

**HERMENEUTIKA SUBJEKTIVIS:
STUDI ATAS HERMENEUTIKA AL-QUR'AN FARID ESACK**

SKRIPSI

Diajukan kepada Institut Agama Islam Negeri Jember untuk memenuhi salah satu persyaratan memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag.)
Fakultas Ushuluddin, Adab dan Humaniora, Jurusan Tafsir Hadits
Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir



Oleh:

**Nurun Najmatul Ulya
NIM: 082 142 024**

**INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) JEMBER
FAKULTAS USHULUDDIN ADAB DAN HUMANIORA
JULI 2018**

**HERMENEUTIKA SUBJEKTIFIS:
STUDI ATAS HERMENEUTIKA AL-QUR'AN FARID ESACK**

SKRIPSI

Diajukan kepada Institut Agama Islam Negeri Jember untuk memenuhi salah satu persyaratan memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag.)
Fakultas Ushuluddin, Adab dan Humaniora, Jurusan Tafsir Hadits
Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir

Oleh:

Nurun Najmatul Ulya
NIM: 082 142 024

Disetujui Pembimbing


IAIN JEMBER

Dr. H. Safrudin Edi Wibowo, Lc., M. Ag.
NIP. 19730310 200112 1 002

**HERMENEUTIKA SUBJEKTIVIS:
STUDI ATAS HERMENEUTIKA AL-QUR'AN FARID ESACK**

SKRIPSI

Telah diuji dan diterima untuk memenuhi salah satu persyaratan memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag)
Fakultas Ushuluddin, Adab dan Humaniora, Jurusan Tafsir Hadits
Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir

Pada
Hari : Jum'at
Tanggal : 11 Juli 2018

Tim Penguji

Ketua

Sekretaris

Dr. M. Khusna Amal, S.Ag., M.Si.

NIP: 197000118 200801 1 012

Abdur Rosid, M. Pd.

NIP: 19851202 201503 1 005

Anggota

1. Dr. Fawaizul Umam, M. Ag.
a. n
2. Dr. H. Safrudin Edi Wibowo, M.Ag.

Menyetujui

Dekan Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Humaniora



Dr. H. Abdul Haris, M. Ag.

NIP. 19710107 200003 1 003

ABSTRAK

Nurun Najmatul Ulya, 2018. *Hermeneutika Subjektivis: Studi atas Hermeneutika al-Qur'an Farid Esack*

Al-Qur'an merupakan wahyu yang diturunkan Allah untuk menjadi petunjuk dan solusi terhadap berbagai permasalahan yang dialami masyarakat Hijaz sekitar 1400 tahun yang lalu harus senantiasa relevan digunakan umat Islam kapan dan dimanapun, sebagaimana sifatnya yang *shālih li kulli zamān wa makān*. Berbagai metode penafsiranpun hadir dan terus berkembang untuk menggali pesan-pesan yang terdapat di dalamnya. Sayangnya rerata produk penafsiran yang dihasilkan hanya sekedar mengungkapkan makna ayat-ayat secara teoritis, tidak untuk menjawab problem yang dialami oleh umat Islam secara langsung. Selain itu, prasyarat yang harus dimiliki penafsir sangat ketat sehingga menafsirkan al-Qur'an tidak dapat dilakukan oleh semua kalangan.

Untuk itu, Farid Esack, seorang Muslim dari Afrika Selatan menggunakan metode hermeneutika dalam menafsirkan al-Qur'an agar al-Qur'an dapat memberikan jalan keluar terhadap konteks penindasan yang dilakukan oleh rezim apartheid di Afrika Selatan. Dengan metode hermeneutikanya, esack berasumsi bahwa tidak mungkin seorang penafsir dapat mengetahui maksud pengarang dan mendapatkan makna objektif al-Qur'an karena konteks penafsiran senantiasa berbeda. Bila makna objektif dan syarat ketat bagi penafsir senantiasa dipaksakan maka esensi al-Qur'an akan sulit untuk diaplikasikan dalam kehidupan. Untuk itulah kajian pustaka terhadap hermeneutika subjektivis Farid Esack dilaksanakan guna menelaah lebih lanjut pemikiran hermeneutikanya, dengan tiga rumusan masalah. *Pertama*, Bagaimana faktor sosio historis yang melatar belakangi pemikiran hermeneutika subjektivis Farid Esack?; *kedua*, Bagaimana konstruk pemikiran hermeneutika subjektivis Farid Esack; *ketiga*, Apa relevansi hermeneutika subjektivis Farid Esack bagi studi al-Qur'an kontemporer?. Untuk menjawabnya, kajian ini menggunakan pendekatan historis filosofis guna menganalisa latar belakang historis konsep hermeneutika Esack, landasan yang digunakan dalam perumusan hermeneutikanya hingga bentuk dan implikasi hermeneutika Subjektivis yang digagasnya.

Kajian ini mendapatkan hasil bahwa latar belakang lahirnya hermeneutika subjektivis Farid Esack adalah realitas masyarakat kulit hitam Afrika Selatan yang mengalami penindasan oleh rezim apartheid, juga realitas penindasan yang disaksikannya selama ia menempuh pendidikan di Pakistan terhadap kaum Hindu dan Kristen oleh kaum Muslim sebagai mayoritas. Adapun konsep hermeneutikanya dibangun dengan menggunakan teori fungsionalisme teks yang mengatakan bahwa suatu teks dianggap sebagai kitab suci bila ia berfungsi bagi orang yang meyakini. Juga berdasarkan hermeneutika penerimaan yang berfokus terhadap proses pemaknaan terhadap teks bukan untuk mendapatkan makna pengarang. Esack memperkuat argumen hermeneutikanya dengan tiga konsep pewahyuan, yaitu (1) pewahyuan progresif/ *progressive revelations* (2) *asbāb al-nuzūl*, dan (3) *naskh*. Selanjutnya Esack melakukan reinterpretasi terhadap al-Qur'an dengan menggunakan 7 kunci hermeneutika yang digagasnya

terdiri dari takwa, tauhid, manusia (*al-nās*), kaum tertindas (*al-mustadh'afīna fī al-ardh*), keadilan (*'adl* dan *qisth*), dan perjuangan (jihad). Ketujuh kunci tersebut kemudian digunakan untuk meninjau ulang konsep kawan dan lawan dalam perjuangan dengan kesimpulan al-Qur'an tidak mencegah kaum Muslim untuk bekerjasama dengan kaum lain demi menegakkan keadilan dan kebenaran.

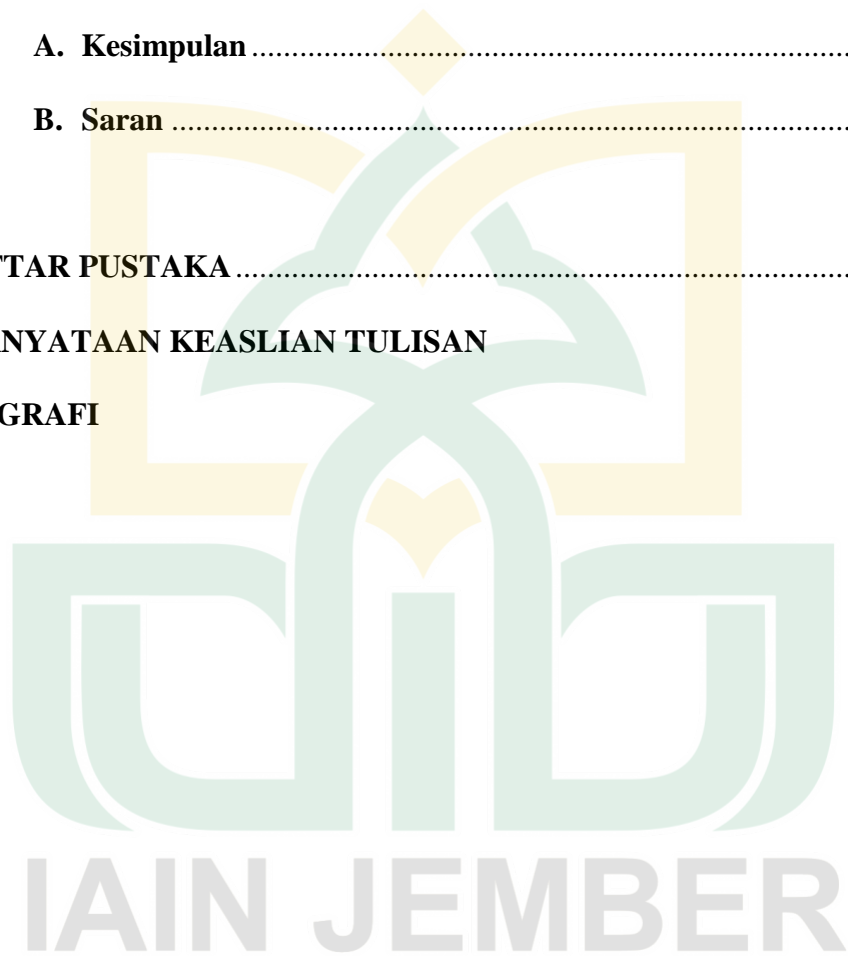


DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
PERSETUJUAN PEMBIMBING	ii
PENGESAHAN TIM PENGUJI	iii
MOTTO	iv
PERSEMBAHAN	v
ABSTRAK	vi
KATA PENGANTAR	vii
TRANSLITRASI ARAB LATIN	xi
DAFTAR ISI	xii
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Fokus Penelitian	6
C. Tujuan Penelitian	6
D. Manfaat Penelitian	7
E. Batasan Pembahasan	8
F. Metode Penelitian.....	8
G. Sistematika Pembahasan	12

BAB II KAJIAN KEPUSTAKAAN	14
A. Penelitian Terdahulu	14
B. Kajian Teori	19
BAB III BIOGRAFI DAN LATAR BELAKANG PEMIKIRAN FARID	
ESACK.....	28
A. Latar Belakang Kehidupan dan Biografi Intelektual Farid Esack	28
1. Latar Belakang Kehidupan Farid Esack.....	28
2. Riwayat Pekerjaan Farid Esack.....	33
3. Karya- Karya Farid Esack.....	34
B. Afrika Selatan dalam Masa Perjuangan.....	42
BAB IV PEMBAHASAN.....	47
A. Landasan Hermeneutika Subjektivis Farid Esack	47
1. Teori Fungsionalisme Teks	48
2. Hermeneutika Resepsi.....	49
B. Argumen Hermeneutika Subjektivis Farid Esack	51
1. Pewahyuan Progresif (<i>Progresif Revelation</i>).....	52
2. <i>Asbāb al-nuzūl</i>	54
3. <i>Naskh</i>	55
C. Reinterpretasi Farid Esack Terhadap al-Qur'an	56
1. Tujuh Kunci Hermeneutika.....	57
2. Mendefinisikan Ulang Kawan dan Lawan Melalui Istilah <i>Islām, Imān,</i>	

<i>Kufr</i>	66
D. Relevansi Hermeneutika Subjektivis Farid Esack Bagi Studi al-Qur'an Kontemporer	74
BAB V PENUTUP	76
A. Kesimpulan	76
B. Saran	78
DAFTAR PUSTAKA	80
PERNYATAAN KEASLIAN TULISAN	
BIOGRAFI	



BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Al-Qur'an adalah sumber ajaran Islam, kitab suci yang menempati posisi sentral tidak hanya dalam perkembangan dan pengembangan ilmu-ilmu keislaman, tetapi juga inspirator, pemandu gerakan-gerakan sepanjang empat belas abad sejarah perkembangan umat Islam.¹ Dengan demikian, memahami al-Qur'an melalui beragam hasil penafsiran memiliki peranan yang sangat signifikan bagi maju-mundurnya umat Islam dan dengannya dapat mengonstruksikan perkembangan serta corak pemikiran penafsirnya.

Secara historis perkembangan penafsiran al-Qur'an sejak masa Nabi hingga periode kontemporer terbagi dalam empat segmentasi.² Tiap segmen memiliki ciri khas tersendiri dan tetap berkesinambungan. Periode pertama pada masa kerasulan, aktor tunggal penafsiran adalah Nabi Muhammad sendiri sesuai dengan tugasnya untuk menjelaskan kandungan al-Qur'an, walaupun tidak seluruh ayat beliau jelaskan, periode ini melahirkan hadits yang kemudian sangat berpengaruh bagi penafsiran selanjutnya yakni masa sahabat dan *tabi'in*. Periode *tabi'in* juga disebut dengan *mutaqaddimin*, Penafsir menggunakan tiga sumber utama dalam penafsiran, yaitu al-Qur'an, Hadits dan ijtihad. Selanjutnya, ekspansi yang dilakukan dimasa *tabi'in* dan *tabi' al tabi'in* juga turut memberikan warna

¹ Hasan Hanafi dalam Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan), 1996, 83.

² Muhammad Amin Suma, *Ulumul Qur'an*, (Jakarta: Rajawali Press, 2014), 320-329.

dalam penafsiran. Periode *muta'akhirin* ini tidak hanya mengutip riwayat dua generasi sebelumnya, pendekatan bahasa mulai digunakan dan tafsirpun berkembang sesuai dengan kecenderungan penafsirnya. Di periode ini jugalah muncul tafsir yang bersifat sektarian.³

Tiga fase penafsiran yang terjadi sejak awal kenabian hingga abad ke 12 Hijriah merupakan aktifitas penafsiran yang semata-mata hanya menekankan pemahaman pada teks.⁴ Walaupun terjadi perkembangan penafsiran, gaya penafsiran memposisikan teks secara pasif karena tidak dialogkan dengan konteks, sehingga hasil penafsiran akan sulit dipahami oleh berbagai pembaca lintas generasi. Tidak adanya dialog itu menyebabkan teks ditarik kedalam horizon penafsir yang pada akhirnya digunakan sebagai postulat bagi ide-ide tertentu tanpa memperhatikan konteks. Sehingga tafsir sektarian sebagai mana disebutkan diatas muncul.

Generasi penafsir selanjutnya -periode keempat, 19 M sampai Sekarang- muncul untuk merespon jenis penafsiran tiga periode sebelumnya yang dianggap menelantarkan fungsi performatif *audiens* (pemirsa yang menjadi tujuan penafsiran) dalam menentukan hasil penafsiran.⁵ Bermula dengan hadirnya Muhammad Abduh (1849 – 1905 M) dengan corak tafsir *adaby ijtima'i* (analisis sosial-kemasyarakatan) yang lebih *concern* terhadap ayat-ayat yang berkaitan langsung dengan

³ Farid Esack, *The Qur'an: User's Guide, A Guide to It's Key Themes, History and Interpretation*, (England: Oneworld), 2005, 134

⁴ Edi Susanto, *Studi Hermeneutika: Kajian Pengantar*, (Jakarta: Kencana, 2016), 13.

⁵ Hasan hanafi dalam Imam Musbikin *Model Gagasan Hermeneutika al-Qur'an dalam Istantiq al-Qur'an: Pengenalan Studi al-Qur'an, Pendekatan Interdisipliner* (Madiun: Jaya Star Nine), 2016, 84.

kehidupan masyarakat untuk menanggulangi masalah atau penyakit-penyakit berdasarkan petunjuk ayat-ayat al-Qur'an.⁶ Walaupun dengan konsep sederhana dan pendekatan sastra sebagaimana tafsir pada masa sebelumnya, jenis penafsiran Abduh menjadi embrio bagi munculnya tafsir yang lebih merespons masyarakat.⁷

Lebih lanjut, perkembangan penafsiran dalam diskursus kontemporer hadir dengan mengusung semangat kritis agar pemahaman teks tidak hanya terbatas kepada konteks, tetapi juga kontekstualisasi, maksudnya bagaimana agar teks yang diproduksi dan berasal dari masa lalu bisa dipahami dan bermanfaat untuk masa kini.⁸ Dengan tujuan agar fungsi al-Qur'an yang *shalih li kulli zaman wa makān* bisa tetap *exist* menghadapi problem-prolem kontemporer. Kesadaran akan perlunya mendialogkan konteks dan kontekstualisasi secara dialektis-dialogis ini menjadikan hermeneutika dipilih sebagai pendekatan yang *applicable* dalam menafsirkan al-Qur'an. Sebagaimana yang dilakukan oleh Hasan Hanafi, Fazlur Rahman, Muhammad Arkoun, Farid Esack, Muhammad Syahrur, Nasr Hamid Abi Zayd, Fatimah Mernissi, Khalid Abou el Fadl, dll.

Permasalahan yang muncul selanjutnya adalah, dengan mem-format kesadaran konteks menjadi kesadaran kontekstual akan mendistorsi aspek teologis dalam penafsiran kitab suci. Mengabaikan

⁶ Quraisy Shihab, *Membumikan...* 73.

⁷ Lihat karya tafsir Muhammad Abduh *al-Manar* dan tafsir-tafsir yang lahir setelahnya seperti Tafsir *Munir* karya Wahbah Zuhaily.

⁸ Fahrudin Faiz, *Hemeneutika al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial*, (Yogyakarta: Kalimedia, 2015), 21-22.

sama sekali konteks awal kitab suci mengimplikasikan a-historisitas dalam pemahaman dan pemaknaan serta mengandung bahaya 'keluar dari maksud dan spirit teks sebenarnya'.⁹ Oleh sebabnya, Farid Esack, tokoh muslim asal Afrika Selatan mengusung suatu konsep hermeneutika al-Qur'an untuk mengkontekstualisasi-kan ayat al-Qur'an terhadap rezim apartheid yang dirasa sangat menyiksa umat muslim Afrika selatan pada saat itu. -Bukan tentang hakikat al-Qur'an, tetapi bagaimana cara memahami al-Qur'an dan peran yang diberikannya terhadap masalah penindasan yang mereka alami- Dan diskursus ini masuk dalam ranah hermeneutika.¹⁰

Esack mengkaji ulang teks al-Qur'an dan tidak membiarkannya bersifat a-historis, walaupun kaum muslim Afrika Selatan tidak mengalami langsung kisah historis al-Qur'an, tetapi kejadian tersebut bisa dilacak melalui penurunan ayat dengan konteks yang serupa. Misal saat kaum Muslim masih berdomisili di Makkah dan merupakan minoritas mendapatkan tekanan dari kaum lain yang mayoritas.¹¹

Sebagai pegiat pembebasan Afrika Selatan dari rezim Apherteid, pandangan unik Esack terkait hermeneutika yang digagasnya adalah prinsip dasar bahwa penafsir adalah manusia yang tidak bisa lepas dari pengaruh lingkungan sosialnya, sejak zaman Nabi Muhammad, masing-masing generasi menghasilkan penjelasan mereka sendiri tentang al-

⁹ Ibid, 22-24.

¹⁰ Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious solidarity against Oppression*, (Oxford: 2002)50-52.

¹¹ Farid Esack, *Qur'an, Liberation...* 50-60 dan Edi Susanto, *Studi Hermeneutika...* 90.

Qur'an.¹² Pernyataan ini mengindikasikan bahwa Esack tidak menafikan subjektivitas penafsir. Bila diperhatikan, prinsip ini merupakan reinterpretasi dari hermeneutika filosofis murni Gadamer yang menyatakan bahwa teks bersifat otonom dan independen. Sehingga merupakan prerogatif pembacanya untuk menafsirkan teks-teks tersebut sesuai ideal mereka.¹³ Ciri khas hermeneutika ini adalah adanya kesadaran akan adanya determinasi yang turut menentukan sebuah proses pemahaman, baik berasal dari wilayah sosial, budaya maupun politik bahkan psikologis.

Kesadaran adanya determinasi ini pada akhirnya akan mengeliminasi setiap pemahaman dan penafsiran yang merasa sebagai objektif dan tanpa kepentingan serta asumsi 'pasti benar'.¹⁴ Kesadaran ini meminimalisir adanya *truth claim* sehingga interpretasi terhadap kitab suci memberikan peluang yang tak terhingga kepada siapa saja untuk memahaminya lebih dalam.

Berangkat dari kenyataan yang telah disebutkan inilah, penelitian lebih lanjut terhadap hermeneutika subjektif Farid Esack dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an akan dilakukan guna kemudian mengungkapkan relevansi pemikiran hermeneutika Esack terhadap pengembangan hermeneutika al-Qur'an.

¹² Ibid, 50.

¹³ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an...*, 22.

¹⁴ Ibid, 24.

B. Fokus Penelitian

Perumusan masalah dalam penelitian kualitatif disebut dengan Fokus Penelitian. Bagian ini mencantumkan semua fokus permasalahan yang akan dicari jawabannya.¹⁵

Berdasarkan latar belakang diatas, penulis membangun rumusan masalah terkait konsep hermeneutika subjektifis Farid Esack dan implikasinya dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Agar lebih terarah, berikut fokus penelitian yang akan dibahas:

1. Apa faktor sosio historis yang melatar belakangi pemikiran hermeneutika subjektifis Farid Esack?
2. Bagaimana konstruk pemikiran hermeneutika subjektifis Farid Esack?
3. Apa relevansi hermeneutika subjektifis Farid Esack bagi studi al-Qur'an kontemporer?

C. Tujuan Penelitian

Tujuan yang hendak dicapai dari penelitian ini adalah:

1. Untuk mengetahui faktor-faktor yang melatar belakangi pemikiran hermeneutika subjektifis Farid Esack
2. Untuk mengetahui dan memahami konstruk pemikiran hermeneutika subjektifis Farid Esack
3. Untuk mengetahui urgensi pemikiran hermeneutika subjektifis Farid Esack bagi pengembangan hermeneutika al-Qur'an.

D. Manfaat Penelitian

¹⁵ Tim Penyusun IAIN Jember, *Pedoman Penulisan Karya Ilmiah*, (Jember: IAIN Jember Pres, t.t.), 44

Penelitian diharapkan ini dapat memberikan kontribusi baik secara teoritis maupun praktis.¹⁶ Dengan rincian sebagai berikut:

1. Manfaat Teoritis

Dirahapkan hasil penelitian ini memberikan manfaat bagi pengembangan kajian Ilmu al-Qur'an dan Tafsir terkait dengan salah satu metode penafsiran kontemporer yakni hermeneutika, utamanya konsep hermeneutika subjektivis Farid Esack dalam penafsiran al-Qur'an.

2. Manfaat Praktis

a. Bagi Penulis

Penulis berharap, secara sederhana penelitian ini bisa memberikan tambahan pengetahuan dan pemahaman terkait salah satu metode interpretasi, khususnya hermeneutika al-Qur'an yang dikembangkan oleh Farid Esack.

b. Bagi Instansi

Bagi lembaga IAIN Jember, khususnya bagi Fakultas Ushuluddin, Adab dan Humaniora, hasil penelitian ini diharapkan bisa memberikan sumbangan referensi akademik dan menambah koleksi kajian Ilmu al-Qur'an dan Tafsir secara aktual dan komprehensif.

c. Bagi masyarakat

¹⁶ Ibid, 45

Diharapkan, hasil penelitian ini memberikan kontribusi positif walaupun dengan sederhana terhadap pengembangan keilmuan al-Qur'an, khususnya bidang interpretasi modern, hermeneutika al-Qur'an Farid Esack.

E. Batasan Pembahasan

Dalam membahas hermeneutika al-Qur'an Farid Esack, kajian ini membatasi diri hanya pada konsep kategori ke-subjektivis-an yang digagas dalam rangka membebaskan masyarakat Afrika Selatan dari rezim apartheid. Tidak untuk memaparkan dan menganalisa konsep hermeneutikanya secara keseluruhan. Bahasan dimulai dari faktor sosio-historis yang melatar belakangi lahirnya hermeneutika subjektvis Esack, hal-hal apa saja yang menjadi landasan, aplikasinya bagi masyarakat Afrika Selatan hingga relevansinya bagi studi al-Qur'an kontemporer.

F. Metode Penelitian

a. Pendekatan dan Jenis Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif yang memiliki tujuan hasil penelitian berupa interpretasi terhadap data yang ditemukan.¹⁷ Dalam hal ini penulis akan menginterpretasikan pemikiran hermeneutika al-Qur'an Farid Esack sesuai dengan fokus masalah yang telah disebutkan sebelumnya.

Adapun jenis penelitiannya merupakan *Library Research* atau riset pustaka. Idealnya riset pustaka membatasi kegiatan penelitiannya

¹⁷ Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*, (Bandung: Alfabeta, 2016), 8.

hanya pada bahan-bahan koleksi perpustakaan saja tanpa memerlukan riset lapangan.¹⁸ Disebutkan pula bahwa dalam riset kepustakaan peneliti lebih banyak berdialog dengan buku-buku, arsip, dokumen, jurnal, catatan-catatan, dokumentasi audiovisual, monografi, *diaries*, dan surat-surat.¹⁹ Otomatis penulis akan menggunakan beragam dokumen yang berkaitan dengan pemikiran Hermeneutika Farid Esack untuk selanjutnya dideskripsikan dengan analisa hermeneutika subjektivis.

b. Sumber Data

Sumber data yang digunakan dalam penelitian kepustakaan dibagi menjadi tiga, yakni sumber primer, skunder dan tersier.²⁰ Sumber Primer berasal dari karangan asli yang ditulis oleh yang mengalami, mengamati, atau mengerjakan sendiri. Dalam hal ini peneliti menjadikan karya Farid Esack yang berjudul *Qur'an, Liberation and Pluralism* yang memuat gagasan hermeneutika al-Qur'an Farid Esack, dan buku *On Being Muslim: Finding A Religious Path in The World Today* yang merupakan kumpulan esai perjalanan hidup Esack digunakan untuk menganalisa konteks lahirnya pemikiran Esack. *The Qur'an: A User's Guide, A User's Guide, a Guide to Its Key Themes, History and Interpretation*. Karya Esack menggambarkan pandangan dasarnya terhadap al-Qur'an. Dengan mempertimbangkan prinsip

¹⁸ Mestika Zed, *Metodologi Penelitian Kepustakaan*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008), 2.

¹⁹ Bungaran Antonius Simanjuntak, et. al. *Metode Penelitian Sosial*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2014), 8.

²⁰ Ninit Alfianika, *Buku Ajar Metode Penelitian Bahasa Indonesia*, (Yogyakarta: Deepublish, 2016), 55.

relevansi, karya-karya Esack ini dianggap relevan untuk dijadikan sumber primer dengan masalah yang akan diteliti penulis.

Sumber data sekunder idealnya berupa laporan penelitian orang lain, dalam hal ini penulis menggunakan skripsi dan tesis yang akan dipaparkan dalam kajian kepustakaan serta jurnal-jurnal yang membahas pemikiran Farid Esack.

Sumber data tersier juga digunakan penulis sebagai informasi awal dan penelusuran lebih lanjut terhadap karya-karya Farid Esack berupa indeks, abstrak dan bibliografi yang didapatkan baik dengan *online* (daring) maupun *offline* (luring).

c. Teknik Pengumpulan Data

Dalam riset pustaka, data yang dikumpulkan berasal dari dokumen dan segala yang berasal dari kepustakaan, sesuai dengan sumber data yang telah disebutkan.

d. Analisis Data

Analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah analisis model Miles dan Huberman, yang mana analisis dilakukan secara interaktif dan berlangsung terus menerus sampai tuntas dengan tiga tahapan analisis, yaitu: *data reduction*, *data display*, dan *conclusion*.²¹

Data reduction (reduksi data) berarti merangkum, memilih hal-hal pokok, mencari hal-hal penting, dicari tema dan polanya. Dalam penelitian ini, penulis memulai langkah reduksi dengan

²¹ Sugiono, *metode penelitian...*, 246.

mengumpulkan berbagai dokumen kepustakaan terkait Farid Esack, baik berupa artikel lepas via daring, jurnal-jurnal, skripsi, tesis dan buku-buku bacaan. Dari beragam tema pembahasan terkait Farid Esack, data yang telah didapatkan penulis pilah dan dikerucutkan pada pembahasan gagasan Esack tentang penafsiran, interpretasi dan hermeneutika. Dalam proses ini penulis terus melakukan *up date* terhadap berbagai gagasan esack bahkan dengan terus mengamati sosial media Esack *facebook* dan mem-*follow* akun google Scholar Esack.

Data display (Penyajian data) dilakukan sebagai langkah kedua yang berfungsi untuk memudahkan pemahaman terhadap fokus yang akan diteliti. Dalam penelitian kualitatif, penyajian data dilakukan secara naratif. Sebagaimana yang dipaparkan Miles dan Huberman “*the most frequent form of display data for qualitative research data in the past has been narrative text*”, penyajian data yang paling sering digunakan dalam penelitian kualitatif adalah bersifat naratif.²² Penulis lebih lanjut memaparkan data-data yang telah didapatkan berdasarkan fokus yang telah dirumuskan, baik berupa konteks lahirnya pemikiran hermeneutika Farid Esack, konsep hermeneutika al-Qur’annya serta analisis relevansi pemikirannya bagi para pemikir hermeneutik.

Conclusion (kesimpulan), setelah data yang didapatkan terkait hermeneutika al-Qur’an Farid Esack disajikan, langkah terakhir adalah

²² Ibid, 249.

penarikan kesimpulan. Kesimpulan dalam penelitian ini mungkin dapat menjawab fokus kajian yang telah dirumuskan atau mungkin tidak, hal ini dapat dilihat diakhir proses penelitian.

e. Keabsahan Data

Dalam pengujian keabsahan data, peneliti menggunakan triangulasi sumber. Triangulasi sumber adalah menguji kredibilitas data yang dilakukan dengan cara mengecek kebenaran data yang telah diperoleh melalui beberapa sumber.²³ Metode ini dirasa cocok untuk jenis penelitian kepustakaan.

G. Sistematika Pembahasan

Sesuai dengan pedoman penulisan karya ilmiah, agar pembahasan penelitian dapat tersaji dengan sistematis, penelitian ini dibagi dalam tiga bagian, Pendahuluan, isi dan pembahasan. Dengan sistematika sebagai berikut.

Bab I memaparkan latar belakang penelitian yang berisi argumen dan signifikansi penelitian ini, rumusan masalah, tujuan beserta manfaat penelitian, batasan pembahasan, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

Bab II berisi tentang kajian pustaka yang terdiri dari dua bagian, yaitu kajian terdahulu dan kajian teori. Kajian terdahulu akan menguraikan tentang tulisan-tulisan yang berkenaan dengan pemikiran hermeneutika Farid Esack yang telah diteliti oleh beberapa peneliti sebelumnya.

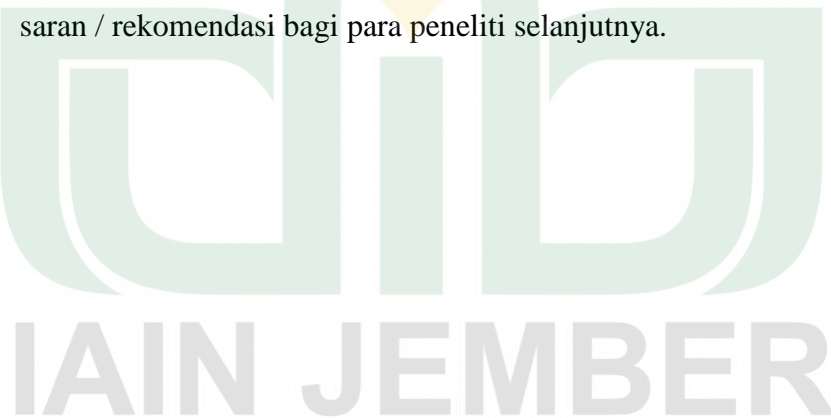
²³ Ibid, 355.

Sedangkan kajian teori akan menguraikan kerangka teori terkait hermeneutika dan teori interpretasi yang dicetuskan Gadamer.

Bab III terdiri dari dua sub bab pembahasan, bagian pertama akan menguraikan konteks pemikiran Farid Esack, yang terdiri dari latar belakang kehidupan termasuk karya-karya intelektualnya. Sub bab selanjutnya akan membahas latar belakang pemikiran hermeneutika subjektivis yang digagasnya.

Bab IV adalah pembahasan yang akan mengurai hermeneutika subjektivis dalam membaca ayat-ayat al-Qur'an perspektif Farid Esack, mulai dari landasan hingga aplikasi hermeneutika Farid Esack

Bab V merupakan penghujung pembahasan yang berisi penutup, terdiri dari dua pembahasan yakni kesimpulan dari hasil penelitian dan saran / rekomendasi bagi para peneliti selanjutnya.



BAB II

KAJIAN KEPUSTAKAAN

A. Penelitian Terdahulu

Penelitian terdahulu memaparkan hasil penelitian sebelumnya terkait Farid Esack untuk menentukan sejauh mana posisi penelitian akan dilakukan dan juga tingkat orisinilitas penelitian.¹

Peneliti bukanlah orang pertama yang melakukan penelitian terkait pemikiran Farid Esack. Sejak awal tahun 2000an, pemikirannya sudah mewarnai ranah kajian ilmiah tanah air. Berikut beberapa penelitian sebelumnya yang membahas pemikiran Farid Esack.

Kripsi Fuad Faizi, Jurusan Tafsir Hadits, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2004. Dengan judul *Kajian Kritis Tafsir Resepsi Farid Esack*.

Dalam penelitiannya, Faizi fokus terhadap metode resepsi yang digunakan Farid Esack dalam menafsirkan ayat al-Qur'an dengan term pluralism sebagai langkah perjuangannya melawan rezim apartheid di Afrika Selatan. Ia menekankan sejauh mana Esack menggunakan teori resepsi yang notabene digunakan dalam studi sastra ke dalam metode penafsiran, dan konsekuensi teologis seperti yang ditimbulkan dari penggunaan resepsi tersebut. Dari hasil penelitiannya, Faizi menyimpulkan bahwa Farid Esack benar telah menggunakan teori resepsi seperti yang terdapat dalam studi sastra yang menekankan faktor empirik dan pragmatik.²

¹ Tim Penyusun Pedoman Penulisan Karya Ilmiah IAIN Jember... 52.

² Fuad Faizi "Studi Kritis Tafsir Resepsi Farid Esack", (Skripsi, IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2004)

Tesis Imam Iqbal, *Teologi Autentik (Studi atas Gagasan Teologi Pembebasan Farid Esack)* Konsentrasi Filsafat Islam Program Studi Studi agama dan Filsafat, Program Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2007. Penelitian Iqbal fokus terhadap gagasan teologi pembebasan Esack yang merupakan buah pemikiran Esack atas kesangsian terhadap masyarakat muslim Afrika Selatan dalam mengklaim keotentikan. Islam sebagai teologi dikatakan autentik jika ajaran ketuhanan menunjukkan keaslian, kemurnian, orisinalitas dan kesejatian sebagaimana yang termaktub dalam al-Qur'an dan Hadits. Penelitian ini menggunakan pendekatan historis dan struktural. Pendekatan historis untuk mengungkap dan menganalisa biografi Esack dan beragam kronologi perdebatan autentisitas teologi di kalangan Muslim Afsel. Sementara pendekatan struktural digunakan untuk menganalisa tema-tema autentisitas yang terkandung dalam gagasan Esack tentang³

Hasil dari penelitian ini adalah momentum perdebatan autentisitas teologi dikalangan umat Muslim Afsel adalah saat mereka dihadapkan pada realitas penindasan dan ketidakadilan rezim apartheid. Masing-masing umat Muslim menggunakan ayat-ayat tertentu untuk melegitimasi sikap politik mereka, baik untuk mendukung maupun menentang rezim apartheid. Dan dengan pendekatan struktural ditemukan bahwa Esack memaknai autentisitas teologi Islam secara kontekstual-kritis secara sinkronis. Bagi Esack, standar keautentikan teologi Islam adalah praksis

³ Imam Iqbal, "Teologi Autentik (Studi atas Gagasan Teologi Pembebasan Farid Esack)", (Tesis, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2007)

pembebasan. Pemaknaan ulang yang dilakukan esack ini berimplikasi pada metodologi dan beberapa konsep dasar teologi Islam, seperti konsep *iman*, *islam*, *kufur* serta gerakan solidaritas dengan pemeluk kepercayaan yang berbeda.⁴

Miftahul Arif, Skripsi dengan judul *Metode Tafsir Kontemporer (Studi Analisis terhadap Tafsir Progresif Farid Esack)*, Jurusan Tafsir Hadits, Fakultas Ushuluddin, IAIN Walisongo, Semarang, 2010. Penelitian ini memiliki tiga tujuan penelitian: (1) untuk mengetahui cara Farid Esack berinteraksi dengan teks al-Qur'an, (2) mengetahui aplikasi metode tafsir progresif dalam menafsirkan teks al-Qur'an, dan (3) mengetahui pengaruh metode tafsir progresif dalam membentuk tatanan kehidupan sosial di Afrika selatan. Dengan menggunakan metode historis-verifikasi penelitian ini mengurai struktur pemikiran Esack ke dalam terminologi pemahaman yang sesuai dengan cara berpikir sekarang. Esack meyakini pluralitas adalah fitrah Tuhan yang tidak terelakkan, sehingga yang terpenting bagi *kholifah fi al-ardl* adalah menebar perdamaian di muka bumi sebagai misi Islam dan menumbuhkan semangat solidaritas dan persatuan dengan senantiasa berlomba-lomba dalam kebaikan. Penelitian ini menghasilkan kesimpulan bahwa untuk membuktikan progresifitas al-Qur'an yang selalu hidup sepanjang zaman, membumikan al-Qur'an sesuai dengan konteks harus terus dilakukan. Dan akhirnya Esack menyusun metode interpretasi tafsir progresif yang masuk dalam

⁴ Ibid, vii.

kategori metode *Maudhu'i bi al-riwayah*. Metode ini menurut Arif memiliki peran yang sangat urgen bagi rakyat Afrika Selatan dalam melawan penindasan rezim Apartheid.⁵

Tesis dengan Judul *Epistemologi Tafsir Ayat-Ayat Pembebasan (Studi atas Pemikiran Farid Esack)*, oleh Basri, Program Studi Agama dan Filsafat, Konsentrasi Studi al-Qur'an dan Hadits, Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga, 2016. Penelitian ini menggunakan metode salah satu cabang filsafat, yakni epistemologi untuk mengetahui lebih dalam terkait dengan sumber penafsiran, metode penafsiran dan tolak ukur penafsiran yang dilakukan oleh Farid Esack. Penelitian Basri menggunakan metode induktif dengan pendekatan historis filosofis untuk menganalisa teks, menganalisa latar belakang penyusunan hermeneutika pembebasannya dan menganalisa kondisi sosio-historis yang melingkupi kehidupan Esack. Kesimpulannya, Basri menemukan bahwa bangunan pemikiran Esack sangat dipengaruhi oleh kondisi sosio-historis Afrika Selatan yang mengalami tiga problem kemanusiaan, yaitu rasialisme, patriarki dan kapitalisme pada masa Apartheid. Selanjutnya Farid menggagas teologi pembebasan sebagai kritik atas teologi akomodasi yang berusaha memberi jalan dan memberikan status quo atas perbuatan rezim Apartheid yang rasial, kapitalis dan otoriter. Sumber penafsiran Esack adalah wahyu, akal dan realitas. Sedangkan Metode yang digunakan adalah hermeneutika

⁵ Miftahul Arif, "Metodologi Tafsir Kontemporer (Studi Analisis Terhadap Metode Tafsir Progresif Farid Esack)", (Skripsi, IAIN Walisongo, Semarang, 2010).

penerimaan dengan pertanyaan sentral, bagaimana al-Qur'an dapat diterima oleh masyarakat Afrika Selatan.⁶

Jurnal ditulis oleh Ahmad Zainal Abidin, berjudul *Epistimologi Tafsir al-Qur'an Farid Esack* dalam *Teologia*, Volume 24, Nomor 1, Januari-Juni 2013. Abidin memaparkan hermeneutika yang digunakan oleh Esack dalam menafsirkan al-Qur'an yang diadopsi dari pemikiran hermeneutika *Francis Shcusse-Fiorenza* tentang hermeneutika resepsi. Abidin menyimpulkan bahwa terdapat dua basis epistimologi penafsiran al-Qur'an Farid Esack, *pertama*, berasal dari teks dan realitas sosial (agama, budaya dan politik) Afrika selatan. *Kedua*, pembacaan terhadap khazanah klasik dan kontemporer baik dari kalangan muslim maupun orientalis yang dipandang selaras dengan semangat zaman baru, yakni bersifat terbuka terhadap demokrasi, pluralisme, kebebasan, dan kesetaraan.

Dari kajian kepustakaan yang didapatkan, perbedaan menonjol dengan penelitian yang hendak dilakukan oleh penulis adalah sudut pandang subjektif dalam konsep dan penerapan hermeneutika al-Qur'an yang dilakukan oleh Farid Esack. Karena tidak dapat dipungkiri Esack sendiri berpendapat "*Setiap mufassir adalah manusia yang tidak dapat lepas dari lingkungannya, sehingga beragam generasi Muslim sejak zaman Nabi Muhammad membawa ciri khas masing-masing dalam*

⁶ Basri, "Epistimologi Tafsir Ayat-Ayat Pembebasan" (Studi atas Penafsiran farid Esack), (Tesis, UIN sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2016).

menjelaskan tentang *al-Qur'an*”⁷ Dengan mengkaji pemikiran hermeneutikanya lebih mendalam, penelitian ini juga hendak mengetahui relevansi hermeneutika Esack bagi pengembangan hermeneutika al-Qur'an.

B. Kajian Teori

1. Konsep Hermeneutika

Istilah hermeneutika berasal dari *hermeios* yang mengacu kepada pendeta bijak kota Delphic, Yunani. Derivasi kata ini yang berupa kata kerja yang lebih umum *hermeneuin* dan kata benda *hermeneia* merujuk kepada Dewa Hermes⁸ yang diasosiasikan dengan fungsi transmisi apa yang ada di balik pemahaman manusia ke dalam bentuk yang dapat ditangkap intelegensia manusia.⁹

Berdasarkan bentuk derivasi kata diatas, kata kerja dari *hermeneuin* merujuk kepada tiga kegiatan, yaitu: (1) *to say*, mengungkapkan kata-kata; (2) *to explain*, untuk menjelaskan situasi; (3) *to translate*, seperti dalam transliterasi bahasa asing. Ketiga jenis aktifitas pemahaman ini diwakilkan dalam bentuk verb “*to interpret*”.

⁷ Farid Esack, *Qur'an, Liberation...* 50.

⁸ Hermes adalah dewa pembawa pesan dalam [mitologi Yunani](https://id.wikipedia.org/wiki/Hermes), ia bertugas mengantarkan pesan dari para dewa di Olympus kepada manusia. Diakses dari <https://id.wikipedia.org/wiki/Hermes>, pada 12 Juli 2018

⁹ Ricard E. Palmer, *Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Terj. Masnur Heri dan Damanhuri Muhammad, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar), 2005, 15.

Namun demikian, masing-masing dari setiap makna membentuk sebuah makna independen dan signifikan dalam interpretasi.¹⁰

Istilah *hermeneuin* kemudian diserap ke dalam bahasa Jerman *hermenetik* dan bahasa Inggris *hermeneutics*. Sebagai sebuah istilah, kata tersebut didefinisikan secara beragam dan bertingkat, sebagaimana yang diungkapkan Ben Vender dalam bukunya *Was ist Hermeneutik?*. Vender membedakan empat tema yang saling berkaitan satu sama lain, yaitu:¹¹

1. *Hermeneuse* (*act of interpreting*; aktivitas dan produk penafsiran) maksudnya adalah penjelasan atau interpretasi sebuah teks, karya seni atau perilaku seseorang. Istilah ini merujuk kepada aktifitas penafsiran terhadap objek-objek tertentu, seperti teks simbol-simbol seni (lukisan, puisi, novel, dsb) serta perilaku manusia. *Hermeneuse* tidak terkait dengan metode-metode, syarat-syarat (*requirements*) dan hal-hal yang melandasi penafsiran (*foundations*).
2. *Hermeneutik* (hermeneutika). Istilah ini *concern* terhadap pertanyaan bagaimana atau dengan metode apa sebuah teks harus ditafsirkan.
3. *Philosophische Heremeneutik* (hermeneutika filosofis). Hermeneutika tidak lagi membicarakan metode dalam penafsiran, melainkan kondisi dan kemungkinan-kemungkinan

¹⁰ Ibid, 16.

¹¹ Ben Vender dalam Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, (Yogyakarta, Pesantren Newesea Press), 2017, 15- 18

yang dengannya seseorang dapat memahami dan menafsirkan sebuah teks, simbol atau perilaku. Pertanyaan yang dimunculkan dalam hermeneutika filosofis adalah ‘bagaimana kita mungkin menafsirkan teks atau perilaku manusia? Syarat-syarat apa yang dapat membuat penafsiran mungkin dilakukan?. Inti dari hermeneutika filosofis adalah meneliti jalan masuk ke realitas penafsiran.

4. *Hermeneutische Philosophie* (Filsafat Hermeneutis) adalah bagian dari pemikiran-pemikiran filsafat yang mencoba menjawab problem kehidupan manusia dengan cara menafsirkan apa yang diterima oleh manusia dari sejarah dan tradisi. Manusia sendiri dipandang sebagaimahluk hermenetis (*hermeneutical being*), dalam arti makhluk yang harus memahami dirinya. Jadi, problem pemahaman terkait dengan problem-problem seperti epistemologi, ontologi, etika dan estetika.

Keempat istilah ini merupakan tingkatan dan perkembangan pemikiran hermeneutis, dua istilah pertama merupakan realitas hermeneutis pada awal perkembangan, sementara dua tingkatan terakhir merupakan istilah modern yang muncul terkait hermeneutika.

Para ahli kemudian sepakat bahwa hermeneutika –dalam arti sempit- membahas metode-metode yang tepat untuk memahami

dan menafsirkan hal-hal yang perlu ditafsirkan. Misalnya ungkapan-ungkapan atau simbol-simbol yang karena berbagai macam faktor sulit dipahami. Dalam arti luas, dapat dikatakan bahwa hermeneutika merupakan cabang ilmu pengetahuan yang membahas hakekat, metode, dan landasan filosofis penafsiran.¹²

Praktek, metode dan teori penafsiran dimiliki oleh setiap umat yang mempunyai teks yang dipandang memiliki arti dalam kehidupan masyarakat, baik teks tersebut adalah teks sakral maupun profan. Teks tersebut kemudian menjadi objek penafsiran dalam rangka menyerap nilai-nilai yang ada di dalamnya dan mereaktualisasikannya ke dalam kehidupan masyarakat dimana teks tersebut ditafsirkan.¹³

Dalam tradisi pemikiran Islam, karya-karya penafsiran (hermeneuse) terhadap teks-teks keagamaan dan karya-karya yang memuat metode penafsiran (hermeneutik dalam arti sempit) tidaklah sedikit. Sejak zaman Nabi hingga saat ini penafsiran al-Qur'an telah, sedang dan akan senantiasa dilakukan oleh umat Islam yang berilmu. Seperti kitab tafsir *jami'al-bayan* karya Ibn Jarir al-Thabari, *Mafatih al-Ghaib* karya Fakhr al-Din al-Razi, Tafsir *al-Qur'an al-Azhim* karya Ibnu Katsir, Tafsir *al-Manar* karya Muhammad Abduh dan Rasyid Ridla, *al-Kitab wa al-Qur'an* karya Muhammad Syahrur hingga Tafsir al-Qur'an Karya Quraish

¹² Ibid, 18

¹³ Sahiron Syamsuddin, dkk. *Pemikiran Hermeneutika dalam Tradisi Islam: Reader*, (Yogyakarta: Lembaga Penelitian Universitas Negeri Sunan Kalijaga), 2011, vii

Shihab. Terdapat pula kitab-kitab yang membahas regulasi dan metode penafsiran seperti *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* karya Badar al-Din al-Zarkasyi, *al-Itqan fi Ulum al-Qur'an* karya Jalal-Din al-Syuyuti dan *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an* karya Shubhi Shalih. Terdapat pula karya pemikir muslim modern yang memuat hermeneutika filosofis seperti karya yang ditulis Nashr Hamid Abu Zaid dan Hasan Hanafi.¹⁴

2. Aliran Hermeneutika dari Sudut Pandang Pemaknaan Teks

Berdasarkan pemaknaan terhadap objek penafsiran aliran hermeneutika dibagi dalam tiga aliran utama, yaitu: aliran Objektifis, subjektifis dan aliran objektifis-cum- subjektifis.¹⁵

Pertama, aliran objektifis adalah aliran yang menekankan terhadap pencarian makna asal dari objek penafsiran, baik berupa teks tertulis, teks diucapkan, perilaku, simbol-simbol kehidupan dan lain sebagainya. Sehingga penafsiran berupa rekonstruksi apa yang dimaksud oleh pencipta teks. Dalam proses pemahaman dan penafsiran, menurut aliran objektifis, penafsir hanya berusaha memaparkan kembali apa yang dimaksud oleh pengarang teks. Penafsiran ini disebut juga dengan *author centered hermeneutics*, hermeneutika yang dipusatkan pada maksud pengarang. Menurut penganut aliran objektifis pengarang teks memiliki otoritas dalam terhadap makna teks yang disusunnya.

¹⁴ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulum al-Qur'an...* 17- 19.

¹⁵ *Ibid*, 45-31

Kedua, aliran subjektifis merupakan aliran yang lebih menekankan terhadap peran pembaca/ penafsir dalam pemaknaan terhadap teks. Aliran ini disebut juga *reader centered hermeneutics*, hermeneutika yang dipusatkan pada pemaknaan oleh pembaca. Pemikiran yang tergolong dalam aliran ini beragam, (1) sangat subjektifis yaitu dekonstruksi dan *reader response criticism*; (2) agak subjektifis yaitu poststrukturalisme; (3) kurang subjektifis yaitu strukturalisme.

Alasan yang digunakan oleh penganut aliran subjektifis adalah (1) seorang penafsir sering kali tidak lagi mempunyai akses langsung terhadap pengarang (author), sehingga upaya menangkap makna orisinal teks merupakan angan-angan; (2) makna teks senantiasa berubah dari waktu ke waktu, dari pembaca yang satu kepada pembaca yang lain; (3) makna suatu teks dapat dibaca hanya dengan menganalisa simbol-simbol yang terdapat dalam teks yang ditafsirkan. Ketiga hal inilah yang mengarah terhadap subjektifitas penafsiran.

Pemikir hermeneutik yang dikutip oleh Sahiron, Stanley Fish berpendapat bahwa teks hanya memuat potensi-potensi makna, dari sekian potensi makna tersebut penafsir memilih salah satunya, sehingga penafsirlah yang memproduksi makna tersebut. Penafsiran selalu menunjukkan kepentingan dan cara pandang penafsir yang merupakan bagian dari komunitas tertentu, dengannya penafsir membuat dan memilih strategi-strategi penafsiran tertentu. Lebih lanjut Fish menyatakan bahwa dalam pembacaan/ penafsiran mendominasi

teks, menentukan makna teks sehingga pemaknaan tersebut selalu bersifat subjektif. Namun subjektifitas tidak melulu subjektifitas pribadi penafsir, melainkan subjektifitas komunitas tertentu dimana seorang penafsir menjadi bagiannya.¹⁶

Ketiga, aliran objektifis-cum-subjektivis adalah aliran yang posisinya berada diantara kedua aliran sebelumnya. Dalam menafsirkan sebuah teks, penganut aliran ini berusaha menguak kembali makna historis terhadap teks disatu sisi dan mengembangkan makna teks untuk masa dimana teks tersebut ditafsirkan. Inti dari aliran ini adalah memberikan keseimbangan makna asal teks dan peran pembaca dalam penafsiran. Namun seberapa besar tingkat objektifitas dan subjektifitas dalam sebuah pemahaman/penafsiran berbeda-beda kadarnya. Sebagaimana yang dipaparkan Jorge J. E. Gracia, bahwa dalam sebuah penafsiran pastilah mengandung objektifitas dan subjektifitas sekaligus.¹⁷

3. Teori Kesadaran Keterpengaruhannya Sejarah oleh Hans George Gadamer¹⁸

Menurut teori ini, setiap penafsir pasti berada dalam situasi tertentu yang bisa mempengaruhi pemahamannya terhadap teks yang ditafsirkan. Situasi tersebut oleh Gadamer disebut dengan *effective*

¹⁶ Stanley Fish dalam Syamsudin, Ibid, 48-49.

¹⁷ Jorge J. E. Gracia dalam Syamsuddin, ibid, 50-51.

¹⁸ Hans-Georg Gadamer adalah seorang filsuf berasal dari Marburg, Jerman. Lahir pada tahun 1900 dan mendapatkan gelar doktor filsafat pada tahun 1927 dan pada tahun 1937 Gadamer mendapatkan gelar profesor dari Marburg University. Karir filsafat Gadamer meraih puncaknya melalui karyanya yang berjudul *Wahrheit und Methode* yang kemudian terkenal dengan *Truth and Method*. Lihat Edi Susanto, *Studi Hermeneutika: Kajian Pengantar*, (Jakarta:Kencana), 2016, 15.

history atau sejarah efektif yang terdiri dari tradisi, kultur dan pengalaman hidup. Dengannya, seorang penafsir saat menafsirkan sebuah teks diharapkan menyadari bahwa dia berada pada posisi tertentu yang sangat mewarnai pemahamannya terhadap sebuah teks yang sedang ditafsirkan.¹⁹

Kaitannya dengan pendapat Gadamer, James Robinson menyatakan bahwa sebuah Hermeneutik yang diterima oleh penafsir merupakan titik awal yang dipilih secara sadar, yang berisikan komponen ideologis, sikap dan metodologi yang dirancang untuk membantu usaha interpretasi dan memudahkan pemahaman yang maksimal. Karenanya tidaklah mungkin penafsir mendatangi teks tanpa pemahaman dan pertanyaan awal yang dimunculkan, sebab tanpa kedua hal tersebut teks tidak dapat teridentifikasi atau bungkam.²⁰

Hermeneutika mengasumsikan bahwa setiap orang mendatangi teks dengan membawa persoalan dan harapannya sendiri. Sehingga tidak masuka akal untuk menuntut penafsir menyisihkan subjektifitasnya dan menafsirkan suatu teks tanpa keterpengaruhan sejarah (pemahaman dan pertanyaan awal yang dibawanya).

Konsep hermeneutika sebagaimana pemaparan diatas digunakan untuk menganalisa kriteria subjektif dalam hermeneutika Farid Esack yang kemudian akan dideskripsikan dalam bab empat. Terkait latar

¹⁹ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Terj, Ahmad Sahidah, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar), 2010, 364

²⁰ James Robinson dalam Esack, *Qur'an, Liberation...* 83

belakang historis pemikiran hermeneutika Esack, digunakanlah teori keterpengaruhan sejarah Hans-George Gadamer.



BAB III

BIOGRAFI DAN LATAR BELAKANG PEMIKIRAN FARID ESACK

A. Latar Belakang Kehidupan dan Biografi Intelektual Farid Esack

1. Latar Belakang Kehidupan

Farid Esack berasal dari Wynberg¹ yang kemudian dipindahkan ke Bonteheuwel pada tahun 1961 oleh rezim Apartheid² karena dianggap menempati wilayah yang salah, yang seharusnya merupakan wilayah bagi 'kulit putih'.³ Disebutkan saat kepindahannya ia berumur 3 tahun yang menunjukkan ia lahir pada tahun 1959.

Sejak Esack dilahirkan, Apartheid sudah tumbuh subur di Afrika Selatan, sehingga keluarganya benar-benar hidup di bawah penindasan yang sangat menyiksa, ditambah dengan kenyataan ayahnya meninggalkan ibu dan lima saudaranya sejak ia berusia tiga minggu, tanpa disebutkan alasan yang jelas.⁴ Sebagai orang tua tunggal, ibunya berusaha mencukupi kebutuhan rumah tangga sebagai pekerja di sebuah *steam laundry* (mesin cuci uap) di Wynberg dan tukang setrika di Parow dengan jarak kurang lebih 29 Km. Setiap pagi sang Ibu menempuh perjalanan dengan menaiki kereta ekonomi yang penuh

¹ Wynberg merupakan sebuah kota yang berada di pinggiran selatan kota Cape Town Afrika Selatan. Cape Town sendiri merupakan ibukota legislatif Afrika Selatan. Diakses dari https://en.wikipedia.org/wiki/Wynberg,_Cape_Town pada 25 Desember 2017

² Apartheid adalah suatu kebijakan segregasi (pemisahan pemukiman) yang menekan warga kulit hitam yang merupakan penduduk asli dan mayoritas Afrika Selatan sejak 1948 hingga 1994. Diakses dari <https://id.wikipedia.org/wiki/Apartheid> pada 31 Desember 2017

³ Farid Esack, *On Being Muslim: Finding a Religious Path in the World Today*, (Oxford: Oneworld Publication), 2004, 94-95.

⁴ Esack, *Qur'an, Liberation...* 1-2.

sesak dan sisanya lagi berjalan kaki melewati jalanan pasir⁵. Upah sebagai buruh yang tidak seberapa, menyebabkan Esack dan keluarganya hidup dalam kemiskinan dan serba kekurangan, Ia menyebutkan:

*Life was tough in Bonteheuvel where we lived as victims of the Group Areas Act. Many a winter month saw my brother and me going to school barefoot. Often there was nothing to eat at home and we frequently resorted to scavenging for thrown away apple cores and the like in the gutters.*⁶

[Kehidupan begitu susah di Bonteheuvel, dimana kita menjadi korban dari *Group Areas Act*. Setiap musim dingin saya dan kakak saya pergi ke sekolah dengan bertelanjang kaki. Sering kali tidak ada yang bisa dimakan di rumah. Kami sering pergi mencari sisa-sisa apel buangan, atau apa saja di tepi sebuah kanal]⁷

Berangkat ke sekolah dengan telanjang kaki maupun mengais-ngais sisa makanan di tempat sampah dan pinggir kanal adalah hal yang biasa di lakukan bersama saudara-saudaranya. Walaupun demikian, ibunya tetap berusaha mendidiknya dengan nilai-nilai kebaikan, seperti menghargai orang lain, kesopanan dan istiqomah.⁸ Nilai-nilai ini terbawa hingga ia menempuh pendidikan di Karachi- Pakistan, walaupun Ia mengalami adaptasi yang kacau saat awal-awal kedatangan, Ia tidak pernah melewatkan Tahajjud disepertiga malam. Bahkan Ia menjadi orang pertama yang menyalakan lampu kamar asrama setiap harinya.⁹

⁵ Esack, *On Being Muslim...* 126-127.

⁶ Ibid, 150.

⁷ *Being A Muslim: Finding, A Religious Path in the World Today*, Terj. Dadi Darmadi, Jajang Jahroni, (Jakarta: Erlangga: 2004), xiii.

⁸ Ibid, 91.

⁹ Ibid, 50.

Usia sepuluh tahun, Esack mulai bergabung secara formal dalam gerakan Jama'ah Tabligh. Walaupun terbilang belia, Esack merupakan anggota yang aktif. Dalam pengakuannya, ia tidak pernah menghabiskan akhir pekan dan liburan sekolah selain dengan kegiatan-kegiatan gerakan tersebut.¹⁰ Selain itu juga turut aktif dalam *khuruj* (dakwah keliling) yang dilakukan oleh kelompoknya hingga keluar kota, salah satunya Pretoria, yang jauhnya hampir 1.500 Km utara Bonteheuwel.¹¹

Esack bersekolah dengan sistem pendidikan nasional Kristen yang diberlakukan oleh rezim Apartheid untuk mewujudkan warga yang patuh dan takut terhadap tuhan.¹² Menyelesaikan sekolah dasar di *Bonteheuwel Senior Secondary School* pada tahun 1974-1982.¹³

Dilanjutkan dengan beasiswa di Karaci Pakistan untuk menyelesaikan sekolah menengah dan sarjananya di *Jami'ah 'Alimiyah al-Islamiyah Binnoria* dalam hukum Islam dan Teologi.¹⁴ Selama di Pakistan Esack Tidak hanya bergelut dengan kegiatan akademik sekolah, tapi juga aktif mengajar di perkampungan kumuh Hindu Kristen yang merupakan kelompok minoritas termarginalkan. Ia juga mengajar

¹⁰ Ibid, 18.

¹¹ Ibid, 79.

¹² Esack, *Qur'an, Liberation... 2*.

¹³ Data pendidikan dasar hingga menengah esack tidak disertakan dalam literatur manapun, bahkan dalam profil staf di website *University of Johannesburg* dimana ia menjalani profesi profesornya jenjang akademiknya ditulis sejak ia kuliah di Pakistan. Keterangan ini didapatkan dari profil sosial medianya (facebook) diakses dari <https://www.facebook.com/faridesack1/about?lst=100022806291011%3A100009480493668%3A1514466821§ion=education&pnref=about> ,pada tanggal 27 Desember 2017.

¹⁴ Lihat pengantar yang ditulis oleh Dadi Darmadi Dalam Farid Esack, *On Being A Muslim...* xiii.

Studi Islam disebuah sekolah yang dipimpin teman Kristennya dalam Gerakan Pelajar Kristen.¹⁵ Keprihatinannya terhadap kelompok tertindas di Pakistan ini berdasarkan pengalaman masa kecilnya selama di Afrika Selatan.

Sepulangnya dari Pakistan, dengan realitas kekejaman rezim apartheid terhadap bangsa non kulit putih ia kembali terpanggil untuk aktif dalam gerakan-gerakan sosial keagamaan, pada tahun 1984-1989 ia menjadi koordinator gerakan *Call of Islam* yang sangat agresif dalam menentang apartheid dengan melakukan perlawanan bersama masyarakat tertindas melalui beragam cara.¹⁶ Baik kampanye dari pintu ke pintu, pertemuan publik, pemberontakan di jalanan, pemboikotan, mengadakan upacara pemakaman korban keberutalan polisi, penyebaran pamflet-pamflet politis keagamaan hingga khutbah Jum'at.¹⁷

Disaat menjadi aktifis inilah, ia sempat dijebloskan ke penjara karena melanggar salah satu peraturan Aparteid untuk tidak memasuki kawasan kulit hitam Gugulethu (kawasan kulit hitam yang diisolir

¹⁵ Farid Esack, *Qur'an Liberation...* 5.

¹⁶ Call of Islam didirikan pada 7 Mei 1961, yang gencar menyebarkan buletin untuk menentang ketidakadilan Apartheid, keberadaannya hanya bertahan kurang dari setahun. Selain menjadi koordinator Call of Islam Esack juga menjadi anggota Organisasi dan gerakan keagamaan lain yang memiliki tujuan sejenis, diantaranya *The United Democratic Front (UDF)*, *The Organisation of People Against Sexism* dan *The Cape Against Racism*. Kesemuanya bertujuan untuk menentang kekejaman Rezim Apartheid dan mewujudkan keadilan serta kedamaian bagi Afrika Selatan. Selain itu, Ia juga aktif dalam mengisi kolom diberbagai surat kabar dan majalah Afrika Selatan. Lihat pengantar yang ditulis oleh Dadi Darmadi Dalam Farid Esack, *On Being A Muslim..* xv.

¹⁷ Esack, *Qur'an Liberation...* 35

dengan ketat), ia bersama 19 tokoh agama yang berbeda ditahan oleh Pengadilan Tinggi Wynberg.¹⁸

Pada tahun 1990, ia melanjutkan studinya ke Inggris. Di tengah-tengah beragam aktivitas sosialnya dalam menentang apartheid yang sangat beresiko, Ia mendapatkan gelar Ph. D. dari University of Birmingham dalam bidang tafsir al-Qur'an. dan melakukan penelitian *postdoctoral*-nya di *Philosophische Theologische hochschule*, Sankt Georgen, Frankfurt Jerman dalam bidang Biblical Hermeneutics dengan rentang waktu 1994-1995.¹⁹

Setelah Afrika Selatan berhasil merdeka dari kungkungan apartheid, Esack diangkat menjadi Ketua Komisi Kesetaraan Jender oleh Presiden Nelson Mandela pada tahun 2007.²⁰ Dan menjadi anggota asosiasi profesor dalam Studi Islam di University of Western Cape.²¹ Ia mendapatkan gelar Profesor dari Universitas Harvard dalam bidang yang sama, dan menjadi *civitas academy* di University of Johannesburg sejak 2009 hingga sekarang.²²

Selain disibukkan dengan kegiatan akademis, Esack merupakan aktivis HIV/AIDS. keprihatinannya berangkat dari realitas lebih dari tiga juta penduduk Afrika Selatan dinyatakan positif mengidap HIV.

¹⁸ Ibid, 38.

¹⁹ Wikipedia, *Farid Esack*, Diakses dari https://en.wikipedia.org/wiki/Farid_Esack, pada 28 Desember 2017

²⁰ Lihat pengantar yang ditulis oleh Dadi Darmadi Dalam Farid Esack, *On Being A Muslim...* xv.

²¹ Wikipedia, *Farid Esack*, Diakses dari https://en.wikipedia.org/wiki/Farid_Esack, pada 28 Desember 2017

²² Diakses dari <https://www.facebook.com/faridesack1/about?l=100022806291011%3A100009480493668%3A1514466821§ion=education&pnref=about> pada tanggal 28 Desember 2017.

Esack membentuk kelompok *Positive Muslims* (2001) dan bersama-sama mengajak Umat Islam untuk merangkul kalangan HIV guna membantu meringankan beban psikologis dan sosial akibat pengucilan dari lingkungan sosialnya. Selain beragam tulisan ilmiah tentang HIV/AIDS dalam berbagai perspektif Ia kemukakan, bersama teman-temannya dikelompok ini, Esack mengusahakan jalan bagi kebijakan politik agar obat-obatan HIV menjadi lebih murah.²³

Esack fasih berbahasa Arab, Urdu, Belanda dan Jerman. Ia menggunakan bahasa Inggris dan Afrikaans (salah satu bahasa lokal di Afrika Selatan) dalam bahasa sehari-hari. Esack sering menjadi dosen tamu di universitas ternama, seperti Harvard, Xavier University, dan lain sebagainya, sehingga sosoknya termasuk intelektual yang diperhitungkan dalam kancah internasional.

2. Riwayat Pekerjaan Farid Esack

(1) Dosen tamu pada *Auburn Theological Seminary*, New York, periode September- Desember 2001

(2) Dosen tamu di *Ahio State University*, Athena, Ohio, Amerika Serikat periode Juni- September 2002

(3) Ketua Studi Perbandingan Agama, *Xavier University*, Cincinnati, Amerika Serikat, Periode September- Desember 2002²⁴

²³ Lihat pengantar yang ditulis oleh Dadi Darmadi Dalam Farid Esack, *On Being A Muslim...* xxii.

²⁴ Diakses dari <http://www.oocities.org/faridesack/> pada 02 Januari 2018

(4) Ketua Fakultas *Islamic Studies*, University of Johannesburg, Afrika Selatan, 2009- Sekarang

3. Karya-Karya Farid Esack

Berdasarkan biografi yang telah dipaparkan, sebagai Aktivist Akademik Esack aktif menghasilkan karya ilmiah baik berupa jurnal maupun buku. Berikut beberapa karya Farid Esack dengan berbagai kategori:²⁵

a. Buku

1. *Qur'an, Liberton and Pluralism an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppresson*. Diterbitkan di Inggris oleh Oneworld Publications Oxford pada tahun 1998 dan 2002. Terjemah Bahasa Indonesia diterbitkan Mizan pada tahun 2000, penerjemah Watung A. Budiman. Karya ini dianggap sebagai magnum opus Esack yang telah dirujuk sebanyak 502 kali hingga tahun 2017. Esack menuliskan gagasan Hermeneutika al-Qur'an untuk melawan penindasan yang terjadi di Afrika Selatan. Pluralisme dipilihnya sebagai jalan keluar agar kaum tertindas dapat bersama-sama mewujudkan kebebasan dan terbebas dari kungkungan eksklusifitas agama yang dianggap sebagai penghalang dalam sebuah perjuangan (dalam melawan rezim Apartheid utamanya). Didalamnya,

²⁵ Karya-karya ini didapatkan berdasarkan penelusuran google Scholar, karena memang tidak terdapat buku maupun website pribadi Esack yang memaparkan dengan detail karya-karya ilmiahnya. Diakses https://scholar.google.co.id/scholar?hl=id&as_sdt=0%2C5&q=farid+esack&btnG= dari pada 01 Desember 2017

Esack juga menawarkan kunci-kunci hermeneutika untuk menunjukkan al-Qur'an yang inklusif.

2. *On Being a Muslim: Finding a Religious Path in The World Today*. Diterbitkan di Inggris oleh Oneworld Publication Oxford pada tahun 1999, 2002 dan 2005. Edisi digital diluncurkan pada tahun 2013. Buku berisikan opini Esack terhadap isu sosial keagamaan, seperti keimanan, kesalehan pribadi dan sosial, solidaritas, pemimpin (*amīr*), kesetaraan gender, dan beberapa isu lainnya yang dikaitkan dengan pengalaman hidupnya. Sehingga buku ini bisa dijadikan autobiografi bagi yang hendak mempelajari biografi Esack. Karya ini diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Dadi Darmadi dan Jajang Jahroni yang diterbitkan oleh Erlangga pada tahun 2004. Dadi Darmadi sendiri adalah teman baik Esack yang dipertemukan dalam konferensi tahunan American Academy of Religion di San Fransisco pada tahun 1997. Hingga tahun 2017, buku ini telah menjadi rujukan 96 karya ilmiah lain di seluruh dunia.

3. *The Qur'an: A Short Introduction*. Diterbitkan di Inggris oleh Oneworld Publication Oxford pada tahun 2002. Tidak didapatkan akses buku ini.
4. *The Qur'an: A User's Guide, a Guide to Its Key Themes, History and Interpretation*. Diterbitkan di Inggris oleh Oneworld Publication Oxford pada tahun 2005. Berdasarkan

judulnya, buku ini berisikan keterangan terkait al-Qur'an dimulai dengan pembahasan umum bagaimana kedudukan al-Qur'an bagi orang Islam. Terdapat delapan bab pembahasan. *Pertama*, Qur'an dalam kehidupan umat Islam, yang berisikan bagaimana umat Islam merespon kehadiran al-Qur'an dalam keseharian. *Kedua*, pewahyuan al-Qur'an, meliputi kajian historis pewahyuan al-Qur'an sejak di Makkah hingga madinah dan perseteruan pendapat bahwa al-Qur'an adalah lakam Allah. *Ketiga*, kajian terhadap al-Qur'an sebagai teks tertulis. Terdapat bagian apa saja dalam sebuah al-Qur'an, meliputi *huruf*, ayat, dan surat. Kajian kebahasaan, kajian sastra hingga pembahasan ayat *muhkamāt* dan *mutasyabihāt*. *Keempat*, pengumpulan al-Qur'an. Pembahasan dimulai sejak masa Rasulullah hidup hingga munculnya beragam aliran bacaan, juga bagaimana perkembangan aksara arab. *Kelima*, memaparkan perbedaan-perbedaan pendapat dari berbagai aliran Islam terkait dengan orisinilitas wahyu, bahwa Nabi Muhammad tidak membuat sendiri al-Qur'an. *Keenam*, dengan garis besar tema Memahami dan Menafsirkan al-Qur'an, berisikan berbagai komponen-komponen dalam *ulūm al Qur'ān* seperti *tadrij*, *makkī* dan *madāni*, *asbāb al nuzūl*, *naskh*, tafsir dan pembagiannya. *Ketujuh*, pemaparan ayat-ayat al-Qur'an agar meyakini keberadaan Allah, Rasulullah dan hari akhir. Terakhir, bab

kedelapan membahas tentang tindakan-tindakan yang benar menurut al-Qur'an, mulai dari tindakan personal, sosial ekonomi dan praktik-praktik agama yang dilembagakan. Pengantar Esack dalam buku ini sering menjadi literatur untuk menunjukkan respon umat Islam terhadap al-Qur'an.

5. *But Musa Went to Fir'aun: A Compilation of Questions and*

Answers about The Role of Muslims in the South African

Struggle for Liberation. Diterbitkan di Afrika Selatan oleh

Clyson printers, 1989. Buku ini berisikan tanya jawab, Terdiri

dari 6 bab. bab *Pertama*, membahas identitas muslim,

kepentingan dan keterlibatan kaum muslim dengan realitas di

sekitarnya. *Kedua*, partisipasi, negosiasi dan konfrontasi. Esack

banyak mengutip kisah Musa dan Firaun saat melawan

ketiraniaan Firaun dalam bab ini. *Ketiga*, Islam, Iman dan

pentingnya politik sebagai media untuk menyalurkan aspirasi

rakyat. *Keempat*, pentingnya kerjasama lintas agama untuk

melawan rezim apapun yang menindas. *Kelima*, menegaskan

tujuan yang hendak dituju dalam perjuangan, dan *terakhir*, tugas

penting dan kewajiban kaum muslim dalam perjuangan. Tujuan

penulisan buku ini adalah untuk mencari ruh pembebasan dan

melepaskan diri dari bagi organisasi anti Apartheid yang

dipimpinnya, Call of Islam yang sedang gencar melakukan perlawanan.²⁶

b. Jurnal

1. *Muslim in South Africa: the Quest for Justice* dalam Bulletin of Islam and Christian-Muslim Relation in Africa, Vol. 5, April 1987.
2. *The Struggle: A manual for Islamicists in the Mindst of The South African Crucible*, dalam buletin Call of Islam, Johannesburg, 1988.
3. *The Freedom Charter Through the eyes of an Islamist* dalam antologi *The Freedom Charter and Future*, diterbitkan di Afrika Selatan, oleh AD Donker publication, 1989.
4. *Contemporary Religious Thought in South Africa and The Amergence of Qur'anic Hermeneutical nations* dalam Journal Islam and Christian Muslim Relations, Volume 2, Issue 2, 1991
5. *The Exodus Paradigm in The Qur'an in The Light of Re-Interpretative Islamic Thought in South Africa* dalam jurnal Islamocristiana, Volume 17, 1991.
6. *Qur'anic hermeneutics: Problems and Prospects*, dalam The Muslim World, Vol. LXXXIII, No. 2, April 1993
7. *Religion in The Service of Politics and Service in The Politics of Religion* dalam Jurnal World Faiths Encounter, Volume 4, 1993.

²⁶ Burhanuddin Muhtadi, *Farid Esack: Anotasi Karya Intelektual*, diakses dari <http://islamlib.com/tokoh/farid-esack-dan-hermeneutika-pembebasan-al-quran/2/> pada 01 Januari 2018

8. *Between Mandela and Man Dalla, kafirs and Kaffirs: Post-Modernist Islamic Reflection in a Post Apartheid South Africa* dalam jurnal *Reviews in Religion & Tecnology*, Volume 2. Agustus 1995.
9. *Pagad and Islamic Radicalism: Taking on The State?* Dalam *indicator South Africa*, diterbitkan oleh University of Kwazulu-Natal, Vol. 13, 1996.
10. *Three Islamic Strands in the South African struggle for Justice*, dalam *Journal Thrid World Quarterly*, Vol. 10, 1998.
11. *History and Politics of Islamic Feminism: A Comparison of the Works on Islam and Gander by Amina Wadud and Kacia Ali* dalam *journal of Gender and Religion in Africa*, Volume 18, 2001.
12. *In Seacrh of Islamic Feminism: One Woman's Global Journey* dalam *Jurnal The Muslim World*, Volume 91, 2001
13. *An Islamic View of Conflict and Rekconciliation in South Africa Situation* dalam *Jurnal Religion, conflick and Reconciliation: Multifaith Ideals and Realities*, 2002.
14. *In Search of Progressive Islam Beyon 9/11*, dalam *Progressive Muslim on Justice, Gender and Pluralism*, 2003.
15. *From Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. Dimuat dalam antologi *Liberating Faith: Religious Voices for*

Justice, Peace and Ecological wisdom, (USA: Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 2003

16. *Islamic Da'wah and Cristian Mission: a Muslim Perspective*, dalam *Southern African Journal of Mission Studies*, Volume 34, Issue 1, Januari 2006

17. *Family Live Education: Teaching adults to Comunicate with Youth form a Muslim Perspective* ditulis bersama M. Pribila dan I. Oman diterbitkan oleh Family Health International (FHI) sebagai buku penduan anggota, Virginia: YouthNet, 2007.

18. *Muslims Responding to AIDS- Mapping Muslim Organizational and Religious Responses* dalam *Positive Muslim*, 2007.

19. *The US: The Muslim World and Islamic Response*, ditulis bersama As'ad Abu Khalil dalam *Jurnal Policy Perspectives*, Vol. 5 No. 1, Januari 2008.

20. *Care in Season of AIDS: An Islamic Perspective* dalam antologi *Restoring Hope*, diterbitkan di London oleh Palgrave Macmillan Publication, 2008.

21. *Islam and AIDS: Between scorn, pity and Justice*, ditulis bersama Sarah Ciddy dalam *Journal des Aspects Sociaux du VIH/SIDA*, Vol. 7 No. 1, Juli 2010

22. *Sexual Diversity, Islamic Jurisprudence and Sociality*, Ditulis bersama *N. Mahmud* dalam *Journal of Gender and Religion in Africa*, Vol. 17 No. 2 2011, July 2011.
23. *In Search of Elusive Nations of Islamic Justice in Elusive Contexts dalam Religion (A Scholarly Journal)*, 2012
24. *Redeeming Islam: Constructing the Good Muslim Subject in the Contemporary Studi of Religion* dalam *Jurnal Aternation*, Volume 11, 2013
25. *Islam, Feminism and Empire: A Comparison between the Approaches of Amina Wadud and Saba Mahmood* dalam *Journal of Gender and Religion in Africa*, 2015
26. *Domestic Violence and the Islamic Tradition* by *Ayesa S. Chaudry* dalam *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 83, 2015.
27. *The Normal and Abnormal: On the Politics of Being Muslim and Relating to Same-Sex Sexuality* ditulis bersama *Nadeem Muhammad* dalam *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 85, Juli 2016.
28. *The Musnad of Ahmad Ibn Hambal: A Hujjah or Not?*, ditulis bersama *Irshad Sedick* dalam *Journal for Semitics*, Volume 23, 2017
29. *A Rejoinder to "Justice That Fraught Idea" by Martin Kavka and Russell Mc Cutcheon*, ditulis bersama *Nadeem Mahomed*

dalam *Journal of American Academy of Religion*, Vol. 85, 2017

30. *The Rejoinder to "Justice that Fraught Idea" by Martin Kavka and Russell McCutcheon*, ditulis bersama Nadeem Mahomed dalam *Journal of The American Academy of Religion*, Vol. 85, Maret 2017.

31. *Islam, Children and Modernity- A Qur'anic Perspective* dalam antologi *Children, adult, and Shared Responsibilities: Jewish, Christian, and Muslim Perspectives*, diterbitkan di Inggris oleh Cambridge University Press, Cambridge.

32. *The Honeymoon: Muslim Religious Ledership and Political Engagement in a Post-apartheid South Africa*, ditulis bersama Aslaam Fatar,

B. Afrika Selatan dalam Masa Perjuangan

Realitas Afrika Selatan yang plural dibawah politik apartheid memberikan respon personal maupun kolektif yang beragam. Umat Islam sebagai agama terbesar, khususnya di kota kelahiran Esack, Cape, telah lama hidup bersandingan secara damai dengan penganut agama lain. Walaupun Muslim merupakan mayoritas, Esack menyatakan tidak terdapat data yang ditemukan bahwa kaum Muslim menentang ataupun terlibat dalam penyebaran agama lain secara aktif , kaum Muslim saling

menghargai kaum lain dan tidak senang pada usaha untuk mengacaukannya.²⁷

Namun demikian, rasa superioritas dalam setiap masing-masing pemeluk agama menimbulkan sikap apatis dan menolak berbagai bentuk penyelamatan yang dilakukan oleh golongan tak berafiliasi dengan agamanya. Dalam hal ini, tampak walaupun realitas koeksistensi sosial masyarakat Afrika Selatan telah berlangsung lama, tidak dapat meremehkan keyakinan agama yang telah diyakini dan berakar, sehingga menafikkan sikap kemanusiaan bagi pemeluk agama lain.²⁸

Melihat sikap apatis yang ditunjukkan masyarakat disekitarnya, Esack bersama organisasi yang diusungnya *Call of Islam* bekerja keras mengingatkan kaum Muslim tentang perjalanan penderitaan yang dilalui bersama pemeluk agama lain selama Apartheid berlangsung dan telah menjadi tanggung jawab bersama untuk mengakui kemanusiaan orang lain walaupun berbeda agama.

Berdasarkan realitas Muslim yang terkotak-kotak, Esack menelusuri sejarah perjuangan Muslim awal di Afrika Selatan yang ternyata sikap dan nasibnya tidak jauh berbeda dengan penduduk asli, yaitu suku Khoikhoin dan suku San²⁹ yang ditumpas dan berangsur-angsur

²⁷ *Al-Qur'an, Liberation...* 43.

²⁸ *Ibid*, 44

²⁹ Secara kultural, suku Khoisan terbagi menjadi suku San yang merupakan pemburu pengumpul (disebut juga Bushmen) dan suku Khoi yang merupakan peternak (disebut juga Khoikhoi, sebelumnya dikenal dengan nama Hottentot). Suku San merupakan penduduk asli Afrika bagian selatan sebelum berlangsungnya migrasi Bantu dari Afrika Tengah dan Timur ke selatan. Setelah migrasi ini terjadi, populasi Bantu menggantikan orang-orang Khoi dan San dan menjadi mayoritas di wilayah tersebut. Asal usul suku Khoi masih diperdebatkan. Seiring berjalannya waktu, beberapa anggota suku Khoi berhenti berternak dan menjadi pemburu

dihabisi hingga pertengahan abad kedelapan belas. Bedanya mereka yang tidak melakukan perlawanan dipersiapkan dalam dibarisan militer. Dengan enggan mereka membantu kolonial untuk menundukkan pribumi dengan imbalan kelonggaran beragama, walaupun sajatinya dalam waktu singkat. Dibawah tekanan keagamaan rezim di kota Cape yang saat itu jauh lebih represif dibanding masa lahirnya Esack, mereka melanggar hukum secara sembunyi-sembunyi untuk menjalankan agama, tidak terdapat catatan penentangan terbuka yang dilakukan.

Kaum Muslim mulai tampak bergerak ketika ada hukum yang hendak menggoyangkan keyakinan mereka, hal itu baru tampak diakhir abad kedelapan belas. Namun demikian, kehendak untuk menentang hukum pemerintah demi Islam hanya dilakukan pada kondisi yang memungkinkan. Seperti pada saat pembunuhan Haroon pada 1969.³⁰ Saat kematian sang Imam itulah, ayat-ayat jihad dengan lantang mulai disurakan oleh umat Muslim.

Disaat yang sama, terdapat seorang Kristen, Bernard Wrankmore yang merasakan prihatin atas ketidakadilan hukum dalam kematian Haroon, Wrankmore melakukan puasa selama empat puluh hari di sebuah

pengumpul seperti orang San (kemungkinan akibat iklim yang mengering), sehingga kini dianggap sebagai orang San. Populasi Khoisan masih dapat ditemui di beberapa wilayah kering di Afrika bagian selatan, terutama di Gurun Kalahari. Lihat: Alan Barnard *Hunters and Herders of Southern Africa: A Comparative Ethnography of the Khoisan Peoples*. (New York: Cambridge University Press) 1992, 16-17

³⁰ Nama lengkapnya adalah Imam Abdullah Haroon, merupakan pejuang pembebasan Apartheid yang memiliki pengaruh besar dengan mendirikan gerakan Cape Muslim Youth Association (CMYM) pada tahun 1957, dan Claremont Muslim Youth Association (CMYM) 1958. Ia ditangkap bersama Nelson Mandela dan beberapa tokoh lainnya saat dikeluarkannya akte sabotase yang memperbolehkan penahanan yang diperlama tanpa diadili pada 11 Juli 1963. Setelah empat bulan di tahanan, Ia dibunuh oleh polisi keamanan tanpa adanya proses pengadilan selama penahanan. Ibid, 31-32.

rumah ibadah di Cape untuk menuntut penyelidikan yudisial atas kematian Haroon. Dihadiri keempat puluh, pemerintah menanggapi tuntutan tanpa tindak lanjut penyelidikan. Sehingga ia kembali bersumpah akan berpuasa seumur hidup. Akhirnya dengan banyaknya permintaan masyarakat Afrika yang merasa prihatin terhadap kondisinya, Wrankmore menghentikan puasanya pada hari keenam puluh tujuh. Melalui aksinya tersebut, banyak umat Muslim Cape yang tersentuh, walaupun aksi demonya tidak menjadikan pemerintah bergeming.

Membaca realitas masyarakat Cape, Muslim khususnya, yang berjuang melawan rezim Apartheid, menjadikan Esack menengok kembali ayat-ayat al-Qur'an yang menghimbau untuk memihak pada kaum tertindas atau menjadi saksi Tuhan demi kebebasan dan keadilan, dari pada hanya sekedar menggaungkan ayat-ayat jihad. Seperti, Surah al-Nisa' ayat 137, dan al-Maidah ayat 8.

“Sesungguhnya orang-orang yang beriman kemudian kafir, kemudian beriman (pula), kemudian kafir lagi, kemudian bertambah kekafirannya, maka sekali-kali Allah tidak akan memberi ampunan kepada mereka, dan tidak (pula) menunjuki mereka kepada jalan yang lurus.”³¹

“Hai orang-orang yang beriman, hendaklah kamu jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa. Dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan.”³²

³¹ Tim Penyusun al-Qur'an dan Terjemah, *The Holy Qur'an al-Fatih*, (Depok: PT. Insan Media Pustaka), 2013, 100

³² Ibid, 108

Berdasarkan realitas umat Islam inilah baik kaum awal maupun yang sedang berjuang bersamanya di masa selanjutnya, Esack menggagas pentingnya hermeneutika al-Qur'an untuk memaparkan ekspresi keyakinan masyarakat Afrika Selatan dengan lebih luas lagi. Sebagaimana yang ia tulis:

*The early Muslims, their understanding of Islam and their struggles for survival were shaped by their space and time. In as much as they were in first Muslim in South Africa, they were also the first local witnesses to the illusion of an essentialist ahistorical and monolithic Islam. Historically, the form in which Islam has manifested itself and has had its cripture interpreted has always varied greatly. The idea of South African qur'anic Hermeneutic, is thus not only plausible, but has, in fact, always been operative.*³³

[Kaum Muslim awal, pemahaman mereka tentang Islam, dan perjuangan mereka demi mempertahankan diri dibentuk oleh ruang dan waktu mereka. Disamping sebagai umat Islam pertama di Afrika Selatan, mereka juga saksi pertama bagi sebuah Islam ahistoris monopolitik. Secara historis, Islam selalu memanifestasikan diri dan diinterpretasikan secara beragam. Ide tentang ekspresi keyakinan Afrika Selatan, dan lebih luas lagi, Hermeneutika al-Qur'an Afrika Selatan tidak hanya masuk akal, tapi akan selalu terpakai]³⁴



³³ *Al-Qur'an, liberation...* 44

³⁴ Lihat versi terjemah, Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious solidarity against Oppresion*, Tej. Watung A. Budiman, (Bandung: Mizan), 2000, 73.

BAB IV

PEMBAHASAN

A. Landasan Hermeneutika Subjektivis Farid Esack

Saat hermeneutika diartikan sebagai sebuah metode, yakni bagaimana mengartikan sebuah teks, pengertian terhadap ‘teks apa’ yang ditafsirkan menjadi penting, mengingat anggapan awal terhadap sebuah teks akan mempengaruhi landasan, langkah serta tujuan dalam penafsiran. Sehingga sangatlah penting mengungkap makna al-Qur’an perspektif Farid Esack.

Istilah *qur’ān* (dengan akar kata *q-r-a*) memiliki arti “ia membaca”. Sementara al-Qur’an secara istilah diartikan sebagai perkataan Tuhan yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad melalui perantara Malikat Jibril secara harfiah dan lisan dalam bahasa Arab yang paling murni.¹ Pengertian inilah yang selama ini digunakan oleh mayoritas Muslim terhadap *qur’ān* sebagai kitab suci.

Di dalam al-Qur’an sendiri, istilah *qur’ān* dipakai dengan arti “membaca” (QS. Al-Isra’ [17]: 93), “mengucapkan” (QS. Al-Qiyamah [75]: 18), dan “sebuah kumpulan” (QS. Al-Qiyamah [75]: 17).² Arti secara harfiah, khususnya “sebuah kumpulan” inilah yang digunakan Esack bahwa kata *qur’ān* tidak selalu digunakan di dalam al-Qur’an dalam makna konkret sebagai kitab suci yang harus dipahami, Esack mengambil legitimasi dari surat al-Isra’ ayat 106 bahwa al-Qur’an adalah wahyu yang

¹ Muhammad Ibn Mukarram Ibn Manzur, *Lisan al-Arab*, Vol. 6, (Cairo: Dar al-Kitab al-Mashr), t.t., 3653

² Farid Esack, *The Qur’an: A User Guide .A Guide to its Key, Themes, History and Interpretation*, (Oxford: Oneworld Publications), 2005, 30

diturunkan untuk menanggapi kebutuhan masyarakat selama periode 23 tahun.

تَنْزِيلًا وَنَزَّلْنَاهُ مُكْتَبًا عَلَى النَّاسِ عَلَى لِيَتَقْرَأَهُ فَرَقْنَا لَهُ وَقُرْآنًا

Dan Al Qur'an itu telah Kami turunkan dengan berangsur-angsur agar kamu membacaknya perlahan-lahan kepada manusia dan Kami menurunkannya bagian demi bagian.³

Berdasarkan pemaknaannya tersebut, digunakanlah teori fungsionalisme teks dan hermeneutika resepsi sebagai landasan dalam konsep hermeneutikan Esack.

1. Teori Fungsionalisme Teks

Teori fungsionalisme teks digagas oleh J. J. Buckley berfokus terhadap pemakaian teks dan klaim bahwa teks-teks tertentu dianggap sebagai kitab suci apabila ia bersifat fungsional, bukan semata-mata wahyu. Karena itulah teori ini merupakan antonim bagi teori revelasionisme dengan orientasi kitab suci merupakan wahyu.⁴ Kriteria kitab suci yang diterapkan dalam teori ini jelas berbeda dengan keyakinan kaum Muslim tradisional maupun modern yang meyakini al-Qur'an sebagai wahyu Allah.

Namun menurut pandangan Esack, para pemikir Muslim maupun organisasi Muslim yang selama ini terlibat dalam pencarian apresiasi kontekstual al-Qur'an, justru sejalan dengan 'teori fungsionalisme teks' dengan menyadari nilai-nilai yang terkandung di dalamnya

³ Al-Qur'an 17: 106

⁴ J.J. Buckley, *The Hermeneutical Deadlock Between Revelationist, Textualist, and Funcionalist*, dalam *Modern Theology*, Vol. 6, 339.

senantiasa berfungsi untuk menjawab problem klasik hingga kontemporer yang senantiasa mengalami perubahan, hal ini terbukti bahwa seluruh masyarakat Muslim sepakat dengan sifat al-Qur'an *shalih li kulli zamān wa makān*, dan juga mereka tetap berpegang teguh dengan prinsip 'revelasionis' bahwa al-Qur'an merupakan wahyu Tuhan.⁵

Kesadaran akan fungsi al-Qur'an inilah yang akhirnya diadopsi dalam hermeneutika subjektivis Esack bahwa sangat tidak mungkin mendapatkan makna objektif yang digagas pengarang (dalam hal ini Allah) karena penafsiran terhadap al-Qur'an didominasi oleh penafsir yang dipengaruhi oleh latar belakang sosial budaya yang berbeda, dengan konteks serta permasalahan yang membutuhkan penyelesaian juga berbeda. Bila penafsiran objektif dipaksakan, maka sifat *shalih li kulli zamān wa makān* akan hilang.

2. Hermeneutika Resepsi

Sebagaimana kaum muslim memandang al-Qur'an sebagai firman Tuhan yang memiliki fungsi sebagai petunjuk dalam kehidupan serta *compatible* dalam segala masa, beragam motif penggunaan terhadap al-Qur'an dilakukan oleh individu maupun komunitas Muslim. Seperti menggunakan al-Qur'an untuk membangkitkan, membenarkan, dan menentang agenda politik tertentu.⁶ Contohnya seperti yang dilakukan oleh pasukan Muawwiyah mengangkat lembaran al-Qur'an saat

⁵ Farid Esack, *Qur'an, Liberation...* 52.

⁶ Ingrid Matson, *The Story of The Qur'an*, Terj. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Zaman), 2013, 267.

abitrasi hingga perang teluk pada tahun 1991, maupun ketika Saddam Husein menorehkan lafadz *Allāhu Akbar* yang merupakan bagian dari al-Qur'an pada bendera Irak hingga teriakan dengan lafadz yang sama oleh gerakan teroris internasional masa kini.

Realitas Muslim diatas merupakan ruang lingkup hermeneutika resepsi. Hermeneutika resepsi (*reception hermeneutics*) atau hermeneutika penerimaan adalah hermeneutika dengan fokus 'bagaimana suatu teks dimaknai' baik oleh individu maupun kelompok. Poin yang perlu diperhatikan dalam heremeneutika resepsi bukanlah menemukan kembali makna yang dimaksud pengarang, melainkan terhadap audiens awal teks dan perubahan pemahaman dari masa lalu hingga masa sekarang. Diharapkan dengan mengetahui proses pemaknaan yang dilakukan oleh individu maupun kelompok dapat menunjukkan beragam penerimaan audiens serta berbagai harapan terhadap sebuah teks.⁷

Dengan realitas pemahaman kaum Muslim yang beragam dan terus mengalami perkembangan bahkan perubahan terhadap al-Qur'an, hermeneutika penerimaan dipilih Esack karena dipandang sejalan dengan tujuan interpretasinya, yang tidak hendak mengungkap makna yang dimaksud pengarang.⁸ Berdasarkan hermeneutika ini pula, Esack tidak menyetujui dan mengkritik gagasan hermeneutika Muslim

⁷ Francis Schussler Fiorenza, *The Crisis of Scriptural Authority Interpretation and Reception*, t.t., 363

⁸ Farid Esack, *Qur'an, Liberation...63*

kontemporer seperti Fazlur Rahman dengan gagasan *the real truth* (meraih kebenaran yang sesungguhnya) dengan menggunakan pikiran yang murni,⁹ dan Muhammed Arkoun dengan dasar teori arkeologi pengetahuan untuk mendapatkan makna inti.¹⁰

Landasan ini kemudian digunakan Esack untuk mengetahui bagaimana sebuah teks diterima, dikonkretkan dan ditafsirkan. Khususnya bagi konteks masyarakat Afrika Selatan dalam tekanan rezim Apartheid.

⁹ Fazlur Rahman berasal dari Hazara, Pakistan. Menyelesaikan pendidikan S1 dan S2-nya di Punjab University dalam bidang sastra Arab. Mendapatkan gelar Ph.D. pada 1949 dalam bidang filsafat, utamanya filsafat Ibnu Sina di Oxford University. Pada saat menjabat sebagai staf ahli di Institute of Islamic Research Pakistan 1962, ia mulai melakukan pembaharuan pemikiran Islam dengan merumuskan metodologi tafsir. Akan tetapi hampir seluruh pandangannya mendapatkan resistensi dari ulama konservatif dan hampir mendapatkan hukuman mati. Pada tahun 1968 ia pindah ke Chicago dan menjadi Profesor Islamic Studies di Chicago University hingga meninggal pada tahun 1988. Diantara karyanya yang membahas pewahyuan maupun hermeneutika adalah *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* (1958); *Islam* (1966); *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (1982); *Interpreting the Qur'an* (1986). Rahman berpendapat bahwa terdapat konstruksi intelektual yang dapat dibangun 'secara objektif' dengan rasionalitas bahwa subjek penafsir sanggup melepaskan diri dari belenggu 'sejarah-efektifnya' (meminjam istilah Gadamer). Dengannya Rahman percaya bahwa mungkin saja melampaui diri sendiri dan sampai pada sebuah pemaknaan yang absolut dan objektif. Lihat: Edi Susanto, *Studi Hermeneutika...* 73-75

¹⁰ Mohammed Arkoun berasal dari Tourirt Mimount Aljazair. Lahir pada 1 Februari 1928. Usai menempuh pendidikan dasar hingga Menengah Atas di tempat kelahirannya, ia melanjutkan studinya di Universitas aljir, Aljazair (1950-1954) dengan konsentrasi bahasa dan sastra Arab. Selama menempuh pendidikan S1, ia juga mengajar di sebuah Sekolah Menengah Atas di daerah al-Harrach, salah satu daerah dipinggiran ibu kota al-Jazair. Arkoun memperoleh gelar Doktor Sastra pada tahun 1969 di Universitas Sorbonne Nouvel, Paris dengan disertasi mengenai humanisme dalam pemikiran etika Ibnu Miskawih. Selanjutnya ia menjadi dosen di almamaternya tersebut dan tinggal di Prancis kurang lebih selama 29 tahun. Fokus pemikirannya lebih cenderung kepada 'bahasa'. Lihat: Baidhowi, *Antropologi al-Qur'an*, (Yogyakarta: LkiS), 2009, 3-4. Selanjutnya menurut Esack Gagasan Arkoun mengimplikasikan adanya 'pembaca super' yang sanggup mencapai makna yang sebenarnya dari sebuah teks. Pendekatan yang digunakan juga meminimalkan fakta bahwa tidak terdapat teks yang ditulis sedemikian rupa sehingga para filolog sanggup membaca dan menafsirkannya secara fisiologis, ataupun para sejarawan mampu membacanya secara historis. Lihat: *Qur'an, Liberation...* 73

B. Argumen Hermeneutika Subjektivis Farid Esack

Konsep makna objektif tidak dapat dicapai oleh penafsir dengan rasional bahwa terdapat perbedaan dalam proses interpretasi/ penafsiran bagi individu maupun kelompok tertentu dengan konteks yang senantiasa berbeda dan berubah Sebagaimana dua landasan yang dipilih Esack, baik teori fungsionalisme teks maupun hermeneutika resepsi.

Untuk memperkuat gagasan tersebut, Esack menggunakan argumen konsep pewahyuan al-Qur'an yang terdiri dari pewahyuan progresif (*progresif revelation*), *Asbāb al-nuzūl*, dan *naskh*. Ketiga konsep tersebut menurutnya senantiasa sesuai dengan konteks masyarakat Hijaz yang senantiasa berubah saat al-Qur'an diturunkan dan relevan dengan konteks umat Muslim yang juga senantiasa berubah.

1. Pewahyuan Progresif (*progresif revelation*)

Terhitung selama 23 tahun, sejak Malaikat mendatangi Nabi Muhammad hingga wafatnya pada 632 M,¹¹ ia menerima wahyu yang membicarakan berbagai macam persoalan, baik berupa hubungan manusia dengan Tuhan, moral dan sosial, ekonomi hingga makna kehidupan maupun kematian.

Esack meyakini tiga tahapan proses pewahyuan seperti yang digagas ulama tradisional, *pertama* dari Tuhan ke '*protected tablet*' (*al-lawh al-Mahfudz*) sebagaimana yang terdapat dalam surah al-Infithar ayat 21-22. Al-Qur'an inilah yang kemudian disebut *umm al-*

¹¹ Ingrid Matson, *The Story of The Qur'an*, 45.

kitab dalam surah al-Ra'd ayat 39. *Kedua*, diturunkan dari *al-lawh al-Mahfudz* ke *bayt al-'izzah* yakni langit terendah sebagaimana dideskripsikan dalam surah *al-Qadr*. *Ketiga*, dari *bayt al-'izzah* ke bumi yakni kepada Nabi Muhammad melalui malaikat Jibril selama 23 tahun secara berangsur-angsur.¹²

Bagi Esack proses pewahyuan ini bertujuan untuk menjawab misi kemanusiaan pada situasi yang konkret (sebagaimana konten wahyu yang disebutkan di atas) sebagai suatu ajaran diwahyukan secara berangsur-angsur yang merupakan interaksi antara kehendak Tuhan, realitas bumi dan kebutuhan komunitas untuk ditanggapi. Sehingga al-Qur'an tidak diturunkan sekaligus. Esack menganalogikan pewahyuan progresif dengan seorang dokter yang menuliskan resep berbeda bagi seorang pasien dalam tahap pengobatan yang berbeda. Esack juga mendapatkan legitimasi pewahyuan progresif berdasarkan surah al-Isra' ayat 106, sebagaimana pengertiannya terhadap al-Qur'an:

تَنْزِيلًا وَنَزَّلْنَاهُ مُكْتَبًا عَلَى النَّاسِ عَلَى لِيَتَقْرَأَهُ فَرَقْنَا لَهُ وَقُرْآنًا

Dan Al Qur'an itu telah Kami turunkan dengan berangsur-angsur agar kamu membacakannya perlahan-lahan kepada manusia dan Kami menurunkannya bagian demi bagian.¹³

Dengan argumen pewahyuan progresif dalam konsep hermeneutikanya, Esack mengindikasikan bahwa tidaklah mungkin al-

¹² Dalam hal pewahyuan ini, Esack sepakat dengan pendapat Jalal al-Din al-Syuyuthi. lihat Farid Esack, *The Qur'an: A User Guide* ... 33

¹³ Al-Qur'an, 17: 106

Qur'an ditafsirkan dengan penafsiran yang sama sementara kebutuhan umat Muslim berbeda-beda, sebagaimana dalam pewahyuan progresif untuk menjawab kebutuhan masyarakat Hijaz pada saat itu yang juga berbeda.

2. *Asbāb al-Nuzūl*

Asbāb al-nuzūl berasal dari bentuk tunggal *sabāb al-nuzūl* yang artinya sebab penurunan. Lebih jelasnya adalah sesuatu yang karena sesuatu itu menyebabkan satu atau beberapa ayat al-Qur'an diturunkan dalam rangka menjawab atau menjelaskan hukumnya disaat sesuatu itu terjadi.¹⁴

Asbāb al-nuzūl disampaikan oleh para sahabat Nabi dan diteliti kebenarannya dengan prinsip-prinsip periwayatan sebagaimana terhadap hadits, Sehingga dalam kajiannya terdapat klasifikasi riwayat yang kuat, tidak kuat, bahkan riwayat yang berbeda tentang kejadian yang sama. Mengambil dari pendapat John Burton dalam *The Collection of the Qur'an* bahwa dalam memahami al-Qur'an tak ada bimbingan yang lebih penting dari pada pengetahuan kapan dan dalam situasi apa al-Qur'an diturunkan.¹⁵

¹⁴ Shubhi al-Salih, *Mabahits fi Ulum al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-'ilm li al Malayin), 1988, 132

¹⁵ *Al-Qur'an, Liberation...* 56. *Asbāb al-nuzūl* sendiri mendapat perhatian yang cukup signifikan dari pakar ilmu al-Qur'an tradisional. Terbukti dengan karya-karya khusus yang membahasnya secara khusus, diantaranya: Ali bin al-Madini (w. 234 H/ 848 M) yang merupakan salah satu guru besar imam al-Bukhari, Abdur Rahman bin Muhammad al-Andalusi atau biasa dipanggil Ibnu Futhais (w. 402 H), Muhammad bin As'ad al-'Iraqi (w. 567 H), al-Wahidi al-Naysaburi (w. 648 H/ 1093 M) dengan nama kitabnya *Asbāb al-nuzūl* yang kemudian diringkas oleh Burhanudin Ibrahim bin Umar sebagai bentuk perhatiannya terhadap ilmu *Asbāb al-nuzūl* tersebut. Ibn Hajar al-'Asqalani (w 852 H/ 1448 M) yang merupakan salah satu pakar ilmu hadits memunculkan salah satu juz tersendiri dari *musawwadah*-nya. Jalaluddin al-Syuyuti (w. 911 H/ 1505 M) dengan kitab

Bagi Esack, Fakta bahwa setiap ayat terkait dengan situasi yang melatar belakangi, menjadikan pentingnya mempelajari *asbāb al-nuzūl* untuk memahami makna pewahyuan al-Qur'an dalam konteks tertentu di masa lalu agar dapat dikontekstualisasikan dalam realitas kontemporer. Dari sinilah Esack menggunakan metodologi “regresif-progresif” yang digagas Muhammad Arkoun untuk melakukan pembalikan ke masa lalu dengan memeriksa konteks kemasyarakatan dan pemaknaan saat al-Qur'an diturunkan, kemudian ditarik agar dapat bekerja kembali untuk mendapatkan makna kontemporer dan kontekstual.¹⁶

Sejalan dengan prinsip pewahyuan progresif, *asbāb al-nuzūl* menunjukkan bahwa setiap permasalahan memiliki kadar dosis pewahyuan sebagai jalan keluar yang berbeda. Sehingga para penafsir tidak diharapkan menuntut makna objektif terhadap teks.

3. *Naskh*

Menurut bahasa kata *naskh* digunakan untuk arti *izālah* yakni menghilangkan, juga digunakan untuk arti memindahkan. Sedangkan menurut istilah ialah mengangkat (menghapuskan) hukum syara' dengan dalil hukum syara' yang lain. Sehingga tidaklah termasuk

Iubāb al-Nuqūl fī asbāb al-nuzūl. Lihat: Muhammad Amin Suma, *Ulumul Qur'an*, Cet.2, (Jakarta: Rajawali Press), 2014, 210

¹⁶ Farid Esack, *Spectrum of Progressive Theology, South Africa Case* dalam Abdullah Ahmed An-Naim, *Islamic Law Reform and Human Rights Challenges and Rejoinders*, Terj. Farid Rajidi, (Yogyakarta: LKiS), 1996, 215.

naskh dalam penghapusan kebolehan yang bersifat asal (*al-Barā'ah al-ashliyah*).¹⁷

Dalam kajian tradisional terkait al-Qur'an dan syari'at Islam, *naskh* berarti verifikasi dan elaborasi berbagai modus pembatalan.

Dengan menggunakan landasan surah al-Baqarah ayat 106:

“Ayat mana saja yang Kami nasakhkan, atau Kami jadikan (manusia) lupa kepadanya, Kami datangkan yang lebih baik daripadanya atau yang sebanding dengannya. Tiadakah kamu mengetahui bahwa sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.”¹⁸

Esack sepakat dengan pendapat Fazlur Rahman ‘*the situational character of the Qur'an*’ bahwa al-Qur'an memiliki karakter situasional, dimana seluruh wahyu maupun ayat-ayat khusus, pada umumnya diturunkan pada konteks sosial tertentu. Ketika masyarakat muslim mulai terbentuk, pewahyuan al-Qur'an pun mengikuti perubahan kondisi tersebut.¹⁹

Dengan landasan dan argumen tersebut kemudian Esack mengarahkan bahwa objektif berasal dari subjektivitas-subjektivitas yang disepakati. Sedangkan dalam memaknai al-Qur'an yang penulisnya adalah Tuhan, tak seorang pun melakukan usaha “objektif”

¹⁷ Manna' Khalil Qaththan, *Maba>hits fi ulūm al-Qur'an*, (Surabaya: Haramain), tt. 232

¹⁸ al-Qur'an, 2: 106

¹⁹ Contoh yang paling populer dalam hal ini dikutip Esack dari Fazlur Rahman adalah proses pelarangan peminuman alkohol. Selama periode Makkah, al-Qur'an menyebut alkohol setara dengan rahmat Tuhan yang lain (al-Nahl, 16 : 66-69), sementara sat di Madinah, sejumlah Muslim menghendaki agar alkohol dilarang, lalu turunlah tanggapan seperti yang dikatakan dalam surat al-Baqarah “*Mereka bertanya kepadamu tentang khamr dan judi, katakanlah bahwa pada keduanya itu terdapat dosa besar dan beberapa mudlarat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar dari pada manfaatnya*” (al-Baqarah, 2: 219). Kemudian terdapat kejadian setelah berpesta disebuah rumah di Madinah, beberapa orang sudah benar-benar mabuk dan saat hendak mengimami shalat pada malam harinya, ia salah mengucapkan kalimat tertentu dari ayat al-Qur'an. ketika hal ini disampaikan kepda Rasulullah, turunlah wahyu “*Janganlah kamu sembahyang sedang kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan*” (al-Nisa', 4: 43). Selanjutnya terdapat kejadian ketika dalam sebuah pesta terjadi keributan dan orang yang mabuk meneriakkan puisi jahiliah kepada suku musuhnya, sehingga turunlah wahyu yang mengharamkan *khamr* (al-Ma'idah, 5: 90-91). Ibid, 59

apa pun untuk menyelami pemikiran sang penulis dan memahami maksud teksnya.²⁰

C. Reinterpretasi Farid Esack Terhadap al-Qur'an

Berdasarkan landasan dan argumen hermeneutika subjektivis Esack, yang hendak dikemukakan olehnya adalah ukuran standart seperti apa dan untuk siapa 'tujuan moral-sosial' pesan-pesan al-Qur'an ditetapkan?. Saat ditarik ke dalam konteks Afrika Selatan yang mengalami penindasan rezim Apartheid, Esack menemukan beragam cara pandang berbeda terhadap 'tujuan moral-sosial' dari setiap generasi ke generasi yang lain. Ulama konservatif pro-Apartheid memiliki pandangan berbeda dengan umat Islam yang anti-Apartheid, Muslim era 80-an Afrika Selatan juga memiliki cara pandang berbeda dengan Muslim era 20-an.

Akhirnya, Esack melakukan tinjauan ulang terhadap makna dan penggunaan kitab suci bagi masyarakat Afrika selatan yang terpecah secara rasial, tereksplorasi secara ekonomi, bahkan mengalami patriarki untuk kemudian berjuang menuju kebebasan. Untuk itu, Esack juga menyusun kunci hermeneutika agar teks al-Qur'an memungkinkan untuk 'dibaca' semua kalangan di Afrika Selatan.

1. Kunci-Kunci Hermeneutika

Terdapat enam kunci yang digagas dan digunakan Esack untuk memahami al-Qur'an dalam konteks masyarakat yang mengalami

²⁰ Farid Esack, *Qur'an, Liberation...* 62

penindasan dan perjuangan antar agama untuk meraih keadilan dan kebebasan. Yaitu:

(1) Takwa

Berasal dari akar kata *w-q-y*, yang berarti mencegah, menjaga dari, memperhatikan dan melindungi. Takwa berada di dalam hati sebagaimana yang terdapat dalam surat al-Hajj ayat 32 *'Demikianlah (perintah Allah). Dan barang siapa mengagungkan syiar-syiar Allah, maka sesungguhnya itu timbul dari ketakwaan hati.'* Takwa merupakan tujuan dari segala ibadah, baik shalat, zakat, puasa maupun haji.²¹

Sementara bagi masyarakat Afrika Bagi Masyarakat Afrika Selatan, takwa adalah perjuangan keteguhan pada komitmen melanjutkan tugas Nabi dalam transformasi dan pembebasan, karena komitmen untuk bertakwa kepada Tuhan tidak dapat dilepaskan dengan komitmen kepada makhluk Tuhan sebagaimana yang terdapat dalam surah Ali Imran ayat 102-105:²²

Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah sebenar-benar takwa kepada-Nya; dan janganlah sekali-kali kamu mati melainkan dalam keadaan beragama Islam [102] Dan berpeganglah kamu semuanya kepada tali (agama) Allah, dan janganlah kamu bercerai berai, dan ingatlah akan nikmat Allah kepadamu ketika kamu dahulu (masa Jahiliah) bermusuh musuhan, maka Allah mempersatukan hatimu, lalu menjadilah kamu karena nikmat Allah orang-orang yang bersaudara; dan kamu telah berada di tepi jurang

²¹ Abdur Rasyid Shidqui, *Qur'anic Words: a reference guide*, (United Kingdom: Kube Publishing), 2008, 242

²² Farid Esack *Qur'an, Liberation...* 87

neraka, lalu Allah menyelamatkan kamu daripadanya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu, agar kamu mendapat petunjuk [103] Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang makruf dan mencegah dari yang munkar; merekalah orang-orang yang beruntung. [104] Dan janganlah kamu menyerupai orang-orang yang bercerai-berai dan berselisih sesudah datang keterangan yang jelas kepada mereka. Mereka itulah orang-orang yang mendapat siksa yang berat [105]²³

Esack menjadikan takwa sebagai kunci hermeneutika karena menurutnya merupakan konsep yang paling signifikan untuk meminimalisir jumlah teks yang hanya digunakan untuk kepentingan pribadi maupun mendukung suatu ideologi.²⁴ Walaupun takwa digunakan sebagai kunci utama dalam penafsiran, tidak terdapat jaminan makna absolut. Namun dengannya memastikan bahwa Muslim bergerak dalam karunia Tuhan sebagaimana yang tertulis dalam surah al-Ankabut ayat 69:²⁵

“Dan orang-orang yang berjihad untuk (mencari keridaan) Kami, benar-benar akan Kami tunjukkan Kepada mereka jalan-jalan Kami. Dan sesungguhnya Allah benar-benar beserta orang-orang yang berbuat baik.”²⁶

²³ Al-Qur'an, 3:102-105

²⁴ Ibid, 90

²⁵ Ibid, 91.

²⁶ Al-Qur'an, 29:69

(2) Tauhid

Tauhid berasal dari akar kata *w-h-d*, yang berarti sendiri, satu, maupun menyatu. Secara etimologis, tauhid berarti esa, yaitu beriman kepada Allah, Tuhan yang Maha Esa.²⁷

Di dalam al-Qur'an, tidak terdapat kata tauhid, yang ada adalah kata *ahad* dan *wahid*. Sebagaimana yang terdapat dalam surah al-Ikhlâs. Kendati demikian, istilah tauhid yang dirumuskan dianggap tepat menggambarkan konsep ketuhanan yang hendak diajarkan al-Qur'an.²⁸

Tauhid sebagai pandangan hidup telah digunakan secara luas oleh masyarakat di Afrika Selatan yang menentang pemisahan agama dan politik maupun Apartheid sebagai ideologi. Selama periode perjuangan tauhid dipandang sebagai sumber ideologis dan kerangka acuan yang sakral.²⁹

Bagi Esack, Memandang tauhid sebagai prinsip hermeneutika berarti dalam penafsiran mesti melihat sebagai komponen dari satu jalinan. Semuanya diperlukan untuk mengungkapkan keutuhan pesan-pesan-Nya, karena tidak terdapat satu pendekatan secara tunggal bisa mewujudkan sepenuhnya. Hal ini tidak berarti bahwa seluruh dimensinya harus mendapat perhatian atau ekspresi yang sama, baik publik

²⁷ Jubran Mas'ud, *Raid al-Thulab* (Beirut: Dar al-ilm lilmalayyini), 1997, 172.

²⁸ Azhari Akmal Tarigan, *Eksplorasi melalui kata-kata kunci dalam al-Qur'an*, (Bandung: Cita Pustaka Media Perintis), 2012, 32.

²⁹ Farid Esack, *Qur'an, Liberation...* 91.

maupun pribadi, kapan dan dimanapun. Pada akhirnya, al-Qur'an tidak dipahami dalam suatu ruang hampa.³⁰

(3) Manusia (*al-nās*)

Terdapat tiga term dalam al-Qur'an yang memiliki makna manusia, yaitu *al-basyar*, *al-insan*, dan *al-nas*. Khusus untuk *al-nās* digunakan di dalam al-Qur'an untuk menyatakan adanya kelompok orang atau masyarakat yang mempunyai berbagai kegiatan untuk mengembangkan kehidupannya.³¹ Lebih spesifik, *al-nās* tidak digunakan untuk arti manusia secara fisik, tetapi sebagai nama jenis untuk keturunan Nabi Adam, atau salah satu spesies di alam semesta, contohnya yang terdapat dalam surat al-Hujurat [49] ayat 13:³²

“Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal”³³

Peran manusia dalam penafsiran dengan latar belakang konteks Afrika Selatan menurut Esack adalah al-Qur'an telah memilih sekelompok manusia tertentu, yaitu kaum tertindas, dan memberi ruang bagi mereka untuk memilih secara sadar

³⁰ Ibid... 93.

³¹ Rudi Ahmad Suryadi, *Kenali Dirimu: Upaya Memahami Manusia dalam al-Qur'an*, (Yogyakarta: Deepublish), 2015, 73.

³² Aisyah Abdurrahman, *maqāl fī al-Insan Dirasah Qur'aniyah* Terj. Adib al-Arief (Jakarta: LKPSM) 1997, 12.

³³ Al-Qur'an, 49: 13.

antara menentang netralitas dengan ‘objektifitas’ dalam satu sisi, penguasa dan penindas di sisi lain.³⁴

(4) Kaum tertindas (*al-mustadh'afina fi al-ardh*)

Secara etimologi *mustadh'afin* berasal dari kata *dha-‘a-fa* yang berarti lemah, kemudian ditambah dengan hamzah washal, fa', sin, ta' dan bermakna *tahawul* artinya terlemahkan. Karena kedudukannya sebagai isim fa'il maka artinya menjadi orang yang terlemahkan oleh kondisi lingkungan yang dilingkupi oleh sistem yang berlaku.³⁵

al-Qur'an menggunakan beberapa istilah dalam merujuk kaum sosial yang lemah, seperti *arādzil* (yang tersisih) (QS. Hud [11]: 27; al-Syu'arā' [26]: 70; al-Hajj [22]: 5) *fuqarā'* (fakir) (QS. al- Baqarāh [2]: 271; al-Taubah [9]: 60) *masakīn* (orang miskin) (QS. al-Baqarāh [2]: 83, 177; al-Nisa' [4]: 8). Perbedaan utamanya dengan istilah *Mustadh'afūn* ialah bahwa terdapat pihak yang bertanggung jawab terhadap kondisi mereka. Seorang biasanya yang menjadi *mustadz'af* apabila diakibatkan oleh perilaku atau kebijakan pihak yang berkuasa dan arogan.³⁶

Mustadh'afin dijadikan kunci hermeneutika oleh Esack karena menyesuaikan dengan konteks yang sedang dialami

³⁴ Ibid, 97.

³⁵ Muhammad Ma'sum, *Amsilah Tasrifiyah*, (Jombang: Darul Hifdzil Salafiyah) 1994, 37.

³⁶ Farid Esack, *Qur'an, Liberation...* 98

masyarakat Afrika Selatan yang sedang lemah dan tertindas. Agar Penafsir yang terlibat mendekati teks melalui keputusan sadar untuk menemukan makna yang memberi tanggapan kreatif terhadap penderitaan *mustadh'afūn* serta berpegang teguh pada pembebasan dan keadilan. Dalam konteks penindasan inilah sang penafsir diseru untuk menjadi saksi Tuhan. Komitmen kemanusiaan dan solidaritas aktif dengan *mustadh'afūn* muncul ketika membaca ulang realitas sosial meupun teks melalui perspektif mereka. Tujuan khususnya adalah kontribusi afektif al-Qur'an bagi perjuangan demi keadilan bagi penduduk Afrika Selatan, merupakan perjuangn yang sebagian besar partisipannya adalah penganut agama lain, karena mereka adalah mayoritas *mustadh'afūn*.³⁷

(5) Keadilan ('*adl* dan '*qisth*)

Esack menggunakan 2 term dalam istilah keadilan, yaitu '*adl*' dan '*qisth*'. '*adl*' bermakna '*al-istiwā'*' yaitu suatu keadaan yang sama/ lurus. Dapat juga disebut tidak berpihak terhadap salah satu.³⁸ Sementara '*qisth*' bermakna adil jika berasal dari akar kata *aqsatu-yuqsithu-qisthan*.³⁹

³⁷ Ibid, 103.

³⁸ Abu Hasan Ahmad bin Faris Bin Zakariya, *Mu'jam Muqāyis al-Lughah*, (T.tp : Dār al-fikr), t.t, 246

³⁹ Ibid, 453

Esack mengambil legitimasi penggunaan kedua kata yang merujuk terhadap keadilan tersebut dengan merujuk kepada surat al-Hujurat [49] ayat 9:

عَلَىٰ إِحْدَاهُمَا بَعَثَ فَإِنْ بَيْنَهُمَا فَاصِلِحُوا فَاصْلِحُوا الْمُؤْمِنِينَ مِنْ طَائِفَتَانِ وَإِنْ
بَيْنَهُمَا فَاصِلِحُوا فَأَتْتَ فَإِنَّ اللَّهَ أَمَرَ إِلَىٰ تَفِيءٍ حَتَّىٰ تَبْغِي الَّتِي فَعَاتِلُوا الْأُخْرَىٰ
الْمُفْسِدِينَ يُحِبُّ اللَّهُ إِنَّ وَأَقْسَطُوا بِالْعَدْلِ

Dan jika ada dua golongan dari orang-orang mukmin berperang maka damaikanlah antara keduanya. Jika salah satu dari kedua golongan itu berbuat aniaya terhadap golongan yang lain maka perangilah golongan yang berbuat aniaya itu sehingga golongan itu kembali kepada perintah Allah; jika golongan itu telah kembali (kepada perintah Allah), maka damaikanlah antara keduanya dengan adil dan berlaku adillah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil. (QS. al-Hujurat [49]: 9)⁴⁰

Menjadikan keadilan sebagai kunci hermeneutika bagi Esack karena al-Qur'an sendiri meminta untuk dipelajari dengan komitmen terhadap penghancuran penindasan dan agresi, serta penegakan keadilan.⁴¹

(6) Perjuangan (jihad)

Jihad berasal dari term *jahada-yadhadu-juhdan* yang berarti berusaha dengan bersungguh-sungguh, kekuatan atau kemampuan.⁴² Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia diartikan sebagai usaha dengan segala daya upaya untuk mencapai kebaikan; usaha sungguh-sungguh membela agama Islam

⁴⁰ Al-Qur'an, 49: 9

⁴¹ Farid Esack, *Qur'an, Liberation...* 106.

⁴² Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia*, (Surabaya: Pustaka Progresif), 1984, 234.

dengan mengorbankan harta benda, jiwa, dan raga; perang suci melawan orang kafir untuk mempertahankan agama Islam.⁴³

al-Qur'an menggunakan istilah jihad dalam berbagai makna, seperti peperangan (QS al-Nisa' [4]: 90; al-Furqan [25]: 52; al-Taubah [9]: 41) perjuangan spiritual kontemplatif (QS al-Hajj [22]: 78; al-Ankabut [29]: 6) dan paksaan (QS al-Ankabut [29]: 8; Lukman [31]: 15)⁴⁴

Definisi jihad yang umum dipakai dalam retorika pembebasan Afrika Selatan lebih menunjukkan keterputusan hubungan dengan pemahaman tradisional, sementara Esack bersandar pada pendapat Choop, menerjemahkan jihad sebagai "perjuangan dan praksis" yang berarti tindakan sadar yang diambil suatu komunitas manusia yang bertanggung jawab atas tekad politiknya sendiri... berdasarkan kesadaran bahwa manusialah yang membentuk sejarah".⁴⁵ Hal ini berdasarkan pada kesimpulan Esack bahwa istilah jihad dalam al-Qur'an bertujuan untuk merubah diri dan masyarakat, sehingga istilah jihad juga dikatakan sebagai praksis. "*Jihad as praxis and path to understanding.*"⁴⁶

Jihad sebagai kunci hermeneutika mengasumsikan bahwa hidup manusia pada dasarnya bersifat praktis; teologi akan

⁴³ Kamus Besar Bahasa Indonesia, *Jihad*, diakses dari <https://kbbi.web.id/jihad> pada 13 Juni 2018.

⁴⁴ Rumba Triana, *Tafsir Ayat-Ayat Jihad dalam AL-Qur'a: Tafsir Tematik Terma Jihad* dalam al-Qur'an, dalam al-Tadabbur: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir, Vol. 2 No.02, 2015, 292-313.

⁴⁵ Rebecca Chop dalam Esack, *al-Qur'an, Liberation...* 107.

⁴⁶ Ibid, 107.

mengikuti. Berlandaskan pada ayat yang mengungkapkan kehadiran Tuhan dalam proses transformasi, ayat yang mengungkapkan bahwa sejarah dan masyarakat adalah wilayah tempat berlangsungnya transformasi bagi manusia:⁴⁷

“Allah tidak akan merubah nasib suatu kaum, sampai mereka sendiri merubahnya” (QS. Al-Ra’d [13]: 11).

Dalam aplikasinya, ketujuh kunci hermeneutika ini digunakan saling bertautan. Takwa dan tauhid digunakan sebagai lensa teologis untuk menafsirkan al-Qur’an maupun teks-teks lain. *al-nās* dan *al-mustadh’afina fi al-ardh* merupakan konteks yang dialami Esack, dengan dua kunci ini, penafsir dibebaskan memposisikan dirinya dalam situasi tertentu untuk mendapatkan jenis interpretasi sesuai kebutuhan. Jihad dan keadilan digunakan untuk merefleksikan metode dan kerangka kerja yang membentuk dan menghasilkan kerangka kerja kontekstual tentang ayat-ayat al-Qur’an dalam konteks masyarakat Afrika Selatan yang mengalami penindasan dan ketidakadilan.

2. Mendefinisikan Ulang Kawan dan Lawan Melalui Istilah *Islām*, *Imān*, *Kufr*.

Bagi masyarakat yang plural, kontroversi terkait ruang bagi pemeluk agama lain senantiasa hadir.

a. *Islām*

⁴⁷ Ibid, 108.

Islām berasal dari kata kerja *salima*, *islam* merupakan bentuk mashdar, secara bahasa memiliki arti *al-istislām* (berserah diri) *al-salāmah* (suci, bersih), *al salām* (selamat, sejahtera), *al-silmu* (perdamaian), *al sulam* (tangga, bertahap).⁴⁸

Sayyid Quthb, mengartikan Islam dengan:

“Islam berarti tunduk /patuh, taat dan mengikuti, yakni tunduk patuh kepada perintah Allah, taat kepada syari’at-Nya serta mengikut kepada rasul beserta manhajnya. Barang siapa tidak patuh, taat dan berittiba’ maka ia bukanlah seorang muslim. Oleh karenanya ia bukanlah penganut dari agama yang diridhai oleh Allah padahal Allah tidak meridhai kecuali Islam”⁴⁹

Ibnu Katsir, mengartikan Islam berdasarkan surat Ali Imran ayat 19 dengan:

Sebagai berita dari Allah Swt. yang menyatakan bahwa tidak ada agama yang diterima dari seseorang di sisi-Nya selain Islam, yaitu mengikuti para rasul yang diutus oleh Allah Swt. di setiap masa, hingga diakhiri dengan Nabi Muhammad Saw. yang membawa agama yang menutup semua jalan lain kecuali hanya jalan yang telah ditem-puhnya. Karena itu, barang siapa yang menghadap kepada Allah —sesudah Nabi Muhammad Saw. diutus— dengan membawa agama yang bukan syariatnya, maka hal itu tidak diterima oleh Allah.⁵⁰

⁴⁸ Mardhani, *Pendidikan Islam untuk Perguruan Tinggi*, (Depok: Kencana), 2017, 12.

⁴⁹ Sayyid Quthb, *Tafsir fi Dzilal al-Qur’an*, Terj. As’ad Yasin (T.tp. Gema Insani Press), t.t. 535

⁵⁰ Ibnu Katsir, diakses dari <http://www.ibnukatsironline.com/2015/04/tafsir-surat-ali-imran-ayat-18-20.html>, pada 13 Juni 2018.

Kajian tradisional terhadap term Islam khususnya yang dilakukan terhadap surah Ali Imran ayat 19 senantiasa terkait dengan Islam sebagai eksklusivisme sebagai suatu agama. Dalam kasus kontemporer, *islām* dianggap sebagai Islam yang sudah dilembagakan sebagaimana sejumlah teks yang mengandung berbagai perintah sosioreligius (perkawinan, perceraian, puasa, warisan, dsb) maupun pernyataan dalam surah al-Maidah ayat 3 “*pada hari ini telah Aku sempurnakan untukmu dīn mu dan telah Aku ridhai Islām menjadi dīn mu*”.

Berangkat dari surat Ali Imran ayat 19 dan al-Maidah ayat 3 inilah, Esack mengartikan Islam sebagai pilihan dan nikmat Tuhan bagi para pengikut Nabi Muhammad, tidak hanya sekedar ketertundukan personal dan nama bagi suatu kelompok.⁵¹ Islam baginya sebagai sesuatu yang inklusif, dengan menjadikannya sebagai kata kerja. Maksudnya adalah bila Tuhan sendiri yang menciptakan istilah ‘muslim’ dan ‘bukan muslim’ mengapa masyarakat muslim sendiri tidak mencari jalan lain untuk menemukan makna yang lebih sesuai dengan citra Tuhan yang menghendaki keadilan.⁵²

Esack menyimpulkan bahwa sebenarnya dalam tafsir tradisional benih-benih pluralisme sudah ada, hanya saja konteks saat penafsir menuliskan karyanya tidak sedang dalam keadaan perjuangan

⁵¹ Farid Esack, *Qur'an, Liberation...* Ibid 126.

⁵² Ibid, 134.

melawan seperti masyarakat Afrika Selatan yang melawan Apartheid.⁵³ Sehingga konsep Islam dalam ranah perjuangan Afrika Selatan harus dipertegas dengan orang yang juga berjuang melawan penindasan demi keadilan, dan bukanlah ‘Muslim’ jika ia senantiasa secara aktif terlibat dalam penindasan.⁵⁴

b. *Imān*

Kata iman berasal dari *āmāna* yang artinya percaya. Secara istilah diartikan dengan *pengakuan di bibir dan pembenaran dengan anggota badan*. Sebagaimana yang terdapat dalam surah al-Taubah ayat 20:⁵⁵

عِنْدَ دَرَجَةٍ أَعْظَمَ وَأَنْفُسِهِمْ بِأَمْوَالِهِمْ لِلَّهِ سَبِيلَ فِي وَجَاهَهُدُوا وَهَاجَرُوا آمَنُوا الَّذِينَ
الْفَائِزُونَ هُمْ وَأَوْلِيَاكَ اللَّهُ

Orang-orang yang beriman dan berhijrah serta berjihad di jalan Allah dengan harta benda dan diri mereka, adalah lebih tinggi derajatnya di sisi Allah; dan itulah orang-orang yang mendapat kemenangan.⁵⁶

Menurut al-Baiḍāwī adalah *al-tashdīq bi al-qalb* “membenarkan (mengakui dan mempercayai) ajaran Nabi di dalam hati”⁵⁷ pengertian iman dengan konsep meyakini dan melaksanakan ajaran Islam inilah yang umum digunakan.

⁵³ Ibid 132-133.

⁵⁴ Ibid, 133.

⁵⁵ Maulana Muhammad Ali, *The Religion of Islam*, Terj. R. Kaelan dan H.M. Bachrun, (Jakarta: Darul Kutubil Islamiyah), 2016, 211.

⁵⁶ Al-Qur’an, 9:20.

⁵⁷ Al-Bayḍāwī, Abdullāh bin ‘Umar, *Anwār at-Tanzil wa Asrar at-Ta’wil*, Vol. (Beirut: Dar Ihya’ at-Turats al-‘Arabi), t.t.

Realitas dalam pandangan Muslim, dilahirkan dalam keluarga Muslim dianggap cukup sebagai salah satu syarat untuk diakui sebagai kalangan ‘*Mu’munūn*’ walaupun orang tersebut tidak pernah mengakui secara verbal, karena masyarakat muslim sendiri memiliki mekanisme formal untuk menguji keimanan seseorang saat dewasa. Dari realitas ini, menurut Esack bahwa *Mu’min* merupakan seseorang dengan komitmen sosioreligius, bukan hanya personal. Sehingga *īmān* merupakan suatu keyakinan yang diungkapkan dalam kehidupan yang sesuai dengan etos al-Qur’an dan tuntunannya untuk beramal saleh (sosioreligius).

Dari pengertian *īmān* yang melibatkan aspek sosioreligius ini, menurut Esack terdapat pengertian *Mu’munūn* dalam arti non sosiologis, yakni komunitas diluar Nabi Muhammad serta para pengikutnya. Ini berarti hanya berlaku terhadap nabi-nabi sebelum Nabi Muhammad. Seperti *īmān* para ahli kitab. Esack juga mengutip ayat “*wahai orang-orang yang beriman, berimanlah...*” sebagai penekanan bahwa kalimat *īmān* yang lebih signifikan yang menunjuk kepada suatu kualitas yang aktif, yang membuat seseorang berada dalam hubungan dinamis antara pencipta dan sesamanya.⁵⁸

Penting bagi Esack adalah apabila *īmān* bisa mencakup perbuatan ‘membuang kulit pisang di jalan’ berarti *īmān* juga

⁵⁸ Ibid, 125.

mencakup pula tindakan individu yang dalam hidupnya memberikan pelayanan yang berdasarkan istilah yang diberikan Tuhan merupakan kaum yang tertindas dan termarginalkan. Karena memberlakukan pembatasan *īmān* terhadap komunitas sosio-religius tertentu berarti memenolak universalitas Tuhan.⁵⁹

c. *Kufr*

kāfir secara etimologi mengandung arti menutupi. Malam disebut *kāfir* karena ia menutupi siang atau menutupi atau menutupi benda-benda dengan kegelapannya. Awan juga disebut *kāfir* karena ia menutupi matahari. Demikian pula petani yang terkadang juga disebut *kāfir* karena ia menutupi benih dengan tanah.⁶⁰ Secara terminologi, para ulama tidak sepakat dalam menetapkan batasan *kāfir* sebagaimana berbeda pendapat dengan batasan iman. Kalau iman diartikan “pembenaran” (*al-tashdiq*) terhadap Rasulullah SAW. berikut ajaran-ajaran yang dibawanya, maka *kāfir* diartikan dengan “pendustaan” (*al-takdhib*) terhadap ajaran-ajaran beliau. Inilah batasan yang paling umum dan sering terpakai dalam literatur terkait akidah. Jadi, orang kafir ialah orang yang mengingkari ajaran Islam yang seharusnya dia imani.

Quraish Shihab dalam penafsirannya pada QS. Al-Baqarah [2] : 6-7, QS. Al-Hajj [22] : 72, QS. Al-Baqarah [2] :89, QS. Al-An'am [6] : 25 memberitahukan bahwa orang kafir memiliki sifat-

⁵⁹ Ibid, 125.

⁶⁰ Raghīb al-Ashfani, *al-Mufradat fī Ghārib al-Qur'an*, (Masir: Mustafa al-Halabi), t.t) 435.

sifat buruk diantaranya iri hati, angkuh terhadap siapapun yang menasehati, sombong, mengingkari kebenaran yang tampak dihadapannya.⁶¹

Kufr dalam al-Qur'an dan wacana kaum Muslim merupakan konotasi penuh celaan bagi kaum yang tertolak. *Kufr* merupakan perilaku tidak bersyukur yang bersifat aktif dan dinamis, yang mengarah kepada penolakan atas kebenaran dan karunia Tuhan secara sengaja dan merupakan tingkah laku yang arogan dan menindas. Dalam penggunaannya, istilah *kāfir* pertama kali digunakan untuk menunjuk sebagian masyarakat yang menghina Nabi Muhammad di Makah dan kalangan Ahli Kitab di Madinah. Dengan menggunakan kunci-kunci hermeneutika, Esack mendefinisikan *kāfir* adalah orang yang menolak kebenaran secara umum maupun kebenaran spiritual.⁶²

Dalam meninjau ulang *kufr*, dasar ayat yang digunakan Esack adalah surah Ali Imran ayat 21-22:

Sungguh orang-orang yang menolak (*yakfur*) dengan ayat-ayat Allah dan membunuh para nabi dengan tanpa hak dan membunuh orang-orang yang mengajak kepada keadilan, maka kabarkanlah bahwa mereka akan mendapatkan siksa yang pedih, mereka itu adalah orang yang lenyap amal-amalnya, dan mereka sekali-kali tidak akan memperoleh penolong. (QS. Ali Imran [3]: 21-22)

⁶¹ Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Vol 1 & 9, (Jakarta: Lentera Hati), 2007, 95 dan 124.

⁶² Ibid, 137

Bagi Esack, tidaklah mungkin memisahkan *kufr* dari perilaku personal dan sosial musuh-musuh Nabi Muhammad sebagai individu maupun kelompok di Makah atau Madinah. Muslim harus mampu menemukan perilaku yang berkaitan dengannya baik terhadap *islām* maupun pola perilaku sosiopolitik sejenis untuk membangun aplikasi kontemporer bagi istilah *kufr*, sehingga tidak hanya mentransfer label.

Asumsi terkait kesalahan kolektif yang muncul dari *kufr* kolektif ini amat signifikan bagi setiap wacana tentang keyakinan dan keadilan. Padahal al-Qur'an menyebutkan dan menetapkan tanggung jawab individu dalam setiap perbuatan. Hari kebangkitan dan tanggung jawab akhir individu dihadapan Tuhan secara khusus mengabarkan ketetapan al-Qur'an untuk memutus tanggung jawab kolektif seperti yang disebutkan oleh para penafsir tradisional. Sebagaimana yang terdapat dalam surah 'Abasa [80]: 34-36 "*Pada hari itu ketika manusia lari dari saudaranya, dari ibu dan bapaknya, dari istri dan anak-anaknya*".⁶³

Setelah melakukan telaah ulang terhadap tiga term diatas, Esack memberikan kesimpulan bahwa sebenarnya al-Qur'an tidak mencegah kaum Muslim untuk bekerjasama dengan kaum lain demi menegakkan keadilan dan kebenaran. Menurut Esack, justru teks yang seolah melarang tersebut bila ditinjau dari segi historisnya sebenarnya sangat signifikan

⁶³ Ibid, 144

bagi hermeneutika al-Qur'an tentang pluralisme dan kebebasan. Juga Al-Qur'an dan teladan Nabi mendukung kerjasama dan solidaritas antar iman untuk keadilan dan kebenaran. Solidaritas yang dimaksud adalah perjuangan menentang ketidakadilan demi dunia yang aman bagi manusia, membebaskan para penghuninya dari perbudakan dan dapat beribadah terhadap tuhan dengan leluasa.⁶⁴

D. Relevansi Hermeneutika Subjektivis Farid Esack Bagi Studi al-Qur'an Kontemporer

Hermeneutika subjektivis Farid Esack mengasumsikan bahwa penafsir dalam menafsirkan kitab suci tidaklah bebas dari determinasi yang turut menentukan proses pemahaman, baik determinasi yang berasal dari wilayah sosial, budaya, politik, maupun psikologis. Dengan asumsi tersebut Esack kemudian melakukan reinterpretasi terhadap al-Qur'an untuk mendapatkan legitimasi kerjasama umat beragama di Afrika Selatan dalam rangka membebaskan diri dari rezim apartheid.

Dengan menggunakan landasan fungsionalisme teks, hermeneutika subjektivis Esack relevan digunakan untuk membuktikan bahwa al-Qur'an memiliki fungsi yang sangat *urgent* untuk menyelesaikan berbagai macam problem sosial yang tidak dapat diselesaikan dengan metode eksak, karena problem sosial memiliki parameter kebenaran yang beragam disetiap konteks, sehingga teks yang berfungsi dalam sebuah konteks tertentu

⁶⁴ Ibid, 144.

belum tentu dapat digunakan dalam konteks yang lain. Sebagaimana pendapat Hasan Hanafi, sebuah penafsiran harus mampu menjelaskan tanggung jawab tafsir yakni mengungkap eksistensi manusia baik secara individu maupun sosial yang terkait hal-hal yang dialami masyarakat.⁶⁵

Lebih lanjut, reproduksi makna yang membebaskan melalui kunci penafsiran sebagaimana dalam hermeneutika Esack, dapat mendukung suatu proses yang disebut dengan ‘membangkitkan al-Qur’an’ yang menjadikan pemahaman keagamaan dan makna terhadap teks lebih sesuai dengan konteks ruang dan waktu.⁶⁶

Sayangnya, dengan sifat penafsiran yang berangkat dari konteks, tidak terdapat parameter baku yang dapat dijadikan landasan kebenaran sehingga terdapat sikap merelatifkan kandungan al-Qur’an dan berdampak terhadap ajaran yang eksplisit hanya berlaku bagi situasi yang serupa dengan situasi saat al-Qur’an diturunkan bahkan sikap ‘nihilisme’. Dalam hal ini, penafsiran hermeneutika subjektif Esack tetap relevan digunakan dengan dasar *truth in context*, bahwa kebenaran dapat digunakan sesuai dengan konteks.⁶⁷

Dengan demikian, pegiat studi al-Qur’an kontemporer ditantang untuk menemukan metodologi yang konsisten untuk menentukan sejauh mana suatu konteks dipandang relevan bagi sebuah penafsiran dan waktu yang tepat untuk mendahulukan prinsip-prinsip umum dari pada prinsip khusus (*al ‘ibrah bi umūm al-lafdz la bi khusus al sabāb*).

⁶⁵ Imam Musbikin, *Model Gagasan Hermeneutika al-Qur’an dalam Istantiq al-Qur’an...* 84-85.

⁶⁶ Ibid, 73.

⁶⁷ Ingrid Matson, *The Story of Qur’an...* 312.

BAB V

PENUTUP

A. KESIMPULAN

1. Setiap produk pemikiran tidak lepas dari aspek sosio-historis yang melatar belakangnya. Pemikiran hermeneutika al-Qur'an Farid Esack berangkat dari realitas Afrika Selatan, tempat kelahirannya yang mengalami penindasan oleh rezim apartheid, dimana orang-orang berkulit hitam baik Muslim maupun non-Muslim termarginalkan. Realitas penindasan juga terdapat di Pakistan tempat Esack menyelesaikan pendidikan menengah atas dan sarjananya, bedanya di Pakistan justru kaum Muslim yang merupakan mayoritas menindas minoritas penganut Hindu dan Kristen. Sikap eksklusif tiap-tiap pemeluk agama di Afrika Selatan menyebabkan keengganan melakukan kerja sama antar agama untuk mewujudkan kebebasan dan keadilan tersebut. Sehingga Esack meninjau ulang teks al-Qur'an dengan menggunakan konsep hermeneutika agar al-Qur'an dapat menjawab persoalan yang dialami masyarakat Afrika Selatan, umat Muslim khususnya.
2. Adapun konstruk pemikiran hermeneutika al-Qur'an Farid Esack berangkat dari pembacaannya terhadap al-Qur'an bahwa al-Qur'an bukan hanya kitab suci yang harus dipahami, tetapi merupakan wahyu yang diturunkan untuk menanggapi kebutuhan masyarakat Hijaz selama periode 23 tahun. Dengan menggunakan pengertian ini kemudian Esack

menggunakan teori fungsionalisme teks yang mengatakan bahwa suatu teks dianggap sebagai kitab suci bila ia berfungsi bagi orang yang meyakini. Teori ini merupakan kebalikan dari teori revelasionisme yang menyatakan kitab suci merupakan wahyu. Selanjutnya konsep hermeneutika subjektivis Esack menggunakan landasan hermeneutika penerimaan yang berfokus terhadap proses pemaknaan terhadap teks yang dilakukan oleh individu maupun kelompok untuk mengetahui berbagai penerimaan audiens serta berbagai harapan terhadap teks. Hermeneutika penerimaan sangat jauh dari istilah objektif karena sama sekali tidak berniat menemukan makna yang dimaksud pengarang. Berdasarkan kedua landasan tersebut, yakni teori fungsionalisme teks dan hermeneutika penerimaan, Esack kemudian memperkuat argumennya dengan konsep pewahyuan yang menurutnya sama sekali tidak objektif. Yaitu (1) pewahyuan progresif (*progressive revelations*) (2) *asbāb al-nuzūl*, dan (3) *naskh*. Dengan ketiga konsep tersebut, Esack memberikan argumen bahwa makna objektif tidak dapat dicapai karena senantiasa terdapat perbedaan dalam proses dan konteks interpretasi, sebagaimana pewahyuan al-Qur'an yang senantiasa menjawab permasalahan masyarakat Hijaz saat itu yang juga senantiasa berubah. Selanjutnya, dengan landasan dan argumen yang digunakan, Esack melakukan reinterpretasi terhadap al-Qur'an agar dapat memberikan jalan keluar bagi masyarakat Afrika selatan yang mengalami penindasan oleh rezim Apartheid. Dengan menggagas tujuh kunci

hermeneutika agar masyarakat Afrika Selatan yang tertindas dapat melakukan penafsiran terhadap al-Qur'an tanpa keluar dari kaidah penafsiran, terdiri dari takwa, tauhid, manusia (*al-nās*), kaum tertindas (*al-mustadh'afina fi al-ardh*), keadilan (*'adl* dan *qisth*), dan perjuangan (jihad). Juga meninjau ulang kawan dan lawan dalam perjuangan dengan telaah ulang terhadap istilah *islām*, *imān*, dan *Kufr*.

3. Hermeneutika subjektivis Farid Esack dirasa relevan untuk digunakan dalam studi al-Qur'an kontemporer utamanya kajian tafsir yang selama ini cenderung bersifat teoritis, tidak menyentuh masyarakat secara luas dan kurang empiris dengan segala permasalahan yang dilami. Lebih lanjut, reproduksi makna yang membebaskan melalui kunci penafsiran sebagaimana dalam hermeneutika Esack, dapat mendukung suatu proses yang disebut dengan 'membangkitkan al-Qur'an' yang menjadikan pemahaman keagamaan dan makna terhadap teks lebih sesuai dengan konteks ruang dan waktu.

B. SARAN

Setelah mengkaji konsep hermeneutika subjektivis Farid Esack dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, penulis menyarankan kepada penggiat studi al-Qur'an yang hendak melakukan kajian dengan tema sejenis, yakni hermeneutika agar sebelumnya mengisi bagasi keilmuan dengan tema terkait sebanyak-banyaknya sehingga analisa yang dilakukan

dapat mendalam dan hasil dari kajian memberikan manfaat yang signifikan bagi studi al-Qur'an.

Penulis menyadari banyak sekali aspek yang kurang dalam kajian ini. Baik minimnya wawasan yang dimiliki, minimnya data yang dipaparkan hingga analisa yang dangkal. Oleh karena itu, kritik dan saran yang membangun sangat penulis harapkan guna perbaikan dan kemajuan penulis terkait karya ilmiah khususnya.



DAFTAR PUSTAKA

Buku

- Ali, Maulana Muhammad. *The Religion of Islam*, Terj. R. Kaelan dan H.M. Bachrun, (Jakarta: Darul Kutubil Islamiyah, 2016)
- Aisyah Abdurrahman, *Maqāl fī al-Insan Dirasah Qur'aniyah* Terj. Adib al-Arief (Jakarta: LKPSM, 1997)
- Alfianika, Ninit. *Buku Ajar Metode Penelitian Bahasa Indonesia*, (Yogyakarta: Deepublish, 2016)
- al-Salih, Shubhi. *Mabahits fī Ulum al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-'ilm li al Malayin, 1988)
- An-Naim, Abdullah Ahmed. *Islamic Law Reform and Human Rights Challenges and Rejoinders*, Terj. Farid Rajidi, (Yogyakarta: LKiS, 1996)
- Barnard, Alan *Hunters and Herders of Southern Africa: A Comparative Ethnography of the Khoisan Peoples*. (New York: Cambridge University Press, 1992)
- Raghib al-Ashfani, *al-Mufradat fī Ghārib al-Qur'an*, (Masir: Mustafa al-Halabi, t.t.)
- al-Qaththān, Mannā'. *Mabāhits fī ulūm al-Qur'ān*, (Surabaya: Haromain, t.t.)
- Badudu, J. S. *Kamus Kata Serapan Asing dalam Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Kompas, 2003)
- Barnard, Alan. *Hunters and Herders of Southern Africa: A Comparative Ethnography of the Khoisan Peoples*. (New York: Cambridge University Press, 1992)
- J.J. Buckley, *The Hermeneutical Deadlock Between Revelationist, Textualist, and Funcionalist*, dalam *Modern Theology*, Vol. 6
- Esack, Farid. *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious solidarity against Oppression*, (Oxford: Oneworld Publication, 2002)
- _____, *The Qur'an: A User Guide .A Guide to its Key, Themes, History and Interpretation*, (Oxford: Oneworld Publications, 2005)
- _____, *On Being Muslim: Finding, A Religius Pathin the World Today*, (Oxford: Oneworld Publication, 2004)

- _____. *On Being A Muslim: Finding, A Religious Path in the World Today*,
Terj. Dadi Darmadi, Jajang Jahroni, (Jakarta: Erlangga: 2004)
- Faiz, Fahrudin. *Hemeneutika al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial*,
(Yogyakarta: Kalimedia, 2015)
- Gadamer, Hans- Georg . *Truth and Method*, terj. Ahmad Sahidah, (Yogyakarta:
Pustaka Pelajar, 2010)
- Ibn Manzur, Muhammad Ibn Mukarram *Lisan al-Arab*, Vol. 6, (Cairo: Dar al-
Kitab al-Mashr, t.t)
- Mardhani, *Pendidikan Islam untuk Perguruan Tinggi*, (Depok: Kencana, 2017)
- Mas'ud, Jubran. *Raid al-Thulab* (Beirut: Dar al-ilm lilmalayyini,1997)
- Matson, Ingrid. *The Story of The Qur'an*, Terj. Cecep Lukman Yasin (Jakarta:
Zaman, 2013)
- Ma'sum, Muhammad. *Amtsilah Tasrifiyah*, (Jombang: Darul Hifdzil Salafiyah,
1994)
- Mestika Zed, *Metodologi Penelitian Kepustakaan*, (Jakarta: Yayasan Obor
Indonesia, 2008)
- Musbikin, Imam . *Istantiq al-Qur'an: Pengenalan Studi al-Qur'an Pendekatan
Interdisipliner*, (Madiun: Jaya Star Nine, 2016)
- Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia*, (Surabaya:
Pustaka Progresif, 1984)
- Palmer, Ricard E. *Interpretation Theory in Schleirmacher, Dilthey, Heidegger,
and Gadamer*, Terj. Masnur Heri dan Damanhuri Muhammad,
(Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005)
- Sayyid Qutb, *Tafsir fi Dzilal al-Qur'an*, Terj. As'ad Yasin (T.tp. Gema Insani
Press, t.t.)
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam
Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1996)
- _____. *Tafsir al-Misbah: Pesan Kesan dan Keserasian al-Qur'an*,
Vol 1 & 9, (Jakarta: Lentera Hati, 2007)

- _____. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami al-Qur'an*, (Tangerang: Lentera Hati, 2013)
- Sholeh, Achmad Khudor. *Pemikiran Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Jendela, 2003)
- Shidqui, Abdur Rasyid. *Qur'anic Words: a reference guide*, (United Kingdom: Kube Publishing, 2008)
- Simanjuntak, Bungaran Antonius. et. al. *Metode Penelitian Sosial*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2014)
- Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*, (Bandung: Alfabeta, 2016)
- Suma, Muhammad Amin. *Ulumul Qur'an*, (Jakarta: Rajawali Press, 2014)
- Suryadi, Rudi Ahmad. *Kenali Dirimu: Upaya Memahami Manusia dalam al-Qur'an*, (Yogyakarta: Deepublish), 2015
- Susanto, Edi. *Studi Hermeneutika: Kajian Pengantar*, (Jakarta: Kencana, 2016)
- Syamsuddin, Sahiron. *Hemeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, (Yogyakarta: Pesantren Nawasea Pres, 2009)
- _____, dkk. *Pemikiran Hermeneutika dalam Tradisi Islam: Reader*, (Yogyakarta: Lembaga Penelitian Universitas Negeri Sunan Kalijaga 2011)
- _____, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, edisi revisi (Yogyakarta, Pesantren Newesea Press, 2017)
- Tarigan, Azhari Akmal. *Eksplorasi melalui kata-kata kunci dalam al-Qur'an*, (Bandung: Cita Pustaka Media Perintis), 2012
- Tim Penyusun IAIN Jember, *Pedoman Penulisan Karya Ilmiah*, (Jember: IAIN Jember Pres, t.t.)
- Tim Penyusun al-Qur'an dan Terjemah, *The Holy Qur'an al-Fatih*, (Depok: PT. Insan Media Pustaka, 2013)
- Zakariya, Abu Hasan Ahmad bin Faris Bin *Mu'jam Muqāyis al-Lughah*, (T.tp : Dār al-fikr, t.t.)

Skripsi

Basri, “Epistemologi Tafsir Ayat-Ayat Pembebasan” (Studi atas Penafsiran Farid Esack), (Tesis, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2016).

Fuad Faizi “Studi Kritis Tafsir Resepsi Farid Esack”, (Skripsi, IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2004)

Imam Iqbal, “Teologi Autentik (Studi atas Gagasan Teologi Pembebasan Farid Esack)”, (Tesis, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2007)

Miftahul Arif, “Metodologi Tafsir Kontemporer (Studi Analisis Terhadap Metode Tafsir Progresif Farid Esack), (Skripsi, IAIN Walisongo, Semarang, 2010)

Jurnal

Rumba Triana, *Tafsir Ayat-Ayat Jihad dalam AL-Qur’a: Tafsir Tematik Terma Jihad* dalam al-Qur’an, dalam al-Tadabbur: Jurnal Ilmu al-Qur’an dan Tafsir, Vol. 2 No.02, 2015

Fiorenza, Francis Schussler. *The Crisis of Scriptural Authority Interpretation and Reception*, t.t.

Website

Facebook, *Farid Esack*,
<https://www.facebook.com/faridesack1/about?lst=100022806291011%3A100009480493668%3A1514466821§ion=education&pnref=about>, pada tanggal 27 Desember 2017

Google Cendekia, *Farid Esack*,
<https://scholar.google.com/citations?user=TbUPf8oAAAAJ> &hl=id diakses pada 1 Desember 2017

Ibnu Katsir, diakses dari <http://www.ibnukatsironline.com/2015/04/tafsir-surat-ali-imran-ayat-18-20.html>, pada 13 Juni 2018

Kamus Besar Bahasa Indonesia Online, *Subjektif*, diakses dari <https://kbbi.web.id/subjektif> pada 04 November 2017

Kamus Besar Bahasa Indonesia, *Jihad*, diakses dari <https://kbbi.web.id/jihad> pada 13 Juni 2018

Muhtadi, Burhanuddin. *Farid Esack: Anotasi Karya Intelektual*, diakses dari <http://islamlib.com/tokoh/farid-esack-dan-hermeneutika-pembebasan-al-quran/2/> pada 01 Januari 2018

Oocities, *Farid Esack*, diakses dari <http://www.oocities.org/faridesack/> pada 02 Januari 2018

Wikipedia, *Cape Town*, https://en.wikipedia.org/wiki/Wynberg,_Cape_Town pada 25 Desember 2017

_____, *Apartheid*, <https://id.wikipedia.org/wiki/Apartheid> pada 31 Desember 2017

_____, *Farid Esack*, Diakses dari https://en.wikipedia.org/wiki/Farid_Esack, pada 28 Desember 2017



PERNYATAAN KEASLIAN TULISAN

Yang bertanda tangan dibawah ini:

Nama : Nurun Najmatul Ulya
NIM : 082 142 024
Fakultas/ Jurusan : Ushuluddin, Adab dan Humaniora
Institusi : IAIN Jember

Dengan ini menyatakan bahwa isi skripsi ini adalah hasil penelitian karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Jember, 11 Juli 2018

Saya yang menyatakan



Nurun Najmatul Ulya
NIM. 082 142 024

IAIN JEMBER