MENIMBANG GAGASAN FARID ESACK TENTANG SOLIDARITAS LINTAS AGAMA

*Fawaizul Umam**

Abstract: *Inter-religious conflict has been part of the history of religions. To the dismay of many, the conflict has escalated from time to time overshadowing the benevolent nature of religions as a blessing for mankind. Hence, instead of addressing the formidable problems of poverty, backwardness, ignorance, injustice, oppression and the like, people of different religions in one way or another are dragged into the acts of violence. It is this unfortunate development in the history of religions that we are interested in discussing by appealing to the ideas of Farid Esack who has established himself as an international scholar of Islam. We portray Esack as a man whose attention is being paid solely to promote the inter-religious dialogue with a single purpose in mind, to push peace and harmony for all regardless of their race and religion. We are particularly interested in developing further the idea of what he calls a "productive dialogue" in which an awareness of religious solidarity constitutes an integral part. We will try to expose the "hermeneutics of awareness" to get a better idea of what Esack is trying to do as far as social harmony is concerned. Within this scheme we will also discuss some other related issues such as the problem of pluralism and liberation. We argue that Esack sees the problem of social harmony as essentially theological and not simply political. It is therefore the task of religion –and not simply of politic- to deal with such problem.*

Keywords: *solidarity, inter-religious dialogue, theology, hermeneutics of awareness*

Pendahuluan

Setidaknya terdapat dua paradoks yang berlangsung dalam sejarah agama-agama. *Pertama*, kehadiran setiap agama senantiasa diidealisasi sebagai suatu entitas ajaran yang akan membahagiakan manusia di akhirat sekaligus di dunia, menghindarkan mereka dari dera kemiskinan, kebodohan, keterbelakangan, ketidakadilan, ketertindasan, ketidakadilan, dan sejenisnya. Namun, adalah fakta bahwa aneka derita sosial itu justru bukan hal asing dalam pengalaman berbagai umat di negeri-negeri di mana agama-agama justru dipegangi secara ketat.

Sementara, *kedua*, setiap agama juga biasa mengklaim diri sebagai pencipta damai dan perekat kehidupan integratif antarumat beragama. Akan tetapi, sejarah mencatat dalam banyak kasus agama-agama justru kerap gagal memberi fungsi integratif antarpemeluknya. Di banyak kasus pertikaian, kendati agama bukan kausa tunggal, tapi jelas pertimbangan keagamaan selalu ada dan dalam banyak hal turut memperbesar eskalasi konflik yang berlangsung.

Celakanya, agama-agama secara umum justru tak berdaya mengurai dan menghadapi dua realitas paradoks itu. Agama-agama pun tak pelak kian melemah relevansi dan menyusut signifikansi sosialnya di dunia modern. Sejatinya, jujur, bukan tak ada upaya penyikapan. Hanya saja segala upaya cenderung berputar-putar di level luaran tidak menyentuh inti dasar persoalan. Terhadap paradoks pertama, umat beragama cenderung tak berupaya lebih jauh menggali suatu motivasi religius yang revolusioner untuk melawan struktur penindasan

* Fakultas Dakwah IAIN Mataram. Email: fawaizu@yahoo.com.

dan ketidakadilan dari basis ajarannya sendiri, teologi. Sementara atas paradoks kedua, berbagai upaya dialog dan kerja sama guna mencipta kedamaian antarumat beragama bukan tak pernah diretas. Sering, bahkan. Hanya saja cenderung berkuat di level simbol dan formalitas kelembagaan. Berbagai dialog dan kerja sama yang dilangsungkan tidak dialasi dan dimulai dari level yang lebih substantif, yakni transformasi dogma dan pola pikir keagamaan eksklusif yang lazim merundung penghayatan religius umat beragama. Akibatnya berbagai ikhtiar dialog dan kerja sama antarumat beragama selama ini hanya melahirkan kerukunan semu (*pseudo-harmony*) dan membuat segala kesepakatan yang dibangun cenderung rapuh.

Di tengah ketidakberdayaan dan penyikapan superfisial umat beragama itulah menarik kiranya kita menimbang pemikiran Maulana Farid Esack, seorang intelektual Muslim asal Afrika Selatan. Terutama terkait pemikirannya tentang pentingnya kerja sama lintas agama dalam rangka menggalang solidaritas bersama guna melawan seluruh bentuk penindasan struktural yang telah melahirkan ketidakadilan sosial-politik-ekonomi dalam kehidupan umat beragama.

Dalam kerangka menggalang solidaritas lintas agama itu, Esack menawarkan suatu ancangan dialog atau kerja sama antarumat beragama yang bertumpu pada kesadaran akan solidaritas bersama antarumat. Ia memperkuat basis solidaritas tersebut dengan menepikan klaim-klaim eksklusivitas agama-agama yang saling menegasikan untuk kemudian melekatinya dengan ide-ide pluralisme sekaligus spirit yang membebaskan (*liberative*) dari perspektif Islam.

Melalui bagan hermeneutiknya, Esack mengajukan sandaran teologis bagi penciptaan solidaritas antarumat beragama dan pelaksanaan kerja sama produktif dan liberatif antarmereka. Dalam hal ini, ia mengerahkan seluruh kerja hermeneutiknya atas ayat-ayat al-Qur'ân untuk memformulasi suatu basis teologis bagi solidaritas bersama yang mampu menggerakkan umat Islam dan kaum non-Muslim untuk secara bersama mendesakkan transformasi sosial; basis bagi suatu *praxis*¹ pembebasan untuk melahirkan perubahan fundamental di berbagai bidang.

Tulisan ini sendiri dimulai dengan menilik biografi hidup dan intelektual Esack sebagai (salah satu) konteks latar segenap pemikirannya itu. Dilanjutkan pada pemerian deskriptif ide-idenya tentang kerja sama atau solidaritas antarumat beragama yang inklusif, menghargai pluralisme, dan berdaya membebaskan. Kemudian uraian dipungkasi dengan pengetengahan bagan hermeneutiknya ke mana ia menumpukan seluruh proses formulasi ide-ide tersebut.

Latar Biografis

Farid Esack adalah seorang intelektual Muslim asal Afrika Selatan (Afsel). Ia dikenal sebagai penulis produktif dan juga aktivis politik yang aktif menentang rezim Apartheid. Karya-karyanya banyak menaruh concern pada diskursus dialog antaragama (*inter-religious dialogue*). Komitmennya pada isu-isu ketidakadilan gender menjadi alasan Nelson Mandela menahbiskannya sebagai gender *equity commissioner*.²

¹Term *praxis* (bukan praktis) mengandung makna aksi (kiprah) manusia yang mencipta perubahan teori untuk kemudian mempengaruhi cara ber-aksi kembali. Dari aksi ke teori kembali ke aksi untuk kemudian melahirkan teori (baru) lagi, demikian seterusnya. Diintroduksi mula-mula oleh Karl Marx. Lihat F. Wahono Nitiprawira, *Teologi Pembebasan: Sejarah, Metode, Praksis, dan Isinya* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1987), 10.

²Lihat "Farid Esack" dalam http://en.wikipedia.org/wiki/Farid_Esack, (11 November 2008). Selanjutnya seputar

Esack dilahirkan tahun 1959 dari sebuah keluarga Muslim miskin di Wynberg, sebuah daerah pinggiran kota Cape Town, Afzel. Masa kecil bersama ibu dan lima saudaranya dihabiskan di Bonteheuvel, suatu daerah sangat tandus di negeri itu yang oleh rezim Apartheid diperuntukkan sebagai pemukiman kaum *non-Whites*, yakni orang-orang kulit hitam, kulit berwarna, dan keturunan India, berdasar suatu aturan diskriminatif yang disebut Group Areas Act. Pada usia 9, ia bergabung dengan sebuah gerakan revivalis setempat, Jama'ah Tabligh. Dan di usia 10 ia telah dipercaya sebagai guru pada sebuah madrasah lokal. Selang beberapa tahun menjadi pemimpin lokal sebuah kelompok anti-Apartheid, National Youth Action, dan membuatnya berkali-kali harus berurusan dengan aparat keamanan setempat, ia memperoleh sebuah beasiswa untuk belajar *Islamic studies* di Pakistan.

Setelah menempuh pendidikan selama sembilan tahun (1974-1982) ia pun meraih gelar kesarjanaan (*mawlanā*) di bidang teologi Islam dan sosiologi pada Jam'i'ah al-'Ulum al-Islamiyah, Karachi. Selama di Pakistan itu, bukannya aktif di Jama'ah Tabligh atau bergabung dengan Taliban di Afghanistan sebagaimana banyak kawan seangkatannya, ia justru bergiat aktif di sebuah kelompok pemuda Kristen setempat bernama Breakthrough yang bersikap kritis terhadap segala bentuk diskriminasi yang dialami komunitas Kristen dan minoritas keagamaan lain di negeri berpenduduk mayoritas Muslim itu.³

Setelah menamatkan studi, tepatnya tahun 1982, Esack kembali ke Afzel. Ia pun segera terlibat aktif dalam Gerakan Pemuda Muslim Afrika Selatan (Muslim Youth Movement of South Africa). Namun, tahun 1993, bersama tiga orang temannya, ia memutuskan untuk melepas keanggotaannya di organisasi tersebut untuk kemudian turut mendirikan sebuah organisasi Muslim anti-Apartheid, Muslims Against Oppression, yang belakangan berganti nama menjadi Call of Islam dan menjadi bagian penting dari United Democratic Front. Melalui Call of Islam di mana ia menjadi koordinator nasionalnya, ia berikhtiar menemukan apa yang ia sebut sebuah *outside model of Islam*, suatu formulasi Islam khas Afzel berdasarkan pengalaman panjang ditindas rezim Apartheid dan upaya pembebasan (*liberation*) darinya.⁴

Melalui organisasi itu pula Esack memfasilitasi ratusan pertemuan yang mendesakkan protes sekaligus aktif menjalin kerja sama dengan berbagai komunitas lintas agama untuk bersama melawan rezim Apartheid. Komitmen dan aktivitasnya itu belakangan mengantarnya menjadi salah satu figur terkemuka dalam World Conference on Religion and Peace (WCRP). Di luar itu ia juga aktif melibatkan diri dalam organisasi Positive Muslims yang berdedikasi menolong orang-orang Muslim Afrika yang positif terpapar HIV/AIDS.

Pada 1990, Esack meninggalkan Afzel, kembali ke Pakistan untuk melanjutkan studi di bidang *theological studies* pada Jam'i'ah Abi Bakr, Karachi. Di universitas ini ia menekuni kajian Qur'an (*Qur'anic Studies*). Sesuai itu, tepatnya pada 1994, ia berlabuh di Inggris untuk menempuh program Doktor di Pusat Studi Islam dan Hubungan Kristen-Muslim (Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations) di University of Birmingham.

profile Esack di tulisan ini merujuk ke situs *wikipedia* dimaksud dan juga pada Simon Dagut, "Profile of Farid Esack," dalam <http://www.faridesack.com>, (11 November 2008).

³Lihat juga pengakuan Esack sendiri dalam bukunya, *On Being a Muslim: Fajar Baru Spiritualitas Islam Liberal-Plural*, terj. Nuril Hidayah (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003), 18.

⁴Lihat tulisan artikel Esack, "Contemporary Religious Thought in South Africa and the Emergence of Qur'anic Hermeneutical Notion," dalam *Journal of Islam and Christian-Muslim Relation*, Vol. 5 No. 2 (1991), 215.

Akhirnya, pada 1996, ia meraih gelar Doktor di bidang Qur'anic Studies dengan disertasi berjudul *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*.⁵ Kemudian ia menempuh studi postdoctoral-nya dalam bidang Biblical hermeneutics di Sankt Georgen Graduate School of Philosophy and Theology, Frankfurt Jerman.

Dalam bidang akademik, Esack menjabat sebagai dosen senior pada Department of Religious Studies di University of Western Capé sekaligus Dewan Riset pada Project on Religion Culture and Identity. Kini waktunya banyak tersita oleh kegiatan aktivisme-nya di sejumlah NGO (*Non-Government Organization*) juga kegiatan mengajar di berbagai universitas terkemuka di banyak belahan seperti Amsterdam, Cambridge, Oxford, Harvard, Temple, Cairo, Moscow, Karachi, Birmingham, Makerere (Kampala), Cape Town, dan juga Jakarta. Pada bulan Mei 2005 lalu, Esack menyampaikan kuliah "the second Mandela" yang disponsori the Netherlands Institute for Southern Africa, Amsterdam. Ia tercatat sebagai Guru Besar Tamu dalam Studi Keagamaan (*Religious Study*) di Universitas Hamburg, Jerman dan belakangan menjadi profesor tamu Pangeran al-Waleed bin Talal dalam bidang kajian Islam (*Islamic Studies*) pada Harvard Divinity School in Cambridge, Massachusetts. Kuliah yang ia sampaikan umumnya berhubungan dengan isu-isu keislaman dan Muslim di Afrika Selatan, teologi Islam, environmentalisme, politik, dan keadilan gender.

Tiga Prinsip Teologis

Seluruh pengalaman hidup Esack itu, secara hermeneutis, menjadi latar kontekstual yang membentuk spektrum segenap gagasannya. Situasi penindasan oleh razim Apartheid Afzel yang ia alami adalah konteks lokal yang ia jadikan sebagai "tempat berteologi" (*locus theologicus*) bagi segenap refleksi dan aksi (baca: *praxis*) pembebasan kaum tertindas yang ia gagas dan jalankan. Demikian juga pengayaan religius yang ia peroleh lewat relasi sosialnya dengan komunitas lintas agama berikut pengalaman faktualnya selaku aktivis menjadi basis prasangka hermeneutisnya dalam mendesakkan pentingnya digalang solidaritas lintas agama untuk mengakhiri situasi penindasan terstruktur di Afzel.⁶

Melalui rangka hermeneutik liberatifnya—sebagaimana akan diungkap di kemudian—Esack bersimpulan bahwa, dalam perspektif Islam, kerja sama dengan umat agama-agama lain adalah sesuatu yang tidak dilarang, jika bukan justru sangat dianjurkan, dalam melawan penindasan dan menggalang transformasi sosial. Peluang kerja sama *inter-religious* itu sendiri

⁵Kemudian diterbitkan dalam bentuk buku oleh Oneworld Publications (Oxford, 1997). Buku ini bernilai penting di antara sekian karya Esack dalam menentukan gugus tipikal pemikiran dan komitmen intelektualnya secara keseluruhan; banyak orang bahkan menyebutnya sebagai karya *magnum opus* seorang Esack—dan karena itu seluruh uraian di makalah ini tentang ide solidaritas antaragama-nya merujuk terutama pada buku ini. Karya-karya Esack, di luar buku tersebut, sendiri amat banyak, dalam bentuk buku, artikel dalam jurnal atau buku kumpulan tulisan, juga sejumlah artikel yang dimuat di *home page*-nya sendiri, www.faridesack.com. Karya tulis Esack terus mengalir mengingat ia terbilang kolumnis produktif soal-soal politik dan sosial keagamaan di sejumlah media Afzel seperti mingguan *Cape Time*, dwimingguan *Beeld and Burger*, harian *South African*, dan tabloid bulanan *al-Qalam*. Ia juga menulis di *Islamica*, Jurnal Muslim tiga bulanan umat Islam di Inggris, dan jurnal *Assalamu'alaikum*, sebuah jurnal Muslim Amerika yang terbit tiga bulanan.

⁶Dalam banyak tulisan dan kesempatan Esack kerap menggambarkan struktur penindasan yang berlangsung di Afzel sebagai tiga lapis penindasan (*triple oppression*) sekaligus, yakni apartheid, patriarkhi, dan kapitalisme. Taruh misal, pada tulisannya, "Spektrum Teologi Progresif di Afrika Selatan", dalam Tore Lindholm dan Karl Vogt (eds), *Dekonstruksi Syari'ah (II) : Kritik Konsep dan Penjeajahan Lain*, terj. Farid Wajdi (Yogyakarta: LKiS, 1996), 189: 189-227.

hanya mungkin berlangsung jika disandarkan pada kesadaran akan pentingnya menumbuhkan solidaritas antarumat dalam menghadapi penindasan seraya melepas sekat-sekat disparitas teologis yang selama ini mengurung mereka dalam penjara eksklusif agama masing-masing.

Tesis tersebut, secara hermeneutis, Esack landaskan pada hasil tafsirannya atas sejumlah ayat al-Qur'an mengenai pluralitas, afinitas, dan kisah hijrah besar-besaran (*exodus*) Nabi Musa as dan Bani Israil dari Mesir ke "tanah yang dijanjikan" (*the promised land*), Palestina. Segenap kerja hermeneutisnya itu lalu melahirkan tiga prinsip dasar yang melambiri solidaritas antarumat beragama sekaligus basis teologis bagi dilakukannya kerja sama lintas agama, yakni (1) pluralisme agama (*religious pluralism*); (2) afinitas (*wilayah*); dan (3) paradigma eksodus (*exodus*).⁷

Pertama, Pluralisme Agama. al-Qur'an, kata Esack, sejatinya telah secara tegas mengakui dan mengapresiasi keragaman agama. Ia menunjuk QS. al-Baqarah (2): 62 sebagai sandaran telogisnya: "Sesungguhnya orang-orang mu'min, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani, dan orang-orang *Sabi'in*, siapa saja di antara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian, dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati".

Menurut Esack, ayat tersebut mempermaklumkan jaminan yang sama setara akan adanya keselamatan bagi setiap orang yang beriman kepada Tuhan, hari akhir, dan berbuat kebajikan tanpa memandang afiliasi agama formal mereka. Tafsirannya ini setarikan nafas dengan, antara lain, pandangan *Tābatāba'i* dan *Ridā*⁸ *Tābatāba'i*⁹ meyakini bahwa tidak ada nama dan sifat yang mampu memberi kebaikan bagi seluruh umat manusia—apapun pilihan agamanya—bila tidak didukung oleh iman dan 'amal *ṣālih*. Sementara *Ridā*¹⁰ bersandar ayat tersebut, berpandangan bahwa setiap orang yang beriman kepada Allah dan beramal *ṣālih* akan diselamatkan terlepas apapun pilihan formal agama mereka karena Allah tidak mengutamakan satu kelompok dengan menzalimi kelompok yang lain. Bagi *Ridā* dan juga *Tābatāba'i*, ayat dimaksud pada dasarnya merupakan respons Allah Swt terhadap sikap-keyakinan eksklusif yang terpasung oleh sektarianisme dan chauvinisme keberagamaan yang sempit. "Keselamatan tidak dapat dijumpai dalam sektarianisme keagamaan, tetapi dalam kebajikan dan keyakinan yang benar," demikian *Ridā*¹¹

Ayat tersebut adalah satu di antara sejumlah ayat yang Esack jadikan alas teologis bagi keberterimaan Islam terhadap gagasan pluralisme agama. Ia menekankan bahwa pluralisme tidak hanya mengakui dan menghormati perbedaan. Nilai-nilai pluralisme sebagaimana ditunjukkan al-Qur'an, menurutnya, ditujukan pada tujuan tertentu yang bermuara pada penguatan pada humanisme universal.¹² Rasionalisasinya bersandar pada fakta pluralitas agama, suku, golongan, dan bangsa yang ia yakini sebagai suatu hal yang *given* (*sunnat Allah*)—sebagaimana dimaklumkan Allah SWwt dalam QS. al-Hajj (49): 13.

⁷ Lebih lanjut tentang ketiga prinsip dasar tersebut lihat Farid Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oxford, England: Oneworld Publications, 1997), terutama 146-206.

⁸ Sebagaimana yang Esack juga akui dalam *ibid.*, 165-6.

⁹ Muḥammad Ḥussayn Tābatāba'i, *al-Maẓān fi Tafsir al-Qur'an* (Qum: al-Hawzah al-'Ilmiyah, 1973), 193.

¹⁰ Rashid Ridā, *Tafsir al-Manāṣir*, Jilid I (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1980), 336.

¹¹ *Ibid.*

¹² Lihat lagi Esack, *Qur'an*, xii. Ajuan makna pluralisme Esack tersebut memiliki kemiripan dengan ajuan Nurcholish Madjid yang membedakan pluralitas dari pluralisme. Menurutnya, pluralisme tidak dapat dipahami hanya dengan

Di tempat-tempat di mana konflik horizontal rawan terpantik, pluralitas dimaksud umumnya memang dimaknai sebagai sumbu pertikaian lantaran hilangnya kepercayaan (*trust*) sebagai akibat lanjut pengelompokan segregatif atas dasar simbol agama dan disparitas kesukuan. Sejatinya, fakta pluralitas dan probabilitas konflik yang mungkin ditimbulkannya telah ditengahi Allah Swt dalam QS. al-Ma'idah (5): 48 bahwa "... Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah-lah kembali kamu semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu." Dalil semacam inilah yang menguatkan pluralisme sebagai fakta teologis. Oleh karena itu sikap menentang pluralisme atau menolak mengakui pluralitas sama saja dengan menentang kehendak dan pengakuan Allah Swt atas keragaman.

Hal demikianlah yang sedari awal ditegaskan Esack untuk meneguhkan pentingnya menggalang solidaritas antarumat beragama dalam rangka melakukan pembebasan terhadap semua bentuk penindasan—yang dalam konteks Afsel dilakukan rezim Apartheid. Pluralisme di situ ia maknai sebagai modal awal bagi tumbuhnya gerakan lintas agama (*interreligious movement*) yang mendesakkan semangat pembebasan bagi kaum tertindas (*al-mustad'afin*). Melalui penafsiran yang mencairkan eksklusivitas teologis masing-masing agama (terkhusus Islam) itu, ia sesungguhnya tengah membuka kemungkinan kerja sama antarumat bagi berlangsungnya transformasi sosial tanpa memandang diferensi keagamaan.

Prinsip *kedua*, Afinitas (*wilayah*). Masalah afinitas telah menjadi kontroversi serius sejak dulu. Sebagian besar ulama klasik dan kebanyakan umat Islam, termasuk umat Islam di Afsel, cenderung menolak kerja sama dengan umat agama lain. Penolakan ini lazim mereka dasarkan pada makna eksplisit-tekstual pesan Allah Swt dalam QS. al-Ma'idah (5): 51, "Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil orang-orang Yahudi dan Nasrani menjadi pemimpin-pemimpin (mu); sebagian mereka adalah pemimpin bagi sebagian yang lain. Barangsiapa di antara kamu mengambil mereka menjadi pemimpin, maka sesungguhnya orang itu termasuk golongan mereka. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang zalim."

Esack mengakui bahwa ayat dimaksud secara tekstual memang tidak mengijinkan afinitas, bekerja sama dengan dan mempercayakan kepemimpinan kaum Muslim terhadap kaum agama lain, dalam hal ini adalah Yahudi dan Nasrani.¹³ Namun, lanjutnya, kita tidak boleh berhenti di situ melainkan harus melihat lebih jauh ayat-ayat yang terkait dengan hal tersebut secara keseluruhan berikut konteks turunnya (*asbab al-nuzul*) masing-masing ayat dimaksud. Di bagian lain, larangan itu ternyata juga ditujukan pada orang-orang yang mengejek atau mengolok-olok agama (Islam), termasuk orang-orang *kafir* atau *mushrik* (QS. al-Ma'idah [5]: 57), orang-orang *munafiq* (QS. al-Nisa>[4]: 89), orang yang memerangi kita karena agama kita dan mengusir kita dari negeri kita sendiri (QS. al-Mumtahanah [60]: 13).

mengatakan bahwa masyarakat itu beraneka ragam, terdiri dari berbagai suku dan agama—itu justru mengesankan fragmentasi; tidak pula dipahami sebagai "kebaikan negatif" (*negative good*), sekadar untuk menghilangkan fanatisme buta. Pluralisme, tambahnya, adalah "pertalian sejati kebhinnekaan dalam ikatan-ikatan keadaban" (*genuine engagement of diversities within the bonds of civility*). Demikian sebagaimana disitir sang murid, Budhy Munawar-Rahman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: Paramadina, 2001), 31.

¹³Lihat kembali Esack, *Qur'an*, 181.

Merujuk konteks ayat tersebut, semua larangan tersebut agaknya dimaklumkan Allah Swt hanya karena adanya sikap-sikap atau tindakan tertentu dari kaum agama lain itu yang merugikan umat Islam. Karena itu, kata Esack, sejauh tak ditemukan sikap-sikap (potensial) destruktif tersebut berarti kontekstualisasinya adalah dibolehkan melakukan afinitas dengan mereka.¹⁴

Dalil teologis tersebut ternyata juga didukung oleh sejumlah bukti sejarah betapa kaum Muslim di era formatif dulu tak cuma sekali mengadakan afinitas dengan kaum agama lain.¹⁵ Tunjuk misal, fakta bahwa pada tahun ke-5 dari kenabian Muhammad Saw, sekelompok kaum Muslim—atas anjuran Rasulullah Saw—pernah berhijrah ke Abbesinia, mencari suaka dan perlindungan kepada Raja di sana yang notabene seorang Nasrani dari penganiayaan kaum *kuffar* Quraish di Makkah. Dan, faktual, di sana mereka dilindungi dari penganiayaan dan juga bahaya kemurtadan. Sejarah umat Islam awal di bawah kepemimpinan Muhammad Saw juga diwarnai oleh sejumlah perjanjian politik dan traktat pertahanan bersama kaum non-Muslim, terutama pada era awal kehidupan di Madinah pasca-Hijrah. Atas dasar itu, dapatlah dikatakan bahwa kepentingan atau gagasan bekerja sama dengan umat agama lain ternyata tak cuma absah secara teologis, tetapi juga memiliki preseden historis, yakni *praxis* Muhammad Saw (umat Islam awal) sendiri.

Ke-*wilayah*-an tersebut, kata Esack,¹⁶ seyogyanya memang harus dimaknai sebagai kolaborasi produktif antarumat beragama. Dengan spirit teologi eksklusif dan pluralistik, kerja sama tersebut sama sekali tak dimaksudkan untuk, misalnya, mencampur-aduk keyakinan teologis umat Islam dengan keyakinan kaum agama-agama lain. Justru dengan menggalang solidaritas lintas agama yang diabsahkan oleh spirit teologis tersebut, kerja sama itu dimaksudkan untuk melayani kepentingan dan kemaslahatan sosial-politik semua umat beragama sendiri. Dalam konteks Afsel, solidaritas *inter-religious* yang tergalang ditujukan untuk melawan situasi penindasan yang distrukturisasi sistematis oleh rezim Apartheid.

Kemudian, prinsip *ketiga*, Paradigma Eksodus.¹⁷ Selain didasarkan atas pemahamannya tentang prinsip afinitas, Esack juga mendasarkan ide solidaritas dan kerja sama lintas agamanya pada kisah al-Qur'an tentang hijrahnya (*exodus*) Bani Israil dari Mesir ke negeri yang dijanjikan (*the promised land*).¹⁸ Signifikansi kisah tersebut adalah komitmen Allah Swt bagi kebebasan politik umat manusia, terlepas apapun atau bagaimanapun kualifikasi keimanan mereka. Dalam al-Qur'an digambarkan bahwa Bani Israil yang dibela Nabi Musa as secara umum bukanlah kaum yang beriman melainkan justru orang yang keras kepala dan *kufur*. Yang beriman di kalangan mereka hanyalah sekelompok kecil yang disebut kalangan *dhurriah*.¹⁹

Ke-*kufur*-an dan kekeraskepalaan itu ditunjukkan Bani Israil dalam bentuk seperti membuat patung sesembahan (QS. al-Baqarah [2]: 51; QS. Taha [20]: 85-97) dan tatkala

¹⁴Ibid.

¹⁵Untuk sejumlah fakta terkutip lihat 'Abd al-Malik bin Hisham, *Sirat Rasul-Allah*, Jilid II (Kairo: tp., t.th.), 146.

¹⁶Selanjutnya lihat Esack, *Qur'an*, 180-93.

¹⁷Ibid., 194-203.

¹⁸Terdapat sejumlah ayat yang menggambarkan seputar kisah tersebut ditunjuk Esack untuk menghadirkan apa yang ia sebut paradigma eksodus untuk mengerang solidaritas lintas agama yang ia ancap. Ayat-ayat dimaksud adalah QS. al-Baqarah (2): 47-73; QS. al-A'raf (7): 103-62; QS. Yunus (10): 74-92; QS. Taha (20): 9-98; QS. al-Shu'ara (26): 10-69; QS. al-Naml (27): 7-14; dan QS. al-Qasas (28): 1-42. Lihat Ibid., 194-5, dan 205 (note 20).

¹⁹Ibid., 195-6.

berbicara dengan Nabi Musa as, mereka menyebut Allah Swt dengan “Tuhanmu” (QS. al-Baqarah [2]: 61). Bahkan, ketika diminta berperang untuk kemerdekaan mereka sendiri, mereka mengatakan, “Pergi dan berperanglah bersama Tuhanmu, dan kami akan duduk di sini” (QS. al-Ma'idah [5]: 24). Mereka juga mengolok Nabi Musa as, “Kami tidak akan beriman kepadamu sebelum kami bertatap muka dengan Allah” (QS. al-Baqarah [2]: 55). Akan tetapi, *toh*, aneka bentuk pembangkangan itu tak serta-merta membuat Allah kehilangan kepedulian. Mereka tetap dibela Tuhan dengan mengutus Nabi Musa as dan menyelamatkan mereka dari kesewenang-wenangan tiranik “tuhan” Fir'aun. Kendati terus membangkang dan menolak beriman, mereka, misalnya, tetap diajak untuk “masuk ke tanah itu dan makan makanan yang banyak” (QS. al-Baqarah [2]: 58; QS. al-A'raf [7]: 161).²⁰

Tegas kata, segala anugerah yang diterima Bani Israil, termasuk kemerdekaan dari penindasan Fir'aun, sama sekali tidak membuat mereka beralih menjadi beriman kepada Allah Swt. Namun, Allah Swt tetap menunjukkan kepedulian-Nya dengan mengkategorisasi mereka sebagai kaum tertindas (*al- mustad'afun*) dan karena itu Ia bela seraya menjanjikan mereka keselamatan dan perlindungan dari tirani Fir'aun, karunia kepemimpinan, dan peneguhan kedudukan di atas bumi Mesir (QS. al-Qasas [28]: 5-6). Kategorisasi Allah Swt atas mereka itu merefleksikan posisi utama yang senantiasa akan Ia anugerahkan kepada seluruh kaum tertindas—apapun agama dan keyakinan mereka. Itu juga menandakan bahwa janji Allah Swt untuk membebaskan orang-orang tertindas tetap berlaku bagi siapapun yang tertindas—sekali pun tak beriman. Rasionalisasinya, tegas Esack, ketertindasan yang mengungkung suatu kaum haruslah ditiadakan terlebih dulu sebelum menekankan keimanan kepada mereka.²¹

Berlandaskan ketiga prinsip itulah, Esack menegaskan bahwa hubungan dan kerja sama dengan pihak non-Muslim adalah tidak terlarang, terlebih bila itu dijalankan dalam rangka pencapaian kemaslahatan sosial bersama antarumat. Dalam konteks itu, ia menggariskan dua syarat pokok yang harus dipenuhi dalam setiap kerja sama lintas agama, yakni (1) kerja sama tersebut tidak boleh mengabaikan kepentingan umat Islam sendiri; dan (2) kerjasama tu harus memberikan perlindungan jangka panjang terhadap Islam. Dalam pada itu, ia juga menekankan bahwa pihak yang diajak kerja sama harus memenuhi setidaknya empat persyaratan, yaitu (1) telah terikat perjanjian damai atau tidak menunjukkan permusuhan terhadap (umat) Islam; (2) bukan pihak-pihak yang membuat agama menjadi bahan ejekan, (3) bukan termasuk orang-orang yang mengingkari kebenaran, dan juga (4) bukan pihak yang justru membantu pihak-pihak yang mengusir umat Islam.²²

Gagasan kerja sama dan atau solidaritas lintas agama tersebut tentu saja, pada saat yang sama, menuntut Esack untuk menggeser paradigma (*shifting paradigm*) teologi Islam yang selama ini cenderung habis-habisan “mengurus” dan “membela” Tuhan (teosentris) menjadi diskursus yang lebih peduli pada derita kemanusiaan (antroposentris); dari yang selama ini berkutat *melulu* di aspek *ilabiyah* (ketuhanan) beralih *concern* pada aspek *insaniyah* (kemanusiaan) dan *tariikhiyah* (sejarah). Sebagai konsekuensi lanjut, Esack kemudian melakukan pemaknaan ulang (*rethinking*) secara lumayan revolusioner terhadap sejumlah

²⁰Ibid., 196-7.

²¹Ibid., 202.

²²Ibid., 184-201.

konsep teologis yang selama ini cenderung dianggap sudah baku dan final, yakni konsep *iman*, *Islam*, dan *kufr*.²³ Ia pun memulainya dengan menempatkan ulang *tawhīd* dalam lanskap ajaran Islam sebagai tidak sekedar suatu gugusan konseptual tentang keesaan Allah Swt yang wajib diimani, tetapi lebih sebagai refleksi teoretik yang mengarah pada aksi-aksi kemanusiaan konkrit.²⁴ Dalam frasenya, *tawhīd* harus dimaknai sebagai *an undivided God for an undivided humanity*,²⁵ keyakinan tentang kesatuan Tuhan harus merefleksikan keyakinan dan penghargaan terhadap kesatuan kemanusiaan.

Dengan demikian, dalam konteks kemanusiaan, *tawhīd* menuntut setiap Muslim untuk menjadikan keberagamaannya sebagai *rahmah* bagi semua orang tak peduli seagama atau tidak, sesuku atau tidak, se-ras atau tidak, dan seterusnya. Pengejawantahannya di dataran praksis adalah demi terciptanya kesatuan sosial masyarakat tanpa perbedaan agama, suku, ras, warna kulit, status sosial, dan sejenisnya. Suatu kesatuan kemanusiaan tanpa diskriminasi karena perbedaan agama, ras, dan seterusnya.

Dengan revitalisasi kesadaran *tawhīd* sedemikian dan juga pemaknaan konsep-konsep teologis yang bergeser paradigmanya, pemikiran dan sikap keberagamaan umat Islam tidak akan lagi bersifat eksklusif melainkan inklusif, bahkan pluralis. Logis, karena yang diutamakan adalah cita kemanusiaan dan kebaikan bersama tanpa melihat diferensi agama, warna kulit, ras, dan seterusnya. Di *studium* itulah, upaya menggalang solidaritas lintas agama tak bakal utopis dan ide kerja sama antaragama guna melawan penindasan *plus* mencipta kemaslahatan bersama akan menuai signifikansi sosialnya.

Seluruh gagasan Esack tentang solidaritas dan/atau kerja sama antaragama termasuk tuntutan logis penggeseran paradigma teologi itu dihasilkan dari kerja hermenutik yang ia jalankan, suatu rangka hermeneutik pembebasan.²⁶ Dilekati “pembebasan” karena muara akhir dari penerapannya adalah suatu ajaran teologis yang ia sebut *a Qur’anic theology of liberation* (teologi pembebasan Qur’ani).²⁷ Dan segenap apa yang telah diurai di atas adalah prinsip-prinsip dasar yang menurutnya harus dikandung ajaran teologi Islam yang sedemikian.

Bagan Hermeneutik

Gagasan Esack tentang solidaritas dan kerja sama lintas agama secara hermeneutis didasarkan atas pembacaan kritisnya sendiri terhadap realitas praksis Afsel, yakni situasi penindasan yang dilembagakan sistematis oleh rezim Apartheid. Pembacaan tersebut dijalankan melalui suatu prosedur kerja hermeneutik yang iaancang.

Bagan hermeneutik Esack, sebagaimana diakuinya sendiri, diinspirasi oleh gagasan teologi pembebasan (*theology of liberation; liberation theology*) Amerika Latin seperti diajukan Gutierrez dan Segundo,²⁸ *double movement*-nya Rahman,²⁹ dan prosedur regresif-progresif-nya

²³Mengikuti paradigmanya yang antroposentris, ketiga konsep teologis tersebut Esack maknai lebih dengan spirit kemanusiaan ketimbang ketuhanan. *Kufr*, misalnya, tidak lagi dimaknai sebagai bentuk sikap ingkar atau membangkang terhadap keesaan Allah Swt, tapi lebih dimaknai menyangkut, misalnya, bentuk-bentuk tindakan menindas kemanusiaan dan perusakan ekologis. Lihat Ibid., 117-44.

²⁴Ibid., 90-4.

²⁵Ibid., 90.

²⁶Ibid., 82-3.

²⁷Ibid., 83-6.

²⁸Ibid., 13-4.

²⁹Ibid., 63-8.

Arkoun.³⁰ Selanjutnya bagan dimaksud diperkaya dengan apa yang ia sebut kunci-kunci hermeneutik (*hermeneutical keys*) yang dikontekstualisasi dengan situasi Afsl di bawah rezim Apartheid. Kunci-kunci tersebut ialah *taqwa* (integritas dan kesadaran akan kehadiran Tuhan), *tawhid* (keesaan Tuhan), *al-nas* (manusia), *al- mustadfa'in fi al-ard* (orang-orang yang tertindas di bumi), *'adl* dan *qist* (keadilan dan keseimbangan), dan *jihad* (perjuangan dan praksis).³¹

Kesemua kunci itu oleh Esack dikenakan dan dimanfaatkan untuk memperjelas bagaimana bagan hermeneutiknya bekerja di mana kelindan dinamis antara teks dan konteks beserta resiprositasnya satu sama lain senantiasa berlangsung.³² Dua kunci, *taqwa* dan *tawhid*, dimaksudkan sebagai upaya penegasan kriteria moral dan doktrinal yang akan menjadi perspektif teologis dalam memaknai al-Qur'an, terkhusus ayat-ayat yang berkenaan dengan pluralisme agama dan solidaritas lintas agama. Kunci berikutnya, *al-nas* dan *al- mustadfa'in fi al-ard* diketengahkan untuk meneguhkan konteks ruang-waktu di mana aktivitas penafsiran mengambil *locus*. Kemudian dua kunci, *'adl-qist* dan *jihad*, merupakan refleksi dari metode dan etos yang mencipta pemahaman kontekstual terhadap firman Allah Swt tertentu dalam suatu masyarakat yang terserimpung oleh situasi eksploitatif dan menindas.³³

Dengan penerapan rangka metodis hermeneutik sedemikian terhadap sejumlah ayat terkait (ayat pluralitas, afinitas, dan kisah eksodus Bani Israil) di atas, Esack pun tiba pada satu simpulan bahwa—sebagaimana diungkap di muka—menggalang solidaritas lintas agama dan bekerja sama dengan umat agama lain adalah sesuatu yang tidak dilarang. Dalam beberapa hal bahkan dianjurkan, misalnya untuk bersama-sama melawan penindasan demi terciptanya tata hidup yang lebih baik, adil, dan manusiawi bagi semua umat.

Yang khas dari bagan lingkaran hermeneutik (*hermeneutical circle*) Esack, selain pengenaan enam kunci hermeneutik tersebut, adalah cara dia menempatkan posisi penafsiran. Dalam pola hermeneutik umumnya, baik model obyektif maupun subyektif,³⁴ eksistensi teks dalam suatu konteks penafsiran ditentukan oleh "kuasi transformatif" yang berpotensi menggeser paradigma pembacaan atas teks. Namun, ia justru menempatkan posisi sentral penafsiran pada teks partikular (*prior texts*) dan responsnya terhadap konteks tanggapan penafsir sekaligus menentukan arti penting relevansi teks dalam konteks kontemporer. Tujuannya adalah menemukan "makna baru" yang dikehendaki penafsir, yakni makna yang relevan dengan kebutuhan dan konteks partikular (sosial-politik-kultur) penafsir/pembaca.³⁵

Bagan hermeneutik Esack memang khas, berbeda dengan umumnya metode hermeneutik lain. Bila yang lain baru pada tahap upaya memahami teks dan realitas beserta

³⁰Ibid., 68-73.

³¹Ibid., 82-3.

³²Ibid., 86-7.

³³Ibid.

³⁴Hermeneutik obyektif adalah model penafsiran klasik yang berikhtiar memahami teks sebagaimana dimaksud sang pengarang karena teks *in fact* adalah ungkapan jiwa pengarangnya. Tokohnya terutama Schleiermacher dan Dilthey. Sementara hermeneutik subyektif adalah model penafsiran yang berkembang di era modern. Berbeda dengan model obyektif, model hermeneutik ini berupaya menemukan makna (subyektif) dari apa yang tertera dalam teks itu sendiri. Penekanannya bukan pada maksud sang pengarang, melainkan pada isi teks itu sendiri. Teks dengan begitu otonom, ia bersifat terbuka dan dapat diinterpretasikan oleh siapa pun. Sebab begitu sebuah teks dipublikasikan, ia seketika mandiri dan tak lagi berkait dengan (maksud) si pengarang. Tokohnya antara lain Gadamer dan Derrida. Lihat Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1985), 9-13.

³⁵Sebagaimana diakui Esack, penerapan "lingkar hermeneutik" tersebut senafas dengan lingkaran hermeneutik teologi pembebasan—misalnya seperti digagas Segundo. Lihat Esack, *Qur'an*, 11.

relasi keduanya, hermeneutik Esack beranjak lebih jauh hingga ke tahap bagaimana mengubah realitas—dan karena itu hermeneutiknya berorientasi *praxis*. Baginya, tindak interpretasi bukan sekedar mereproduksi makna (hermeneutik obyektif) atau memproduksi makna baru (hermeneutik subyektif), melainkan lebih jauh adalah bagaimana makna (baru) yang dihasilkan itu dapat mengubah realitas kehidupan menjadi lebih baik.³⁶ Spirit “menghadirkan makna (baru) yang mampu mengubah realitas” itu mengandung arti bagaimana suatu hasil penafsiran dapat diterapkan dalam realitas, yakni menjadikannya sebagai semacam motivasi religius yang secara revolusioner mampu menggerakkan umat melakukan transformasi sosial menuju kehidupan yang lebih baik.

Penutup

Dari sisi pengayaan wacana teologi Islam, gagasan Esack bernilai penting sekaligus juga strategis. Terutama mengingat sejauh ini diskursus teologi Islam masih menghela *trend* kajian *kalam* klasik, yakni cenderung kelewat habis-habisan mengurus “urusan” Tuhan *melulu* dan segala hal ghaib seperti neraka, surga, siksa kubur, dan semacamnya; dan pada saat yang sama mengabaikan kepentingan manusia dan kemanusiaan.³⁷ Mengikuti semangat Esack, teologi yang terlalu mengurus Tuhan, sementara Ia adalah *Dhat* yang tak perlu diurus, adalah teologi mubazir lantaran terlalu banyak mengurus energi umat untuk hal-hal yang tak berkait langsung dengan kepentingan kemanusiaan. Oleh sebab itu, agar bernilai penting-strategis bagi kehidupan manusia, teologi haruslah berorientasi *praxis* yang liberatif—bukan didayakan hanya untuk membentuk kesalehan personal (*individual piety*).

Pilihan Esack menggunakan metode hermeneutik untuk membuat gagasannya berorientasi *praxis* juga menarik. Hal itu bisa dibilang sebuah tradisi penafsiran baru; melibatkan tradisi “luar” dalam aktivitas penafsiran al-Qur’ān. Dari sisi hasil tafsirannya, secara tak langsung itu mendobrak paradigma penafsiran yang eksklusif-tekstual. Penggunaan hermeneutik sebagai prosedur metodis dalam menafsir, sebagaimana dilakukan Esack, itu memungkinkan pesan-pesan luhur Allah Swt dalam al-Qur’ān senantiasa *connected* dengan semangat ruang-waktu-situasi yang terus berubah (-ubah). Kontekstualisasi pesan ke dalam situasi-ruang-waktu yang berbeda dan berubah-ubah adalah niscaya, tidak bisa tidak. Keniscayaan itu, misalnya dalam konteks *discourse* hukum Islam (*fiqh*), menjadi basis epistemologis munculnya kaidah *fiqhiyah* yang berbunyi *taghayyur ahkām bi taghayyur al-ahwāl wa al-azminah* (hukum berubah sejalan dengan dinamika perubahan keadaan dan zaman).³⁸

Selebihnya, gagasan Esack tentang solidaritas lintas agama dan kerja sama antarumat beragama itu tentu bernilai penting bagi kita untuk konteks umat Islam saat ini dan di sini (Indonesia). Penting, terutama mengingat berbagai praktik dialog atau kerja sama antaragama selama ini cenderung masih dilakukan dengan logika “krisis”, dilangsungkan dalam kerangka kuratif—alih-alih produktif—segera setelah suatu konflik bernuansa SARA (suku, ras, agama, dan antargolongan) meletup.

³⁶Ibid., 51.

³⁷Dalam frase Rahman, *the theologians have been too much preoccupied with God and His nature; they have ignored the nature of man and his function*. Lihat Fazlur Rahman, “Functional Interdependence of Law and Theology,” dalam G.E. von Grunebaum (ed.), *Theology and Law in Islam* (Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1971), 97: 89-97.

³⁸Lihat Ibn al-Qayyim al-Jawziyah, *A’lām al-Muwaqqi’in ‘an Rabb al-‘Alamin*, Juz III (Kairo: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyah, t.th.), 3.

Dalam pada itu, apa yang disebut kerja sama antarumat beragama praktis tak melibatkan entitas nilai-nilai dan/atau paradigma keberagamaan inklusif maupun pluralis.³⁹ Padahal, dalam konteks menghadirkan model kerja sama antaragama yang produktif, pelibatan nilai atau paradigma sedemikian akan memperkuat kesadaran teologis umat (Islam) bahwa bekerja sama dengan umat agama lain bukanlah suatu hal pantang dan terlarang, karena pada dasarnya mereka bukanlah orang *kafir*. Tanpa pelibatangnya sebagai basis kesadaran, potensi konflik antarumat beragama akan terus senantiasa mengendap-*latent* dan mudah terpantik eksplosif saat ada sedikit saja *trigger* kausalnya.

Daftar Rujukan

- Dagut, Simon. "Profile of Farid Esack," dalam <http://www.faridesack.com>, (11 November 2008).
- Eck, Diana L. *A New Religious America: How a "Christian Country" Has Become the World's Most Religiously Diverse Nation*. New York: Harper San Francisco, 2001.
- Esack, Farid. "Contemporary Religious Thought in South Africa and the Emergence of Qur'anic Hermeneutical Notion," dalam *Journal of Islam and Christian-Muslim Relation*, Vol. 5 No. 2 (1991).
- . "Spektrum Teologi Progressif Afrika Selatan", dalam Tore Lindholm dan Karl Vogt, eds. *Dekonstruksi Syari'ah (II): Kritik Konsep dan Penjeajahan Lain*. terj. Farid Wajdi. Yogyakarta: LKiS, 1996: 189-227.
- . *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*. Oxford, England: Oneworld Publications, 1997.
- . *On Being a Muslim: Fajar Baru Spiritualitas Islam Liberal-Plural*. terj. Nuril Hidayah. Yogyakarta: IRCiSoD, 2003.
- Ibn Hisham, 'Abd al-Malik. *Sirat Rasuḷ-Allāh*. Jilid II. Kairo: tp., t.th.
- Jawziyah (al), ibn al-Qayyim. *A'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Alamīn*. Juz III. Kairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyah, t.th.
- Lyden, John. ed. *Enduring Issues in Religion*. San Diego: Greenhaven Press Inc., 1995.
- Munawar-Rahman, Budhy. *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Nitiprawira, F. Wahono. *Teologi Pembebasan: Sejarah, Metode, Praksis, dan Isinya*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1987.
- Panikkar, Raimundo. *Dialog Intrareligius*. terj. J. Dwi Helly Purnomo dan P. Puspobinatmo. Jogjakarta: Kanisius, 1994.
- Rahman, Fazlur. "Functional Interdependence of Law and Theology," dalam G.E. von Grunebaum, ed. *Theology and Law in Islam*. Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1971: 89-97.

³⁹Lebih lanjut seputar makna inklusif atau inklusivitas atau inklusivisme lihat Raimundo Panikkar, *Dialog Intrareligius*, terj. J. Dwi Helly Purnomo dan P. Puspobinatmo (Jogjakarta: Kanisius, 1994), 18-24; juga John Lyden (ed.), *Enduring Issues in Religion* (San Diego: Greenhaven Press Inc., 1995), 63. Sementara untuk pluralis atau pluralitas atau pluralisme lihat Terrence W. Tilley, *Postmodern Theologies and Religious Diversity* (Maryknoll, New York: Orbis Book, 1996), 158; dan juga Diana L. Eck, *A New Religious America: How a "Christian Country" Has Become the World's Most Religiously Diverse Nation* (New York: Harper San Francisco, 2001), 70-1.

- . *Islam dan Modernitas*. terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka, 1985.
- RidaḡRashid. *Tafsir al-Manar*. Jilid I. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1980.
- Ṭabāṭba'i, Muḡammad Ḥussayn. *Al-Mizan fiḡTafsir al-Qur'an*. Qum: al-Hawzah al-'Ilmiyah, 1973.
- Tilley, Terrence W. *Postmodern Theologies and Religious Diversity*. Maryknoll, New York: Orbis Book, 1996.
- "Farid Esack" dalam http://en.wikipedia.org/wiki/Farid_Esack, (11 November 2008).