

EPISTEMOLOGI TAFSIR AL-QURAN

FARID ESACK

Ahmad Zainal Abidin

STAIN Tulungagung, Jawa Timur

e-mail: ahmad_za@yahoo.co.id

Abstract: Epistemologically speaking, Esack's hermeneutics is based on reception hermeneutics which is popular in the hand of Biblical hermenut, Francis Shcussler-Fiorenza. In this hermeneutics, the truth of the holy books are seen in an eye of how far can the hermeneutics solve the actual human problems. This is wholly different from that of revelationist who put very huge burden on the discourse on God and how is He present and being involve in the world. Some other hermeneuts also contributed in a different level. In his hermeneutics, Esack put the three basic elements of hermeneutics namely the text-its author, interpreters, and an on going interpretative activity itself. His basic assumption is a particular, contextual and practical interpretation. In South Africa's context, Esack tried to transform the context of oppression and dehumanization by apartheid into a critical interpretative model. This thought is based on a non prophetic human experience which is basically interpretative and socially-culturally contextual. By this, it is impossible to sustain the existence of a static, universal, united and free-value interpretation. Reversally, this pursued a contextual-particular, temporal and "bias" interpretation.

Abstrak: Pembicaraan secara epistemologis, hermeneutika Farid Esack berdasarkan pada hermeneutika resepsi yang populer di tangan ahli hermeneutika Biblikal, Francis Shcussler-Fiorenza. Dalam hermeneutika ini, kebenaran dari kitab-kitab suci dilihat dilihat dari sebuah pandangan sejauhmana bisa hermeneutika memecahkan persoalan-persoalan manusia aktual. Secara keseluruhan ini berbeda dari pewahyu yang meletakkan sangat besar dalam wacana tentang Tuhan dan bagaimana Dia menghadirkan dan terlibat di dunia ini. Beberapa hermeneutika yang lain juga berkontribusi pada level yang berbeda. Dalam hermeneutikanya, Esack menempatkan tiga unsur dasar hermeneutika, yaitu pengarang teks itu sendiri, penafsir, dan berlanjut pada aktivitas interpretatif sendiri. Asumsi dasarnya adalah partikular, kontekstual dan interpretasi praktis. Dalam konteks Afrika Selatan, Esack mencoba mentransformasi konteks penindasan dan dehumanisasi oleh apartheid [politik pemisahan penduduk yang bukan berkulit putih di Republik Afrika Selatan] ke dalam sebuah model interpretatif kritis. Pemikiran ini berdasarkan pada pengalaman manusia yang non profetik yang pada dasarnya merupakan konteks interpretatif dan kontekstual secara sosio-kultural. Melalui ini memungkinkan untuk mempertahankan eksistensi statik, universal, keutuhan, dan interpretasi bebas nilai. Sebaliknya, ini berlanjut ke sebuah konteks-partikular, interpretasi "bias" dan temporal.

Keywords: *Reception hermeneutics, Present Context, Contextual-practical Interpretation*

A. Pendahuluan

Epistemologi merupakan cabang utama filsafat disamping ontologi dan aksiologi. Sementara ontologi secara mendasar membahas hakekat segala sesuatu yang menjadi obyek termasuk di dalamnya definisi ilmu pengetahuan; aksiologi membahas tujuan, nilai guna dan manfaat pengetahuan; epistemologi berusaha menjelaskan asal-usul, sumber, struktur, metode, proses dan prosedur yang memungkinkan diperolehnya pengetahuan.¹

Setiap pengetahuan termasuk di dalamnya tafsir mengasumsikan eksistensi tiga ranah filosofis di atas. Pemikiran seseorang, termasuk di dalamnya Farid Esack—yang pemikiran tafsirnya sangat *inspiring*—dan pemahamannya terhadap teks selalu mengasumsikan adanya sandaran ontologis, epistemologis dan aksiologis untuk bisa dianggap sebagai pengetahuan yang mengandung kebenaran. Sandaran itu merupakan arena bermacam-macam kepentingan yang saling berhubungan sekaligus saling menafikan. Hal ini disebabkan oleh banyaknya aspek-aspek baik intelektual, sosial, budaya, politik, ideologi yang terlibat di dalamnya dalam membentuk suatu pola pembentukan suatu perspektif pengetahuan.

Meskipun tinjauan epistemologis merupakan wilayah yang luas dan penting, namun belum banyak dilakukan oleh para sarjana Muslim apalagi jika dikaitkan dengan wilayah tafsir. Ada kesulitan dan kekhawatiran di dalam mengkaji tafsir dikarenakan obyeknya adalah al-Quran yang *notabene* kalam ilahi yang sakral dan diagungkan umat Islam. Banyak yang berpendapat bahwa tidak mudah bagi seseorang untuk masuk ke wilayah tafsir karena persyaratan-persyaratan yang ada sangat sulit dipenuhi oleh orang di masa kini. Bertumpuknya kesulitan itu yang diabadikan dalam banyak literatur yang getol merekam dan kekhawatiran ini sedemikian kuat sehingga wilayah tafsir sempat dianggap oleh banyak orang sebagai wilayah yang sudah masak dan tidak perlu dilakukan kajian-kajian baru. Pandangan yang demikian adalah kurang benar jika ditinjau dari perspektif dan watak alami ilmu pengetahuan yang dinamis dan harus selalu berkembang dan dikembangkan, kecuali bagi yang berkeinginan agar tafsir menjadi ilmu yang matang dan usang karena tertinggal oleh perkembangan zaman.

Demikian pula perkembangan epistemologi dalam wacana ilmu di Barat dan juga mendapatkan apresiasi di dunia Islam. Wilayah ini terus bergerak baik secara substantif maupun perifer, baik berganti baju maupun penekanan-penekanan tertentu dari suatu pola pemikiran. Kalau di Barat berkembang epistemologi berbasis idealisme, empirisisme, rasionalisme, pragmatisme hingga postmodernisme,² maka di dunia Islam, paling tidak dikemukakan oleh Muḥammad 'Abid al-Jabirī, berkembang epistemologi *bayānī*, *'irfanī*, dan *burhānī*³

yang sesungguhnya merupakan suatu perspektif tertentu dalam memandang obyek atau memberikan penekanan tertentu dan kurang mendialogkan dengan perspektif yang lain. Tidak mengherankan jika, kemudian Amin Abdullah menawarkan suatu perspektif sirkuler, bukan linear dan paralel yang nampak terpisah-pisah di antara epistemologi itu⁴ sehingga keilmuan Islam menemukan momentum bagi perkembangan yang dinamis sekaligus mereduksi munculnya *truth claim* dalam wadah epistemologi tertentu.

Perkembangan ilmu di Barat menemukan momentum kebangkitan, karena mereka meletakkan ilmu sebagai suatu tuntutan untuk perubahan dan kemajuan. Demikian pula Jepang yang hancur karena pusat kekuatannya dibom atom oleh Amerika pada perang dunia ke-2 segera bangkit setelah Kaisar Jepang menginstruksikan, sebagai langkah pertama, pendataan jumlah guru yang tersisa dan selamat dari kematian akibat perang dari bom yang mengerikan itu. Jepang segera mengkalkulasi jumlah sarjana dan cendekiawan serta menyiapkan generasi-generasi baru yang memiliki *concern* dalam pengembangan ilmu pengetahuan. Dalam perkembangan lebih lanjut Jepang menjadi negara yang maju, karena memberi perhatian yang sangat besar terhadap perkembangan ilmu pengetahuan. Dengan latar belakang semacam itu, Jepang dan mayoritas negara-negara Barat bergerak mengejar kemajuan ilmu. Pergerakan ilmu pengetahuan itu tentu tidak bisa mengabaikan perspektif epistemologi yakni bagaimana suatu bidang ilmu pengetahuan dibangun, dikembangkan dan didialektikkan dengan realitas di sekitarnya.

Tulisan berikut akan berusaha melacak basis epistemologis pemikiran tafsir Farid Esack dalam kaitannya dengan upaya dan konstruk metodenya dalam mendekati dan memaknai ayat-ayat al-Quran secara umum dan dalam tema hubungan antaragama secara khusus, yang ada di hadapannya. Hal ini menarik karena, sekalipun teks al-Quran yang dipahami adalah sama, namun arah dan orientasi serta prosedur dan metode yang dilakukan seseorang terhadap obyek yang sama itu memungkinkan timbulnya hasil yang relatif berbeda atau bahkan sangat berlawanan antara satu orang dengan yang lainnya. Signifikansi tulisan ini adalah pada upaya untuk membuktikan bagaimana basis epistemologis tertentu menghasilkan buah tafsir tertentu pula sekaligus membuka kesadaran bahwa horison penafsir dengan segala latar belakangnya sangat berpengaruh terhadap pemikiran-pemikirannya. Meskipun demikian, sebelum membahas basis epistemologinya secara khusus, perlu diberikan deskripsi umum bagaimana latar belakang sosial-budaya Farid Esack membentuk kepribadiannya hingga ia menawarkan suatu cara baca tertentu terhadap ayat-ayat al-Quran.

B. Biografi Singkat Farid Esack

Farid Esack atau lebih lengkapnya Maulana Farid Esack lahir pada tahun 1959 di Cape Town, daerah pinggiran kota Wynberg, Afrika Selatan. Tidak lama kemudian, dia dan keluarganya terpaksa hijrah ke Bonteheuwel, karena adanya

mulai diterapkannya secara ketat Undang-Undang Akta Wilayah Kelompok yang diterapkan oleh rezim Apartheid terhadap komunitas kulit hitam dan kulit berwarna. Undang-undang tersebut sebenarnya telah ditetapkan sejak tahun 1952.⁵

Esack terlahir dari keluarga yang miskin bahkan sangat miskin. Ayahnya meninggalkannya ketika dia baru berumur tiga minggu, sehingga ibunya yang terpaksa harus bekerja keras untuk memenuhi kebutuhannya dan lima saudara laki-lakinya. Ibunya bekerja sepanjang hari di sebuah pabrik kecil dengan gaji yang sangat tidak memadai. Karena beratnya hidup ini, ibunya meninggal pada usia yang relatif muda, usia 52 tahun. Menurut pengakuan Esack, kemiskinan yang dialaminya bahkan telah membuat dia dan saudara-saudaranya harus mengetuk pintu para tetangga untuk mendapat sesuap makanan atau bahkan mengais tempat sampah untuk mencari sisa-sisa buah atau semacamnya yang dapat dimakan.⁶ Sedemikian miskinnya keluarga ini sehingga yang ada dalam perasaan sehari-harinya adalah perasaan *unsecured* menjadi orang miskin.

Meski demikian, Esack mempunyai semangat dan cita-cita yang besar. Sejak umur 7 tahun dia telah berkeinginan yang sangat kuat untuk bisa menjadi guru sekaligus pemimpin agama (*cleric or Maulana*). Karena itu, meski dalam kondisi yang serba sulit, dia berusaha mengikuti pendidikan yang lazim di sana. Esack mendapatkan pendidikan dasar dan menengahnya di Bonteheuvel, di sebuah sekolah yang menerapkan kurikulum pendidikan nasional Kristen dengan suatu ideologi pendidikan yang bertujuan membentuk pola struktur berfikir masyarakat yang patuh pada Tuhan dan pada saat yang sama taat pada pemerintahan apartheid.⁷ Bonteheuvel sendiri, secara sosiologis, tidak beda dengan Wynberg, tempat Esack lahir. Masyarakat di sana terdiri atas beragam kultur, etnis dan agama, dan Esack bergaul bersama mereka.

Dalam pluralitas agama, etnis dan kultur ini, *plus* di bawah tekanan yang keras dari rezim apartheid, Esack justru merasakan sikap yang toleran dan kedamaian yang sangat menyejukkan.⁸ Dalam menjalani kegetiran hidupnya, Esack sering mendapat pertolongan yang tidak ternilai dari para tetangganya yang berbeda agama. Realitas inilah yang dikemudian hari mendorong Esack untuk mempertanyakan kembali klaim kebenaran suatu agama dan memunculkan benih pemikirannya tentang pluralitas dan solidaritas antariman.⁹ Benarkah kita hanya boleh bekerja sama dengan saudara sesama agama dan mengabaikan orang-orang yang berada diluar agama kita? Begitulah pertanyaan yang sering mampir di dalam batinnya.

Pada tahun 1974, Esack memperoleh beasiswa kompetitif untuk melanjutkan studi di *Islamic College* Pakistan. Di daerah yang berjarak cukup jauh dari tanah kelahirannya, dia menghabiskan waktunya kurang lebih sembilan tahun (1974-1982) di Pakistan ini sampai mendapatkan gelar kesarjanaan di bidang teologi Islam dan sosiologi pada *Jami'ah al-'Ulūm al-Islāmiyah*, Karachi.¹⁰ Setelah itu ia segera pulang ke Afrika Selatan karena tidak tahan melihat

negaranya sedang berjuang melawan apartheid. Esack pulang untuk ikut bagian dalam perjuangan melawan rezim apartheid, sementara ia berada di negeri orang dan tak terlibat di dalam gerakan perjuangan itu.¹¹

Pada tahun 1990, Farid Esack kembali ke Pakistan untuk melanjutkan studi di *Jamī'ah Abī Bakr*, Karachi. Di sini dia menekuni bidang *Qur'anic Studies*. Tahun 1994, Esack menempuh program Doktor di *Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations [CSIC]* di University of Birmingham (UK), Inggris. Tahun 1995, ia melakukan penelitian tentang Hermeneutika Bibel di *Philosophische Theologische Hochschule*, Sankt Georgen, Frankfurt am Main, Jerman. Puncaknya, tahun 1996, Esack berhasil meraih gelar Doktor di bidang *Qur'anic Studies* dengan disertasi berjudul *Qur'an, Liberation and Pluralism: an Islamic Perspective of Inter-religious Solidarity against Oppression*.

Keprihatinan dan kepedulian Esack terhadap kondisi sosial telah tertanam sejak kecil. Pengalaman hidup memotivasinya untuk aktif berkiprah dalam kehidupan sosial-politik maupun sosial-keagamaan. Ketika teman-teman sebayanya mulai memasuki kehidupan gangster dan minuman keras, di usia 9 tahun, dia bergabung dengan kelompok *Jamaah Tabligh* (gerakan Islam fundamentalis-revivalis internasional), sebuah kelompok muslim taat yang tidak berurusan dengan masalah politik, tetapi direpresentasikan sebagai gerakan politik bawah tanah radikal yang dikenal memiliki rasa persaudaraan yang kuat diantara para jamaahnya. Usia 10 tahun dia sudah menjadi guru di sebuah madrasah lokal, bahkan karena kegigihannya belajar, ia menjadi kepala sekolah madrasah di usia 11 tahun.¹²

Pada tahun 1974, menjelang kepergiannya ke Pakistan, ia ditahan oleh dinas kepolisian Afrika Selatan karena dianggap merongrong kewibawaan pemerintahan rezim apartheid. Saat itu, Esack menjabat sebagai ketua *National Youth Action* (NYA), sebuah organisasi yang cukup vokal menentang apartheid dan aktif di organisasi *South Africa Black Student Association* (SABSA). Dalam kedua organisasi tersebut, Esack dikenal paling nyaring memperjuangkan dan menuntut adanya perubahan sosial-politik yang radikal bagi masyarakat Afrika Selatan.¹³ Namun, penahanan itu ternyata tidak lama, karena pada tahun itu juga Esack dibebaskan dan pergi ke Pakistan untuk melanjutkan jenjang studinya.¹⁴

Pada tahun 1982, Esack kembali ke Afrika Selatan. Tidak lama kemudian dia bersama beberapa orang temannya, seperti Adli Jacobs, Ebrahim Rasool (juga dikenal sebagai sepupu Esack) dan Samiel Manie dari *University of Western Cape* membentuk organisasi politik keagamaan, *Call of Islam* di mana ia menjadi koordinator nasionalnya. Organisasi ini awalnya adalah sebuah kelompok diskusi muslim anti-apartheid yang ingin mengaplikasikan keimanan mereka dalam kehidupan politik. Namun, dalam perkembangan selanjutnya, *Call of Islam* kemudian menjadi organisasi politik dan berafiliasi pada *United Democratic Front* (UDF), sebuah pergerakan muslim yang paling aktif memobilisasi aktivitas nasional dalam perjuangan menentang apartheid, diskriminasi gender dan

pencemaran lingkungan serta aktif menggalang solidaritas antariman. Organisasi ini berdiri pada tahun 1983. Dalam organisasi tersebut, Esack dipercaya sebagai penggerak untuk menggalang solidaritas antariman (*inter-religious solidarity*) demi mewujudkan keadilan dan perdamaian serta menentang kekejaman apartheid.¹⁵ Melalui organisasi *The Call of Islam*, Esack berkeinginan dan berjuang keras untuk menemukan formulasi Islam khas Afrika Selatan, berdasarkan pengalaman penindasan dan upaya pembebasan yang disebutnya sebagai *a search for an outside model of Islam*.¹⁶

Selain itu, Esack memegang peranan penting diberbagai organisasi seperti *The Organisation of People Against Sexism* dan *The Capé Against Racism and the World Conference on Religion and Peace*. Di samping itu, ia juga rutin menjadi kolumnis politik di *Cape Time* (mingguan), *Beeld and Burger* (dua mingguan), koran harian *South African* dan kolumnis masalah sosial-keagamaan untuk *al-Qalam*, sebuah tabloid bulanan milik Muslim Afrika Selatan. Ia juga menulis di *Islamica*, Jurnal tiga bulanan umat Islam di Inggris serta jurnal *Assalamu'alaikum*, sebuah jurnal Muslim Amerika yang terbit tiga bulan sekali.¹⁷

Dalam bidang akademik, Esack menjabat sebagai Dosen Senior pada *Department of Religious Studies* di University of Western Capé sekaligus Dewan Riset *project on Religion, Culture and Identity*. Disamping itu, ia juga pernah menjabat sebagai Komisariss untuk Keadilan Jender, dan sekarang diangkat menjadi Guru Besar Tamu dalam *Religious Study* di Universitas Hamburg, Jerman. Esack juga memimpin banyak LSM dan perkumpulan, semisal *Community Development Resource Association*, *The (Aids) Treatment Action Campaign*, *Jubilee 2000* dan *Advisory Board of SAFM*.¹⁸

Saat ini, waktunya banyak dihabiskan untuk mengajar berbagai mata kuliah (wacana) yang bertalian dengan masalah keislaman dan Muslim di Afrika Selatan, teologi Islam, politik, environmentalisme dan keadilan jender di sejumlah universitas di berbagai penjuru dunia, termasuk di antaranya Amsterdam, Cambridge, Oxford, Harvard, Temple, Cairo, Moscow, Karachi, Birmingham, Makerere (Kampala) Cape Town, Jakarta,¹⁹ dan Jogjakarta.²⁰

Pemikiran dan karya-karya Esack, selain dipublikasikan dalam bentuk buku, juga tertuang dalam bentuk artikel dan makalah lepas yang dipublikasikan oleh beberapa media cetak, lokal, nasional, dan internasional. Baru-baru ini, Esack juga memanfaatkan media internet untuk menyebarkan ide-idenya dengan membuka *home page*. Sejumlah pemikiran Esack yang berbentuk artikel dan dipublikasikan dalam jurnal atau yang dihipungun dalam sebuah buku antara lain: "Muslim in South Africa: The Quest for Justice", dalam *Journal of Islam and Christian-Muslim Relation*, Vol.2 No.2 (1987); "Contemporary Religious Thought in South Africa and Emergence of Qur'anic Hermeneutical Nation", dalam *Journal of Islam and Christian-Muslim Relation*, Vol.5 No.2 (1991); "Qur'anic Hermeneutic: Problem and Prospect", dalam *The Muslim World*, Vol.83 No.2 (1993); "Three Islamic Strands in the South African Struggle for Justice", dalam *Third World*

Quarterly, Vol.10 No.12 (1998); "The Exodus Paradigm in The Light of Re-interpretative Islamic Thought in South Africa", dalam *Islamochristiana*, Vol. 17 (1999); "Muslim Engaging Apartheid", dalam James Mutawirna (ed.), *The Role of Religion in the Dismantling of Apartheid*, (Geneva: Council of Churches & UNESCO, 1992); "From The Darkness of Oppression into the Wildness of Uncertainty", dalam David Dorward, *South Africa-The Way Forward ?* (Victoria: African Research Institute, 1990); "Spektrum Teologi Progressif Afrika Selatan", dalam Tore Lindholm dan Karl Vogt (ed), *Dekonstruksi Syari'ah (II): Kritik Konsep dan Penjeajahan Lain*, terj. Farid Wajdi (Yogyakarta: LKiS, 1996).

Adapun pemikiran-pemikiran Esack yang tertuang dalam bentuk buku antara lain:

1. *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, Oneworld: England, 1997. Buku ini merupakan bentuk jadi dari disertasi yang diajukan untuk memperoleh gelar doktor di bidang al-Quran. Edisi Bahasa Indonesianya berjudul: "Membebaskan yang Tertindas; al-Quran, Liberalisme, dan Pluralisme", terj. Watung A. Budiman, Bandung: Mizan, 2000.
2. *On Being A Muslim: Finding a Religious Path in The World today*, Oneworld: England, 2000.
3. *The Qur'an: a Short Introduction*, Oneworld: England, 1997.

Dalam karyanya, "*Qur'an, Liberation & Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*", yang merupakan penyempurnaan dari disertasinya, Esack secara komprehensif menuangkan gagasan kritisnya mengenai problem hermeneutika al-Quran. Pergulatannya dengan teori-teori hermeneutika, secara signifikan, telah ikut membentuk format dan visi pemikirannya dalam melihat Islam dan fenomena masyarakat Afrika Selatan, yang antara lain terlihat pada apresiasinya terhadap wacana pluralisme agama dalam rangkaian hermeneutikanya. Di samping itu ditemukan banyak artikel yang ditulisnya sebagaimana yang bisa dibaca di dalam *home page*-nya.²¹

C. Basis Epistemologis: Tokoh-tokoh yang Berpengaruh

Dalam proses membaca, orang akan terpengaruh gagasan-gagasan tokoh yang dibacanya, secara langsung atau tidak langsung, yang bersifat positif atau negatif. Yang pasti, dialektika pasti terjadi antara pembaca dengan obyek yang dibacanya menyangkut sesuatu yang menjadi titik perhatiannya. Demikian pula dengan Farid Esack. Dalam banyak kesempatan ia mengakui terinspirasi pemikiran para tokoh dan inspirasi ini juga bisa ditemukan paling tidak dari gaya dan kecenderungan serta kutipan yang bisa ditemukan dalam karya-karyanya. Hal ini normal karena orang yang menekuni dunia tafsir tidak bisa mengabaikan gagasan-gagasan besar dari para tokoh hermeneutika dan tafsir al-Quran yang ada. Gagasan para tokoh itu dapat dengan mudah dibaca, ditemukan, direspon,

dalam berbagai buku dan jurnal. Dalam hal ini, Esack terbantu dengan telah majunya piranti kasar media masa dan elektronika yang digunakan untuk mensosialisasikan gagasan para tokoh baik atas inisiatif tokoh sendiri maupun oleh para murid dan koleganya. Gagasan-gagasan para pemikir Islam seperti Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun, Nasr Ḥāmid Abū Zayd, Abdullah Na'im dan Fatima Mernisi, memberi andil besar dalam mengubah pola pikir Farid Esack, sekaligus memberi inspirasi dalam mencari solusi bagi berbagai persoalan yang tengah dihadapi umat Islam Afrika Selatan.²²

Bagi Esack, gagasan dari tokoh-tokoh tersebut sungguh sangat berharga. Hal ini terlihat pada beberapa karyanya yang begitu apresiatif mengumandangkan teori dan metode pemikiran tokoh-tokoh tersebut. Berkaitan dengan teks al-Quran, Esack secara khusus menjadikan gagasan Arkoun dan Rahman sebagai salah satu basis eksperimentasi metodologi tafsirnya.²³ Esack juga menggunakan teori regresif-progressif dari Arkoun dalam hal ini. Gagasan Arkoun dipakai karena sejalan dengan pemikiran Esack yang menekankan pentingnya rekonstruksi terhadap dimensi kesejarahan teks al-Quran, masa pewahyuan dan proses penerimaan estetika tanggapan (*reception aesthetic*), meliputi bagaimana sebuah wacana diterima oleh pembaca dan pendengarnya. Meski banyak menerima dan menggunakan, teori Arkoun tetap tidak lepas dari kritiknya.²⁴

Sementara itu, dari Rahman, Esack mengambil metode tafsir atau hermeneutika yang dikenal dengan teori *double movements*. Selain itu, Esack juga sangat terkesan dengan eksplorasi Rahman tentang al-Quran sebagai wahyu Tuhan dalam merespon situasi moral dan sosial masyarakat Arab. Penjelasan Rahman tentang pertautan antara wahyu dan suasana konkret Arabia saat itu, menurutnya, sangat membantu dalam memahami kandungan makna al-Quran secara utuh dan menyeluruh, karena dapat memberikan kejelasan antara dimensi teologis dan dimensi legal-moral dalam konteksnya yang konkret.²⁵

Selain para penulis di atas, Esack juga tidak bisa mengelak dari pengaruh para pemikir Kristen atau orientalis seperti Kenneth Cragg dan tokoh hermeneutika Kristen seperti Rudolf Bultmann dan Francis Schussler Fiorenza, serta Gadamer. Ini terlihat dalam gagasan hermeneutika pembebasannya yang antara lain merujuk pada pandangan Cragg dalam bukunya *The Event of The Qur'an* yang di dalamnya dikaji tentang keterkaitan wahyu dan konteks sejarah yang hidup dan dinamis.²⁶

Sumbangan Rudolf Bultmann bagi teori tafsir Esack terletak pada teorinya tentang demitologisasi dan penafsiran eksistensial. Dari Fiorenza dan Gadamer, Esack mendapatkan rumusan metodologi hermeneutika tanggapan (*reception hermeneutics*) dalam memahami teks kitab suci.²⁷ Dalam kajiannya tentang pelbagai pandangan keagamaan yang bertalian erat dengan wacana pluralisme agama, tokoh orientalis yang banyak memberi pengaruh baginya adalah Wilfred Cantwell Smith.

Salah satu keunikan Esack sebagai seorang tokoh pluralis adalah bahwa dia tidak merasa segan untuk melengkapi sumber informasi, data-data bacaan, sumber-sumber pemikirannya dengan bertumpu pada multinalar tradisi klasik yang menunjukkan watak Islam bahkan umat manusia sendiri yang digabungkan dengan multinalar kontemporer. Dalam kasus ini dapat disebutkan, antara lain, pemikir Islam tradisional Ibn Jarīr al-Ṭabarī; pemikir Islam skolastik Muktaẓilah maupun As'ariyah, Maḥmūd ibn 'Umar al-Zamakhsharī yang rasional dan Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 1209 M); mufassir dari kalangan esoteris Muḥyi al-Dīn ibn al-'Arabī (w. 1240 M). Sementara itu, dari kalangan mufassir kontemporer Sunni, Muḥammad Rāsyid Riḍa (w. 1935 M) dan Muḥammad 'Abduh, sedang dari kalangan Syi'ah, Muḥammad Ḥussain al-Ṭabāṭabā'ī (w. 1981 M) yang dikenal sangat liberal pada masanya.²⁸

Di samping para tokoh dan sarjana yang banyak mempengaruhi pemikirannya ditemukan pula konteks sosial-keagamaan yang juga mempengaruhinya. Suasana Afrika Selatan tahun 1940-an sampai tahun 1980-an merupakan serangkaian peristiwa sejarah yang mempunyai hubungan langsung dengan lahirnya metode tafsir Farid Esack. Karena itu, di sini perlu dipaparkan kondisi makro Afrika Selatan yang melingkupi konteks sosial-politik dan konteks sosial-keagamaan.

Konteks Afrikan Selatan memberikan pengaruh yang sangat besar terhadap pola pikir dan kehidupan Esack. Hal ini bisa dimaklumi karena dalam sejarahnya, Afrika Selatan pernah mengalami nestapa yang sangat dalam. Peristiwa ini berawal dari kemenangan Partai Nasional di pesta pemilu yang akhirnya harus dikuasai oleh segelintir minoritas kulit putih.²⁹ Sejak saat itulah Afrika Selatan mulai menorehkan sejarah hitam yang kemudian berlangsung selama kurang lebih 41 tahun, dari tahun 1948 sampai tahun 1989. Selama kurun waktu tersebut, Negara Afrika Selatan merupakan satu-satunya negara yang menerapkan praktik hegemoni atas dasar ras dalam bidang sosial dan politik secara formal. Pemerintah *status quo* memberlakukan sistem ideologi *apartheid* yang kaku dan sistematis. Penerapan ideologi ini memiliki konsekuensi langsung bukan hanya pada level politik, tetapi juga memasuki wilayah publik lainnya, sosial, ekonomi dan budaya.³⁰ Kebijakan ini ditopang oleh sistem politik yang dikenal dengan "*Trikamellarism*": sebuah sistem tiga majelis di tingkat parlemen yang terdiri dari kelompok kulit putih, kelompok kulit hitam dan kelompok kulit berwarna. Dengan sistem ini, minoritas kulit putih menempatkan dirinya sebagai kaum aristokrat dalam arena politik praktis.³¹ Sedemikian rupa, sejak tahun 1948, pemerintah Afrika Selatan secara resmi menggunakan *apartheid* sebagai kebijakan Negara.³²

Kebijakan *apartheid* secara langsung menerapkan segregasi rasial yang kejam. Agar kebijakan ini bisa berjalan baik dan sistematis, pihak pemerintah memecah kelompok-kelompok yang mempunyai kepentingan di Afrika Selatan ke dalam tiga klasifikasi berdasarkan wilayah etnik: (1) kelompok komunitas (Afrikaneer, Malay, Xhosa), (2) kelompok kasta (kulit putih, kulit berwarna, orang

Asia, dan orang Afrika) dan (3) kelompok nasionalis yang tersebar di semua kasta dan komunitas. Ketika hampir seluruh ruang publik dikuasai oleh minoritas kulit putih, orang kulit hitam sebagai warga negara asli Afrika Selatan tidak memiliki hak-hak kewarganegaraan penuh seperti aristokrat kulit putih.³³

Kebijakan apartheid yang didukung oleh kekuatan polisi dan militer yang represif ini, kemudian memunculkan gerakan anti-apartheid besar-besaran di kalangan masyarakat bawah. Tahun 1952, dengan dipelopori gerakan nasionalis Afrika Selatan yang membentuk organisasi seperti *African National Congress (ANC)* dan *the United Democratic Front (UDF)*, mereka sangat gigih memperjuangkan pembebasan bagi rakyat Afrika Selatan, baik secara kolaboratif (dalam bentuk resistensi massif, petisi, rekomendasi dan permohonan keras) maupun non-kolaboratif (berupa sabotase, pemboikotan dan aksi kekerasan).³⁴ Sepanjang dekade krusial ini (1950- 1960), muncul tiga figur pemimpin karismatik sebagai simbol semangat baru nasionalisme Afrika. Ketiga tokoh tersebut adalah Albert Lutuli, Presiden ANC pada tahun 1952, Robert Mongaliso Sobukwe yang dikenal sebagai nasionalis militan serta Nelson Mandela, yang membentuk *Umkonto We Sizwe (The Spear of the Nation)*, yaitu gerakan bawah tanah yang mempunyai komitmen untuk melakukan sabotase dan aksi kekerasan sampai berdirinya Republik Afrika Selatan pasca apartheid.³⁵ Pada tahun-tahun berikutnya ia memimpin *United Democratic Front (UDF)*, sebuah organisasi kaum nasionalis yang sangat keras menentang apartheid.

Penolakan terhadap kebijakan rezim apartheid juga dilakukan oleh organisasi sosial-keagamaan. Di kalangan Islam, lahir organisasi *Muslim Youth Movement (MYM)*, *Muslim Student Association (MSA)* dan *Qiblah* serta *the Call of Islam*, salah satu organisasi muslim paling radikal dalam menentang apartheid yang kemudian berafiliasi dengan *United Democratic Front (UDF)*. *The Call of Islam* yang sangat kental dengan sikap pluralisnya mempunyai komitmen kuat untuk menciptakan Afrika Selatan yang non-rasial, non-seksis, demokratis dan adil. Aksi mereka ditunjukkan lewat selebaran, pamflet, rapat massa, demonstrasi besar-besaran, aksi pemboikotan, kampanye dari rumah ke rumah, khutbah jum'at dan lainnya.³⁶

Afrika Selatan sesungguhnya memiliki watak pluralistik dengan aneka agama dan kelompok etnik yang datang dari berbagai negara di sana. Menurut Esack, agama-agama yang banyak dianut rakyat Afrika Selatan adalah Kristen, Islam, Hindu, Yahudi dan agama tradisional Afrika Selatan, sedang kelompok etnik —yang terstruktur dalam pola 'kasta'— terdiri dari orang-orang kulit putih (*afrikaaner*), orang kulit berwarna (*coloured*), penduduk Afrika asli (*africans*) dan orang Asia (*asians*).³⁷ Rakyat Afrika Selatan, pada umumnya, memandang agama sebagai sesuatu yang penting dan berharga.³⁸ Hampir dalam segala hal, agama selalu dikaitkan dan menjadi sumber rujukan. Menurut Hasan Hanafi, kondisi seperti ini merupakan gejala sosial yang umumnya dapat ditemukan di negara-negara Dunia ketiga.³⁹ Selain penting, agama di Afrika Selatan juga memainkan peran penting dalam konteks kehidupan sosial-politik.⁴⁰ Dalam situasi

masyarakat yang mengalami ketegangan dan penindasan yang traumatik, kehadiran agama menjadi tumpuan dan harapan bagi lahirnya suatu tatanan yang adil, non rasialis dan non-seksis. Hal ini dapat dimaklumi, karena seperti ditulis Nottingham, agama secara sosiologis dapat dianggap sebagai salah satu cara yang paling penting bagi manusia untuk menyesuaikan diri dengan situasi-situasi yang penuh ketegangan.⁴¹

Gambaran kuatnya peran agama dalam kehidupan masyarakat Afrika Selatan terutama terjadi dalam wilayah sosial-politik. Kekejaman sistem 'trikameralisme' telah menimbulkan sikap antipati dari sejumlah besar kelompok keagamaan dan mendorong kelahiran teologi baru Afrika Selatan. Ini bisa dilihat dengan berdirinya *Institute for Contextual Theology (ICT)*, khususnya di kalangan teolog-politik Kristen.⁴² Sepanjang periode ini, muncul "teologi feminis" (*feminist theology*), "teologi kulit hitam" (*black theology*) dan "teologi pembebasan" (*liberation theology*).⁴³

Kuatnya animo pembebasan yang disuarakan berbagai kelompok sosial-agama di atas, akhirnya melahirkan pergeseran paradigma teologi di Afrika Selatan, terlebih setelah lahirnya *The Kairos Document* dan *Institute for Contextual Theology (ICT)*. Isi *The Kairos Document* adalah kritik terhadap dominasi teologi negara (*state theology*) dan teologi gereja (*church theology*) sekaligus menawarkan model teologi baru yang disebut sebagai "*prophetic theology*." Pada saat yang bersamaan, ICT juga menunjukkan perannya dengan mengembangkan model "teologi pembebasan" (*liberation theology*) Afrika Selatan. Bangunan teologi ini jauh lebih dari sekedar "teologi kulit hitam" (*black theology*) yang dikembangkan oleh kalangan *Black Consciousness (BC)*.⁴⁴

Resistensi terhadap pemerintah apartheid yang eksploitatif mendorong munculnya friksi-friksi di tubuh kelompok-kelompok keagamaan. Masing-masing bersikeras memperjuangkan idealisme dan kepentingannya melalui dua ekspresi teologis. *Pertama*, kelompok akomodasionis. Istilah akomodasionis diberikan Esack karena kelompok ini memilih sikap akomodatif terhadap kekuasaan yang melakukan kebijakan rasisme, kapitalisme dan totalitarianisme. Teologi ini tumbuh dan berkembang di beberapa institusi dan kelompok keagamaan yang mendukung kebijakan resmi negara seperti Gereja Anglikan dan Reformis Belanda, kelompok *Christian for Peace*, *Christ for All Nations*, *Zionis Christian Council* dan *United Christian Reconciliation Council*. Dari kalangan Islam, diwakili oleh penganut aliran tradisional-konservatif yang cenderung memfokuskan diri pada persoalan-persoalan eskatologis, keselamatan pribadi dan perpindahan agama dengan mengabaikan bentuk-bentuk ketidakadilan yang dilakukan negara seperti *Jamiatul Ulama Transvaal*, *Jamiatul Ulama Natal*, *Muslim Judicial Cape* serta *Sunni Jamiatul Ulama* dan dua organisasi kecil, yakni *Majlis al-Shura al-Islami* dan *Majlis Ulama of the Eastern Cape*.⁴⁵

Kedua, kalangan liberasionis. Kelompok ini mengambil sikap oposisi-kritis terhadap pemerintah. Kelompok ini mengembangkan gagasan tentang "teologi

pembebasan” (*liberation theology*) yakni dari kungkungan penindasan dan ketidakadilan. Dimensi teologis yang mereka suarakan adalah mencari Tuhan yang selalu hadir dalam sejarah yang menjamin kemerdekaan setiap orang serta menghendaki perubahan yang simultan. Elemen ini dipadati oleh golongan muslim modernis-progresif dari kalangan profesional dan intelektual muda. Kelompok ini bergerak melalui beberapa organisasi, seperti *Muslim Youth Movement* (MYM), *Muslim Student Association* (MSA), *Qibla* dan *the Call of Islam*.

D. Tafsir al-Quran dalam Perspektif Farid Esack

Terkait dengan masalah proses penerimaan wahyu Tuhan oleh Muhammad, Esack sependapat dengan pendapat umum, yaitu al-Quran diwahyukan Allah kepada Muhammad melalui Jibril; Jibril menyampaikan kata-kata langsung Tuhan kepada Nabi Muhammad baik pendengarannya maupun hatinya, sehingga Nabi dapat mengulang kata-kata itu secara benar. Dengan merujuk kata *tanzil* sebagai kata yang juga digunakan al-Quran untuk mengungkapkan proses pewahyuan (QS. al-Isrā’ [17]: 105), dan kenyataan bahwa saat ini al-Quran telah berupa sebuah Mushaf suci umat Islam, Esack bahkan berpendapat bahwa al-Quran bisa digambarkan sebagai sebuah surat yang datang dari Tuhan, ditulis oleh Tuhan dan Nabi Muhammad hanyalah pembacanya.⁴⁶ Ini berbeda dengan Rahman, misalnya, yang beranggapan bahwa bahasa al-Quran berasal dari Nabi Muhammad sendiri meski diakui bahwa wahyu dari Tuhan. Sebab, dalam analisis Rahman, berdasarkan QS. al-Syūrā [42]: 51-52, yang menyatakan bahwa Allah tidak pernah berkata-kata langsung pada seorang manusia dan QS. al-Mu’min [40], 15, dan QS. al-Syu’arā [16]: 193, yang mengisyaratkan bahwa penyampai wahyu kepada Muhammad adalah *Rūh* atau utusan spiritual, proses pewahyuan tidak mungkin terjadi secara lahiriah melainkan bersifat spiritual dan terjadi dalam batin Muhammad.⁴⁷

Pandangan Esack terhadap penafsiran al-Quran sangat terkait dengan pandangannya bahwa setiap produk penafsiran tidak akan lepas dari subyektivitas penafsirnya. Dia berasumsi bahwa setiap orang mendatangi teks dengan persoalan dan kesan sendiri, dan tidak mungkin untuk menuntut penafsir lepas sepenuhnya dari subyektivitas dirinya dan menafsirkan suatu tanpa dipengaruhi pemahaman awal yang berada dalam benaknya.⁴⁸

Al-Quran sebagai *subject of interpretation* adalah kontekstual dan harus dikontekstualisasikan. Menurut Esack, umat Islam tidak seharusnya terkungkung oleh hasil penafsiran para mufassir masa lalu yang merupakan produk historis yang terkait dengan konteksnya, baik bahasa maupun budaya, yang sangat mungkin sudah tidak sesuai lagi dengan konteks kekinian.⁴⁹ Dalam hal ini, Esack sepakat dengan Gadamer yang lebih menekankan pentingnya *significance* atau kontekstualisasi sebuah teks dalam kehidupan masa kini. Menurutnya, proses interpretasi merupakan *fusion of horizon, namely the horizon of the text and that of the interpreter*.⁵⁰

Terkait dengan kontekstualisasi al-Quran, Esack berpendapat bahwa adalah suatu keharusan bagi umat Islam untuk melihat teks al-Quran sesuai dengan konteks kekinian, karena proses pewahyuan al-Quran sendiri dilakukan secara berangsur-angsur sesuai dengan situasi historis dan material tertentu. Dalam skema pewahyuan tersebut, cara Tuhan berurusan dengan umat manusia dianalogikan dengan seorang dokter yang menuliskan resep berbeda bagi pasiennya dalam tahap pengobatan yang berbeda. Dengan demikian, berhenti pada konteks masa lalu al-Quran, lebih-lebih pada karya-karya tafsir terdahulu, sama halnya dengan menggunakan resep yang kemarin untuk penyakit hari ini.⁵¹ Meskipun kritis, Esack tetap menghargai hasil-hasil penafsiran masa lalu dan menggunakannya sebagai cerminan atau perbandingan dalam memahami ayat-ayat al-Quran. Hal tersebut terlihat dari sikap Esack yang selalu menampilkan pendapat-pendapat para mufassir tersebut sebelum ia kemudian mengungkapkan pemahamannya sendiri.

Kritik, misalnya, dialamatkan kepada pemikiran al-Rāzī, al-Zamakhsharī dan al-Ṭabarī berkenaan dengan ayat-ayat antar-iman. Menurut Esack, sama dengan Rahman, para mufassir ini telah bersikap subyektif dan mengada-ada dalam memahami teks yang telah jelas maknanya. Ketika menafsirkan ayat-ayat yang jelas-jelas mengakui akan adanya keanekaragaman agama (QS. al-Mā'idah [5]: 48; al-Baqarah [2]: 148; al-Hajj [22], 67) atau penerimaan dan hak keselamatan bagi agama lain (QS. al-Baqarah [2]: 62; al-Mā'idah [5]: 69), mereka justru berusaha menghindari makna eksplisit teks dengan menggunakan atau bahkan menciptakan berbagai perangkat tafsir untuk memperoleh penafsiran yang sesuai dengan sikap mereka, eksklusif.⁵² Sebagai contoh, untuk mengelak dari makna yang jelas pada ayat "Sungguh, orang-orang yang beriman, Yahudi, Sabi'in, Nasrani, dan siapa saja diantara mereka yang beriman kepada Allah, Hari Akhir dan berbuat kebajikan, mereka akan mendapatkan balasan dari sisi Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran pada mereka dan tidak pula mereka akan bersedih hati" (QS. al-Baqarah [2]: 62), mereka melakukan dua pendekatan. Pertama, menyatakan bahwa tersebut telah di- mansukh oleh QS. Ali 'Imrān [3]: 85, Siapa yang mencari agama selain agama Islam, maka sekali-kali tidak akan diterima. Kedua, menyebutkan bahwa Yahudi, Nasrani, dan Sabi'in yang disebut dalam ayat itu adalah yang sudah masuk Islam.⁵³ Selain itu, mereka juga menolak pengakuan atas agama lain dengan menggunakan doktrin *supercessionism*, yang menyatakan "aturan agama apa pun tetap sah sampai datang suatu aturan baru untuk menggantikannya; aturan yang baru membatalkan yang sebelumnya".⁵⁴

Menurut Esack, usaha para mufassir untuk menghindari makna eksplisit ayat tersebut sia-sia. Argumen pertama tentang teori pembatalan tertolak dengan ide bahwa Tuhan tidak mungkin membatalkan janji-Nya dan tidak pernah ingkar dalam menegakkan janjinya, karena hal itu sangat bertentangan dengan sifat keadilan-Nya. Selain itu kata *Islām* dalam QS. Ali 'Imrān [3]: 85 yang dianggap sebagai teks pembatal tidak merujuk pada Islam sebagai organisasi agama tetapi sebagai suatu sikap keagamaan yang berarti 'pasrah kepada Tuhan', yang hal itu

dapat dilakukan oleh semua pemeluk agama.⁵⁵ Argumen kedua juga tertolak dengan fakta bahwa para pemeluk Islam yang baru sudah termasuk dalam kategori pertama yaitu *'orang-orang yang beriman'* dan tidak ada alasan untuk mengecualikan mereka sebagai Yahudi, Nasrani, dan Sabi'in, juga tidak ada keraguan tentang keselamatan bagi Muslim yang baru jika mereka benar-benar beriman dan beramal saleh.⁵⁶

Untuk itu, Esack mencoba membuat sebuah rumusan hermeneutika yang disebutnya dengan istilah "hermeneutika pembebasan".⁵⁷ Hermeneutika ini ingin menempatkan posisi sentral penafsiran pada *prior texts* dan responsinya terhadap konteks tanggapan audiens, serta menekankan arti penting relevansi teks dalam konteks kontemporer. Hal penting yang ingin dicapai Esack adalah menemukan kembali "makna baru" hermeneutika dalam konteks partikular sosial-politiknya sesuai dengan kebutuhan konteks Afrika Selatan.⁵⁸

Secara epistemologis, gagasan hermeneutikanya bersandikan pada hermeneutika penerimaan (*reception hermeneutics*) yang populer dalam tradisi Bibel ala Francis Schussler-Fiorenza.⁵⁹ Hermeneutika penerimaan (*reception hermeneutics*) identik dengan aliran fungsionalisme teks, yaitu sebuah aliran hermeneutika yang memandang bahwa eksistensi sebuah teks kitab suci terletak pada dimensi fungsional dan pragmatismenya.⁶⁰ Singkatnya, letak kebenaran sebuah teks kitab suci dilihat dari seberapa jauh mampu mengatasi problem kemanusiaan yang hadir. Pandangan ini bertentangan dengan logika kaum revelationis yang selalu memenuhi ruang pembicaraan teks kitab suci dengan wacana tentang Tuhan dan bagaimana Dia hadir dalam kehidupan.⁶¹

Menurut Esack, hermeneutika penerimaan Fiorenza memfokuskan kajiannya pada proses interpretasi dan bagaimana proses ini dilakukan oleh individu dan kelompok dalam konteks yang berlainan. Model hermeneutika ini bukan hanya melihat kedirian sebuah teks dan audiens awal saja, melainkan melihat lebih jauh proses transformasi pemahaman yang berlangsung pada masa lalu dan masa sekarang sehingga melahirkan beragam pemahaman dan pemaknaan yang hadir dalam ruang dan waktu yang berbeda.⁶²

Dalam hermeneutikanya, Esack menaruh tiga elemen utama dalam sebuah pemahaman dengan mengambil bentuk lingkaran hermeneutika (*hermeneutical circle*).⁶³ Ketiga elemen tersebut adalah, teks beserta pengarangnya, penafsir (*interpreter*) dan aktivitas penafsiran.⁶⁴ Dalam pola ini, eksistensi teks dalam konteks (lokus penafsiran) ditentukan oleh 'kuasi transformatif' yang mampu menggeser paradigma atau model cara baca terhadap teks dari konteks penindasan Afrika Selatan ke penafsiran model kritis; sebuah orientasi praksis dalam tafsir sekaligus 'mentahbiskan' sebuah hermeneutika yang berorientasi pada dunia pembaca (*reception hermeneutics*).⁶⁵ Asumsi dasar hermeneutikanya adalah penafsiran yang bersifat partikular, kontekstual dan relevansi praksis dari sebuah teks.⁶⁶ Bangunan ini didasarkan atas pengalaman non-profetik manusia yang pada dasarnya bersifat interpretatif dan selalu diperantarai oleh konteks

budaya. Karena itu, tidak mungkin tercipta sebuah penafsiran tunggal, universal, statis dan bebas nilai. Sebaliknya, kondisi di atas justru meniscayakan setiap penafsiran yang selalu bersifat kontekstual-partikular, temporer dan bias.⁶⁷

Menurut Esack, pandangan di atas terinspirasi oleh proses pewahyuan al-Quran yang gradual, yang dalam bahasa Esack disebut sebagai “pewahyuan progresif”.⁶⁸ Berdasarkan pandangan ini, sebuah teks kitab suci selalu hadir dan menyapa umatnya dalam konteks partikular (terbatas secara linguistik, geografis, situasional dan kontekstual). Dalam kajian *‘Ulūm al-Qur’ān*, proses pewahyuan yang menyertakan ruang lokalitas masyarakat Arab kuno ini, sebenarnya, juga telah termanifestasi dalam disiplin *asbāb al-nuzūl* dan *naskh wa al-mansūkh*.⁶⁹

Untuk menjelaskan lebih detail tentang proses pewahyuan ini, dalam rangkaian hermeneutikanya, Esack meminjam teori heuristik Arkoun—meskipun dalam beberapa hal ia mengkritiknya. Dalam hal ini, Arkoun melibatkan pendekatan historis-sosiologis-antropologis. Gagasan Arkoun ini digunakan Esack untuk mendeteksi secara kritis proses pewahyuan dan cara teks tertulis sampai menjadi mushaf yang disakralkan, dimitoskan dan otoritatif.⁷⁰ Berdasarkan pendekatan Arkoun itu, Esack sampai pada satu gagasan tentang adanya relasi antara individu dengan firman Tuhan yang menyerupai hubungan sosio-politis dengan komunitas sosial. Esack menyatakan, “Fungsi psikologis pewahyuan merupakan wujud pesan jiwa yang tak bisa dipisahkan dari kemampuan sosialnya untuk mengatasi semua perbedaan dan persaingan, serta memberikan nilai legitimatif bagi suatu tatanan politik”.⁷¹

Selanjutnya, Esack menyebut hermeneutikanya dengan istilah *regresif-progresif*.⁷² Metode ini terdiri dari atas dua prosedur teknis, *regresif* dan *progresif*. Prosedur *regresif* berarti melihat kembali masa lalu secara kontinyu bukan hanya untuk memperhitungkan kebutuhan-kebutuhan dan keinginan-keinginan masa kini atas teks, tetapi lebih untuk mengungkap mekanisme historis dan faktor-faktor yang memproduksi teks-teks ini dan memberikan fungsi tertentu terhadapnya. Aspek yang dipertimbangkan dalam prosedur ini, menurut Esack, adalah apa yang telah berkembang dalam tradisi ilmu tafsir, yakni genre *naskh*, *asbāb al-nuzūl* dan *al-makkī wa al-madani*.⁷³ Prosedur *progresif* bekerja dalam rangka menghidupkan makna baru (kontemporer), sebagaimana tuntutan konteks pada masa sekarang. Tuntutan ini tidak dapat dihindarkan, karena keberadaan teks-teks tersebut merupakan bagian tak terpisahkan dari identitas kaum muslim Afrika Selatan dan aktif dalam sistem ideologi mereka. Karena itu, yang mutlak harus dilakukan dalam prosedur ini adalah memeriksa secara cermat proses transformasi muatan-muatan dan fungsi-fungsi awal kedalam muatan dan fungsi baru.⁷⁴ Dalam kaitan ini, Esack mengusulkan untuk mempertimbangkan beberapa konsep *uṣūl al-fiqh*, seperti *istiḥsān* dan *maslaḥah al-mursalah*.⁷⁵

Teori lain yang diambil Esack untuk melengkapi teori hermeneutikanya adalah gagasan Rahman yang dikenal dengan teori *double movements* (gerakan

bolak-balik). Gerakan pertama berusaha memahami secara keseluruhan kandungan al-Quran lewat perintah-perintah dan larangan yang diturunkan secara khusus-spesifik sebagai respon terhadap situasi tertentu. Gerakan ini sendiri terdiri atas dua tahap: (1) mempelajari situasi kesejarahan dan tuntutan etis-moralnya, sebelum mengkaji teks al-Quran dalam situasi khusus, (2) menggeneralisasi jawaban-jawaban spesifik dan membingkainya sebagai pernyataan moral-sosial umum yang diambil dari teks-teks spesifik dengan melihat latar belakang sosio-historis serta alasan-alasan yang seringkali muncul dibalik pemberlakuan hukum.⁷⁶

Gerakan kedua menerapkan nilai-nilai umum yang diperoleh dari pergerakan pertama kedalam konteks sosio-historis masa kini (kontemporer). Dalam kaitan ini, diperlukan kajian atas masa kini untuk mengubah dan mengimplementasikan nilai-nilai al-Quran ke arah yang lebih segar.⁷⁷

Meskipun terilhami oleh hermeneutika Arkoun dan Rahman, namun Esack berbeda dari keduanya. Jika Rahman dan Arkoun lebih memfokuskan pada pengungkapan dimensi objektivitas makna teks, Esack justru mengorientasikan penafsirannya untuk menjawab tantangan realitas sosial yang berkembang dalam konteks Afrika Selatan. Gerak hermeneutika Esack justru lebih dekat dengan hermeneutika Hanafi.⁷⁸ Salah satu persamaan yang dapat dilihat adalah pada dimensi orientasi dan visi penafsiran. Penafsiran keduanya tidak dimaksudkan sebagai yang mutlak-universal, melainkan bernilai transformatif dan mencoba menjawab persoalan sosial yang ada dalam realitas yang temporal dan partikular sehingga tafsir yang dikehendakinyapun bersifat temporal, kontekstual, dan partikular.

E. Penutup

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa basis epistemologi Esack di samping berasal dari teks dan realitas sosial-agama-budaya-politik Afrika Selatan saat itu, juga pembacaannya terhadap khazanah klasik dan kontemporer serta penajaman perspektif melalui siklus epistemologi *bayānī*-tekstual dan *burhānī*-empiris berdasarkan karya-karya yang tidak hanya dari ulama Islam tapi juga karya-karya sarjana Barat yang dipandang selaras dengan semangat zaman baru yang mengakui demokrasi, pluralisme, kebebasan, kesetaraan. Demikian pula yang ia lakukan dalam bidang tafsir al-Quran.[]

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin, "al-Ta'wil al-'Ilmi" Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci," dalam *Al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, Vol 39, No 2, Juli-Desember 2001, 371-387.
- Amal, Taufik Adnan [ed.], *Metode dan Alternatif Neo Modernisme Islam Fazlur Rahman*, terj. Ahsin M, Bandung: Mizan, 1993.

- Amal, Taufik Adnan *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan, 1993.
- Arkoun, Mohammad, *Nalar Islami dan nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru Islam*, terj. Rahayu S. Hidayat, Jakarta: INIS, 1994)
- Ayoub, Mahmoud M., "Roots of Muslim-Christian Conflict", dalam *Muslim World* 79, (1), 1989.
- Buckley, "The Hermeneutical Deadlock Between Revelationists, Textualists, and Functionalists" dalam *Modern Theology* 6:4, (1990).
- Church, Alonzo, "Epistemology" dalam Dagobert D. Runes (ed.) *Dictionary of Philosophy*. Totowa: Litle Lifeeld, Adams & Co., 1976.
- Dagut, Simon, *Profile of Farid Esack*, <http://www.FaridEsackHome.com>.
- Esack, Farid, "Contemporary Religious Thought in South Africa and the Emergence of Qur'anic Hermeneutical Notion," dalam *I.C.M.R.*, 2. (1991).
- Esack, Farid, "How Liberated is Christian Liberation Theology in South Africa?", <http://www.homepage.Esack.com>.
- Esack, Farid, "Qur'anic Hermeneutics: Problem and Prospect," *The Muslim World*, Vol. LXXXIII, no.2, (1993)
- Esack, Farid, "Qur'anic Hermeneutics: Problem and Prospect", dalam *The Muslim World*, Vol. 83, no.2, April 1993.
- Esack, Farid, "The Exodus Paradigm in The Qur'an in The Light of Re-Interpretatif Islamic Thought in South Africa", dalam *Islamochristiana*, vol.17,1991.
- Esack, Farid, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of interreligious Solidarity Against Oppression*, England: One World, Oxford,1997.
- Esack, Farid, <http://www.HomepageFaridEsack.com>.
- Fiorenza, Francis Schussler, "The Interpretation of Scriptural Authority: Interpretation and Reception," dalam *Interpretation*, XLIV: 4, 1990.
- Ḥanafi, Ḥasan, *al-Yamīn wa al-Yasār fī al-Fikr al-Dīnī*, Kairo: Maktabah Madbuli, 1989.
- Khuza'i, Rodliyah, "Epistemologi Mohammad Iqbal dan Charles S. Peirce (Suatu Kajian Perbandingan Pemikiran)", *Disertasi Yogyakarta*: IAIN Sunan Kalijaga, 2004.
- Legum, Colin "Nationalism in South Africa" dalam Joseph C.Arene and Godfrey N.Brown [ed.], *Africa in The Nineteenth and Twentieth Centuries*, Humanity Press, 1979.
- Nottingham, Elizabeth K., *Agama Dan Masyarakat ; Suatu Pengantar Sosiologi Agama*, terj. Abdul Muis Naharong, Jakarta: PT.Raja Grafindo Persada, 1997.
- Orsbone, Grant R., *The Hermeneutical Spiral*, Illinois: Intervarsity Press, 1991.

- Panggabean, Samsurizal, "Fazlur Rahman dan Neomodernisme Islam", *Bangkit*, No. 8/III/1994, 36-37.
- Pothholm, Christian P., *Four African Political Systems*, (New Jersey: Preintice-hall, 1970).
- Rahman, Fazlur, *Major Themes of the Qur'an*, edisi terjemahan *Tema-tema Pokok al-Quran*, (Bandung: Pustaka, 1995)
- Rahman, Fazlur, *Islam dan Modernitas*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka, 1985.
- Segundo, Juan Louis, *The Theology of Liberation*, New York: Orbit Books, 1991.
- Sharp, John, "Non-Racialism and Its Discontents: a Post-apartheid Paradox", dalam *International Social Sciences Journal*, (1998).
- Shahrūr, Muhammad, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, Damaskus: Dār al-Ahalī, 1990.
- Thomson, Leonard dan Andrew Prior, *South African Politics*, New York: The Vail-Ballov Press, 1982.

Catatan Akhir

¹Alonzo Church, "Epistemology" dalam Dagobert D. Runes (ed.) *Dictionary of Philosophy*, Totowa: Litle Lifeeld, Adams & Co., 1976, h. 94-96.

²Rodliyah Khuza'i, "Epistemologi Mohammad Iqbal dan Charles S. Peirce: Suatu Kajian Perbandingan Pemikiran", *Disertasi*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2004, terutama bab II.

³Amin Abdullah, "al-Ta'wil al-'Ilmi" ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci," dalam *Al-Jāmi'ah Journal of Islamic Studies*, Vol 39, No 2, Juli- Desember 2001, h. 371-387.

⁴*Ibid.*

⁵Daerah yang disebut dengan Bonteheuwel itu merupakan daerah yang sangat tandus di negeri itu yang dengan sengaja disisihkan sebagai tempat pemukiman bagi orang kulit hitam, kulit berwarna, dan keturunan India. Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of interreligious Solidarity Against Oppression*, England: One World, oxford, 1997, h. 2.

⁶Simon Dagut, *Profile of Farid Esack*, <http://www.FaridEsackHome.com>, h. 2.

⁷Esack, *Qur'an*, h. 4.

⁸*Ibid.*, h. 2-3.

⁹Esack melihat bahwa solidaritas antariman yang ada hanya berlaku sebatas perilaku yang didasarkan atas sikap 'sepantasnya' bukan atas dasar seharusnya, karena walaupun saling berbagi makanan mereka tetap menandai dan memisahkan piring dan mangkuk yang digunakan penganut agama lain,

selain itu mereka juga tetap berkeyakinan bahwa surga hanyalah untuk umat agama mereka. *Ibid*, h. 3.

¹⁰Simon Dagut, *Profile of Farid Esack*, h. 4.

¹¹Esack, *Qur'an*, h. 6.

¹² Simon Dagut, *Profile of Farid Esack*, h. 4.

¹³*Ibid*.

¹⁴*Ibid.*, h. 5.

¹⁵Esack, *Qur'an*, h. 6.

¹⁶Esack, "Contemporary Religious Thought in South Africa and the Emergence of Qur'anic Hermeneutical Notion," dalam *I.C.M.R.*, 2. (1991), h. 215.

¹⁷Esack, [http://www. Home page Farid Esack. com](http://www.Home page Farid Esack. com).

¹⁸*Ibid*.

¹⁹*Ibid*.

²⁰Beberapa kali Esack datang dan mengisi kuliah di Center for Religious and Cross-Cultural Studies (CRCS) Universitas Gadjah Mada Jogjakarta.

²¹[Http//www. Home page Farid Esack. Com](http://www.Home page Farid Esack. Com).

²² Lih.: ulasan Farid Esack di beberapa tulisannya, *Qur'an*, h. 63-73.

²³ Esack, "Spectrum", h. 211 dan "Contemporary", h. 218.

²⁴Esack, "Contemporary", h. 218-219.

²⁵*Ibid*, h. 218-219. Sementara Fazlur Rahman dalam beberapa tulisannya lebih sering menggunakan terma legal-formal dan idea-moral atau *ratio-legis*, lihat Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan, 1993, h. 144-145.

²⁶Menurut Farid Esack, ide-ide Kenneth Cragg yang tersaji dalam bukunya "The Event of The Qur'an" merupakan pusat gagasan bagi pengembangan kajian hermeneutik al-Quran, Esack, "Qur'an", h. 218.

²⁷Esack, "Qur'anic Hermeneutics: Problem and Prospect," *The Muslim World*, Vol. LXXXIII, no.2, (1993), h. 119.

²⁸Esack, *Qur'an...*, h. 116.

²⁹Leonard Thomson dan Andrew Prior, *South African Politics*, New York: The Vail-Ballov Press, 1982, h. 108.

³⁰John Sharp, "Non-Racialism and Its Discontents: a Post-apartheid Paradox", dalam *International Social Sciences Journal*, (1998), h. 243.

³¹Christian P. Pothholm, *Four African Political System*, (New Jersey: Prentice-hall, 1970), h. 96.

³²John Sharp, "Non-Racialism", h. 243.

³³Leonard Thomson dan Andrew Prior, *South African Politics*, h. 149.

³⁴Esack, "The Exodus Paradigm in The Qur'an in The Light of Re-Interpretatif Islamic Thought in South Africa", dalam *Islamochristiana*, vol.17, 1991, h. 84.

³⁵Colin Legum, "Nationalism in South Africa" dalam Joseph C. Arene and Godfrey N. Brown (ed), *Africa in The Nineteenth and Twentieth Centuries*, Humanity Press, 1979, h. 435-438.

³⁶Esack, "The Exodus...", h. 84-86. Lihat pula Esack, *Qur'an*, h. 35-36.

³⁷Esack, *Qur'an*, h. 3. Menurut data hasil sensus penduduk tahun 1991, 70 % dari seluruh masyarakat Afrika Selatan merupakan kaum beragama: 65 % Kristen, 1,3 %, Hindu, 1,1 % Islam, 1,2 % dianggap tidak beragama dan 29,6 % tidak menjawab pertanyaan. Di Afrika Selatan, Kristen adalah agama yang paling dominan di semua ras kecuali orang-orang India.

³⁸*Ibid.*, h. 43.

³⁹ Hasan Hanafi, *Islam, vol. II*, 105-106. Arkoun memposisikan Islam selain sebagai agama, juga sebagai tradisi pemikiran, Mohammad Arkoun, *Nalar Islami dan nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru Islam*, terj. Rahayu S. Hidayat, Jakarta: INIS, 1994, h. 39.

⁴⁰Esack, *Qur'an*, h. 6-7.

⁴¹Elizabeth K. Nottingham, *Agama Dan Masyarakat ; Suatu Pengantar Sosiologi Agama*, terj. Abdul Muis Naharong, Jakarta: PT.Raja Grafindo Persada, 1997, h. 75.

⁴²*Ibid.*, h. 35; lihat juga artikel Farid Esack, "How Liberated is Christian Liberation Theology in South Africa ?", [http://www. home page. Esack.com](http://www.home page. Esack.com)

⁴³Esack, *Qur'an*, h. 35.

⁴⁴*Ibid.*

⁴⁵Esack, "Contemporary", h. 207.

⁴⁶*Ibid.*, h. 42.

⁴⁷Untuk lebih jelas tentang masalah ini, lihat Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, edisi terjemahan *Tema-tema Pokok al-Quran*, Bandung: Pustaka, 1995, h. 139-153.

⁴⁸Esack, *Qur'an*, h. 51.

⁴⁹*Ibid.*, h. 76; hal ini sesuai juga dengan pendapat Shaḥrūr. Shaḥrūr bahkan mengatakan: "Kita harus bersikap seakan-akan kita baru saja menerima al-Quran langsung dari Nabi (lih.: Muḥammad Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, Damaskus: Dār al-Aḥālī, 1990, h. 44).

⁵⁰Grant R. Orsbone, *The Hermeneutical Spiral*, Illinois: Intervarsity Press, 1991, h. 369.

⁵¹Esack, *Qur'an*, h. 55.

⁵²*Ibid.*, h. 162-163.

⁵³*Ibid.*, h. 162-164.

⁵⁴Mahmoud M. Ayoub, "Roots of Muslim-Christian Conflict", dalam *Muslim World* 79, (1): 1989, h. 27.

⁵⁵Esack, *Qur'an*, h. 163.

⁵⁶*Ibid.*, h. 164.

⁵⁷*Ibid.*, h. 82.

⁵⁸*Ibid.*, h. 163.

⁵⁹*Ibid.*, h. 52.

⁶⁰Pembahasan lebih komprehensif mengenai aliran fungsionalisme teks seperti dikutip Esack, lihat Buckley, "The Hermeneutical Deadlock Between Revelationists, Textualists, and Functionalists" dalam *Modern Theology*, 6:4, (1990), h. 330

⁶¹Buckley, *The Hermeneutical Deadlock*, h. 325-337.

⁶²Eksplorasi Farid Esack tentang hermeneutika merujuk pada gagasan Francis Schussler Fiorenza --sebagaimana yang dikutip Farid Esack dari Francis Schussler Fiorenza, "The Interpretation of Scriptural Authority: Interpretation and Reception," dalam *Interpretation*, XLIV: 4, 1990, h. 23.

⁶³Menurut Esack, penggunaan "lingkaran hermeneutik" yang dimaksudkan mirip seperti dalam teologi pembebasan yang ditawarkan Juan Louis Segundo. Lih.: Esack, *Qur'an*, h. 11; Juan Louis segundo, *The Theology of Liberation*, New York: Orbit Books, 1991, h. 9.

⁶⁴Esack, *Qur'an*, h. 73.

⁶⁵*Ibid.*, h. 51-52.

⁶⁶*Ibid.*, h. 254-258.

⁶⁷Esack, *Contemporary*, h. 222-223.

⁶⁸Esack, *Qur'an*, h.54.

⁶⁹*Ibid.*, h. 54-59.

⁷⁰*Ibid.*, h.69-70.

⁷¹*Ibid.*, h. 70.

⁷²Esack, *Contemporary*, h. 218-219.

⁷³*Ibid.*; lihat pula Esack, *Spektrum Teologi*, h. 215.

⁷⁴*Ibid.*

⁷⁵Esack, "Qur'anic Hermeneutics: Problem and Prospect", dalam *The Muslim World*, Vol. 83, no. 2, April 1993, h. 138.

⁷⁶Esack, *Qur'an*, h. 67. Lebih lengkap lihat Rahman, *Islam dan Modernitas*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka, 1985, h. 7-10; Taufik Adnan Amal [ed.], *Metode dan Alternatif Neo-Modernisme Islam Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan, 1993, h. 26-28. Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan, 1993, h. 195-196; Syamsurizal Panggabean, "Fazlur Rahman dan Neomodernisme Islam", *Bangkit*, No. 8/III/1994, h. 36-37.

⁷⁷Esack, *Qur'an*, h. 67.

⁷⁸Hermeneutika Sosial Hasan Hanafi memiliki karakteristik metodologis sebagai berikut : 1) Tafsir spesifik (*al-tafsīr al-juz'ī*), 2) tafsir tematik (*al-tafsīr al-maudū'ī*), 3) tafsir temporal (*al-tafsīr al-zamānī*), 4) tafsir realistik (*al-tafsīr al-wāqī*), 5) tafsir yang berorientasi pada tujuan dan makna bukan pada huruf dan lafaz, 6) tafsir yang sesuai dengan pengalaman hidup si penafsir, 7) meneliti terlebih dahulu problematika kehidupan yang ada, 8) sesuai dengan status sosial si penafsir. Hasan Hanafi, *al-Yamīn wa al-Yasār fī al-Fikr al-Dīnī*, Kairo: Maktabah Madbulī, 1989, khususnya pembahasan mengenai "Māzā ta'nī asbāb al-Nuzūl", *al-Tafsīr am Ikhtilāf fī al-Maṣāliḥ* dan "Manāhij al-Tafsīr wa Maṣāliḥ al-Ummah" (berkaitan dengan metodologi), h. 102-111.

