Jurnal Aksioma Ad Diniyah : *The Indonesian Journal of Islamic Studies*

ISSN: (p) 2337-6104
ISSN :(e) 2721-3579
Vol. 11 | No.1

Konsep Iman, Islam, Kufr, dan Ahli Kitab dalam Qur'an, Liberation & Pluralism

Nurul Huda
STAI La Tansa Mashiro

Article Info

Keywords:
Islam, Iman, Kafir, People of the Book.

.

Abstract

Many terms in the Quran have evolving meanings. New Quranic scholars will find and interpret the verses differently from previous Quranic scholars. Like a pearl, the light of the Quran can be seen differently by people with different backgrounds and from different perspectives. Likewise, the terms faith, Islam, kufr and People of the Book can be interpreted dynamically from era to era, according to the context of the situation. Farid Esack, an activist-interpreter from South Africa, gave it a newer and more modern meaning, so that there is no longer a standardization and freezing of meaning, through his work Qur'an, Liberation & Pluralism. Of course, one can agree with him or disagree with him. But that is the reality of the Quran, which is always shalih li kulli zaman wa makan; in line with the development of situations and conditions.

Banyak istilah dalam al-Quran yang maknanya terus berkembang. Pengkaji al-Quran yang baru, akan menemukan dan memaknai ayat-ayatnya secara berbeda dengan pengkaji al-Quran sebelumnya. Ibarat mutiara, cahaya al-Quran bisa dilihat secara berbeda oleh orang yang berbeda latar belakangnya dan dilihat dari sudut pandang yang berbeda-beda pula. Demikian juga terma iman, islam, kufr dan ahli kitab, bisa dimaknai secara dinamis dari zaman ke zaman, sesuai konteks situasinya. Adalah Farid Esack, aktivis-penafsir dari Afrika Selatan yang memaknainya secara lebih baru dan modern, sehingga tidak lagi terjadi pembakuan dan pembekuan pemaknaan, melalui karyanya Qur'an, Liberation & Pluralism. Tentu saja, siapapun boleh bersepakat dengannya dan atau boleh juga tidak bersepakat dengannya. Tapi itulah realitas al-Quran, yang selalu shalih li kulli zaman wa makan; sejalan dengan perkembangan situasi dan kondisi.

Corresponding Author:
nurulhudamaarif@gmail.com

Kata Kunci : Islam, Iman, Kafir, Ahli Kitab

© 2023 JAAD. the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Pendahuluan

Farid Esack, dalam *Qur'an, Liberation and Pluralism* yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan titel *al-Qur'an, Liberalisme dan Pluralisme:Membebaskan yang Tertindas,* mencoba memberikan tawaran pada umat Islam dewasa ini, untuk melakukan reinterpretasi secara radikal terhadap istilah-istilah agama yang telah mengalami pembakuan dan pembekuan. Pembakuan dan pembekuan ini pada gilirannya akan kian mempersulit upaya mewujudkan keadilan. Karena itu, yang terjadi, istilah itu justeru akan menjadi alat hegemoni baru satu komunitas atas komunitas lainnya. Iman, Islam dan kufr, menurut Esack, adalah istilah yang paling rawan menimbulkan kesenjangan, bahkan konflik sosial, jika tidak dipahami secara dinamis.

Untuk itulah, upaya membedah pikiran-pikiran – meminjam bahasa Farid Esack – progresif yang ditawarkannya perlu dilakukan secara kritis dan mendalam. Sehingga, hubungan keberagamaan yang saling menghargai dan menguntungkan satu sama lain bisa dikedepankan. Sebab, hanya dan hanya dengan model keberagamaan seperti inilah, harmonisasi antar berbagai pemeluk agama akan terajut dengan indah.

Metode Penelitian

Dilihat dari sumber data penelitiannya, penelitian ini dikategorikan sebagai penelitian kepustakaan (library research), karena sumber datanya diambil dari kepustakaan, yakni terutama karya Farid Esack dan berbagai buku (dalam hal ini karya tafsir) atau penelitian pustaka yang mengulas tema tentang ini. Menurut Noeng Muadjir (1996), penelitian kepustakaan adalah penelitian yang lebih mengedepankan olahan filosofis dan teoritis daripada uji empiris di lapangan. Karena sifatnya yang fiosofis dan empiris, penelitian kepustakaan lebih sering menggunakan pendekatan filosofis (philosophical approach). Metode ini mencakup sumber data, pengumpulan data, dan analisis data.

Menurut Mardalis, penelitian kepustakaan adalah riset yang bertujuan untuk mengumpulkan data dan informasi melalui bantuan bermacam-macam material yang terdapat di ruangan perpustakaan. Misalnya, buku-buku, majalah, dokumen, jurnal, catatan, kisah-kisah, sejarah dll. Karena itu, ciri penelitian kepustakaan adalah: Peneliti berhadapan langsung dengan teks, data pustaka bersifat "siap pakai" atau ready made, tidak dibatasi oleh ruang dan waktu, dan sebagainya.

Adapun proses penelitiannya bisa dijelaskan sebagai berikut: untuk kepentingan penelitian ini, data primer yang digunakan tentu saja Qur'an, Liberation and Pluralism karya Farid Esack. Kemudian penulis menggunakan berbagai referensi sekunder yang berbasis tema yang serupa, baik yang ditulis oleh

mufassir/cendekiawan klasik maupun modern. Baik yang berbahasa Arab maupun Indonesia atau Inggris. Beberapa kajian tentang Islam, iman, kufr dan ahli kitab, yang bertebaran di berbagai karya tafsir maupun non-karya tafsir, lalu dikumpulkan dan dianalisis, lantas penulis memotret makna inti dari kata-kata dan konsep-konsep dimaksud.

Pembahasan

A. Sketsa Biografi Farid Esack

Farid Esack lahir pada 1959 di pinggiran kota Cape Town, tepatnya di Wymberg, Afrika Selatan (Burhanuddin: h. 15, Farid Esack: 2003, h. 235). Ia lahir dari seorang ibu yang ditinggalkan suaminya bersama lima orang anak yang lain. Sepeninggal sang ayah yang raib entah kemana itulah, Esack bersama saudara kandung dan saudara seibu hidup terlunta-lunta di Bonteheuwel, kawasan pekerja miskin untuk orang hitam dan kulit berwarna. Ibu Esack lantas mau tidak mau harus memainkan peran ganda sebagai ayah sekaligus ibu bagi enam anaknya yang masih kecil-kecil.

Karena keterbatasan perekonomian, tak jarang mereka mengemis meminta belas kasihan orang lain. Meskipun demikian, Esack tak menghentikan aktivitas menuntut ilmu. Di tengah keterhimpitan hidup, Esack tetap rajin bersekolah meski tanpa alas sepatu dan buku-buku yang memadai. Namun, di atas segalanya, tiada pengalaman traumatik yang menggores luka keluarga Esack, kecuali tatkala ia menyaksikan ibunya menjadi korban pemerkosaan (Irwandi: h. 12).

Kenyataan-kenyataan pahit yang dialami keluarganya itu menjadi salah satu inspirasi penting dalam perkembangan pemikiran Esack yang meyakini bahwa berteologi bukan berarti mengurusi "urusan" Tuhan semata: neraka, surga dan lain-lain (Burhanuddin: h. 19). Bagi Esack, teologi yang terlalu mengurusi Tuhan, sementara Tuhan adalah zat yang tidak perlu diurus (http//:www.gusdur.net), adalah teologi mubazir yang terlalu banyak menyedot energi umat. Esack meyakini bahwa teologi harus dipraksiskan, bukan digenggam erat-erat untuk tujuan kesalehan personal (individual piety). Dengan mendekati dan mengasihi makh-luk-Nya, demikian Esack, maka kita sama saja telah mengabdi kepada Tuhan (Burhanuddin: h. 19).

Satu pengalaman eksistensial lainnya yang berkaitan dengan berteologi praksis di atas, yang melampaui batas demarkasi ideologis sempat dialami Esack dan keluarganya. Tatkala kesulitan hidup makin mendera, keluarga Esack sangat bergantung kepada para tetangga Kristen yang selalu rutin memberi makanan ala kadarnya. Esack secara khusus juga tak pernah melupakan jasa Tuan Frankl, seorang Yahudi, yang sering memperpanjang batas pengembalian

pinjaman barang dan uang untuk waktu yang tak terbatas (Farid Esack: 1997, h. 2). Esack juga seorang pengagum dan pengidola Abu Dzarr al-Ghifari, bapak sosialisme Islam (Burhanuddin: h. 21). Barangkali pengalaman hidupnya yang pahit mengilhami gaya hidup Esack selanjutnya yang bersahaja.

B. Pendidikan dan Aktivisme

Di tengah kesulitan yang mendera hebat, Esack masih sempat mengecap dan menyelesaikan pendidikan dasar dan menengahnya di Bonteheuwel Afsel. Pada waktu itu, ia memperoleh pendidikan berdasarkan pendidikan nasional Kristen (Helen Suzman Foundation: dalam hsfound@iafrica.com). Terkait aktivitasnya, sejak usia 9 tahun Esack telah menceburkan diri dalam aktivitas keagamaan secara intens. Ia aktif di Jamaah Tabligh, sebuah organisasi keagamaan yang memiliki jaringan internasional dan berpusat di Pakistan. Di dalam organisasi yang menekankan imitasi ke masa awal Islam (salaf) inilah, Esack memahami makna persaudaraan (brotherhood) (Burhanuddin: h. 23). Esack juga berkesempatan menuntut ilmu di Pakistan untuk meneruskan studinya di Jami'ah al-'Ulum al-Islamiyah. Di sini Esack muda mendapat gelar Bachelor of Art (BA) dalam bidang Hukum Islam.

Semakin lama persentuhan emosional dan teologis Esack dengan Jamaah Tabligh makin meluntur seiring dengan makin melebarnya jurang pemisah dalam banyak pemahaman agama. Latar belakangnya yang berasal dari keluarga muslim yang menjadi minoritas menyadarkan Esack betapa tidak enaknya menjadi minoritas: sering dilecehkan dan ditindas. Pada titik inilah, ia bisa merasakan kecemasan kaum Hindhu dan Kristen yang minoritas di negeri Pakistan dan sering mendapatkan diskriminasi sosial dan pelecehan agama. Pengalaman eksistensial sewaktu kecil banyak berhutang budi kepada tetangga Kristen dan "tukang kredit" berdarah Yahudi, membuatnya sadar bahwa persaudaraan universal lintas agama dapat digalang untuk membebaskan kaum yang tertindas (Burhanuddin: h. 24-25).

Akhirnya, jurang antara teologi konservatif yang masih melekat di dalam dirinya dengan teologi praksis progresif semakin terang benderang. Esack lantas menetapkan pilihan menanggalkan konservatisme. Ia makin sering mangkir dari pertemuan-pertemuan rutin Jamaah Tabligh dan kerap mengikuti diskusi yang diadakan Gerakan Pelajar Kristen (yang kemudian dinamai Breakthrough). Tokoh kelompok tersebut yang paling inspirasional adalah Norman Wray yang mentaji mitra Esack untuk memulai proyek kemanusiaan universal lintas agama. Esack mulai mengajar studi Islam di sekolah yang dipimpin Wray. Tugas-tugas paramedis di Penjara Pusat Karachi juga dikerjakan

bersama serta terjun sebagai pengajar di perkampungan kumuh Hindhu dan Kristen (Burhanuddin: h. 25).

Pengalaman eksistensial itulah yang mengubah pandangan teologis Esack dan ia tanpa putus asa berusaha mengawinkan iman dan praksis di Afsel. Pengalaman di Pakistan menunjukkan adanya titik temu pandangan seksis dan rasialis di mana ia sering menemui penindasan terhadap wanita, sementara Afsel sarat dengan sistem apartheid. Esack menempuh studi di Pakistan tatkala Pakistan berada di bawah pemerintahan Ayub Khan dan Zulfikar Ali Butto (1956-1977). Pada tanggal 5 Juli 1977 (Burhanuddin: h. 25), Jenderal Zia ul-Haq yang berpandangan konservatif dalam pemikiran keagamaannya melakukan kudeta tak berdarah.

Sembilan tahun Esack menghabiskan waktunya belajar teologi dan ulum al-Qur'an di Pakistan. Ia kembali ke Afsel pada tahun 1982. Bersama tiga sahabat karibnya, 'Adli Jacobs, Ebrahim Rasool dan Shamiel Manie dari University of Western Cape, Esack membentuk organisasi The Call of Islam pada tahun 1984. Ia menjadi koordinator nasionalnya. Organisasi ini berafiliasi pada Front Demokrasi Bersatu (UDF), didirikan masyarakat lintas-agama tahun 1983 untuk menentang rezim apartheid.

Perlawanan terhadap rezim apartheid mencapai puncaknya pada dekade 1980-an. Sebagai komponen inti dari UDF, The Call of Islam memainkan peran penting dalam menggalang solidaritas interreligius dan lintas agama untuk mendobrak status quo. Di bawah naungan UDF, kaum Yahudi, Kristen dan Islam mentahbiskan perlawanan kaum beriman terhadap penindasan dalam bentuk apapun (Burhanuddin: h. 27).

Farid Esack ternyata masih menyimpan semangat untuk belajar lagi. Di tengah kecaman kaum konservatif Islam yang menuding Esack dan The Call of Islam sebagai kolaborator kafir, Esack seringkali bersedih mengapa mereka selalu mendasarkan diri pada al-Quran untuk menilai dengan prasangka negatif terhadap non-Islam. Lebih ironis lagi, mereka mengecap kafir orang yang bekerjasama dengan Yahudi dan Nashrani meskipun untuk mencapai tujuan mulia. Ayat-ayat yang sering dipakai sebagai justifikasi antara lain:

وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ (البقرة: 120).

Artinya: "Orang-orang Yahudi dan Nashrani tidak akan senang kepada kamu hingga kamu mengikuti agama mereka. Katakanlah "Sesungguhnya petunjuk Allah itulah petunjuk yang benar." Dan sesungguhnya jika kamu mengikuti kemauan mereka setelah pengetahuan datang kepadamu, maka Allah tidak lagi

menjadi pelindung dan penolong kamu" (QS al-Baqarah: 120).

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ)المائدة :51(.

Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil orang-orang Yahudi dan Nasrani sebagai pemimpin di antara kamu" (QS al-Ma'idah: 51).

Hal inilah yang mendorong Esack mempelajari al-Quran dan Injil. Ia sangat penasaran mengapa kitab suci yang seringkali digunakan untuk melegitimasi penindasan dan ekslusivisme 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 Universitas Theologische Hochschule, Frankfrut Am Main Jerman, Esack menekuni studi Bibel selama satu tahun. Adapun di University of Birmingham di Inggris, Esack memperoleh geral doktoralnya dalam kajian tafsir. Saat ini, aktivitas Esack sangatlah padat. Ia tak pernah membuang waktunya secara cuma-cuma kecuali untuk mengajar secara aktif di University of Wetern Cape serta menulis karya-karya ilmiah dan menghadiri seminar-seminar di dalam maupun luar negeri. Ia juga mengajar sebagai dosen tamu di beberapa perguruan tinggi papan atas seperti Oxford, Harvard, Temple, Cairo, Moscow, Karachi, Cambridge, Birmingham, Amsterdam dan CSUN (California State University Nortridge) (Burhanuddin: h. 29).

C. Gagasan tentang Iman, Islam, Kufr, dan Ahli Kitab

1. Iman

Ketika berbicara tentang iman, Farid Esack acapkali mengutip QS al-Anfal: 2-4.

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ)3(الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (2) أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ)4(.(الأنفال :2-4).

Artinya: "Sungguh, mu'minun adalah mereka yang bila disebut nama Allah gemetarlah hati mereka; dan bila dibacakan ayat-ayat-Nya, semakin kuatlah iman mereka dan kepada Tuhanlah mereka menyerahkan diri (2), yaitu orang-orang yang mendirikan shalat dan menafkahkan sebagian dari rizki yang Kami berikan kepada mereka. Itulah mu'minun yang sebenar-benarnya. (3) Mereka akan memperoleh beberapa derajat ketinggian di sisi Tuhannya dan ampunan serta rezki (nikmat) yang mulia." (4). (QS al-Anfal: 2-4).

Menurut Esack, ayat di atas adalah yang paling eksplisit mendefinisikan kata mu'min. Meski mu'min di sini secara luas dimaknai sebagai "mu'min yang utuh", ide tentang keutuhan atau ketidakutuhan iman itu sendiri menunjukkan dinamisme konsep, dinamisme yang lebih jauh menggarisbawahi adanya iman yang diperkuat dan dipertinggi. Teks ini juga

merefleksikan hubungan antara iman dengan amal saleh (Farid Esack: 2000, h. 158).

Esack juga memberikan definisi iman, kendati banyak mengadopsi gagasan pemikir-pemikir sebelumnya, seperti al-Baidhawi, Lane, atau Fazlur Rahman. Menurut Esack, iman merupakan bentuk verbal dari akar kata a-m-n yang merujuk pada pengertian "aman", "mempercayakan", "berpaling kepada", yang dari sana diperoleh makna "keyakinan yang baik," "ketulusan", "ketaatan", atau "kesetiaan". Bentuk amanah memiliki makna ganda "percaya" dan "menyerahkan keyakinan." Dengan demikian, makna primernya adalah "menjadi setia pada apa yang telah dititipkan Tuhan kepada dirinya dengan keyakinan teguh di dalam hati; bukan hanya di lidah." (Farid Esack: 2000, h. 159).

Pengertian iman seperti ini, sebelumnya telah diberikan oleh E.W. Lane melalui kamusnya, Lane's Arabic-English Lexicon. Dengan demikian, pemaknaan iman model Esack tidak bisa dilepaskan begitu saja dengan pemaknaan menurut Lane. Sebab, Esack dengan terang-terangan merujuk karya Lane itu. Selain itu, Esack juga mengutip pandangan-pandangan al-Baidhawi. Esack menulis, dengan mengutip al-Baidhawi, ketika a-m-n diikuti partikel bi, kata itu berarti "mengakui" atau "mengenali". Kata ini juga dipakai dalam makna "percaya", yaitu ketika orang merasa aman untuk mempercayakan sesuatu kepada seseorang (Farid Esack: 2000, h. 159).

Esack kemudian menulis dengan mengutip Fazlur Rahman; menurut al-Qur'an, "iman adalah tindakan hati, keputusan untuk menyerahkan diri kepada Tuhan dan firman-Nya, memperoleh kedamaian, rasa aman, dan benteng terhadap cobaan" (Farid Esack: 2000, h. 159-160). Karena itu, lanjut Esack, melalui pemahaman atas QS al-Anfal: 2-4 itu, setidaknya ada tiga tema pokok yang dapat diambil terkait persoalan iman ini. Pertama, watak dinamis iman. Kedua, kesalingterkaitan antara iman dengan amal saleh. Dan ketiga, iman sebagai respon personal kepada Tuhan (Farid Esack: 2000, h. 160).

Dalam al-Qur'an, Liberalisme dan Pluralisme, Esack mengulas cukup panjang tentang kontroversi fluktuasi iman: apakah iman dinamis atau justrru statis? Sebagai bentuk pembandingan, supaya mendapatkan gambaran yang utuh dan jernih tentang persoalan ini, disamping menuliskan argumen kelompok yang tidak mengakui dinamisasi iman, Esack juga menampilkan kelompok yang mengakui dinamisasi iman. Setelah itu Esack baru memberikan pandangannya, kendati tetap jatuh pada salah satu kelompok yang "berseteru" itu. Ini merupakan keputusan wajar seorang penafsir.

Dalam bukunya ini, pertama-tama Esack menuliskan pandangan kelompok yang tidak mengakui dinamisasi iman. Esac menulis, kebanyakan penafsir berpendapat bahwa dalam kalimat "semakin kuatlah iman mereka" yang semakin menguat adalah aspek penegasan dan kepuasan hati, bukan iman itu sendiri. Al-Thabari mengatakan: "Ditambahkanlah pengakuan lebih banyak lagi pada pengakuan mereka saat itu." Al-Zamakhsyari mengatakan, "yang bertambah adalah keyakinan dan kepuasan di hati." Al-Razi menegaskan, yang bertambah itu kepastian, ketegasan, dan kesadaran (bukan iman itu sendiri). (Farid Esack: 2000, h. 160).

Esack kemudian membandingkan gagasan kelompok ini dengan kelompok yang berseberangan, yakni kelompok yang mengakui dinamisasi iman. Sebagai wakil dari kelompok ini, Esack menampilkan Ibn 'Araby (dari kalangan sufi), al-Thabathabai (dari kalangan Syiah), dan Rasyid Ridha (dari kalangan Sunni). Menurut Esack, ketiga tokoh terkemuka dari wakil kelompok yang berbeda-beda ini dengan cara yang berbeda-beda pula menerima ide bahwa iman itu sendirilah yang bertambah. Ibn Araby menyebutnya sebagai "kemajuan dari tingkat pengetahuan menuju tingkat keyakinan." Al-Thabathabai sepakat bahwa "cahaya iman itu memancar secara berangsur-angsur ke dalam hati, dan intensitasnya meningkat sampai terang sempurna... iman kemudian semakin bertambah dan tumbuh sampai pada tingkat keyakinan." Sedang Ridha menafsirkan bertambahnya iman sebagai "keyakinan (yang makin besar) untuk patuh, kuatnya kepuasan hati, dan kekayaan dalam pengenalan." Ridha juga mengatakan, "sebenarnya iman dalam hati itu sendirilah yang bertambah atau berkurang". (Farid Esack: 2000, h. 160).

Pertanyaannya kemudian, di mana posisi Farid Esack? Esack berdiri di tengah pandangan kelompok kedua yang mengakui dinamisasi dan fluktuasi iman. Esack menulis, persoalan paling signifikan adalah bahwa iman merupakan pengakuan pribadi dan respon aktif terhadap kehadiran Tuhan di alam semesta dan di dalam sejarah. Aspek aktif dan pribadi iman ini mengimplikasikan bahwa iman berfluktuasi dan dinamis. Esack kemudian merujuk setidaknya pada dua hadis: "iman akan menyelamatkan manusia di akhirat nanti" dan "iman itu bermacam-macam dan punya tujuh puluh cabang. Yang paling tinggi adalah berikrar bahwa tiada tuhan selain Allah dan yang paling rendah adalah menyingkirkan duri di jalan. (Bahkan) kerendahan hati adalah salah satu cabangnya". (Farid Esack: 2000, h. 161-162). Esack melanjutkan, meski sumber asli iman adalah karunia dan kemurahan Tuhan, iman tatap terkait dengan kesadaran terdalam manusia, sosok makhluk yang hingga tingkat tertentu

senantiasa berubah oleh berbagai pengalaman sosial dan personalnya (Farid Esack: 2000, h. 162). Kemudian secara lebih tagas lagi Esack menyatakan, "semua ini membuktikan bahwa realitas tingkatan iman lebih bisa diterima dibandingkan ide tentang iman yang stabil dan tidak berubah." (Farid Esack: 2000, h. 162). Bagaimana kita menjelaskan posisi pemikiran Esack yang justeru berdiri di tengah kelompok kedua? Untuk menjawab pertanyaan ini, diskusi yang baik perlu kita lakukan.

Tentang iman yang selalu terkait dengan amal saleh, seperti tergambar dalam QS al-Anfal: 2-4 di atas, Esack menyatakan, iman secara instrinsik terkait dengan amal saleh, entah sebagai bagian atau konsekuensi dari iman. Esack kemudian mengutip ucapan Rahman, bahwa memisahkan iman dari tindakan adalah absurd dan tak dapat diterima menurut pandangan al-Qur'an. (Farid Esack: 2000, h. 164).

Lagi-lagi, Esack juga setuju dengan gagasan pemikir sebelumnya, Izutsu. Bahkan Esack mengatakan, penjelasan paling baik tentang hubungan ini adalah seperti yang dikatakan Izutsu: "Kaitan terkuat dari hubungan semantiknya mengikat shalih (kesalehan) dan iman sebagai kesatuan yang tak terpisahkan. Seperti bayangan mengikuti bentuk bendanya, di mana ada iman di situ ada shalihah (amal saleh)...sehingga kita dapat dibenarkan jika mendefinisikan yang pertama dalam terma yang kedua, atau mengekspresikan yang kedua dalam terma yang pertama." (Farid Esack: 2000, h. 164).

Dalam kesempayan lain, terkait hubungan antara iman dan amal saleh ini, Esack juga menulis sekaligus menyentil tradisi kaum muslim secara umum yang keimanannya tidak menjadikan dirinya peka terhadap realitas yang terjadi di tengah masyarakat. Esack menyindir, iman (keyakinan) kita seperti jubah dalam masjid. Penggunaannya terbatas pada jam-jam tertentu dan hanya di dalam masjid, sehingga keyakinan diceraikan dari kenyataan dan sipisahkan dari kehidupan kita sehari-hari. Banyak diantara kita yang memiliki mata dan telinga keimanan yang hanya mampu melihat dan mendengar di dalam masjid atau daerah-daerah yang dirujuk oleh keyakinan atau dogma. Ketika membaca surat kabar atau menemukan permasalahan sosial atau politik, mata keimanan kita menjadi buta dan telinga keimanan kita menjadi tuli. Kita melihat kenyataan tetapi kita tidak benar-benar melihatnya dan kita mendengar banyak hal tetapi tidak memahaminya. (Farid Esack: 2002, h. 53).

Dengan pernyataan ini, jelas bahwa Esack sangat menekankan teori keimanan yang diiringi praksis tindakan. Keimanan tak ada maknanya, tanpa diiringi tindakan nyata bagi kehidupan masyarakat.

Keduanya harus dipadukan, laksana – meminjam bahasa Izutsu – benda dan bayangannya. Dan inilah sebenarnya, yang melatari Esack menulis buku al-Qur'an, Liberalisme dan Pluralisme.

2. Islam

Ketika mengulas terma Islam, mula-mula Farid Esack mengutip QS Ali Imran: 19:

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ. (ال عمران :19)

Artinya: "Sungguh, din di sisi Allah hanya Islam. Tiada berselisih orang-orang yang telah diberi Kitab kecuali sesudah datang pengetahuan kepada mereka, karena dengki diantara mereka. Barang siapa menolak (yakfur) ayat-ayat Allah, maka sesungguhnya Allah amat cepat hisab-Nya." (QS Ali Imran: 19).

Menurut Esack, sebagai bentuk invinitif dari aslama, Islam bararti "tunduk", "menyerah", "memenuhi atau melakukaan". Dalam konteks kalimat "ia masuk ke dalam al-silm", Islam diartikan sebagai nama suatu agama (Farid Esack: 2000, 169). Istilah ini juga bermakna "rekonsiliasi", "damai" atau "keseluruhan" (Farid Esack; 2000, h. 172; Marzuki Wahid; h. 28-39. Dalam hal ini, secara tidak langsung memang, sebenarnya Esack "mengakui" dirinya banyak terpengaruh oleh pemaknaan yang tawarkan pemikir sebelumnya, seperti Rasyid Ridha, Amir Ali, dan Muhammad Ali. Kedua nama terakhir ini, oleh Esack diidentifikasi sebagai kaum liberal Muslim.

Esack menulis (dan menyetujuinya), Rasyid Ridha adalah satu-satunya yang membedakan secara eksplisit antara Islam yang dilembagakan dengan yang tidak. Ridha berpendapat, penggunaaan al-Islam dengan makna doktrin, tradisi, dan praktik yang dilakukan oleh sekelompok orang yang disebut Muslim, masih relatif baru, dan didasarkan pada prinsip fenomenologi "agama sebagai apa yang dianut oleh para pemeluknya." Islam sosial dan Islam adat, "yang beragam dan tergantung pada perbedaan yang terjadi pada penganutnya melalui penerimaan yang tidak kritis, tak ada hubungannya dengan Islam yang sebenarnya, tapi sebaliknya menyimpang dari iman yang sejati. (Cristian Trol: 1987, h. 15).

Tentang pemaknaan Islam yang tidak sektarian, Farid Esack juga setuju dengan pandangan Cristian Troll (Cristian Trol: 1987, h. 15). Troll misalnya, mengatakan: "Islam primordial dan universal, yaitu penyerahan diri kepada Yang Absolut, dapat dengan jelas ditemukan dan dikenali di dalam berbagai simbol dan pola keberimanan dan tindakan, di dalam berbagai agama dan ideologi masa lalu maupun sekarang...Setiap respons tulus terhadap panggilan dari sang Misteri yang tersembunyi, sumber segala yang ada,

membuktikan Islam eksistensial dan personal." (Farid Esack: 2000, h. 157).

Dan jika ditelusuri lebih jauh, gagasan Esack tentang Islam ini sebenarnya banyak diwarnai oleh gagasan Jane Smith dalam karyanya, A Historical and Semantic Study of the Term 'Islam' as seen in Sequence of Qur'an Commentaries. Bahkan, jika kita menelaah secara seksama karya Esack al-Qur'an, Liberalisme dan Pluralisme, kita akan melihat betapa Jane Smith paling banyak dijadikan referensi gagasan Esack tentang term ini. Misalnya, Esack setuju dengan Smith yang memperlihatkan, bahwa arti yang asli dari Islam terdapat dalam gabungan pemahaman individu dan kelompok. Dalam tafsir tradisional, Islam adalah ketundukan individual sekaligus nama suatu kelompok. (Farid Esack: 2000, h. 174). Dan masih banyak lagi gagasan-gagasan Jane Smith yang diadopasi (secara kritis?) oleh Esack dalam karyanya ini.

Yang menjadi persoalan dalam wacana dominan Muslim kontemporer, menurut Esack, adalah wacana itu didasarkan pada ide bahwa Islam hanyalah Islam yang sudah dilembagakan. Di dalam teks yang menggunakan kata itu jelas terkandung makna personalis sekaligus kelompok. Esack lantas menganjurkan, supaya kedua pengertian itu ditampung dalam setiap upaya untuk membuat ruang bagi keduanya: pentingnya ketundukan pribadi dalam kerangka identifikasi kelompok, sekaligus kemungkinan ketundukan pribadi di luar parameter historis komunitas Muslim. (Farid Esack: 2000, h. 175).

Esack juga menulis, meski QS Ali Imran: 19 acap digunakan untuk menegaskan keutamaan Islam atas agama-agama lain, muatan universal dalam istilah Islam memberi pemahaman bahwa teks itu ditujukan bagi siapa saja yang tunduk pada kehendak Tuhan. (Farid Esack: 2000, h. 176). Dengan demikian, cakupan ini memasukkan agama-agama lain serta beragam kewajiban dan bentuk-bentuk praktik di dalamnya, dan apa-apa yang telah menjadi bagian dari mereka. Karena itu, Esack setuju dengan ucapan Ridha yang menyatakan, Muslim yang sejati adalah yang tak ternoda oleh dosa syirk, tulus dalam tindakannya dan memiliki iman, dari komunitas apapun, dalam periode kapanpun, dan di tempat asal manapun." (Farid Esack: 2000, h. 176). Dari sinilah, gagasan Esack tentang pemaknaan asal Islam menjadi terurai dengan sangat nyata. Dan gagasan Esack – kendati banyak setuju dan mengadopsi gagasan pemikir muslim modernis sebelumnya – inilah yang mentahbiskan dirinya sebagai pemikir muslim progresif yang layak mendapat apresiasi tinggi.

3. Kufr

Dalam merefleksikan makna kufr, Esack berpijak pada QS Ali Imran: 21-22.

إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِحَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ)21 (أُولَئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ) .22. (ال عمران: 22).

Artinya: "Sungguh, orang-orang yang menolak (yakfurun) ayat-ayat Allah, dan membunuh para nabi tanpa hak dan membunuh orang-orang yang mengajak pada keadilan, maka kabarkanlah bahwa mereka akan memperolah siksa yang pedih. (21). Mereka itu adalah orang-orang yang lenyap amal-amalnya, dan mereka sekali-kali tidak akan memperoleh penolong." (22). (QS Ali Imran: 21-22).

Menurut Esack, teks ini menggabungkan yang doktrinal (kufr) dengan yang sosiopolitis (keadilan). Bukan hanya mencela kufr dan orang-orang yang menghalangi keadilan, teks ini bahkan menjanjikan bagi mereka "siksaan yang pedih" dan hilangnya dukungan. (Farid Esack: 2000, h. 177). Dan kalimat "orang-orang yang menolak ayat-ayat Allah" adalah salah satu cara untuk menggambarkan kaum lain dalam al-Qur'an, dengan memakai bentuk-bentuk dari kufr. Bentuk lain adalah kafir, dan jamaknya kuffar atau kafirun. (Farid Esack: 2000, h. 178).

Dalam pemaknaan etimologisnya, Esack setuju dengan pemaknaan yang diberikan Ibn Mandzur dan Lane. Keduanya memaknai kufr dengan "menutup". Kemudian kufr digunakan untuk penutupan sesuatu dengan niat untuk menghancurkannya. Namun – dalam hal ini Esack setuju dengan al-Baidhawi – pemaikaian awalnya yang paling lazim adalah "penutupan perbuatan baik" yaitu "tidak bersyukur." Esack juga sepakat dengan Izutsu yang mengatakan, ketika Islam diartikan sebagai tindakan karena kebaikan Tuhan, kufr menjadi sinonim dengan penolakan terhadapnya. Seorang kafir (Farid Esack: 2000, h. 180), dengan demikian, berarti "orang yang menerima kebaikan dari Tuhan, namun tidak bersyukur atau malah mengingkarinya." (Farid Esack: 2000, h. 178).

Izutsu juga menunjukkan, inti struktur (makna primer) term kufr bukan "tak percaya", melainkan "tak bersyukur" atau "tak tahu berterima kasih". Di dalam al-Qur'an, kufr mendapat makna sekunder "orang yang tak meyakini Tuhan", karena ia sering muncul sebagai lawan dari mu'min. (Toshihiko Izutsu: 1966, h. 26). Karenanya, Esack menuliskan, obyek kekufuran di dalam al-Qur'an seringkali berupa keesaan Tuhan, kitab suci, tanda-tanda Tuhan, hari kebangkitan, dan para nabi. (Farid Esack: 2000, h. 182). Terkadang Esack juga mengaitkan kufr dengan penolakan untuk bermurah hati kepada orang lain. (Farid Esack: 2000, h. 202).

Dalam tulisannya yang lain, Tauhid dan Pembebasan, Esack juga menulis: kufr bukan hanya merupakan seperangkat

keyakinan, tetapi juga sebuah pola perilaku. Kita tidak bisa bersikap lemah lembut di masjid dan terjebak dalam watak kasar di luar masjid. Kita tidak bisa memperhatikan aturan-aturan shalat dan tidak peduli dengan aturan-aturan muamalat (berurusan dengan orang lain). Sistem nilai dan standar perilaku kita yang valid untuk masjid juga valid untuk toko. (Farid Esack: 2002, h. 57).

Karenanya, Esack berpesan, agar tidak terjadi perlakuan tidak adil terhadap mereka yang tidak berlabel "Muslim", maka ada beberapa hal penting yang mesti diindahkan, antara lain, pertama, yang dicela al-Qur'an sebagai kufr adalah perilaku bermusuhan terhadap Islam dan Mulim, dalam pengertian tunduk kepada Tuhan dan orang-orang yang ingin mengorganisasi keberadaan kolektif mereka atas dasar ketundukan ini. Kedua, al-Qur'an menggambarkan kafir sebagai sosok yang mengetahui keesaan Tuhan dan Nabi Muhammad sebagai utusan-Nya, namun memilih menolak mengakuinya. Ketiga, al-Qur'an juga spesifik soal motif keputusan kufr untuk menolak memegang keyakinan tertentu. (Farid Esack: 2000, h. 182-183). Mereka memilih jalan kufr, karena pertimbangan material (QS al-Anbiya': 53; QS al-Syu'ara': 74; QS Luqman: 21); ikatan kesukuan (QS al-Zukhruf: 22); dan karena Islam akan menggoyahkan tatanan sosial yang tidak adil (QS Ali Imran: 21).

4. Ahli Kitab

Salah satu masalah pokok yang diungkap al-Qur'an ialah Ahli Kitab. Secara umum, kaum Yahudi (Ali Mustafa Yaqub: 2000, h. 95) dan Nashrani, adalah komunitas yang ditunjuk al-Qur'an sebagai Ahli Kitab. Dua komunitas itu secara jelas diketahui memiliki persambungan akidah dengan kaum Muslim. Bahkan Allah sendiri menegaskan bahwa al-Qur'an datang untuk memberikan pembenaran terhadap sebagian ajaran Taurat (kitab suci agama Yahudi) dan Injil (kitab suci agama Nashrani) serta mengopreksi sebagian lainnya. (Ruslani: 2000, h. 111). (Lihat QS Ali Imran: 3; QS al-Ma'idah: 48; dan QS al-An'am: 92).

Kendati demikian, sebenarnya al-Qur'an sendiri memiliki konsep yang tidak selalu sama mengenai Ahli Kitab. (Nurcholish Madjid dkk: 2004, h. 42-54). QS Ali Imran: 64 mengajak Ahli Kitab untuk mencari titik temu (kalimah sawa') dengan umat Islam. Mereka juga kelompok yang harus diperlakukan dengan baik (QS al-Ankabut: 46); sebagian dari mereka ada yang beriman kepada al-Qur'an dan kitab-kitab lain (QS Ali Imran: 113-115 dan 199); sebagian dari mereka juga ada yang mendapat kecaman dalam al-Qur'an (QS al-Ma'idah: 59, QS Ali Imran: 69, QS al-Baqarah: 109); dan sembelihan dan wanita-wanita yang baik dari mereka halal bagi kaum Muslim (QS al-Ma'idah: 5).

Terkait persoalan Ahli Kitab, Esack mengatakan, posisi al-Qur'an terhadap Ahli Kitab dan bahkan pengertian tentang siapa yang disebut Ahli Kitab itu berkembang dalam beberapa fase. Memang ada kesepakatan bahwa istilah ini selalu ditujukan kepada kaum Yahudi dan Nashrani yang ditemui Nabi Muhammad selama misi kenabiannya. Al-Qur'an pada dasarnya hanya menyinggung perilaku dan keyakinan kaum Ahli Kitab yang benar-benar mengalami kontak sosial dengan masyarakat Muslim awal.(Farid Esack: 2000, h. 198). Karenanya, menyamakan begitu saja kategori al-Qur'an tentang Ahli Kitab dengan kaum Yahudi dan Nashrani dalam masyarakat kontemporer, lanjut Esack, berarti mengabaikan realitas historis masyarakat Madinah, serta perbedaan teologis antara kaum Yahudi dan Nashrani yang dulu dan yang sekarang. (Farid Esack: 2000, h. 198).

Melalui pernyataan ini, tergambar jelas dalam benak kita bahwa Esack mencoba melakukan pembedaan secara tegas antara Yahudi dan Nashrani secara historis yang ditemui Nabi Muhammad di Madinah – ini yang banyak disebut al-Qur'an sebagai Ahli Kitab – dengan Yahudi dan Nashrani yang hidup saat ini. Karena itu, pada kesempatan lain, Esack menyatakan: "ada beberapa masalah dalam membahas Ahli Kitab sebagai kelompok agama kontemporer yang dianggap sama dengan yang dimaksud al-Qur'an." (Farid Esack: 2000, h. 198). Esack sendiri tampaknya tidak terlalu mementingkan klaim-klaim Ahli Kitab atau bukan Ahli Kitab itu. Bagi Esack, yang jauh lebih penting adalah bagaimana hubungan antara pemeluk agama yang berbeda bisa terajut dengan harmonis, apakah itu dengan Ahli Kitab atau dengan pemeluk agama yang lain.

Sebab itu pula, pada kesempatan lain Esack menyatakan, untuk menghindari penyamarataan (gagasan Ahli Kitab—red) ini, dibutuhkan gagasan yang jelas dari sumber-sumber keyakinan mereka, dengan berbagai nuansanya, yang mencirikan berbagai komunitas yang bertemu dengan kaum Muslim awal. Dalam disiplin tafsir, sejarah, maupun pemikiran hukum Islam, sambung Esack, tak ada satupun yang mendekati konsensus tentang identitas Ahli Kitab. Yang ada justeru perselisihan soal kelompok spesifik mana dari Yahudi dan Nashrani yang digolongkan Ahli Kitab. Terkadang, kaum Hindu, Buddha, Zoroaster, Magian, dan Sabiin dimasukkan atau dikeluarkan dari golongan Ahli Kitab, tergantung kecenderungan teologis penafsir. (Farid Esack: 2000, h. 198).

Gagasan Esack yang mencoba "membatasi" terma Ahli Kitab hanya pada kaum Yahudi dan Nashrani yang melakukan kontak sosial langsung dengan Nabi Muhammad, tampaknya bukan gagasan genuine dari Esack. Ternyata gagasan ini dapat kita runut

persambungannya (selain pada ulama klasik tentunya, juga) pada gagasan Mohammed Arkoun. Menurut Arkoun, Ahli Kitab adalah orang-orang Yahudi dan Nashrani yang harus dihadapi Nabi Muhammad di Makkah dan Madinah. Mereka disebut sebagai pemilik wahyu yang lebih awal, orang-orang yang dikasihi Allah sama dengan orang-orang Muslim, yang telah menerima wahyu yang baru. (Mohammed Arkoun: 1993, h. 53). Karena itu pula, untuk menjembatani terma Ahli Kitab yang sudah tidak memadai untuk konteks saat ini, Arkoun lantas menawarkan terma baru Masyarakat Kitab. (Mohammed Arkoun: 1997, h. 86). Sedang Esack sendiri tampaknya tidak menawarkan terma baru sebagaimana Arkoun.

Yang jelas, seperti dikatakan Esack, al-Qur'an secara khusus mengakui Ahli Kitab sebagai komunitas sosioreligius yang sah. Ada sejumlah petunjuk di dalam al-Qur'an tentang legitimasi esensial ini. Pertama, Ahli Kitab, sebagai penerima wahyu, diakui sebagai bagian dari komunitas. Ditujukan kepada semua nabi, al-Qur'an mengatakan:

وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ. (المؤمنون: 52).

Artinya: "Dan sungguh inilah umatmu, umat yang satu." (QS al-Mu'minun: 52).

Kedua, dalam dua bidang sosial yang penting, makanan dan perkawinan, sikap murah hati al-Qur'an terlihat jelas: makanan "orang-orang yang diberi kitab" dinyatakan sebagai sah (halal) bagi kaum Muslim dan makanan kaum Muslim sah bagi mereka (QS al-Ma'idah: 5). Demikian pula pria muslim diperkenankan mengawini "wanita suci dari Ahli Kitab" (QS al-Ma'idah: 5). (Farid Esack: 2000, h. 206). Jika kaum Muslim diperkenankan hidup berdampingan dengan golongan lain dalam hubungan yang seintim hubungan perkawinan, ini menunjukkan secara sangat eksplisit bahwa permusuhan tidak dianggap sebagai norma dalam hubungan Muslim-kaum lain.

Menariknya, menurut Esack, teks QS al-Ma'idah: 5, menyebut wanita Ahli Kitab dengan cara yang sama dengan wanita beriman:

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ. (المائدة: 5).

Artinya: "(Dan dihalalkan mengawini) wanita-wanita yang menjaga kehormatan diantara wanita-wanita beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan diantara orang-orang yang diberi Alkitab sebelum kamu." (QS al-Maidah: 5).

Ayat ini menunjukkan, aturan kebolehan ini berkaitan dengan dinamika sosial komunitas Muslim awal dan dengan kebutuhan akan kepaduan komunitas.

Ketiga, dalam bidang hukum agama, norma-norma dan peraturan kaum Yahudi dan Nashrani diakui (QS al-Ma'idah: 47)

dan bahkan dikuatkan oleh Nabi Muhammad ketika beliau diseru untuk menyelesaikan perselisihan diantara mereka (QS al-Ma'idah: 42-43). (Farid Esack: 2000, h. 206-207).

Penutup

Kesimpulan

Maulana Farid Esack acap berpesan: "Tanggapan terhadap tangisan kaum tertindas adalah jawaban terhadap panggilan Allah. Mengabaikan panggilan kaum tertindas sama dengan mengabaikan penggilan Allah." (Farid Esack: 2002, h. 61). Jelas, ini ungkapan yang sakral bagi Esack dan mendasari seluruh bangunan pemikirannya. Dalam seluruh pernik-pernik gagasannya, Esack selalu menekankan keberiringan hubungan antara langit (baca: Tuhan) dengan bumi (baca: makhluk) atau dalam bahasa yang lain antara keimanan dengan amal saleh. Dan runutan gagasan ini, bisa disibak melalui sejarah hidupnya sebagai orang yang tertindas.

Sebab itu pula, semua gagasannya bisa dibaca secara utuh melalui perspektif seorang tertindas yang ingin melakukan pemberontakan atas ketertindasannya. Itu pulalah yang menyeret takdir dirinya sebagai pemikir muslim progresif. *Kam min fiatin qalilatin ghalabat fiatan katsiratan bi idznillah.* Pun demikian, satu hal yang perlu diperhatikan dalam-dalam, ternyata kebesaran seseorang–dalam hal ini Esack–tidak bisa serta-merta dilepaskan dari "bayang-bayang" kebesaran orang-orang sebelumnya.

Saran

Hendaknya, apa yang ditawarkan oleh Farid Esack, baik terkait konsep iman, kafir, ahli kitab, dan selainnya menjadi bahan renungan oleh semua pihak, dalam konteks kehidupan modern saat ini. Ini supaya kehidupan modern berjalan saling menghargai dalam berbagai keragaman. Selain itu, kaum muslim dan selainnya, penting mengkaji dan mengulik pikiran-pikiran sarjana asal Afrika Selatan ini yang memberikan manfaat bagi kemaslahatan kehidupan modern. Masih banyak percikan pemikirannya yang penting dieksplorasi oleh para akademisi kampus maupun selainnya

Daftar Pustaka

Ali Mustafa Yaqub, Kerukunan Umat dalam Perspektif al-Qur'an dan Hadis, Jakarta, Pustaka Firdaus, 2000.

Burhanuddin, Tafsir Liberatif dan Prinsip Wahyu Progresif: Perspektif Farid Esack dan Charles Kurzman Tentang Islam, Modernitas, dan Masa Lalu Yang Diciptakan, skripsi, Jakarta, IAIN Syarif Hidayatulah.

Cristian Troll, The Qur'anic View of Other Religions: Grounds for Living Together, Ttp, 1987.

Farid Esack, al-Qur'an, Liberalisme, dan Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas, terj. Watung A. Budiman, Bandung, Mizan, 2000.

Farid Esack, On Being a Muslim, Yogyakarta, Ircisod, 2003.

Farid Esack, Tauhid dan Pembebasan, dalam Jurnal al-Huda, Vol. II, No. 6, 2002.

Irwandi, Membaca Reception Hermeneutik Maulana Farid Esack, skripsi, Jakarta, IAIN Syarif Hidayatullah.

Marzuki Wahid, Nomenklatur Islam: Problem Hermeneutika al-Qur'an dan Fakta Historis dalam dimuat Jurnal al-Burhan, No. 6, tahun 2005.

Mohammed Arkoun, Berbagai Pembacaan al-Qur'an, terj. Machasin, Jakarta, INIS, 1997.

Mohammed Arkoun, Pemikiran tentang Wahyu: Dari Ahli Kitab Sampai Masyarakat Kitab, dalam Jurnal Ulum al-Qur'an No. 2, Vol. IV, 1993.

Nurcholish Madjid, Fikih Lintas Agama, Jakarta, Paramadina, 2004.

Ruslani, Masyarakat Kitab dan Dialog antar Agama: Studi Atas Pemikiran Mohammed Arkoun, Yogyakarta, Bentang Budaya, 2000.

Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an, Montreal, McGill University Press, 1966.