasan dan upaya pembebasan yang disebutnya sebagai *a search for an outside model of Islam*.¹⁰

Tahun 1990, Esack kembali ke Pakistan, melanjutkan studi di *Jâmi'ah Abû Bakr*, Karachi. Di sini dia menekuni studi Alquran (*Qur'anic Studies*). Tahun 1994, Esack menempuh program doktor di Pusat Studi Islam dan Hubungan Kristen-Muslim (*Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations* [CSIC]) University of Birmingham (UK), Inggris. Puncaknya, tahun 1996, Esack berhasil meraih gelar doktor di bidang *Qur'anic Studies* dengan disertasi berjudul *Qur'an, Liberation and Pluralism: an Islamic Perspective of Inter-religious Solidarity against Oppression*.¹¹

Masa kecil Esack adalah masa kecil yang menyedihkan. Setelah ditinggal oleh ayahnya, ibunya harus berperan ganda sebagai ayah sekaligus ibu untuk enam anaknya, termasuk Esack. Untuk memenuhi kebutuhan hidup, tidak jarang ia mengais-ngais sisa makanan orang lain. Walau begitu, niat Esack dalam pendidikan tidak pernah surut. Hal yang membuat dirinya tidak lupa adalah ketika ia melihat ibunya menjadi korban pemerkosaan. Peristiwa ini menggugah Esack bahwa berteologi sesungguhnya bukanlah hanya “mengurusi” Tuhan dan bercerita tentang surga dan neraka. Berteologi yang hanya mengurus Tuhan adalah teologi mubazir, karena Tuhan tidak perlu diurusi. Teologi harus diarahkan pada praksis bukan digenggam erat untuk tujuan kesalehan individual. Membela manusia, sama dengan membela Tuhan.¹²

Problem Akademik Farid Esack

Di satu sisi kegelisahan intelektual Farid Esack mengantarkannya menjadi pemikir produktif, tetapi di sisi lain pengalaman kehidupan yang ia alami menjadikan gaya tafsir yang dihasilkannya lebih bernuansa praksis daripada teoretis-kognitif. Secara garis besar problem akademik yang dihadapi Esack dapat dipilah menjadi dua: (1) problem yang berkaitan dengan kondisi sosial umum pada masyarakat Afrika Selatan

¹⁰ Farid Esack, “Contemporary Religious Thought in South Africa and the Emergence of Qur’anic Hermeneutical Notion,” dalam *I.C.M.R.*, 2. (1991), 215.

¹¹ Simon Dagut, *Profile of Farid Esack*, 4.

¹² Wawancara dengan Farid Esack dalam www.tempo.co.id, diakses 11 Februari 2011

dan (2) problem pemahaman keagamaan masyarakat Afrika Selatan. Jika problem pertama berkaitan dengan problem rasialisme kekuasaan Apartheid, maka problem kedua adalah problem penafsiran atas kitab suci (termasuk di dalamnya teologi).

Problem pertama adalah problem rasialisme, patriarki dan kapitalisme kelompok kulit putih atas kelompok selain kulit putih. *Pertama*, rasialisme di Afrika Selatan ditunjukkan dengan kekuasaan Apartheid yang membedakan struktur kelas ke dalam tiga tingkatan: warga kulit putih, kelas kulit berwarna dan kulit hitam. Pembagian tiga kelas ini berimplikasi pada kebijakan dominasi kelas putih tentang penentuan wilayah tempat tinggal bagi warga non kulit putih. Warga kulit hitam misalnya banyak menempati daerah Boutcheuwel, suatu daerah yang paling tandus di Afrika Selatan. Akibatnya, mereka hidup dalam kemiskinan dan peminggiran secara politik dan kultural dari wilayah mereka sendiri.¹³

Rasialisme Apartheid juga berimplikasi pada persoalan politik. Penerapan trikameralisme dengan komposisi tiga warna kulit di parlemen meneguhkan kelompok kulit putih sebagai penentu kebijakan politik di Afrika Selatan. Kulit putih sangat dominan, sementara dua warna kulit lain terdeterminasi. Trikameralisme adalah produk konstitusi Dewan Kepresidenan yang menjelaskan bahwa masing-masing kelas warna kulit menentukan persoalan mereka sendiri. Jika di antara kelas tersebut terjadi perselisihan maka, Dewan Kepresidenan akan memutuskan mekanisme 4:2.¹⁴ Anggota kulit putih berjumlah dua kali lipat dari dua warna kulit lain. Hasil musyawarah karena itu bisa ditebak, ras kulit warna putih akan memenangkan perselisihan.

Kedua, budaya patriarki di Afrika Selatan menempatkan perempuan pada posisi subordinat. Kasus perkosaan atas ibunya misalnya tidak mendapatkan perlindungan dan advokasi serius. Lebih dari itu, kelompok keagamaan tertentu memperlakukan perempuan secara tidak adil dan semena-mena. Atas nama agama, mereka

¹³ Farid Esack, *Qur'an Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (London: One World Oxford, 1997), 36-47.

¹⁴ Ibid.

menempatkan perempuan pada wilayah domestik dan selalu dipersalahkan bila berhubungan dengan laki-laki. Kasus subordinasi dan diskriminasi ini ternyata tidak dialami hanya di Afrika Selatan, tetapi banyak di negara-negara Muslim. Di Pakistan, misalnya, ia mendapati rezim Zia ul-Haq melarang perempuan hadir di wilayah publik dan di televisi. Mereka wajib memakai jubah besar dengan wajah tertutupi.¹⁵ Penerapan kebijakan Zia ul-Haq dilandasi atas dalil-dalil agama yang melegitimasi tindakan demikian. Dalil agama menjadi kebijakan politik rezim.

Ketiga, masalah kapitalisme kelompok kulit putih. Penderitaan hidup yang dialami keluarga Esack adalah gambaran mikro dari derita rakyat Afrika Selatan pada umumnya akibat perlakuan diskriminatif rezim apartheid. Orang kulit putih yang secara nominal hanya berjumlah 1/6 persen dari total populasi rakyat Afrika Selatan menguasai dua pertiga pendapatan nasional, sementara bangsa kulit hitam yang hampir berjumlah 3/4 persen total penduduk hanya memperoleh 1/4 persen saja. Banyak orang kulit hitam yang menjadi “budak”,¹⁶ sementara kulit putih menguasai sektor publik dan kelas menengah. Perlakuan istimewa terhadap orang kulit hitam tersebut ditambah lagi dengan dua kebijakan rezim Apartheid yang makin menyingkirkan orang kulit hitam mayoritas dari akses-akses ekonomi, politik, dan hukum melalui sistem trikameralisme dan penetapan akta wilayah di atas.

Problem kedua adalah problem penafsiran yang masih didominasi oleh pembacaan parsial atas kitab suci. Alquran dibaca secara konservatif dan fundamentalistis. Pembacaan luar yang berkait erat dengan penafsiran kurang disentuh. Akhirnya, produk tafsir bersifat normatif dan mengandung bias, baik bias dalam agama, seperti patriarki, atau bias dalam hubungan antar agama. Pembacaan seperti ini menghasilkan dua hal. *Pertama*, tafsir Alquran lebih mengukuhkan kelas dominan dan meneguhkan sistem patriarki. Spirit teks kitab suci berupa keadilan, musyawarah, dan pembebasan lepas dari pembacaan. *Kedua*, produk yang dihasilkan dari tafsir tersebut tidak menyentuh lapisan

¹⁵ John L. Esposito dan John O. Voll, *Demokrasi di Negara-negara Muslim*, terj. Rahman Astuti (Bandung: Mizan, 1995), 149.

¹⁶ Farid Esack, *Qur'an Liberation*, 36-47.

praktik pembebasan. Tafsir lebih mengonsentrasikan diri para perubahan nalar kognitif pembacanya dibanding tafsir yang menggerakkan mereka untuk praktik perubahan kondisi sosial.

Bagi Esack, penafsiran bukan sekedar memproduksi atau mereproduksi makna melainkan lebih dari itu, yakni bagaimana makna yang dihasilkan dapat mengubah kehidupan. Yang terpenting baginya adalah bagaimana hasil penafsiran bisa diaplikasikan dalam kehidupan manusia dan bisa memberi motivasi pada kemajuan dan kesempurnaan hidup. Tanpa keberhasilan praksis ini, betapa pun hebatnya hasil sebuah penafsiran tidak akan ada maknanya. Sebab di sinilah tujuan akhir dari turunnya teks suci. Dengan mengutip pendapat Bultman, Esack mengasumsikan bahwa setiap orang mendatangi teks dengan persoalan dan harapannya sendiri, sehingga sangat tidak mungkin untuk menuntut penafsir lepas sepenuhnya dari subyektivitas dirinya dan menafsirkan suatu tanpa dipengaruhi pemahaman dan pertanyaan awal yang berada dalam benaknya.¹⁷

Praktik patriarki di Afrika Selatan dan negara-negara Muslim serta lemahnya konsolidasi umat Islam dalam menggerakkan perubahan menjadikan mereka gagal untuk meruntuhkan rezim yang rasialis dan diskriminatif. Umat Islam di satu sisi bersifat resistan kepada pendapat atau tafsir orang lain yang berbeda, namun pada sisi lain mereka juga menganggap penganut agama lain sebagai kesesatan.

Dalam kasus Afrika Selatan, yang dibutuhkan bukanlah egoisme pendapat atau agama, tetapi *cammon platform* yang bersifat general untuk melawan penindasan dan rasialisme. Alasan seperti inilah yang menggerakkan Esack untuk menggali kitab suci pada spiritnya yang orisinal. Karena itulah, Esack pergi ke Inggris dan belajar di University of Birmingham untuk mendalami metode penafsiran. Untuk menelisik tentang pluralisme dan hubungan antar agama, ia pergi ke Jerman, mendalami Kitab Injil pada Universitas Theologische Hochschule, Frankfurt Am Main Jerman. Di Jerman, Esack menekuni studi Bibel selama satu tahun. Dengan keilmuan lengkap, Esack memiliki

¹⁷ Rudolf Bultman, *Essays, Philosophical, and Theological* (London: SCM Press, 1955), 251. Lihat juga Esack, *Qur'an Liberation*, 51.

kompetensi untuk merekonstruksi pemahaman keislaman konservatif sekaligus mampu memberi perspektif bagaimana hubungan antar agama dalam Alquran diperkenalkan. Lebih dari itu, tafsir agama yang hanya berpijak pada orientasi kognitif sudah mulai direkonstruksi menjadi lebih praktis. Upaya Esack tersebut adalah upaya rekonstruksi tafsir Alquran yang disebutnya sebagai “hermeneutika Alquran”.

Kritik Esack atas Hermeneutika Sebelumnya

Walau Esack mengaku banyak terpengaruh dengan Fazlur Rahman¹⁸ dan Arkoun, hermeneutika kedua intelektual ini kurang memuaskan dirinya. Esack mengkritik hermeneutika keduanya masih berkisar pada wilayah kongnisi. Rahman, misalnya, menyatakan bahwa metode hermeneutika yang memadai berkaitan khusus dengan aspek-aspek kognitif dari wahyu.¹⁹ Kunci hermeneutika untuk upaya-upaya kognitif ini adalah iman dan kemauan untuk dibimbing. Tafsir fokus pada lingkungan historis wahyu sebagai alat paling berharga dalam memahami. Rahman lalu mengusulkan proses penafsiran yang disebutnya *double movement* (gerakan ganda), yaitu proses penafsiran yang bergerak bolak balik dari masa sekarang dan lari kepada masa lalu, serta melihat teks normatif dan membawa spirit teks tersebut ke masa sekarang.²⁰

Elan dasar Alquran, kata Rahman, adalah hukum moral yang menekankan arti monoteisme dan keadilan sosial. Hukum moral adalah perintah Allah yang abadi sehingga tidak bisa diciptakan atau dihilangkan. Persepsi moral dan keagamaan manusia, sebagaimana juga persepsi kognitifnya, tidak sama satu dengan lainnya, bahkan dalam kehidupan seseorang berbeda dari waktu ke waktu. Nabi Muhammad, yang dalam keseluruhan karakter dan perilaku aktualnya jauh lebih tinggi ketimbang

²⁰ Ibid.,1-11.

¹⁹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 4.

¹⁸ Lihat halaman persembahan buku Farid Esack, *The Qur'an; a Short Introduction* (Oxford: Oneworld Publication, 2002). Persembahan itu tertulis, “Untuk saudaraku Norman Wray yang memperkenalkanku pada Rahman”.

manusia pada umumnya, tidak sabar terhadap manusia dan realitas sosial mereka. Ia ingin segera mengubah sejarah. Dalam keistimewaan ini terdapat saat-saat di mana ia “melampaui dirinya sendiri” dan persepsi moralnya menjadi sedemikian tajam dan akut, mencapai titik tertinggi hingga identik dengan hukum moral. Maka dalam kondisi inilah *kalâm* Allah diberikan bersama-sama dengan inspirasi itu sendiri.²¹

Jika dalam pemikiran Fazlur Rahman hermeneutika masih berupa konsepsi moral dan kognisi keberagamaan, maka bagi Esack hermeneutika lebih menitik pada praksis pembebasan yang ditentukan secara politik. Hal ini seperti diungkap Segundo bahwa *hermeneutical circle* pembebasan didasarkan atas fakta bahwa pilihan politik untuk perubahan pembebasan adalah unsur intrinsik dari iman.²² Pendapat Rahman, menurut Esack, kurang apresiatif atas kompleksitas tugas hermeneutika dan pluralisme intelektual yang intrinsik di dalamnya. Rahman lebih menyesalkan ketundukan Islam pada politik daripada nilai-nilai sejati yang mengendalikan politik, tanpa mengakui dialektika antara keduanya. Rahman terlalu fokus pada moral dasar Alquran tetapi lupa akan sebab-sebab struktural dari ketidakadilan sosial.²³ Hermeneutika Rahman bisa digambarkan sketsa 1.

Kritik berikutnya adalah kritik atas hermeneutika M. Arkoun. Konsep hermeneutika M. Arkoun adalah “garis-garis pemikiran heuristik fundamental” untuk merekapitulasi pengetahuan Islam dan memperhadapkannya dengan pengetahuan kontemporer. Pendekatan yang dipakai Arkoun adalah pendekatan historis-sosiologis-antropologi serta menambahnya dengan pendekatan filsafat dan historis.

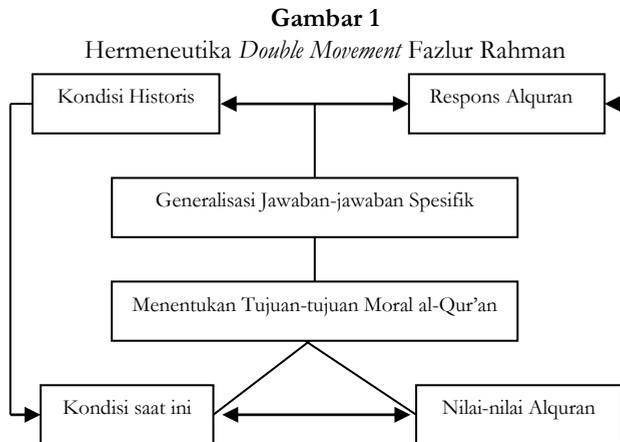
Garis-garis pemikiran tersebut adalah: *Pertama*, manusia hadir dalam masyarakat melalui manfaat yang berubah. Setiap manfaat dikonversi dalam bentuk tanda dan realitas yang diungkapkan melalui bahasa sebagai sistem tanda. Hal ini terjadi sebelum penafsiran atas wahyu. Kitab suci dikomunikasikan melalui bahasa alam yang menggunakan sistem tanda dan setiap tanda adalah lokus operasi

²¹ Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, (Bandung: Mizan, 1993), 152-153.

²³ Farid Esack, *Alquran, Liberation*, 67-68.

²² Juan Luis Segundo, *The Liberation of Theology*, (New York: Orbis Books, 1991), 97.

konvergen (persepsi, ekspresi, interpretasi, terjemahan) yang menandai adanya hubungan antara bahasa dan pemikiran.²⁴



Kedua, semua tanda dan simbol adalah produk manusia (produksi semiotik) dalam proses sosial dan budaya. Semua itu menandakan adanya pengaruh historisitas kemanusiaan. Historisitas adalah satu dimensi dari kebenaran. Kebenaran yang dibentuk dari alat-alat, konsep-konsep, definisi dan postulat yang selalu berubah.²⁵ Garis pemikiran kedua ini, memiliki keterkaitan dengan yang pertama. Artinya hubungan antara bahasa dan pemikiran tersebut berjalan sesuai dengan historisitas subjeknya. Jika historisitas memiliki watak berubah, berarti bahasa dan pemikiran juga selalu berubah.

Ketiga, keimanan tidak muncul dari upaya kebebasan manusia, tetapi juga tidak hadir karena determinasi Tuhan atas manusia. Iman adalah upaya pembentukan dan diaktualisasikan dalam dan melalui wacana.²⁶

Keempat, sistem legitimasi tradisional yang diwakili oleh pemikiran teologi Islam klasik dan teori hukum Islam tidak memiliki keterkaitan dan hubungan yang relevan secara epistemologi dengan kepentingan umat manusia pada umumnya. Sistem tersebut terlalu mengandung bias

²⁵Ibid., 8.

²⁶ Ibid., 10.

ideologi dengan kelas penguasa dan untuk mengukuhkan kelas dominan. Ia terlalu kompromistis dengan kepentingan penguasa.²⁷

Inti pemikiran hermeneutika Arkoun adalah adanya keterkaitan antara bahasa-pemikiran-sejarah. Tiga hal tersebut saling memengaruhi. Implikasi konsep ini, Arkoun membedakan tiga level firman Allah. Yaitu; level firman Allah sebagai firman yang transenden, tak terbatas dan tidak dikenal oleh manusia sebagai suatu keseluruhan yang diwahyukan melalui nabi. Pada level ini ia berada di *al-Laḥqal-Mahfūẓh* atau *Ummu al-Kitāb*. Level kedua adalah level manifestasi historis firman Allah melalui nabi-nabi Israel dalam bahasa Ibrani, Yesus dalam bahasa Aram dan Muhamamad dalam bahasa Arab. Pada level ini, firman Tuhan dihafal dan ditransmisikan secara oral selama beberapa tahun sebelum ia dikodifikasikan. Dan level terakhir adalah level obyektivikasi firman Allah dalam bentuk teks. Pada level ini, ia telah menjadi *mushḥaf*.²⁸ Sebagai *mushḥaf*, ia telah menjadi korpus tertutup yang menutup bentuk firman-firman yang beraneka hasil penerimaan para sahabat dalam bentuk oral.

Farid Esack mengkritik hermeneutika Arkoun ini pada pendapat Arkoun yang menjelaskan bahwa pengetahuan sebagai lapisan otoritas diterima dan dihargai. Pengetahuan karena itu, bagi Arkoun, terlepas dari ideologi. Menurut Esack, pengetahuan sebagaimana alat sosial lainnya tidak bisa dilepaskan dari intensi dan ideologi pengarang. Pengetahuan tidaklah bersifat netral.²⁹

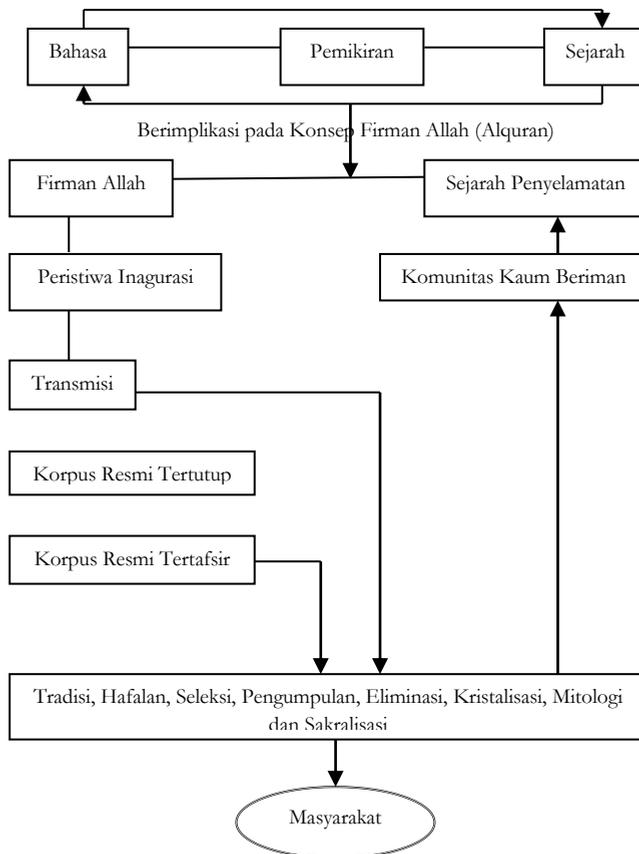
²⁷ Mohammad Arkoun, "The Concept of Authority in Islamic Thought: La Hukma Illa Lillah" dalam *Islam, State and Society*. K. Fredinand and M. Mozaffaer (ed.), (London: Curzon Press, 1988), 64-65.

²⁸ Muhammad Arkoun, *Rethinking Islam*, 16.

Mainstream yang digunakan Esack untuk mengkritik Arkoun adalah pada level pembacaan ideologi atau pengetahuan yang melandasi pemikiran. Keterkaitan bahasa, pemikiran dan sejarah, bagi Esack harus

Gambar 2

Hermeneutika M. Arkoun



lebih menitik pada apakah ada selaput ideologis dari setiap sejarah yang melandasi terbentuknya pemikiran dan diwujudkan dalam bahasa, terlebih lagi dalam setiap upaya tafsir yang dilakukan. Tafsir ideologis inilah yang dalam pengalaman Esack di Afrika Selatan tampak dilakukan oleh kelompok fundamentalis dan konservatif Islam seperti untuk

²⁹ Farid Esack, *Qur'an, Liberation*, 11.

meneguhkan sistem patriarki. Berikut adalah sketsa hermeneutika Arkoun.

Esack ingin menutupi kekurangan hermeneutika Rahman dan Arkoun di atas. Tugas umat Islam menurutnya adalah membaca Alquran dalam konteks penindasan. Lebih dari itu, teks kitab suci akan bernilai bila dihubungkan dan dibaca dalam kepentingan politik kekuasaan.³⁰

Hermeneutika Pembebasan

Hermeneutika pembebasan Esack, terinspirasi dari konsep teologi pembebasan (*liberation theology*) Guetteriez dan Segundo, hermeneutika lingkaran bahasa, pemikiran dan sejarah Arkoun dan hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman. Esack mengadopsi secara kreatif dan kritis tiga pemikiran tersebut serta melengkapinya dengan terma-terma hermeneutika Alquran yang memiliki koherensi dan korespondensi dengan kondisi sosial masyarakat Afrika Selatan, sebuah kondisi yang diliputi oleh penindasan, ketidakadilan dan eksploitasi. Terma-terma tersebut adalah terma-terma penting yang diambil dari Alquran seperti, *taqwā* (integritas dan kesadaran akan kehadiran Tuhan), *tauhīd* (keesaan Tuhan), *an-nās* (manusia), *al-mustadh'afūn fī al-ardh* (yang tertindas di bumi), *adl and qisth* (keadilan dan keseimbangan), serta *jibād* (perjuangan dan praksis).³¹ Terma-terma tersebut dimaksudkan untuk memperlihatkan bagaimana hermeneutika pembebasan Alquran bekerja, dengan dialektika tanpa henti antara teks dan konteks serta pengaruhnya terhadap satu sama lain.³²

Sebelumnya, Esack menjelaskan berbagai pembacaan atas Alquran. Ia membaginya ke dalam dua garis. Garis pembaca internal dan

³⁰ Farid Esack, *Qur'an, Liberation*, 68.

³² Ibid., 86. Selain itu, term-term di atas digunakan juga untuk tujuan praksis; dua term pertama *takwa* dan *tauhid* dimaksudkan sebagai pembangunan kriteria moral dan doktrinal yang akan menjadi lensa teologis dalam membaca Alquran terutama teks-teks tentang pluralisme dan solidaritas antar iman. Dua term berikutnya *an-nās* dan *al-mustadh'afūn fī al-ardh* sebagai pengukuhan terhadap konteks atau lokasi aktifitas penafsiran, sedang dua kunci terakhir *'adl-qisth* dan *jibād* merupakan refleksi dari metode dan etos yang menghasilkan dan membentuk pemahaman kontekstual tentang firman Tuhan dalam masyarakat yang diwarnai ketidakadilan.

garis pembaca eksternal. Garis pembaca internal dikelompokkan menjadi tiga, yaitu; orang Islam awam, ulama konvensional dan ulama kritis. Sedangkan dari garis dunia luar terdiri dari pencinta polemik, revisionis (pengamat yang tidak berkepentingan) dan pengamat partisan.

Pada garis pembaca internal, kelompok orang Islam awam digambarkan oleh Esack sebagai kelompok pembaca Alquran sebagaimana seorang pemuda yang jatuh cinta secara buta. Pembacaan seseorang atas Alquran adalah pembacaan pasrah tanpa pertanyaan. Sikap pembacaan lain atas Alquran dianggapnya sebagai sebuah penyimpangan. Sementara pada level kedua, kelompok ulama konvensional adalah kelompok ulama yang apologetis dan fanatik. Masuk kelompok ini dalam pandangan Esack adalah tokoh Abu A'la al-Maududi dan Bintu Syathi'. Setiap apa pun temuan baru dari luar Islam dijawab oleh kelompok ini dengan mengatakan bahwa semuanya telah terangkum dalam Alquran. Ibarat orang yang jatuh cinta, ia adalah pemuda yang tidak mau kekasihnya dianggap kurang sempurna oleh orang lain. Sedangkan pembaca terakhir dari garis internal adalah pembaca kritis. Yaitu pembaca yang selalu bertanya kepada Alquran bahkan pertanyaan-pertanyaan ontologis, pertanyaan tentang hakikat kehadirannya. Pertanyaan kritis tidak dimaksudkan sebagai upaya menjauhkan dirinya dari Alquran tetapi justru diniatkan untuk mendekat. Ibarat orang yang jatuh cinta, pencinta kritis mempertanyakan banyak hal tentang kekasihnya seolah-olah ia bukan orang yang dicintainya. Masuk dalam jajaran pembaca kritis ini adalah Fazlur Rahman, M. Arkoun dan Abu Zayd.³³

Esack mengapresiasi pembacaan terakhir atas Alquran yaitu pembaca kritis. Alquran oleh kelompok ini dianggap sebagai teks biasa. Sebagai teks biasa, pembacaan atasnya harus menimbang realitas dan budaya sebagai fakta empiris yang memengaruhinya.³⁴ Sebagai karya berbahasa Arab, Alquran adalah sebuah teks. Karena itu, budaya Arab ikut menentukan atas makna tersebut. Di sinilah perlu kritisisme ketika akan menggunakan teks itu dalam wilayah dan kultur yang berbeda

³¹ Ibid., 83.

³³ Farid Esack, *Samudera Alquran*, terj. Nuril Hidayah (Yogyakarta: Diva Press, 2007), 15-19.

dengan Arab. Kelompok kritis juga mempertanyakan klaim objektivisme pembacaan Alquran. Bagi mereka, tidak ada sesuatu yang netral. Pembacaan Alquran adalah upaya ruang subyektivitas bermain. Mengutip Abu Zayd, Esack menjelaskan bahwa banyak orang melihat Alquran hanya sebatas nilai estetis atau hanya sekedar doa-doa dan hukum, bahkan ada yang memandang Alquran sebagai teks yang mengintimidasi.³⁵ Esack agaknya sepakat dengan Abu Zayd tentang pentingnya pembacaan yang produktif (*al-Qirâ'ah al-Muntijah*) dan menghindari tafsir ideologis (*al-Qirâ'ah al-idilûhîyyah* atau *al-Qirâ'ah al-Mugbridah*).³⁶

Farid Esack, melalui kritik-kritiknya atas pembacaan Fazlur Rahman dan Arkoun di atas sebenarnya berada pada posisi keempat, namun ia tidak menyebut dirinya sebagai kelompok tertentu. Sesuai dengan kritik-kritik yang dilakukan, Esack sesungguhnya bisa digolongkan sebagai pembaca kritis-liberatif. Seperti telah disebutkan, Esack ingin mengisi ruang kosong pembaca kritis dengan meletakkan pembacaan yang berguna untuk praksis pembebasan.

Sementara itu, pada garis luar, terdapat tiga kelompok yaitu; pembaca partisipan, revisionis dan pembaca polemik. Yang pertama, pembaca partisipan adalah pembaca luar yang kritis. Ia mempertanyakan aspek-aspek yang telah baku diyakini oleh pemeluknya. Hampir sama dengan pembaca kritis, pembaca partisipan ini juga mempertanyakan hal-hal ontologis, seperti bagaimana kemungkinan hubungan Tuhan dengan Muhammad dan bagaimana proses turunnya wahyu dan lain sebagainya. Seberapa besar historisitas kemanusiaan terlibat dalam formasi tekstualitas Alquran. Wilfred Cantwell Smith (dimensi spiritual wahyu)

³⁶ Nashr Hamid Abu Zayd, *Mafhûm an-Nashb*, 22. Abu Zayd dalam studi hermeneutika kontemporer bisa dikelompokkan sebagai penganut hermeneutika kritis yang melihat selabut ideologis dalam setiap praktik penafsiran. Hermeneutika menurut Bleicher dibagi menjadi tiga yaitu hermeneutika teoritis, hermeneutika filosofis dan hermeneutika kritis. Lebih lengkap dalam Josef Bleicher. *Contemporary Hermeneutics, Hermeneutic as Method, Philosophy and Critique* (London, Boston and Henley: Routledge Kegan Paul, 1980).

³⁵ Farid Esack, *Samudera Alquran*, 19.

³⁴ Nashr Hamid Abu Zayd, *Mafhûm an-Nashb, Dirâsah fî Ulûm al-Qur'ân*, (Kairo: al-Hay'ah al-Mishriyyah al-'Ammah li al-Kutub, 1993), 27.

dan Montgomery Watt (dimensi sosiologis wahyu) adalah dalam kategori kelompok pertama ini. Bahkan pada saat-saat tertentu, pembaca partisipan mempertanyakan keabsahan Muhammad menjadi Nabi.³⁷

Kelompok revisionis, sebagai kelompok nomor dua dari garis luar, menganggap dirinya tidak memiliki kepentingan apa pun dalam membaca Alquran. Kelompok ini menekankan penelitian kritis terhadap Alquran serta catatan Muslim sejak permulaan, dan perlunya membandingkan catatan ini dengan sumber-sumber di luar Muslim. Kelompok ini juga mementingkan penggunaan bukti-bukti material kontemporer yang diambil dari semacam arkeologi dan genealogi. Tidak jarang, kelompok ini menegaskan bahwa komunitas Muslim adalah komunitas yang terbentuk dari adaptasi agama Judeo-Kristiani. Bahkan kelompok ini mengatakan bahwa Islam adalah “anak haram” dari agama Yahudi. Muhammad, karena itu, tidak lain adalah messianis dari agama Yahudi. Masuk dalam kelompok ini intelektual seperti John Wansbrough.³⁸

Sementara kelompok terakhir adalah pembaca pencinta polemik. Pembaca terakhir ini sering kali membawa asumsi-asumsi yang telah dimiliki untuk menjustifikasi argumen tentang Alquran. Ia selalu menyalahkan atas apa yang dibangun oleh Alquran, bahkan kadang-kadang ia merasa terancam dengan keberadaan Alquran. Esack tidak menyebut siapa tokoh di balik kelompok ini, tetapi Esack menjelaskan bahwa kadang-kadang dua kelompok sebelumnya masuk dalam kategori pembaca pencinta polemik.³⁸

Dalam mengomentari pembaca dari garis luar, Esack bersikap terbuka dan tidak apologetis. Esack sadar bahwa ia harus banyak mendengar, baik dari orang yang berbeda maupun yang sependapat. Namun, ia memosisikan diri sebagai pendengar yang kritis. Kecurigaan sejauh mungkin dihindari. Esack memagari sikap kritisnya dengan asumsi bahwa tidak ada sesuatu yang benar-benar netral. Selalu saja ada kepentingan dibalik sebuah tafsir. Lebih dari itu, setiap pembaca atau

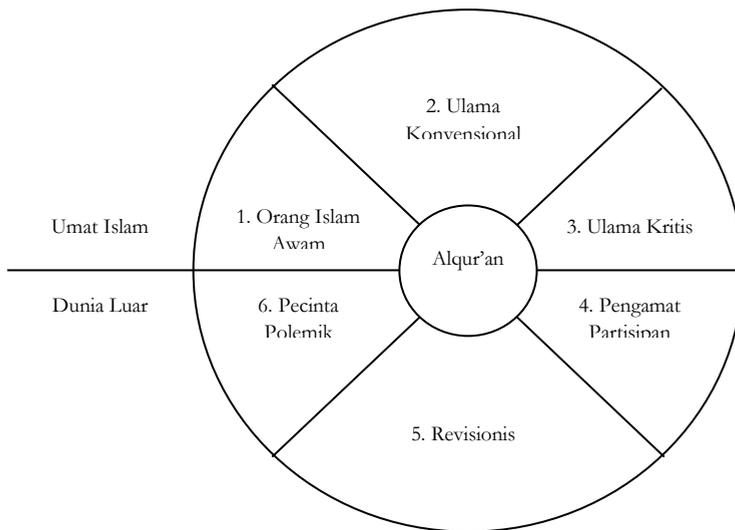
³⁷ Farid Esack, *Samudera Alquran*, 22.

³⁸ *Ibid.*, 23-24.

³⁸ *Ibid.*, 24.

mufassir selalu dilingkupi oleh sejarah kelas, gender, ras dan periode tertentu. Dengan sadar Esack ingin menjadikan Islam yang sesuai dengan Muslim Afrika Selatan. Karena itu, warisan Muslim Afrika Selatan mulai awal kedatangan hingga Esack hidup dijadikan sebagai salah satu referensi untuk menjelaskan makna Alquran.³⁹

Gambar 3
Para Pembaca Alquran



Pemikiran Esack koheren dengan apa yang diungkap oleh Karl Mannheim bahwa seorang individu (pembaca) tidak mungkin membangun gagasan-gagasan sendiri. Perspektif gagasan individual sebenarnya merupakan produk keadaan sosial. Dan karena suatu pemikiran ditentukan secara sosial, maka kita tidak perlu mencaci-maki "kepalsuan". Apa yang disimpulkan oleh suatu teori mungkin sungguh-sungguh berasal dari produk kepentingan kelas tertentu.⁴⁰

³⁹ Ibid., 27.

Beberapa Prinsip Dasar

Heremeneutika pembebasan Esack diawali dari beberapa prinsip dasar. Prinsip dasar ini sebagai fondasi rasionalitas atas apa yang akan dibangun oleh Esack tentang hermeneutika.

Prinsip pertama, pewahyuan Alquran menggambarkan bahwa Tuhan adalah Zat Maha Transenden yang aktif dalam urusan dunia dan umat manusia. Ia adalah pewahyuan progresif. Salah satu tanda keaktifan Tuhan adalah dengan mengutus nabi-nabi sebagai instrumen pewahyuan progresif tersebut. Prinsip *tadrîj* (berangsur-angsur dalam penetapan hukum) adalah cerminan interaksi kreatif-progresif antara kehendak Tuhan, realitas di bumi dan kebutuhan komunitas untuk direspons. Progresivitas pewahyuan ini ditandai dengan dua hal. *Pertama*, pengakuan Alquran bahwa dirinya adalah tuntunan keseharian (QS. Al-Isrâ' [17]:106).⁴¹ *Kedua*, Islam muncul di tengah-tengah perjuangan Nabi Muhammad, dimana pada saat yang sama juga membutuhkan Alquran sebagai pelipur lara dan dukungan moral atas perjuangan yang dilakukan.⁴² Esack mengagumi pewahyuan ini pada seorang pemikir progresif tradisional bernama Syah Waliyullah Dehlawi (W.1762). Dehlawi mengembangkan suatu teori yang amat terperinci tentang hubungan pewahyuan dengan konteksnya.⁴³

Prinsip kedua, Alquran diturunkan berdasarkan *asbâb an-nuzûl* (sebab-sebab yang melatari turunnya wahyu). Dalam tradisi hermeneutika kontemporer, sebab-sebab ini dibagi menjadi dua: sebab yang bersifat umum dan sebab yang bersifat khusus. Sebab yang bersifat umum adalah kondisi masyarakat pada saat Nabi Muhammad diutus yaitu penindasan kelompok yang kuat atas yang lemah, kapitalisme pembesar-pembesar Quraisy dan juga rasialisme perbudakan. Sedangkan sebab-sebab khusus adalah sebab spesifik atas ayat-ayat tertentu dalam Alquran.

⁴⁰ A. Farid Ma'ruf, "Perihal Ideologi, Pengertian, Fungsi dan Kritiknya" dalam *Jurnal Filsafat Potensia*, Edisi Khusus Januari 2003, 93.

⁴³ Ibid, 88.

⁴² Farid Esack, *Alquran, Liberasi*, 87.

⁴¹ "Dan Alquran itu telah Kami turunkan berangsur-angsur agar kamu membacaknya perlahan-lahan kepada manusia dan Kami menurunkannya bagian demi bagian."

Prinsip ketiga, perdebatan tentang teori *naskh*⁴⁴ seharusnya dilihat dalam perspektif yang progresif, yaitu adanya fakta situasional Alquran. Seluruh wahyu maupun ayat-ayat khusus pada umumnya diturunkan dalam konteks kondisi sosial tertentu. Ketika masyarakat Muslim mulai terbentuk, pewahyuan Alquran pun mengikuti perubahan kondisi dan lingkungannya. Hal ini bisa dilihat pada kasus pengharaman alkohol. Pada periode Makkah, Alquran menyebut alkohol setara dengan rahmat Tuhan lain seperti susu dan madu (QS. an-Nahl [16]:66-69). Di Madinah, ada sebagian orang yang menginginkan alkohol diharamkan. Lalu turun QS. al-Baqarah [2]:219. Setelah berpesta di sebuah rumah di Madinah, beberapa orang benar-benar mabuk dan ketika seorang di antara mereka memimpin salat pada malam harinya, ia salah mengucapkan kalimat tertentu dalam Alquran. Ketika hal ini dilaporkan kepada Muhammad turunlah QS. an-Nisâ' [4]:43. Setelah beberapa lama, di pesta lain muncul keributan pada saat beberapa orang meneriakkan puisi jahiliah kepada suku musuhnya. Menanggapi peristiwa itu, Alquran diturunkan QS. al-Mâ'idah [5]:90-91.⁴⁵

Tiga Unsur Intrinsik Memahami Teks⁴⁶

Sebagai pewahyuan progresif, Alquran adalah teks yang di dalam dirinya adalah “terbuka” dengan berbagai kemungkinan pemahaman.

⁴⁵ Farid Esack, *Alquran, Liberasi*, 92.

⁴⁴ Sayyid Ahmad Khan (w.1898) dan Ismail al-Faruqi (w. 1986) menolak teori *naskh*. Mereka berpendapat bahwa wahyu-wahyu yang turun sebelumnya dalam situasi tertentu dan yang diubah atau diperbaiki kemudian, tidaklah benar-benar dibatalkan. Daripada menganggap bahwa yang sebelumnya itu dibatalkan oleh yang datang setelahnya, lebih tepat jika memandangnya tetap sah untuk diterapkan dalam kondisi yang serupa dengan saat turunya wahyu tersebut. *Ibid.*, 91.

⁴⁶ Nashr Hamid Abu Zayd memberi dua pengertian tentang teks Alquran. *Pertama*, terlepas dari sumber ilahiahnya, teks Alquran mendasarkan acuannya pada sistem

Karena itu, Esack melihat tiga unsur intrinsik dalam proses memahami teks.

Pertama, penafsir hendaknya masuk dalam alam pikiran yang dikehendaki Tuhan. Cara ini diambil dari gaya mistik Islam. Dalam dunia mistik terdapat kolaborasi mendapatkan pengetahuan, yakni metodologi kesalehan yang digabungkan dengan ilmu pengetahuan untuk melahirkan makna. Tuhan adalah Zat Transenden yang kreatif. Dia selalu hadir dalam proses kemanusiaan. Oleh karena itu, Tuhan juga berperan langsung dalam pemahaman teks, sedangkan Muhammad adalah kunci dalam melahirkan teks. Jika Rahman menjelaskan bahwa teks dapat digali oleh “pikiran murni”, maka problem lebih penting sesungguhnya lebih dari itu, yaitu bagaimana menerapkan penggalian dari “pikiran murni” tersebut pada arena sosio-politik atau domain moralitas publik dengan cara tertentu.⁴⁷ Yang dimaksud prinsip ini adalah bagaimana penafsir bisa masuk dalam ide-ide Tuhan tentang kemiskinan, penindasan dan lain sebagainya.

Kedua, penafsir adalah manusia yang memikul banyak beban. Beban itu adalah pra-pemahaman yang telah dipikulnya serta angan-angan masa depan yang diharapkan. Di pihak lain, ia tidak bisa melepaskan dari hal-hal masa saat ini. Pra pemahaman itu adalah tradisi,

kebahasaan kolektif yang melatarinya, yaitu bahasa Arab, terutama dalam penggunaan historisnya di Jazirah Arab abad 6 M. *Kedua*, dalam pada itu, teks Alquran sebagai pengungkapan individual (*parole/kalam*) dari sistem kebahasaan kolektif (*language/lughah*), bukanlah teks yang pasif dan menyalin begitu saja apa yang sudah baku dan mapan dalam realitas, melainkan teks yang mampu menciptakan sistem linguistiknya sendiri yang spesifik, yang bukan saja menyimpang dari bahasa induknya, tetapi juga mengubah dan mentransformasikannya. Dari dua pengertian di atas, Abu Zayd membedakan—bukan memisahkan—dua fase teks Alquran yang menggambarkan interaksi dan dialektika teks dengan realitas sosial budayanya. *Pertama*, fase ketika teks al-Qura’an membentuk dan mengonstruksikan diri secara struktural dalam sistem budaya yang melatarinya, dimana sistem bahasa merupakan salah satu bagiannya. Fase ini disebut dengan *marhalah at-tasyakkul*. *Kedua*, fase ketika teks Alquran membentuk dan mengonstruksi ulang sistem budayanya, yaitu dengan menciptakan sistem kebahasaan spesifik yang menyimpang dari bahasa induknya, dan yang kemudian menimbulkan efek perubahan pada sistem kebudayaan lain. Fase kedua ini disebut dengan *marhalah at-tasykil*. Lihat Nashr Hamid Abu Zayd, *Maḥīm an-Nash*, 24-25.

⁴⁷ Farid Esack, *Qur’an, Liberation*, 12.

pengalaman, budaya dan bahasa yang telah tertanam dalam pikiran. Sementara masa depan adalah angan-angan yang diimpikan. Angan-angan acapkali subjektif dan individual. Ia membutuhkan cara untuk menggapai angan-angan tersebut. Bertafsir adalah bagian cara mendialogkan mimpi masa depan dengan realitas yang dihadapi saat ini. Penafian aspek ini akan menyebabkan campur baurnya antara Islam normatif dengan Islam yang “dipikirkan” oleh pemeluknya.⁴⁸

Ketiga, penafsiran tidak bisa dilepaskan dari bahasa, sejarah dan tradisi.⁴⁹ Makna kata selalu dalam proses terus menerus. Makna tauhid, takwa dan jihad misalnya dalam Alquran tidaklah mesti dimaknai dengan sesuatu yang bersifat teologis, tetapi bisa dimaknai dalam perspektif antroposentris. Bila tauhid misalnya pada periode awal dimaknai sebagai lawan dari kemusyrikan, maka pada konteks negara atau komunitas mengalami proses rezimentasi despotik seperti kezaliman Apartheid adalah lawan dari primordialisme kelompok dan golongan. Tauhid dalam arti ini diorientasikan untuk pembelaan manusia.

Penafsir Organik dan Tafsir Pembebasan

Masyarakat miskin, rasialisme apartheid dan pluralitas agama dan masyarakat di Afrika Selatan telah membangun apa yang disebut *hermeneutic circle* dalam teologi pembebasan pada umumnya, yaitu perubahan terus menerus dalam melakukan penafsiran terhadap kitab suci berdasar perubahan yang terus menerus dalam kenyataan saat ini. *Hermeneutic circle* terjadi karena adanya problem serius berupa perbedaan fakta dengan apa yang diidealkan serta adanya penafsiran kitab suci yang serius dan mendalam.⁵⁰

Penafsir organik, istilah yang diambil dari Gramsci,⁵¹ adalah penafsir atau intelektual yang tidak hanya duduk di belakang meja menyusun konsep-konsep abstrak tentang keadilan dan pembebasan. Ia

⁴⁸ Ibid., 75.

⁴⁹ Ibid., 76. Lihat juga Zakiyuddin Baidhawiy, “Hermeneutika Pembebasan Alquran Farid Esack” dalam Abdul Mustaqim-Sahiron Syamsudin (ed.), *Studi Alquran Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), 203-204.

⁵⁰ Juan Luis Segundo, *The Liberation*, 9.

bertindak pada barisan orang-orang yang lapar dan tertindas untuk bersama merebut hak mereka. Untuk menjadi penafsir yang organik, maka sistem teologis yang diyakini oleh umat Islam harus diubah menjadi sistem teologi pembebasan. Diakui, teologi mampu menggerakkan pada tingkat praksis. Fenomena Khawarij, Syiah dan juga gerakan Ikhwanu al-Muslimin dan juga Jama'ah Islamiyah adalah bukti gerakan teologi tersebut.

Penafsir organik agaknya diambil oleh Esack dari pola yang dilakukan oleh para nabi dan Nabi Muhammad pada khususnya.⁵² Sebagai penafsir, Muhammad adalah pelaku atas apa yang dia tafsirkan. Hal ini terjadi karena sistem teologi Muhammad adalah, seperti yang kita dengar, tidak saja berkuat pada problem manusia dengan Tuhan, tetapi juga responsif atas problem kemanusiaan. Bahkan sebelum menjadi Nabi, Muhammad telah menunjukkan sifat ini. Ketika dipercaya sebagai orang yang pantas untuk memindah Hajar Aswad, Muhammad telah memikirkan kohesivitas masyarakat dengan menjadikan proses pemindahan secara kolektif. Praktik pembelaan Muhammad atas kelompok miskin dan agama lain serta hadirnya rasa aman bagi yang lemah pada saat Muhammad memiliki *power* pada saat *fathu Makkah* adalah bukti penafsir organik Muhammad.

Sistem teologi pembebasan karena itu menjadi penting. Teologi pembebasan menurut Esack adalah sesuatu yang bekerja ke arah pembebasan agama dari struktur serta ide sosial, politik, dan religius yang didasarkan pada ketundukan yang tidak kritis dan pembebasan seluruh masyarakat dari semua bentuk ketidakadilan dan eksploitasi ras, gender, kelas dan agama.⁵³ Teologi pembebasan berpendapat bahwa sistem keyakinan yang benar (ortodoksi) bisa muncul melalui tindakan yang benar (ortopraksis). Ortopraksis sebenarnya adalah aktivitas yang mendukung keadilan sebagai praksis liberatif.

Teologi pembebasan memperhatikan dua hal. Pertama, kebebasan dari kelaparan dan eksploitasi adalah jalan bagi keimanan.

⁵¹ Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks* (New York: Internationale Publisher, 1976), 16.

⁵² Farid Esack, *Alquran, Liberasi*, 120.

⁵³ Ibid.

Kita, kata Esack, tidak bisa benar-benar patuh kepada Tuhan jika dalam kondisi kelaparan terus menerus. Ada hubungan erat antara kekafiran dengan kelaparan. Kedua, pencarian dimensi teologis dalam konteks politik memiliki titik krusial dalam fakta banyaknya penindasan, kemiskinan, tindakan rasial dan juga kapitalisme.⁵⁴

Penggunaan hermeneutika adalah awal untuk membuka bagaimana pemahaman akan kitab suci dikonstruksi demi kepentingan ini. Oleh karena itu keterkaitan antara teks, konteks, pembaca dan tindakan praksis pembaca menjadi niscaya. Dalam hermeneutika Muslim awal, bentuk tafsir dan ta'wil memiliki beberapa kelemahan. Tafsir adalah hermeneutika klasik yang memiliki keterputusan hubungan antara penafsir dengan realitas konkret. Ta'wil sebenarnya memiliki keterkaitan, hanya saja keterkaitannya hanya sebatas pada realitas metafisik. Sementara itu, hermeneutika yang diintrodusir oleh intelektual kontemporer belum menusuk pada jantung liberatif.

Implikasi dari hermeneutika praksis liberatif adalah adanya kunci-kunci hermeneutika. Kunci-kunci tersebut diambil dari terma-terma penting yang diambil dari Alquran seperti, *taqwá* (integritas dan kesadaran akan kehadiran Tuhan), *tauhíd* (keesaan Tuhan), *an-nás* (manusia), *al-mustadb'afún fí al-ardh* (yang tertindas di bumi), *'adl and qisth* (keadilan dan keseimbangan), serta *jihád* (perjuangan dan praksis).⁵⁵ Kita akan mengurai bagaimana terma-terma tersebut diolah oleh Esack menjadi terma penting dalam hermeneutika praksis liberatif.

Pertama, *taqwá* adalah sistem etika paling inklusif yang digunakan Alquran dan paling banyak dimunculkan. Maknanya sangat komprehensif dalam menyatukan tanggungjawab, baik kepada Tuhan maupun manusia. Ayat-ayat dalam QS. al-Lail [92]:4-10⁵⁶ dan QS. al-Hujurat [49]:13⁵⁷ adalah buktinya. Alquran menegaskan perlunya suatu komunitas atau individu untuk melengkapi diri dengan takwa, demi melanjutkan tugas para nabi dalam melakukan transformasi dan pembebasan QS. Ali Imran [3]:102-105. Menurut Alquran, komitmen kepada Makhluq Tuhan adalah bagian dari komitmen terhadap Tuhan. *Taqwá* inilah yang membentengi

⁵⁴ Ibid., 36.

⁵⁵ Ibid.,83.

para intelektual organik dari nafsu duniawi dalam melakukan pembebasan.⁵⁸

Hermeneutika praksis liberatif memegang makna *taqwâ* ini. Alquran sering menyebut prasangka dan nafsu pribadi sebagai lawan dari *taqwâ*. Penafsiran harus tetap bebas dari obskurantisme teologis, reaksi politis, spekulasi pribadi walaupun objek spekulasi tersebut dari kelompok tertindas dan tersisih. Lebih dari itu, konsekuensi *taqwâ* dalam kerja hermeneutika ini adalah perlunya keseimbangan estetis dan spritual penafsir. Penafsiran harus lebih melihat pada visi dan nilai historisitas teks dan bukan hanya sekedar reaksi atas teologi atau tindakan politik tertentu. *Taqwâ* membentengi seseorang dari pembebasan palsu. Suatu pandangan yang tampak dari luar untuk memperjuangkan kelompok miskin dan tertindas, tetapi justru pada kenyataan hatinya berbeda.⁵⁹

Kedua, *tauhîd* memiliki arti "satu" atau "yang menyatu". *Tauhîd* adalah pondasi, pusat dan akhir dari seluruh tradisi Islam. Sebagaimana *taqwâ*, *tauhîd* adalah komponen penting prapemahaman sekaligus prinsip penafsiran. Di tingkat eksistensial *tauhîd* adalah penolakan terhadap konsep dualisme eksistensi manusia, yaitu yang sekular dan yang spritual, yang sakral dan yang profan. Di tingkat sosiopolitik, *tauhîd* menentang pemisahan manusia secara etnis. Pemisahan ini disejajarkan dengan *syirik*, antitesis dari *tauhîd*. Praktek rasialisme Apartheid dalam kerangka ini adalah praktek *syirik*. Memandang *tauhîd* sebagai prinsip hermeneutika berarti bahwa berbagai pendekatan kepada Alquran, baik filosofis, spritual, hukum maupun politis, mesti dilihat sebagai komponen dari satu jalinan.⁶⁰ Dalam hermeneutika praksis liberatif, *tauhîd* menuntut penolakan wacana yang dilandasi *syirik*, yaitu dualisme yang memisahkan teologi dari analisis sosial.

⁵⁸ Ibid., 126.

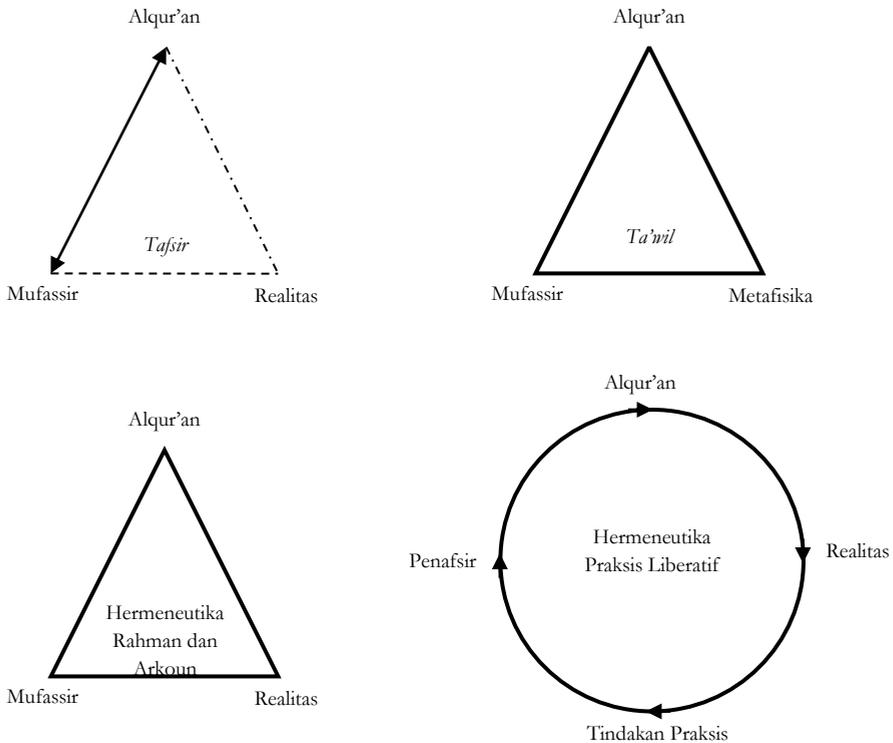
⁵⁷ "Hai manusia! Kami telah menciptakanmu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal. Sesungguhnya, orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling bertakwa."

⁵⁶ "Adapun orang yang menderma pada yang lain dan bertakwa kepada Tuhan dan membenarkan adanya kebaikan tertinggi, maka kelak Kami akan menyiapkan baginya jalan yang mudah; dan adapun orang-orang yang kikir dan merasa dirinya cukup serta mendustakan kebaikan tertinggi, maka kelak Kami akan menyiapkan baginya jalan yang sulit."

⁵⁹ Ibid., 127.

Ketiga, *an-nâs*. *Nâs* dimaknai sebagai kelompok sosial. Alquran meletakkannya dalam suatu "dunia *tauhîd* dimana Tuhan, manusia dan

Gambar 4
Perbandingan Hermeneutika



alam menampilkan harmoni yang penuh makna dan tujuan". Amanat Tuhan diletakkan secara eksklusif di atas pundak manusia (QS. al-*Ahzab* [33]:72). Amanat ini mengangkat derajat materi ke taraf lebih tinggi sebagai pemelihara kehidupan di bumi dan juga sebagai wakil-Nya (QS. al-*Hijr* [15]:29. Manusia dibela oleh Tuhan ketika malaikat menolak atas penciptaannya (QS. al-*Baqarah* [2]:31. Dalam konteks politik, kekuasaan rakyat adalah lebih utama dari pada kekuasaan kelompok ras tertentu.

⁶⁰ Ibid., 130.

Esack melihat ada dua implikasi dari fungsi manusia yang mulia tersebut dalam ranah hermeneutika. *Pertama*, Alquran haruslah ditafsir dengan memberi tekanan pada kepentingan rakyat secara keseluruhan dan mendukung mayoritas. *Kedua*, penafsiran mesti dibentuk oleh pengalaman dan aspirasi manusia mayoritas bukan pada kelompok minoritas yang diistimewakan. Namun demikian, kekuasaan mayoritas harus dilandasi pada prinsip *tauhîd*. Prinsip ini memagari kekuasaan manusia yang memiliki potensi untuk menjadi otoriter dan mengaku sebagai wakil Tuhan.

Konsep *an-nâs* dimaksudkan pula untuk menentang pendapat intelektual tradisional yang menganggap "kesucian teks". Anggapan kesucian teks menjerumuskan para penafsirnya pada asumsi bahwa dialah yang paling benar sebagai representasi Tuhan. Akibatnya, atas nama Tuhan, sang penafsir bisa berlaku otoriter. Manusalah pemberi makna atas kehendak Tuhan. Perbedaan adalah keniscayaan.⁶¹

Keempat, *mustadh'afûn*. Mereka adalah orang yang tertindas, dianggap lemah dan tidak berarti serta yang diperlakukan secara arogan. *Mustadh'afûn* berarti mereka yang berada dalam status sosial *inferior*, yang rentan, tersisih atau tertindas secara sosioekonomis. Alquran sebenarnya menyebut mereka dalam karakter demikian dengan berbagai kata seperti *arâdbil* (yang tersisih),⁶² *fuqara'* (fakir) dan *masâkîn* (orang miskin), namun yang membedakan dengan kata *mustadh'afûn* adalah bahwa yang terakhir ada suatu pihak yang bertanggungjawab terhadap kondisi mereka. Seseorang bisa menjadi *mustadh'af* bila ada kebijakan dari pihak yang berkuasa dan arogan terhadap mereka. Orang atau kelompok yang menindas adalah *mustakbirîn* (orang yang arogan, sombong dan menindas).

Alquran membela kelompok *mustadh'afûn* sebagai komunitas yang dihadiri oleh Tuhan. Para nabi, termasuk Muhammad muncul dari kategori kelompok ini. Oleh karena itulah, kehadiran Nabi seringkali diidentikkan dengan pembelaan atas mereka. Tuhan meminjam tangan para Nabi-Nya untuk mengangkat derajat mereka. Pada sisi lain, Tuhan

⁶¹ Ibid.,132-135.

⁶² QS Hûd [11]:27.

sangat membenci kelompok sebaliknya, *mustakbirîn*. Dalam konteks ini, para penafsir seharusnya menempatkan diri di antara yang tertindas maupun dalam perjuangan mereka, serta menafsirkan teks dari bawah permukaan sejarah dilandasi gagasan tentang keutamaan posisi kaum tertindas dalam pandangan Tuhan dan kenabian. Karena itulah Esack bersama kelompok-kelompok yang pro *mustadh'afûn* selalu menyuarakan firman Tuhan QS. al-Qasas [28]:4-8.⁶³ Para penafsir demikian berarti telah menyambung kontinuitas kenabian untuk lokalitas dan temporalitasnya masing-masing.

Kelima, *qisth* dan *'adl*. Dua kata ini merujuk pada makna sama, yaitu keadilan, berlaku adil dan sama. Keadilan digambarkan oleh Tuhan sebagai keteraturan semesta (QS. al-Jashiyah [45]:22). Orang-orang yang berjuang dan mati karena memperjuangkan keadilan dianggap sebagai mati "di jalan Allah" (QS. Ali-Imrân [3]:20). Umat Islam dituntut untuk menegakkan keadilan sebagai basis kehidupan sosiopolitik. Wilayah sosial yang sangat mungkin diselewengkan menurut Alquran adalah soal harta anak-anak yatim dan anak yang diadopsi, hubungan kontraktual, masalah hukum, hubungan antar agama, bisnis dan urusan dengan para musuh. Alquran mempostulatkan ide keadilan sebagai basis penciptaan alam. Keteraturan alam semesta dilandasi oleh keadilan. Penyimpangan atasnya berarti kekacauan. *Status quo* karena itu adalah penentangan atas keadilan ini. Kondisi sosial ekonomi yang tidak merata, akses politik yang timpang serta tidak ada pembagian merata antar ras, suku dan budaya adalah lawan dari keadilan. Untuk upaya ini, Alquran menegaskan agar manusia menjadi "saksi" Tuhan bagi keadilan (QS. an-Nisâ' [4]:135.⁶⁴ Menjadi "saksi" maksudnya menjadi orang yang terlibat dalam upaya penegakan keadilan bagi manusia.

Keenam, *jibâd*. Secara harfiah, *jibâd* berarti "berjuang", "mendesak seseorang" atau "mengeluarkan energi atau harta". *Jibâd* memiliki makna lebih luas mencakup perjuangan untuk mengubah

⁶³"Dan Kami hendak memberi karunia kepada mustadh'afûn di bumi dan menjadikan mereka orang-orang yang mewarisinya, dan akan Kami teguhkan kedudukan mereka di muka bumi, dan akan Kami perlihatkan kepada Fir'aun dan Haman berseta tentaranya apa yang selalu mereka khawatirkan dari mereka". Lihat, *ibid.*, 136-140.

⁶⁴*Ibid.*, 141-144.

keadaan seseorang atau suatu kaum. Berbagai ayat yang berbicara *jihād* seperti QS. an-Nisâ' [4]:90; al-Furqân [25]:52, at-Taubah [9]:4, dan lain-lain. Esack menerjemahkan *jihād* sebagai "perjuangan untuk praksis". Praksis menurutnya didefinisikan sebagai tindakan sadar yang diambil suatu komunitas manusia yang bertanggungjawab atas tekad politiknya sendiri. Alquran mendasarkan teori juga berdasarkan praksis seperti dalam QS. al-'Ankabut [29]:69.⁶⁵ Alquran menetapkan *jihād* sebagai jalan untuk menegakkan keadilan.⁶⁶ Sebagai kunci hermeneutika *jihād* diperlukan sebagai kerangka intelektual organik atau penafsir organik.

Penutup

Farid Esack memberi pijakan kuat hermeneutikanya pada sistem teologi. Pilihan yang dibangun olehnya sangat tepat. Berbagai terma, prinsip, nilai intrinsik teks dan upaya penafsir menjadi penafsir organik adalah dukungan konsep untuk teologi pembebasan tersebut. Pijakan hermeneutika Esack menjadikan teologi tidak saja untuk urusan Tuhan tetapi untuk pembelaan kaum terlemahkan dan termaginalkan. Teologi semacam ini sangat diperlukan dalam forum dunia yang sudah mulai menggusur nilai-nilai kemanusiaan. Namun, ada dua hal yang perlu dicatat: (1) watak teologi adalah ikatan emosi yang kuat dengan pengikutnya dan (2) bahasa teologi adalah bahasa pelaku, bukan pengamat. Dua watak teologi tersebut memiliki potensi untuk menjadikan teologi tidak dinamis.

Teologi pembebasan yang pada awalnya dijadikan sebagai landasan perubahan bisa menjadi teologi dominan dan, bahkan, despotik. Sama halnya dengan sebuah ideologi otoriter yang diruntuhkan oleh ideologi lain. Meski demikian, perpindahan itu justru tidak membuat keadaan menjadi baik karena ideologi yang menang tersebut bersifat despotik, serupa dengan ideologi yang diruntuhkan.

Berbagai kunci hermeneutika telah diberikan oleh Esack untuk mengantisipasi polemik ini. Tetapi, seberapa besar kontrol kata kunci

⁶⁶ Ibid., 145-146.

⁶⁵ "Orang-orang yang berjihad di jalan Kami, benar-benar akan Kami tunjukkan kepada mereka jalan Kami."

tersebut sehingga bisa memagari dan mengarahkan tindakan manusia untuk tidak berperilaku rasialis dan menindas? Konsep atau kunci-kunci hermeneutika tersebut memang berkisar pada wilayah kesadaran yang menggiring pada praksis. Pertanyaannya, kapan sesuatu menjadi praksis dan seberapa besar intensitasnya sulit dikontrol oleh teologi ini?

Konsentrasi Esack adalah pembebasan masyarakat Afrika Selatan dari kungkungan rezim Apartheid. Oleh karena itu, Esack dalam berbagai karyanya menyebut kelompok Muslim Progresif sebagai kelompok yang menafsirkan Alquran untuk pembebasan. Jadi, payung gelar “progresif” dilekatkan untuk orang atau kelompok yang memiliki semangat ini. Dalam kaca mata Esack, kelompok progresif di antaranya adalah Ayatullah Khamaini dan Abu A'la al-Maududi. Dua orang ini memang dianggap sebagai pemikir Muslim progresif, tetapi progresivitas mereka berada dalam payung “negara Islam”.

Karena kepentingan Esack adalah pembebasan rezim rasialisme di Afrika Selatan, maka Esack tidak memperhatikan bagaimana nasib Umat Islam yang sedikit tersebut pasca pembebasan. Walau sedikit, mereka terdiri dari berbagai aliran dan madzhab. Andaikan berbagai aliran dalam Islam memiliki posisi penting dalam politik, maka bagaimana mekanisme kerjasama antar aliran tersebut diatur. Ini masih sekitar problem internal umat Islam, belum hubungan mereka dengan kelompok penganut agama lain serta ras dan suku lain. Di sini Esack belum memberi semacam manifesto yang jelas pasca pembebasan. Mungkin Esack bukanlah intelektual sempurna, oleh karena itu, gagasannya perlu ditindaklanjuti oleh generasi atau intelektual yang memiliki visi teologis yang sama. Ia tidak harus menyelesaikan tugasnya sendiri.

Hermeneutika Esack juga berguna untuk praktik pluralisme agama. Pengalaman masa kecil memompa keberagaman pluralistik Esack. Hermeneutikanya bermanfaat untuk komunitas-komunitas plural seperti masyarakat Indonesia. Esack memberi arahan agar hubungan antar iman, suku, ras dan bahasa menjadi satu untuk kepentingan yang lebih besar seperti kemiskinan, ketertindasan, kapitalisme dan lain-lain. Esack mengarahkan agar umat Islam tidak selalu curiga dengan non Islam. “Tuan Frank adalah orang Yahudi yang baik, ia seorang penagih

kredit yang toleran. Sementara, tetangganya Kristen sering memberi beberapa roti kepada keluarganya. Bila demikian, apakah mereka akan masuk neraka?” Demikian protes teologis dari Esack.

Lagi-lagi teologi pluralistik Esack ini menjadi masalah pasca pembebasan. Pengalaman sejarah negara-negara atau komunitas yang dilanda konflik adalah adanya “musuh bersama” dalam perjuangan. “Musuh bersama” tersebut mencairkan berbagai perbedaan agama, suku dan ras. Tetapi pasca pembebasan, perbedaan itu sering muncul, terlebih ketika salah satu pihak merasa tidak mendapat “jatah” akses politik dan ekonomi yang sama. Untuk negara atau komunitas yang kurang memiliki konflik rawan, bagaimana teologi pluralistik ini dikonstruksi menjadi kesadaran bersama? Ini tidak semudah yang dibayangkan Esack.

Kelebihan Esack dibanding intelektual lain semacam Arkoun dan Fazlur Rahman adalah keterlibatan Esack pada aksi pembebasan dan intensitas dialektikanya di lapangan dengan para penganut agama lain dan kelompok suku dan ras yang berbeda. Ia berjibaku bersama mereka. Sementara dua intelektual lainnya, intensitas keterlibatan mereka dengan aksi pembebasan sangat kecil. Mungkin hal itu disebabkan kondisi dan wilayah mereka yang berbeda. Walau demikian, baik Esack maupun Arkoun, Fazlur Rahman dan lain-lain saling mengisi dan melengkapi bangunan Islam sebagai bangunan untuk kemanusiaan, *rahmatan li al-‘alamîn*.

Daftar Pustaka

- Abu Zayd, Nashr Hamid. *Mafhûm an-Nash, Dirâsab fî ‘Ulûmi al-Qur’ân*. Kairo: al-Hay’ah al-Mishriyyah al-Ammah li al-Kutub, 1993.
- Amal, Taufiq Adnan. *Islam dan Tantangan Modernitas*. Bandung: Mizan, 1993.
- Arkoun, Mohammad. *Rethinking Islam Today*. Washington: Center for Contemporary Arab Studies, 1987.
- Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics, Hermeneutic as Method, Philosophy and Critique*, London, Boston and Henley: Routledge Kegan Paul, 1980.

- Bultman, Rudolf. *Essays, Philosophical, and Theological*. London: SCM Press, 1955.
- Dagut, Simon. "Profile of Farid Esack". [http://www.Home page Farid Esack.com](http://www.Home_page_Farid_Esack.com).
- Esack, Farid. *Qur'an Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*. London: One World Oxford, 1997.
- _____. "Contemporary Religious Thought in South Africa and the Emergence of Qur'anic Hermeneutical Notion," dalam *I.C.M.R.*, 2, 1991.
- _____. *The Qur'an; a Short Introduction*. Oxford: One world Publication, 2002.
- Esposito, John L. dan John O. Voll. *Demokrasi di negara-negara Muslim*. Terj. Rahman Astuti. Bandung: Mizan, 1995.
- Fredinand, K. and M. Mozaffaer (ed.). *Islam, State and Society*. London: Curzon Press, 1988.
- Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks*. New York: Internazionale Publisher, 1976.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Mustaqim, Abdul dan Sahiron Syamsudin (ed.). *Studi Alquran Kontemporer*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Segundo, Juan Luis. *The Liberation of Theology*. New York: Orbis Books, 1991.