

Epistemologi Penafsiran Farid Esack terhadap Ayat-Ayat Pembebasan

Kamaruddin Mustamin, Basri

(IAIN Sultan Amai Gorontalo)

kamaruddin.mustamin@yahoo.com, basri@iaingorontalo.ac.id

Abstract

This article discusses Farid Esack 's epistemological side, who proposed an emancipatory interpretation of what was generally known as liberation hermeneutics in responding to social problems in South Africa. The method used in this research is the library method with analytical material and a historical-philosophical approach that functions to (a) analyze the text itself; (b) objectively trace the historical origins of the character's context, why it carried the hermeneutic idea of its liberation; and (c) analyze the socio-historical circumstances surrounding the character and find the essential building.

Based on the research result, the researcher found that Farid Esack 's thought-building was highly motivated by South Africa's socio-historical circumstances enduring humanitarian problems (apartheid). Farid Esack used critical reasoning (al-aql al-naqdy) in which the role of revelation (text), truth (context), and interpreter (reader) was linked in the compilation of his tafsir book. Meanwhile, the method of interpretation was the hermeneutics of the Qur'an based on the context and life experiences of the South African people, whose results were intended as the philosophical basis for freeing the whole society from all types of inequality and exploitation of economy, race, gender, class, and religion.

Keywords: Epistemology; Farid Esack; Liberation Verses

Abstrak

Artikel ini mengkaji sisi epistemologi dari Farid Esack yang telah merumuskan tafsir yang bernuansa emansipatoris atau biasa disebut dengan hermeneutika pembebasan dalam menjawab problem sosial yang terjadi di Afrika Selatan. Metode yang digunakan dalam penelitian ini ialah metode pustaka dengan konten analisis, dan pendekatannya historis-filosofis yang berfungsi untuk: (a) menganalisis teks itu sendiri; (b) merunut akar-akar historis secara kritis latar belakang tokoh tersebut mengapa ia mengusung gagasan hermeneutika pembebasannya; dan (c) menganalisa kondisi sosio-historis yang melingkupi tokoh tersebut dan menemukan struktur bangunan dasar dari pemikiran Farid Esack yang sesuai dengan latar sosio-historisnya.

Dari penelitian yang dilakukan, penulis menemukan bahwa bangunan pemikiran Farid Esack sangat dipengaruhi oleh kondisi sosio-historis Afrika Selatan yang mengalami problem kemanusiaan (*apartheid*). Farid Esack menggunakan nalar kritis (*al-`aql al-naqdy*) di mana posisi wahyu (*text*), realitas (*context*), dan penafsir (*reader*) saling berkaitan satu sama lain dalam menyusun kitab tafsirnya. Sedangkan metode penafsirannya ialah hermeneutika al-Qur'an yang didasarkan atas konteks dan pengalaman hidup masyarakat Afrika Selatan yang hasilnya dimaksudkan sebagai landasan teologis untuk membebaskan seluruh masyarakat dari semua bentuk ketidakadilan dan eksploitasi ekonomi, ras, gender, kelas, dan agama.

Kata Kunci: Epistemologi; Farid Esack; Ayat-Ayat Pembebasan

Pendahuluan

Dinamika dan gagasan tafsir yang diusung oleh para penafsir kontemporer tentunya merupakan modifikasi dan kritik sesuai dengan tuntutan zaman kontemporer yang dihadapi dewasa ini. Sebut saja misalnya Farid Esack yang mewakili konteks Afrika Selatan, Ashgar Ali Engineer di India, dan Sayyid Qutb di Mesir yang kesemuanya berusaha mengembangkan seperangkat metodologi tafsir sosial. Dalam kaitannya dengan penafsiran al-Qur'an yang lebih dekat dengan problem kemanusiaan; seperti kemiskinan, penindasan, dan ketidakadilan, para tokoh tersebut telah menawarkan sebuah hermeneutika al-Qur'an yang bercorak sosial. Para penafsir ini melihat pentingnya membangun seperangkat metodologi penafsiran yang mampu mewedahi gagasan pembebasan dalam Islam. Mereka mendambakan lahirnya tafsir revolusioner atas al-Qur'an. Suatu produk tafsir yang dapat menjadi landasan normatif atau mungkin ideologi bagi perjuangan umat dalam menghadapi segala bentuk represi, eksploitasi, dan ketidakadilan, baik yang dilancarkan oleh kekuatan-

kekuatan dari luar tubuh umat, maupun oleh unsur-unsur otoritarian yang terdapat dalam masyarakat Muslim itu sendiri.¹

Adapun Farid Esack sendiri yang berasal dari Afrika Selatan, telah memunculkan pula pemikiran keagamaannya yang sangat tipikal dengan organisasi *The Call of Islam*-nya yang mengidealkan munculnya “Islam Afrika Selatan”. Konteks lokal yang saat itu dilanda krisis kemanusiaan dengan hegemoni sistem *apartheid*, mengakibatkan munculnya hermeneutika al-Qur’an untuk pembebasan yang dilakukan oleh Maulana Farid Esack. Yakni hermeneutika sebagai hasil pergumulan praksis kehidupan dan refleksi teologis pemikiran Islam di tengah-tengah kesewenang-wenangan dan penindasan rezim *apartheid*.² Oleh karena itu, secara sistematis, penulis berkeinginan untuk meneliti lebih jauh epistemologi penafsiran ayat-ayat pembebasan yang dilontarkan oleh Maulana Farid Esack.

Konsep Penafsiran Farid Esack

Harus disadari bahwa al-Qur’an benar-benar tidak bisa berbicara sendiri. Dalam wujudnya sebagai mushaf, Ia tidak lebih dari kumpulan-kumpulan huruf yang tidak memberikan makna apa-apa sebelum diajak bicara dan sebelum berkomunikasi dengannya. Singkatnya, hanya dengan berinteraksi langsung dengannya, al-Qur’an dapat diungkap pesan yang terkandung di dalamnya. Hal ini bertujuan untuk menegaskan bahwa pada dasarnya, dalam upaya membaca dan memahami al-Qur’an terdapat proses dialog antara pembaca dengan al-Qur’an itu sendiri. Jika pembaca mengajukan pertanyaan atau mencari pandangan al-Qur’an, maka pembaca akan menemukan jawaban al-Qur’an. Demikian pula ketika pembaca mengajukan bantahan atau sanggahan terhadap argumentasi al-Qur’an, maka al-Qur’an pun mengajukan argumentasi lain sebagai sanggahan terhadap bantahan tersebut, demikian seterusnya. Proses dialog atau dialektika antara pembaca dan al-Qur’an akan terjadi di antara keduanya. Oleh karenanya, jika pembaca aktif, al-Qur’an akan memberikan jawaban sendiri, berdasarkan *worldview* (*weltanschauung*)-nya.³ Hal inilah yang disebut menjadikan al-Qur’an sebagai *problem solver* atas masalah yang dihadapi.

¹ Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Qur’an Menurut Hassan Hanafi* (Jakarta: Teraju, 2002), h. 8.

² Apartheid adalah politik diskriminasi warna kulit yang diterapkan dahulu di Republik Afrika Selatan antara keturunan dari Eropa (kulit putih) terhadap penduduk kulit berwarna. Kebijakan ini dimulai sejak adanya kolonialisme Eropa pada pertengahan abad ke-17. Partai Nasional yang berkuasa saat itu sejak 1948 hingga tahun 1993 kemudian menjadikannya sebagai ideologi resmi dan merupakan pedoman untuk bersikap terhadap bangsa kulit hitam yang berjumlah 80% dari keseluruhan penduduk. Heppy El Rais, *Kamus Ilmiah Populer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), h. 47.

³ Yayan Rahtikawati dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir Al-Qur’an; Strukturalisme, Semantik, Semiotik, dan Hermeneutik* (Bandung: Pustaka Setia, 2013), h. 81.

Di sinilah peran penafsir, dituntut untuk mengaktualkan teks-teks al-Qur'an dalam tataran masyarakat yang terus berubah. Dengan berpegang pada diktum yang menyatakan bahwa al-Qur'an itu berlaku universal dan bersifat *shālihun likulli zamān wa makān*, maka al-Qur'an harus selalu dijadikan sebagai pedoman dan landasan moral teologis dalam menjawab problem-problem sosial-keagamaan dalam hidup ini. Hal ini berarti bahwa proses penafsiran tidak pernah *final*, melainkan harus terus berjalan seiring dengan tuntutan zaman. Oleh karenanya, penting untuk melihat al-Qur'an sebagai dasar keimanan, pemahaman dan tingkah laku moral, serta perlu juga mengkajinya secara kritis dengan memahami ideal moralnya dan mengambil inti sari ajarannya yang cocok diterapkan dalam waktu dan tempat tertentu.⁴

Hal inilah yang mendasari beberapa pemikir tafsir kontemporer dalam merumuskan tafsir yang bernuansa emansipatoris atau biasa disebut dengan hermeneutika pembebasan, seperti Hassan Hanafi, Asghar Ali Engineer, Sayyid Qutb, Farid Esack, dan beberapa pemikir yang lain. Menurut Anthoni C. Thiselton dalam karyanya *New Horizon in Hermeneutik* yang dikutip oleh Yayan Rahtikawati dan Dadan Rusmana, bahwa hermeneutika jenis ini pada mulanya sering digunakan oleh para intelektual kulit hitam yang dikenal dengan *black hermeneutic* untuk membebaskan diri dari diskriminasi dan penindasan bangsa kulit putih, membebaskan diri dari kemiskinan, ekonomi, sosial, politik, di samping menerjemahkan teologi kulit hitam dalam pemahamannya terhadap Bible. Dan inilah yang kemudian diadopsi oleh para sarjana Muslim untuk membebaskan diri dari ketertindasan dan kebekuan penafsiran teks Kitab Suci.⁵

Dalam profil Hermeneutika al-Qur'an kontemporer sendiri, hermeneutika pembebasan diusulkan oleh intelektual Muslim seperti Hassan Hanafi pada tahun 1980-an dan Farid Esack pada tahun 1990-an. Farid Esack sendiri telah merumuskan kunci-kunci hermeneutika (*hermeneutical keys*) yang ia gali dari ayat-ayat al-Qur'an sebagai landasan teologis melakukan aksi pembebasan. Kunci-kunci hermeneutika ini semacam prinsip kerja bagi teologi pembebasan yang dipakai untuk melancarkan aksi pembebasan. Adanya kunci-kunci hermeneutika ini merupakan implikasi dari hermeneutika praksis liberatif dan merupakan landasan teologis yang dipakai untuk proyek pembebasan.

Kunci-kunci hermeneutika yang dimaksud oleh Farid Esack ialah perangkat untuk memahami Al-Qur'an, terutama bagi suatu masyarakat yang diwarnai penindasan dan perjuangan antar iman demi keadilan dan kebebasan. Selain itu pula, kunci-kunci hermeneutika ini juga dimaksudkan untuk memperlihatkan bagaimana hermeneutika pembebasan al-Qur'an bekerja dengan pergeseran yang senantiasa berlangsung antara teks dan konteks serta dampaknya satu sama lain. Kunci-kunci hermeneutika yang dimaksud ialah:

⁴Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h. 5.

⁵Yayan Rahtikawati dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir...*, h. 68.

taqwā (integritas dan kesadaran akan kehadiran Tuhan), *tawhīd* (keesaan Tuhan), *al-nās* (manusia), *al-mustad‘afūn fi al-arḍ* (yang tertindas di bumi), *adl* dan *qist* (keadilan dan keseimbangan), serta *jihād* (perjuangan dan praksis).⁶ Beberapa term ini juga mempunyai tujuan yang terstruktur, yakni:⁷ (1) *Taqwā* berimplikasi melindungi mufassir agar tidak terjebak pada kepentingan-kepentingan yang berpihak; (2) *Tawhīd*, sebagai landasan kesatuan dan penolakan atas dualisme, penolakan atas pembedaan manusia berdasarkan ras-rasanya; (3) *al-Nās*, sebagai landasan nilai netralitas persamaan derajat manusia; (4) *al-Mustad‘afūn fi al-arḍ* sebagai landasan pembelaan al-Qur‘an kepada kaum tertindas; (5) *Adl* dan *Qist*, memberikan pemahaman bahwa al-Qur‘an memposisikan dirinya sebagai kekuatan yang dinamis bagi keadilan; (6) *Jihād*, dimaknai sebagai kunci hermeneutika yang mengasumsikan bahwa hidup manusia pada dasarnya bersifat praksis.

Penafsiran Farid Esack Terhadap Ayat-Ayat Pembebasan

1. Penafsiran Ayat-ayat Landasan Etis Pembebasan: Taqwā dan Tawhīd

Kata “*taqwā*” berasal dari susunan huruf “*waw*”, “*qaf*”, dan “*yā*” yang secara etimologi berarti “mencegah”, “menjaga dari sesuatu”, “memperhatikan”, atau “melindungi”.⁸ Di dalam al-Qur‘an, kata ini muncul sebanyak 242 kali (102 kali di antaranya masuk dalam ayat Makkiyah dan sisanya dalam ayat Madaniyah) dengan berbagai derivasinya. Dari semua kata tersebut dalam pengertian Al-Qur‘an, dapat didefinisikan sebagai “*memperhatikan suara nurani sendiri dalam kesadaran bahwa dia bergantung pada Tuhan*”.⁹

Di dalam al-Qur‘an, kata “*taqwā*” dikaitkan dengan iman kepada Tuhan, seperti dalam Q.S. Yūnus: 63 Q.S. al-Naml: 53, Q.S. Fushshilat: 18, menunjuk pencapaiannya sebagai salah satu tujuan ibadah kepada-Nya dalam Q.S. Al-Baqarah: 21, orang-orang yang menghendaki keuntungan sesaat di dunia merupakan sifat yang bertentangan dengan orang-orang yang bertaqwa, seperti pada Q.S. Al-Nisā: 77, Q.S. al-Aḥzām: 32, Q.S. Yūsuf: 57, dan yang signifikan di sini adalah cara Al-Qur‘an mengaitkan *taqwa* dengan interaksi sosial dan perhatian pada sesama yang lainnya, seperti saling berbagi (Q.S. Al-Lail: 5),

⁶ Farid Esack, *Qur‘an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (Inggris: Oneworld Publications, 1997), h. 87.

⁷ Misbachul Munir, “Hermeneutika Farid Esack” dalam *Jurnal Spiritualis*. Vol. 4. No. 2. September 2018, h. 202-203

⁸ Abu al-Hasan Ahmad bin Fāris bin Zakariya, *Maqāyis al-Lughah*. Juz VI (ttp.: Ittihad al-Kitab al-‘Arabiy, 2002 M.), h. 99.

⁹ Dalam beberapa penerjemahan, makna kata “*taqwā*” terbatas pada “takut kepada Tuhan” seperti yang terdapat pada QS. Al-Baqarah: 24, 46, 103, 206, 273, dan pada beberapa ayat yang lain. Namun menurut Farid Esack, deskripsi ini tidak cocok dengan makna itu sebab Al-Qur‘an lebih sering memakai kata “*khauf*” untuk menunjukkan makna “takut”. Farid Esack, *Qur‘an, Liberation and Pluralism...*, h. 87 dan 112.

menepati janji (Q.S. Ali Imrān: 76), berbuat baik (Q.S. Ali Imrān: 172 dan Q.S. al-Māidah: 93).

Di samping itu pula, taqwa juga dipandang sebagai kunci dalam memahami al-Qur'an. Ibrahim Rasool, seorang sekretaris nasional Call of Islam menjelaskan bahwa taqwa adalah prasyarat dasar untuk memahami dan mempelajari al-Qur'an, suatu prinsip agar tidak menggunakan al-Qur'an secara semena-mena dan pencomotan teks seenaknya untuk mengesahkan ideologi yang asing bagi pandangan dunia Islam. Jadi menurut Farid Esack, dalam aktivitas penafsiran, taqwa sebagai salah satu kunci hermeneutika pembebasan memiliki implikasi yang sangat penting:¹⁰ a) Memastikan bahwa penafsiran tetap bebas dari obskurantisme teologis dan reaksi politis, juga dari spekulasi pribadi yang murni subjektif, meskipun itu muncul dari golongan yang tertindas atau tersisih;¹¹ b) Memungkinkan adanya keseimbangan estetik dan spiritual penafsir; c) Dapat membawa penafsir masuk ke dalam proses dialektika personal dan transformasi sosiopolitik.

Sedangkan kata "tawhīd" berasal dari susunan huruf "waw", "ha", dan "dal" yang secara etimologi berarti "sendiri", "satu", atau "yang menyatu".¹² Farid Esack menjelaskan bahwa meski bentuk kata ini tidak muncul di dalam Al-Qur'an, tauhid menjadi sinonim bagi keesaan Tuhan. Percaya pada tauhid, berarti "iman kepada Tuhan, Yang Esa tanpa sekutu, Wujud Kesatuan, yang kesatuannya bersifat kekal tanpa bandingan." Ini adalah basis pandangan hidup Al-Qur'an seperti yang dipaparkan pada Q.S. Al-Ikhlash ayat 1-4:¹³

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (1) اللَّهُ الصَّمَدُ (2) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (3) وَمَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (4)

"Katakanlah: "Dia-lah Allah, Yang Maha Esa. Allah adalah Tuhan yang bergantung kepada-Nya segala sesuatu. Dia tiada beranak dan tidak pula diperanakkan, dan tidak ada seorangpun yang setara dengan Dia." (Q.S. Al-Ikhlash: 1-4).

Menurut Farid Esack, banyak ayat al-Qur'an yang secara langsung atau tidak langsung berbicara tentang keesaan Tuhan ini, dan tauhid dianggap sebagai fondasi, pusat, dan akhir seluruh tradisi Islam. Dan sifat ke-holistik-an Islam didasarkan pada prinsip tauhid ini. Begitupun di Afrika Selatan, tauhid sebagai pandangan hidup telah digunakan secara luas oleh para penafsir yang menentang

¹⁰ *Ibid.*, h. 88-89.

¹¹ Farid Esack menjelaskan bahwa hal ini memang perlu diwaspadai sebab Al-Qur'an kerap kali menyebut prasangka dan nafsu pribadi sebagai unsur yang dapat menyimpangkan makna Al-Qur'an. Keduanya sering dikontraskan dengan wahyu (Q.S. Yūnus: 36 dan al-Najm: 3); petunjuk (Q.S. Al-Baqarah: 120; al-An`ām: 56 dan 116; al-Syu`arā': 50; dan Qāf: 3); pemahaman dan pengetahuan (Q.S. Al-Baqarah: 78 dan 145; al-Nisā': 157; al-Jātsiyah: 17 dan 23; dan al-Najm: 27); dan kebenaran (Q.S. Al-Māidah: 47 dan Yūnus: 36).

¹² Abu al-Hasan Ahmad bin Fāris bin Zakariya, *Maqāyis al-Lughah*. Juz VI. h. 90.

¹³ Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism...*, h. 90.

baik pemisahan agama dan politik maupun apartheid sebagai ideologi. Dalam periode ini, tauhid dipandang sebagai sumber ideologis dan kerangka acuan yang bersifat sakral. Konsep-konsep seperti “masyarakat tauhidi” dan “implikasi sosial tauhid” kerap dikemukakan. Farid Esack sepakat dengan perkataan Muhammad Amra, seorang ketua MYM (*Muslim Youth Movement*) yang menyampaikan pemahamannya tentang “proses tauhid” bahwa Nabi Muhammad telah menghabiskan tiga belas tahun di Makkah demi mengajarkan tauhid bagi kaum muslim awal. Dia juga mengorganisasi individu-individu muslim ke dalam sebuah kelompok dan kemudian setelah hijrah ia membentuknya menjadi sebuah *ummah*. Dia memperluas tauhid dari individu dan kelompok menjadi negara. Inilah misi terpenting dari Nabi Muhammad saw. yang tercinta; menghancurkan berhala, dan menegakkan masyarakat tauhid di bumi.¹⁴

Oleh karenanya, dalam konteks Afrika Selatan, Farid Esack menjelaskan bahwa tauhid, selain pengakuannya sebagai dogma teologis, juga secara luas dianggap memiliki dua penerapan spesifik. Di tingkat eksistensial berarti penolakan terhadap konsep dualistik eksistensi manusia, yaitu yang sekular dan yang spiritual, yang sakral dan yang profan. Agama dengan demikian menjadi sarana yang sah, bahkan penting, untuk meredam ketidakadilan politik. Dan di tingkat sosiopolitik, tauhid menentang pemisahan manusia secara etnis. Pemisahan ini disejajarkan dengan *syirk* (mempersekutukan Tuhan dengan selain-Nya), yakni antitesis dari tauhid itu sendiri.¹⁵

2. Penafsiran Atas Ayat-ayat Sasaran Pembebasan: *Al-Nās* dan *Al-Mustafāʾafūn fi al-Ard*

Secara etimologi, ada tiga pendapat mengenai asal kata “*Nās*”. Pertama, kata ini berasal dari asal kata “أناس” (tampak) yang kemudian dibuang *fa fi il-*nya, yakni huruf “i” ketika dimasuki *alif lam* sehingga menjadilah “الناس”. Pendapat kedua, mengatakan bahwa kata ini diambil dari kata “نسي” yang berasal dari kata “انسىان”, setimbang dengan kata “افعلان” yang berarti “lupa”. Dan yang ketiga, mengatakan bahwa kata ini berasal dari kata “تواس” yang berarti “gerak”.¹⁶ Menurut Farid Esack, kata ini merujuk pada “manusia” sebagai kelompok sosial dan biasa dipakai dalam makna seperti itu dalam al-Qur’an seperti pada Q.S. *Al-Nās*: 5-6 dan Q.S. *al-Jin*: 6.¹⁷

¹⁴ *Ibid.*, h. 91-92.

¹⁵ *Ibid.*, h. 92.

¹⁶ Al-Rāḡib al-Ashfahāni, *Muʿjam Mufradāt al-Fadz al-Qurʿan* (Beirut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2008), h. 33-34.

¹⁷ Farid Esack, *Qurʿan, Liberation and Pluralism...*, h. 94. Pendapat Farid Esack ini senada dengan Quraish Shihab yang juga mengatakan bahwa kata tersebut berarti “kelompok manusia”. Kata ini juga digunakan Al-Qur’an dalam arti jenis manusia (Q.S. *Al-Hujurat*: 13) atau “sekelompok tertentu dari manusia” (seperti pada Q.S. *Ali Imrān*: 173). Kata ini terulang sebanyak 241 dalam Al-Qur’an. Lihat: M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*. Juz XV (Ciputat: Lentera Hati, 2009), h. 752-753.

Beberapa keutamaan manusia dijelaskan panjang lebar oleh Farid Esack dengan mengatakan bahwa al-Qur'an meletakkan manusia dalam suatu dunia tauhid di mana Tuhan, manusia, dan alam menampilkan harmoni yang penuh makna dan tujuan. Amanat Tuhan ini diletakkan secara eksklusif di atas pundak manusia

“إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا”

Dengan demikian, amanat ini mengangkat derajat manusia melampaui materi ke taraf pemeliharaan kehidupan di bumi. Sentralitas manusia ini ditunjukkan Tuhan ketika memilih mereka sebagai wakil-Nya di bumi, meniupkan ruh-Nya kepada manusia di saat penciptaannya (Q.S. Al-Ahḏāb: 72, Q.S. Al-Hijr: 29; al-Sajadah: 9; dan Ṣād: 72). Al-Qur'an mengatakan bahwa Tuhan memilih manusia sebagai wakil dan pembawa amanat-Nya di bumi: “إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً” *Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di bumi*” (Q.S. Al-Baqarah: 30). Terhadap protes para malaikat bahwa manusia “أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ” *akan membuat kerusakan dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji-Mu dan mensucikan nama-Mu*”, Tuhan menanggapi dengan mengatakan bahwa Dia mengetahui apa yang tak mereka ketahui “قَالَ إِنِّي أَغْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ” (Q.S. Al-Baqarah: 30). Dengan perbedaan itu, maka manusia menjadi pembawa “amanat besar” (Q.S. Al-Ahḏāb: 72) dan “penerima karunia yang banyak” (Q.S. Al-Nisā: 32-33 dan al-Nahl: 12-15). Di samping itu pula, para malaikat diperintahkan untuk bersujud di depan Adam yang menjadi personifikasi manusia (Q.S. Al-Baqarah: 34), sekalipun mereka itu diciptakan dari cahaya tanpa pengaruh setan dan manusia dibuat dari “tanah hitam” (Q.S. Al-Rahmān: 14).¹⁸

Dengan melihat betapa banyak karunia dan nikmat Tuhan dalam ayat-ayat-Nya tersebut, maka apa yang dialami oleh masyarakat Afrika Selatan justru tidaklah seperti apa yang digambarkan oleh Allah swt. di dalam al-Qur'an. Mayoritas warga Afrika Selatan telah diabaikan sejak kedatangan kolonial pada tahun 1652. Kemuliaan dan kehormatan yang dijanjikan Tuhan, atau wujud apapun dari ruh-Nya yang ditiupkan kepada manusia, tak pernah dibiarkan muncul ke permukaan selama lebih dari tiga abad masa penindasan dan eksploitasi ekonomi yang kejam. Berlawanan dengan sejarah penundukan ini, jeritan yang diteriakkan kaum tertindas adalah “rakyatlah yang mesti berdaulat”. Maka pada periode 1980-an muncullah gagasan tentang “rakyat” sebagai konsep penentangan yang signifikan dalam usaha melawan rezim apartheid.¹⁹

¹⁸*Ibid.*, h. 94-95.

¹⁹*Ibid.*, h. 95. “Rakyat” sebagai suatu kategori sosiopolitik ditampilkan sebagai alternatif revolusioner bagi negara apartheid, institusi dan nilai-nilainya. Berdirinya

Sedangkan kata “*mustaḍ‘afūn*” merupakan bentuk jamak dari “*mustaḍ‘afūn*” dan “*ḍyafā*”. Kedua kata ini berasal dari akar kata yang sama, “ḍā”, “‘ain”, dan “fā”, yang berarti lemah atau tidak kuat. Dengan kata lain, “*mustaḍ‘afūn*” berarti kaum yang lemah sehingga mereka diperlakukan sewenang-wenang oleh orang-orang tertentu. Kelemahan ini dapat disebabkan oleh karena sedikitnya jumlah mereka (minoritas) atau karena kelemahan fisik dan ekonomi, atau bahkan karena rendahnya pendidikan dan ilmu pengetahuan mereka.²⁰

Farid Esack menjelaskan bahwa al-Qur’an menyebut *mustaḍ‘afūn* dalam tiga kategori: Muslim, kafir, dan yang mencakup keduanya. Seperti pada Q.S. Al-Nisā: 75, juga pada Q.S. Al-Aḥzāb: 150 memakai istilah ini ketika merujuk kepada Harun, saudara laki-laki Musa, yang mengeluh bahwa Bani Israil telah menyingkirkan dan melemahkannya, serta dalam Q.S. Saba’: 31-33 yang berkenaan dengan *mustaḍ‘afūn* sebagai kaum lain yang menolak, serta membedakan “pendosa” yang ditindas di satu sisi, dan orang sombong dan berkuasa (*mustakbirūn*) di sisi lain.

Jadi, dari penjelasan ini dapat dipahami bahwa pembelaan al-Qur’an kepada kaum tertindas itu berlaku umum, siapapun orangnya terlepas dari apapun latar belakang agamanya. Ia menegaskan bahwa Tuhan berkomitmen pada kebebasan politik bagi manusia, terlepas apapun keimanan mereka. Banī Isrāīl misalnya yang dikisahkan oleh Allah di dalam al-Qur’an sebagai kaum yang ditindas oleh Fir’aun dan kelas penguasa Mesir, merupakan potret pembebasan yang diberikan Tuhan bagi kaum tertindas tanpa melihat status keagamaan. Oleh karenanya, Farid Esack menegaskan bahwa penafsir perlu menempatkan diri di antara yang tertindas maupun di dalam perjuangan mereka, serta menafsirkan teks dari bawah permukaan sejarah, dilandasi gagasan tentang keutamaan posisi kaum tertindas ini dalam pandangan Ilahi dan kenabian. Mereka yang berjuang bagi pembebasan rakyat Afrika Selatan telah menyatakan bahwa bias serupa harus dimiliki oleh siapa pun yang mencoba mendekati al-Qur’an dan yang ingin membawa ruh dasar al-Qur’an ke dalam kehidupan. Penafsir yang terlibat mendekati teks lewat keputusan sadar untuk menemukan makna, yang memberi tanggapan secara kreatif pada penderitaan *mustaḍ‘afūn*

University of Western Cape sebagai “universitas rakyat”, bertumbuhnya “pengadilan rakyat”, dan pembentukan “teater rakyat”, merupakan wujud dari konsep ini. Semuanya tidak lain ditujukan untuk melahirkan kesadaran yang lebih besar tentang keterlibatan dalam perjuangan menentang apartheid. Lebih jauh lagi, hal ini dimaksudkan untuk membangun alternatif yang tepat bagi struktur dan institusi apartheid, dan menyadarkan rakyat soal harga diri yang timbul dari pemikulan tanggung jawab personal dan politik pribadi. Semua ini merupakan elaborasi dari seruan yang makin keras bahwa “rakyatlah yang mesti berdaulat”.

²⁰Kadar, *Pembelaan Al-Qur’an Kepada Kaum Tertindas* (Jakarta: AMZAH, 2005), h. 6-7.

dan berpegang teguh pada pembebasan dan keadilan. Dalam konteks penindasan inilah sang penafsir diseru untuk menjadi saksi Tuhan.²¹

3. *Penafsiran atas Ayat-ayat Metode dan Etos Pembebasan: Al-`Adl atau al-Qist dan Jihād*

Menurut Farid Esack, ada dua istilah di dalam al-Qur'an yang digunakan untuk menunjukkan makna "keadilan", *Qist* dan *`adl*. Secara etimologi, kata "*Qist*" berarti "kesamaan", "keadilan", atau "memberikan pada seseorang yang menjadi bagiannya", dan bentuk isim *fā'il*-nya, *muqsit*, menjadi salah satu nama Tuhan. Sedangkan kata "*`Adl*" berarti "berlaku sama, adil, atau tepat". Keduanya dipakai silih berganti di dalam al-Qur'an, seperti dalam Q.S. Al-Hujurat: 9 dan al-Baqarah: 282.

Dalam al-Qur'an, Allah swt. menuntut kaum beriman untuk menegakkan keadilan dan menjadi saksi Tuhan seperti pada Q.S. Al-Nisā: 135).²² Konsep al-Qur'an tentang keadilan sangatlah komprehensif dan menjadikan prinsip-prinsip keadilan sebagai norma. Para pemikir Islam berdasarkan kemampuannya, pemahaman, serta latarbelakang sosio-kulturalnya masing-masing selanjutnya mengaplikasikan prinsip-prinsip keadilan ini ke dalam berbagai macam isu yang muncul dari waktu ke waktu.²³ Termasuk Farid Esack sendiri dalam konteks pembebasan Afrika Selatan, menyatakan bahwa pemahaman atas *`adl* dan *qist* didasari atas prinsip tauhid sebagaimana dalam Q.S. Al-Rahmān: 1-10.

Jadi, adapun konsep keadilan ini menurut Farid Esack, berupaya membentuk argumen bagi legitimasi ide hermeneutika yang timbul dari interaksi antara Islam dengan perjuangan pembebasan Afrika Selatan. Namun demikian, pembebasan secara tidak kritis atas tuntutan perjuangan dan ide-ide yang muncul darinya terhadap teks membuat perjuangan itu kehilangan wawasan visioner yang mampu disediakan oleh kitab suci seperti al-Qur'an. Konteks suatu perjuangan pembebasan bukan hanya bisa memberi pandangan baru terhadap teks; teks juga punya suatu pandangan terhadap konteks itu.²⁴ Al-Qur'an telah

²¹ Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism...*, h. 102-103.

²² *Ibid.*, h. 103. Lihat juga Sulaiman Ibrahim, Kepemimpinan Perempuan di Ruang Publik dalam Tafsir Al-Kasysyāf, Al-Ulum, Vol. 18 No. 2 (2018), DOI: <https://doi.org/10.30603/au.v18i2.536>

²³ Asghar Ali Engineer, *Islam Masa Kini* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 74-75.

²⁴ Al-Qur'an yang merupakan Kalam Tuhan yang bersifat universal dan berlaku di setiap waktu dan tempat seyogyanya selalu dijadikan sebagai landasan moral-teologis dalam menjawab segala problem sosial-keagamaan. Oleh karenanya, dialektika antara wahyu (teks Al-Qur'an), rasio mufassir, dan realitas (dalam hal ini konteks Afrika Selatan) harus selalu dimainkan secara seimbang oleh penafsir. Seorang penafsir harus kreatif mendialogkan antara realitas yang terus berubah dan berkembang dan Al-Qur'an sebagai teks yang terbatas di mana tidak setiap problem ada jawabannya secara eksplisit dalam Al-Qur'an. Lihat: Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi...* h. 5-6.

menawarkan diri sebagai pemberi ilhami dan tuntutan dalam pemberontakan menentang *status quo*. Selanjutnya, ia meminta untuk dipelajari lewat mata komitmen terhadap penghancuran penindasan dan agresi, serta penegasan keadilan.²⁵ Sebab perlu diingat bahwa setiap orang yang memperjuangkan tegaknya keadilan di manapun, mesti akan bertemu dengan tembok politik yang tidak mudah. Ini disebabkan karena kaitan antara elite politik, elite ekonomi, dan elite-elite yang lain telah demikian kuat untuk mempertahankan *status quo*. Ini pulalah yang menyebabkan mengapa kisah Nabi Musa dalam al-Qur'an mendominasi kisah-kisah Nabi yang lain, salah satu pelajaran moralnya ada pada konfrontasi antara Nabi Musa dan Fir'aun. Musa mewakili *al-adālah*, sedangkan Fir'aun mewakili *istibdād*, eksploitasi, dan *adz-dzulm*.²⁶

Farid Esack juga menambahkan bahwa dalam situasi ketidakadilan, al-Qur'an terdorong untuk menjadi alat ideologis bagi pemberontakan yang komprehensif menentang penindasan dalam segala wujudnya. Ada dua implikasi mengenai hal ini. *Pertama*, orang tidak bisa mengambil pendekatan objektif terhadap al-Qur'an ketika dirinya dilingkupi oleh penindasan, baik yang dilembagakan maupun tidak, tanpa mencari cara agar al-Qur'an bisa dipakai untuk menentangnya. Netralitas atau objektivitas dalam konteks semacam itu, sebenarnya, adalah dosa yang akan mengeluarkan seseorang dari kelompok orang-orang yang bertaqwa. *Kedua*, pendekatan terhadap al-Qur'an sebagai alat bagi pemberontakan mensyaratkan adanya komitmen teologis dan ideologis, serta afinitas kepada nilai-nilai. Nilai-nilai ini menjadi konkret di dalam perjuangan bersama umat manusia dan kaum tertindas untuk menciptakan tatanan yang berladaskan tauhid dan keadilan.²⁷

Sedangkan kata *Jihād* menurut etimologi berarti “mengeluarkan segala usaha, kemampuan, dan kekuatan dari perkataan ataupun perbuatan dengan niat yang ikhlas di jalan Allah”.²⁸ Ada tiga bentuk jihad: a.) berjuang menghadapi musuh; b.) berjuang menghadapi syaitan; dan c.) berjuang menghadapi diri sendiri. Ketiga bentuk jihad ini disebutkan oleh Allah swt. dalam Q.S. Al-Hajj: 78, al-Taubah: 41, dan al-Anfāl: 72. Jadi bagi Farid Esack sendiri, kata “*jihād*” lebih tepat jika diterjemahkan sebagai “perjuangan dan praksis”. Praksis bisa didefinisikan sebagai “tindakan sadar yang diambil suatu komunitas manusia yang bertanggung jawab atas tekad politiknya sendiri berdasarkan kesadaran bahwa manusialah yang membentuk sejarah”. Definisi diambil mengingat

²⁵ Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism...*, h. 106.

²⁶ M. Amien Rais, *Tauhid Sosial; Formula Menggempur Kesenjangan* (Bandung: Mizan, 1998), h. 114.

²⁷ Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism...*, h. 106.

²⁸ Muhammad bin Mukram bin Mandzūr al-Afrīqī al-Mishrī, *Lisān al-'Arab*. Juz III (Beirut: Dār Shādir, t.t.), h. 133.

kekomprehensifan penggunaan istilah jihad dalam al-Qur'an dan bahwa jihad ditujukan untuk mengubah diri maupun masyarakat.²⁹

Menurutnya, praksis sebagai sumber pengetahuan telah diakui oleh para pemikir Islam secara luas, dan al-Qur'an sendiri begitu eksplisit dalam pandangannya bahwa teori didasarkan atas praksis,

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ

Dan orang-orang yang berjihad di jalan Kami, benar-benar akan Kami tunjukkan kepada mereka jalan Kami” (Q.S. Al-Ankabūt: 69).

Al-Qur'an memberi penekanan besar pada ortopraksis dan menegaskan bahwa jihad dan kebaikan adalah juga jalan menuju pemahaman dan pengetahuan. Al-Qur'an menetapkan jihad sebagai jalan untuk menegakkan keadilan, dan praksis sebagai jalan untuk memperoleh dan memahami kebenaran. Jadi, jihad sebagai kunci hermeneutika, mengasumsikan bahwa hidup manusia pada dasarnya bersifat praktis, sehingga asumsi-asumsi teologis akan mengikuti tindakan ini. Telah dijelaskan dalam al-Qur'an tentang kehadiran Tuhan dalam proses transformasi, ayat yang mengungkapkan bahwa “إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِالنَّاسِ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ” *Sesungguhnya Tuhan tidak akan mengubah keadaan manusia, sampai ia sendiri mengubahnya*” (Q.S. Al-Ra'd:11) sering dikutip untuk menegaskan bahwa sejarah dan masyarakat adalah wilayah tempat berlangsungnya transformasi bagi manusia itu sendiri.³⁰

Definisi jihad yang umum dipakai dalam retorika pembebasan Afrika Selatan juga menunjukkan hal itu, dikatakan dalam sebuah pamflet Qibla, “Jihad adalah paradigma Islam bagi perjuangan pembebasan. Suatu usaha ikhtiar yang sungguh-sungguh, perjuangan demi kebenaran dan keadilan”. Serupa dengan itu, Call of Islam berpendapat bahwa bagi muslim “Perjuangan kemerdekaan dan keadilan di Afrika Selatan adalah suci. Seorang muslim yang meninggalkan perjuangan Afrika Selatan ini berarti juga meninggalkan Islam. Jihad di jalan Tuhan adalah bagian dari iman seorang Muslim”.³¹ Pendapat serupa juga dilontarkan oleh Sayyid Qutb, seorang tokoh pemikir Muslim dan juga aktivis gerakan gerakan Ikhwanul Muslimin di Mesir, ia mengatakan bahwa jihad adalah perjuangan di jalan Allah yang dilakukan orang yang beriman untuk menghapuskan kebatilan dan menegakkan kalimat Allah di bumi. Orang-orang yang mengaku beriman kepada Allah dan Rasul-Nya adalah mereka yang berjihad dengan sungguh-sungguh menegakkan kalimat Allah. Dan tegaknya kalimat Allah tidak akan dapat terwujud kecuali jika ketidakadilan dan

²⁹ Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism...*, h. 107.

³⁰ *Ibid.*, h. 107-108.

³¹ *Ibid.*, h. 107.

kesewenang-wenangan telah dihilangkan, hingga seluruh manusia memperoleh persamaan.³²

Oleh karenanya, kata Farid Esack, tujuan jihad ialah untuk menghancurkan dan menumpas ketidakadilan, bukan untuk mengganti sistem ketidakadilan yang satu dengan yang lainnya, atau mengganti kelompok dominan yang satu dengan yang lainnya. Dengan demikian, jihad adalah perjuangan keadilan yang tanpa henti, efektif, super sadar, dan senantiasa berlanjut. Di tengah penderitaan dan perlawanan yang terus berlangsung di satu sisi, dan komitmen pada praksis sebagai ekspresi iman di sisi lain, akan memunculkan implikasi yang jelas bahwa iman dan pemahaman akan terbentuk dengan sendirinya dalam program-program konkret perlawanan terhadap penderitaan dan dehumanisasi.³³

Struktur Epistemologi Penafsiran Farid Esack

Pokok bahasan epistemologi adalah mengkaji tiga aspek utama, yaitu sumber pengetahuan, metodologi, dan tolak ukur kebenaran atau validitas. Dengan melihat model penafsiran penafsiran Farid Esack terhadap ayat-ayat pembebasan, maka dapat diungkap apa sumber pengetahuan tafsir Farid Esack, bagaimana metodologi penafsirannya, serta bagaimana validitas penafsirannya.

1. Sumber Penafsiran

Kitab tafsir yang muncul pada era modern-kontemporer ini layaknya merupakan kitab tafsir yang mampu merespon perubahan zaman dan kemajuan ilmu pengetahuan untuk kepentingan transformasi umat. Dengan semangat reformasi pemikiran, para mufassir di era sekarang ini, tak terkecuali Farid Esack, cenderung menggunakan nalar kritis (*al-`aql al-naqdy*) di mana posisi wahyu (*text*), realitas (*context*), dan penafsir (*reader*) saling berkaitan satu sama lain dalam menyusun kitab tafsirnya.³⁴ Ketiga sumber penafsiran ini membentuk sebuah tafsir revolusioner atas Al-Qur'an yang dapat menjadi landasan normatif atau mungkin ideologi bagi perjuangan umat dalam menghadapi segala bentuk represi, eksploitasi, dan ketidakadilan, baik yang dilancarkan oleh kekuatan-kekuatan dari luar tubuh umat, maupun oleh unsur-unsur otoritarian yang terdapat dalam masyarakat Muslim itu sendiri.

³²Muhammad Chirzin, *Jihad Menurut Sayyid Qutub dalam Tafsir Zhilal* (Solo: Era Intermedia, 2001), h. 59.

³³Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism...*, h. 107.

³⁴Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an* (Yogyakarta: Adab Press, 2012), h. 150-151. Dalam buku ini, madzhab tafsir dipetakan dalam tiga periode. *Pertama*, tafsir periode klasik yang dimulai dari abad I-II H/6-7 M. *Kedua*, tafsir periode pertengahan yang dimulai dari abad III-IX H/9-15 M. dan yang *Ketiga*, tafsir periode modern-kontemporer yang dimulai dari abad XII-XIV H/18-21 M.

Berbicara mengenai wahyu, tidak ada perselisihan di antara para ulama bahwa sumber tafsir bisa berasal dari Al-Qur'an itu sendiri atau bisa pula dari hadis Nabi saw. yang memang merupakan sebagai *mubayyin* atau penjelas dari Al-Qur'an. Dengan demikian Farid Esack mempunyai paradigma tersendiri mengenai eksistensi Al-Qur'an itu sendiri. Yakni:

a. Tidak Ada Teks Yang Berdiri Sendiri

Farid Esack menyatakan bahwa meskipun Al-Qur'an diklaim sebagai petunjuk bagi umat manusia (Q.S. Al-Baqarah: 175), namun secara umum ia ditujukan bagi masyarakat Hijaz di saat periode pewahyuannya. Lingkup sosio-historis dan linguistik pewahyuan Al-Qur'an ini tercermin dalam isi, gaya, tujuan, dan bahasanya. Kontekstualitasnya juga terlihat dari kekhasan antara ayat-ayat Makkiah dan Madaniyah, bagaimana sifat kemukjizatannya terletak dalam kemurnian Arabnya, keelokan bahasanya, dan gaya retorikanya yang unik. Relasi antara proses pewahyuan, bahasa, isi, dan komunitas penerimanya inilah yang membuktikan bahwa keberadaan wahyu adalah respon atas masyarakat tertentu.³⁵

b. Wahyu Itu Bersifat Progresif

Wahyu bersifat progresif dalam artian Tuhan senantiasa aktif dalam urusan dunia dan umat manusia. Salah satu cara untuk memperlihatkan perhatian Tuhan kepada manusia ialah dengan mengutus para Nabi sebagai instrumen pewahyuan progresif-Nya. Adanya prinsip *tadrīj* dalam pewahyuan Al-Qur'an, di mana wahyu diturunkan secara berangsur-angsur, juga menandakan adanya interaksi antara kehendak Tuhan, realitas di bumi, dan kebutuhan manusia untuk ditanggapi.³⁶

Di samping itu pula, hadis Nabi merupakan sumber primer kedua dari tafsir al-Qur'an. Oleh karenanya dalam beberapa model penafsirannya terhadap ayat-ayat al-Qur'an, Farid Esack juga menggunakan hadis Nabi sebagai salah satu sumber penafsirannya walaupun penggunaannya relatif sedikit. Beliau biasanya menggunakan hadis untuk menguatkan argumen penafsirannya, karena memang penafsiran Farid Esack fokus utamanya bertumpu pada teks al-Qur'an. Ia lebih sering menjelaskan potret kehidupan Nabi Muhammad sebagai seorang sosok pembela kaum lemah dan mengantarkan kepada pembebasan, begitupun dengan potret kehidupan para Nabi-nabi yang lain. Sebagai contoh, ketika Farid Esack menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan *mustaḍafūn* di dalam al-Qur'an. Beliau menjelaskan bahwa keutamaan kaum *mustaḍafūn* ini secara khusus nampak dari gaya hidup Muhammad saw. dan para pengikutnya di Makkah. Beliau diperintahkan oleh al-Qur'an untuk tetap membela kaum lemah meskipun ada keuntungan finansial yang akan muncul dari masuknya Islam kaum kaya

³⁵Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism...*, h. 53.

³⁶*Ibid.*

dan berkuasa jika pemihakan beliau kepada *mustaḍafūn* ditinggalkan (Q.S. `Abasa: 5-10). Farid Esack kemudian menegaskan kepemihakan Nabi dengan kaum marjinal dengan menyebut hadis tentang doa Rasulullah untuk “hidup bersama yang papa, mati bersama yang papa, dan tumbuh bersama yang papa” (H.R. Ibnu Majah), Aisyah juga menggambarkan karakter Nabi dengan “cermin hidup al-Qur’an” (H.R. Ibnu Hambal), serta pengakuan Anas bin Malik yang mengatakan bahwa: “Kurma disajikan kepada Rasulullah saw. dan aku lihat beliau memakannya. Karena lapar, beliau duduk bersandar pada sesuatu”. (H.R. al-Tirmidzi).³⁷

Sedangkan mengenai peran akal atau ijtihad penafsir itu sendiri sebagai sumber penafsiran, Farid Esack menyadari bahwa penafsir juga manusia yang tak bisa lepas dari keadaan lingkungan tempat ia berada. Tentu saja, setiap generasi Muslim sejak zaman Nabi Muhammad, karena membawa kekhasan kondisi zamannya masing-masing, telah menghasilkan penjelasan mereka sendiri tentang al-Qur’an (dengan berbagai penafsirannya di setiap generasi). Dengan demikian, generasi Muslim sekarang, seperti banyak pendahulunya juga menghadapi pilihan: mereproduksi tafsir yang diperuntukkan bagi generasi terdahulu atau secara kritis dan selektif mengambil pemahaman tradisional untuk menafsir ulang (*reinterpretasi*) al-Qur’an sebagai bagian dari tugas merekonstruksi masyarakat.³⁸

Oleh karenanya, menurut beliau, proses penafsiran mengasumsikan bahwa setiap orang mendatangi teks dengan membawa persoalan dan harapannya sendiri. Dan adalah tidak masuk akal untuk menuntut penafsir menyisihkan subjektivitas dirinya dan menafsirkan suatu teks tanpa pemahaman dan pertanyaan awal yang dimunculkannya. Karena tanpa hal-hal tersebut teks itu bungkam. Sebab yang namanya hermeneutika berarti penerimaan sadar akan asumsi-asumsi ini ke depan. Suatu hermeneutik yang diterima pada dasarnya adalah titik awal yang dipilih secara sadar, yang berisikan komponen ideologis, sikap, dan metodologi yang dirancang untuk membantu usaha interpretasi dan memudahkan pemahaman yang maksimal. Jadi, percaya pada relevansi abadi al-Qur’an tidaklah sama dengan percaya pada teks yang tak terbatas ruang dan waktu. Untuk menghubungkan al-Qur’an dengan realitas, yang dalam hal ini adalah konteks Afrika Selatan, para mufassir perlu menghubungkannya dari suatu momen historis. Al-Qur’an tak mungkin menjadi wahyu jika tidak pula terkait dengan berbagai peristiwa.³⁹

Dan mengenai koteks atau realita masyarakat, Farid Esack berpendapat bahwa hermeneutika secara esensial bergelut dengan soal penemuan kembali makna. Dan untuk menemukan kembali makna, hermeneutika memaksakan

³⁷ *Ibid.*, h.100.

³⁸ *Ibid.*, h. 50.

³⁹ *Ibid.*, h. 49-50.

terlibatnya konteks dan kondisi manusia. Ini berarti bahwa al-Qur'an tidak bisa terlepas dari kondisi sejarah yang melatarinya. Ia merupakan teks yang butuh penafsiran. Dengan kata lain, tanpa konteks, teks itu tidak akan berarti apa-apa.⁴⁰ Menurutnya, semua pemikir reformis setuju bahwa tugas interpretasi masa kini tidak boleh mengabaikan wahyu, tempat, dan pemahaman bagaimana suatu ajaran atau perintah menanggapi konteks kontemporer. Tujuannya bukanlah hanya untuk sekedar mencari-cari insiden historis yang terjadi di masa kenabian, akan tetapi pemahaman tentang interaksi dan konteks tersebut merupakan syarat untuk menerapkannya kembali di masa sekarang. Jadi mengerti al-Qur'an dalam konteks historisnya bukan berarti membatasi pesan-pesannya hanya pada konteks itu. Namun memahami makna pewahyuannya dalam konteks tertentu di masa lalu agar dapat mengkontekstualisasikannya dalam kenyataan kontemporer sekarang ini.⁴¹ Jadi inilah yang dilakukan oleh Farid Esack di mana ia berusaha mengkaji dan menafsirkan ayat-ayat di dalam Al-Qur'an setelah ia melihat dan mengalami sendiri kondisi masyarakat Afrika Selatan saat itu.

2. Metodologi Penafsiran

Metode penafsiran Farid Esack ialah berusaha menghadirkan al-Qur'an dalam konteks Afrika Selatan, kemudian mengusulkan sebuah hermeneutika Al-Qur'an tentang pluralisme religius untuk pembebasan (*Al-Qur'anic hermenutic of religions pluralism for liberation*) yang didasarkan atas konteks dan pengalaman hidup masyarakat Afrika Selatan yang saat itu dikekang oleh politik apartheid, ketidakadilan, dan penindasan. Ia menekankan pada hermeneutika penerimaan (*reception hermeneutics*) yang biasanya didiskusikan dalam konteks fungsionalisme. Pertanyaan sentralnya ialah bagaimana teks al-Qur'an dapat diterima oleh masyarakat Muslim di Afrika Selatan. Begitu pula konteks spesifik dimana al-Qur'an diterima dan dialami, dan bukannya konteks universal, menjadi titik berangkat penafsiran.⁴²

Gagasan teologi Farid Esack yang berkembang di Afrika Selatan ini juga dikenal dengan sebutan teologi pembebasan al-Qur'an (*Qur'anic theology of liberation*). Bagi Farid Esack sendiri, teologi ini adalah sesuatu yang bekerja ke arah pembebasan agama dari struktur serta ide sosial, politik, dan religius yang didasarkan pada pembebasan seluruh masyarakat dari semua bentuk ketidakadilan dan eksploitasi ekonomi, ras, gender, kelas, dan agama yang mendapatkan ilhamnya dari al-Qur'an dan perjuangan para nabi. Hal ini diwujudkan dengan melibatkan al-Qur'an dan teladan nabi dalam

⁴⁰ *Ibid.*, h. 62-63.

⁴¹ *Ibid.*, h. 60-61.

⁴² Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an; Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd* (Jakarta: Teraju, 2003), h. 40.

proses refleksi teologis bersama dan berkelanjutan demi praksis liberatif yang semakin meningkat.⁴³

Gagasan-gagasannya ini mendapat pengaruh besar dari beberapa tokoh. Hermenutika pembebasannya terinspirasi oleh konsep lingkaran hermeneutik dalam teologi pembebasan (*liberation theology*)-nya Gustavo Guterres dan Juan Luis Segundo. Kemudian dalam upaya penggalian kembali makna-makna al-Qur'an agar sesuai dengan konteks dan zamannya, ia mengadopsi pemikiran Fazlur Rahman dan Mohammed Arkoun.⁴⁴ Dari pemikiran Fazlur Rahman, Farid Esack terinspirasi dari teori yang menyebutkan bahwa "*the Qur'an is the divine response to the moral and situation of the Prophet's Arabia*". Dari sini kemudian memberikan pemahaman dan pemaknaan yang komprehensif terhadap al-Qur'an dan bagian-bagian etika hukumnya menjadi satu kesatuan yang utuh. Sedangkan dari pemikiran Muhammad Arkoun, Farid Esack berhasil merekonstruksi konteks sosio historis al-Qur'an untuk kemudian dikembangkan dalam wujud resepsi estetik, yakni bagaimana sebuah wacana diterima oleh para pendengar dan pembacanya.⁴⁵

Dari elaborasi pemikiran inilah Farid Esack kemudian merumuskan kunci-kunci hermeneutika (*hermeneutical keys*) yang ia gali dari ayat-ayat al-Qur'an sebagai landasan teologisnya. Kunci-kunci hermeneutika ini semacam prinsip kerja bagi teolog pembebasan yang dipakai untuk melancarkan aksi pembebasan. Adanya kunci-kunci hermeneutika ini merupakan implikasi dari hermenetuka praksis liberatif dan merupakan landasan teologis yang dipakai untuk proyek pembebasan seperti yang telah dijelaskan pada bab sebelumnya. Selanjutnya penulis akan memaparkan ketiga pemikiran tokoh tersebut yang menginspirasi Farid Esack dalam metodologi penafsirannya.

3. Validitas Penafsiran

Untuk mengetahui apakah suatu produk penafsiran itu benar atau tidak, maka perlu ada validitas atau tolak ukur kebenaran untuk menilai dan menguji apakah penafsiran itu dapat dikatakan benar atau tidak. Berkenaan dengan kebenaran logis-proposisional, secara umum dapat dikatakan bahwa pernyataan itu benar jika: *pertama*, kita tahu apa arti pernyataannya itu. *Kedua*, kita tahu bagaimana menguji kebenarannya. Dan yang *ketiga*, kita

⁴³ Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism...*, h. 83.

⁴⁴ Achmad Khudori Soleh dan Erik Sabti Rahmawati, *Kerjasama Umat Beragama Dalam Al-Qur'an: Perspektif Hermeneutika Farid Esack* (Malang: UIN-Maliki Press, 2011), h. 80-81.

⁴⁵ Achmad Lutfi, "Meraih Makna al-Qur'an: Hermeneutika Farid Esack sebagai Teori Tafsir al-Qur'an" dalam *Maghza: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir.*, Vol. 4, No. 2, 2019. DOI: 10.24090. h. 272.

mempunyai cukup bukti yang memadai untuk mempercayai atau menerima pernyataan atau penafsiran tersebut.⁴⁶ Dengan demikian, untuk menguji kebenaran produk penafsiran Farid Esack, diperlukan teori ataupun metode yang berfungsi sebagai penunjuk jalan untuk menguji kebenaran tafsir tersebut. Ada tiga teori kebenaran yang dapat menjadi landasan kebenaran ilmiah menurut Jujun S. Suriasumantri dan Louise Kattsoff sebagaimana yang dikutip oleh Mukhtar Latif, yakni: teori korespondensi (*the correspondence theory of truth*), teori koherensi (*the coherence theory of truth*), dan teori pragmatik (*the pragmatic theory of truth*).⁴⁷

Jika teori korespondensi diterapkan dalam kajian tafsir, maka sebuah produk penafsiran dapat dikatakan benar jika penafsiran tersebut sesuai dengan realitas empiris.⁴⁸ Dapat dikatakan bahwa produk penafsiran Farid Esack juga mengandung kesesuaian (*correspondence*) karena nampak dari upayanya untuk menjadikan al-Qur'an sebagai *problem solver* dalam menghadapi permasalahan yang terjadi dalam konteks Afrika Selatan saat itu. Farid Esack telah berusaha mewujudkan Tuhan “yang aktif” di dalam realitas, yang menghendaki kemerdekaan bagi semua orang, serta perubahan yang simultan pada jiwa dan struktur sosial dengan menafsirkan dan menerapkan teks-teks al-Qur'an. Dengan cara seperti ini, akan sangat terasa bahwa al-Qur'an bukan hanya sekedar tumpukan kertas belaka, melainkan teks yang benar-benar di(hidup)kan dalam masyarakat.

Sedangkan berdasarkan teori koherensi, suatu pernyataan dianggap benar jika pernyataan tersebut bersifat koheren atau konsisten dengan pernyataan sebelumnya yang dianggap benar. Teori ini merupakan suatu usaha pengujian atas arti kebenaran. Suatu keputusan akan dianggap benar jika pernyataan itu konsisten dengan keputusan yang lebih dahulu diterima, dan kita ketahui kebenarannya. Jadi, pernyataan yang benar ialah suatu pernyataan yang saling berhubungan secara logis dengan pernyataan lainnya yang relevan.⁴⁹ Jika teori ini ditarik ke dalam penafsiran Farid Esack, maka dapat dilihat penafsiran tersebut mengandung teori kebenaran koherensi. Penafsiran Farid Esack mengenai “kaum tertindas” (*al-mustaḍ'afūn fi al-arḍ*) dalam al-Qur'an dari metode penafsirannya yang berangkat dari realitas masyarakat Afrika Selatan yang diwarnai dengan penindasan adalah salah satu contoh adanya koherensi ini. Ia mengatakan bahwa yang menjadi penindas di muka bumi ini sebagaimana yang digambarkan di dalam al-Qur'an ialah mereka yang dari kelas-kelas yang dominan dan berkuasa, dan

⁴⁶ J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar; Pengantar Filsafat Pengetahuan* (Yogyakarta: Kanisius, 2002), h. 129.

⁴⁷ Mukhtar Latif, *Orientasi Ke Arah Pemahaman Filsafat Ilmu* (Jakarta: Kencana, 2014), h. 102-104.

⁴⁸ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir...*, h. 293.

⁴⁹ Mukhtar Latif, *Orientasi Ke Arah...*, h. 103.

al-Qur'an menyebutnya sebagai *mala`* (penguasa atau aristokrasi) seperti yang terdapat pada Q.S. Hūd: 27 dan 38; al-Mu'minūn: 24 dan 33; al-Syūrā: 34, *mutrafūn* (yang hidup mewah) pada Q.S. Saba': 34 dan al-Zukhruf: 23, dan *mustakbirūn* (yang sombong atau takabur) dalam QS. Al-Nahl: 22, al-Mu'minūn: 67; dan Luqmān: 7. Dan orang-orang yang "tertindas" ialah mereka yang dari kaum *arāḍīl* (kelas bawah), *fuqārā* (fakir), dan *masākīn* (orang-orang miskin). Dan faktanya, kekejaman aristokrasi terhadap budak, para pelayan, dan pekerja sekarang ini dan dalam beberapa lintas sejarah dan di beberapa tempat dapat kita saksikan. Pun terjadi di zaman nabi Muhammad saw. di makkah di mana aristokrasi menunjukkan keinginannya untuk masuk Islam jika Nabi Muhammad mau meninggalkan "orang-orang terhina" di sekitarnya. Al-Qur'an mengutuk hal ini dengan memperingatkan Nabi Muhammad saw. untuk berhati-hati terhadap mereka (Q.S. Al-Anfāl: 28 dan al-Aḥzāb: 52-54).⁵⁰

Dan adapun mengenai teori pragmatik yang secara umum merupakan paham pemikiran yang menekankan akal budi manusia sebagai sarana pemecahan masalah dalam menghadapi persoalan kehidupan manusia, baik itu bersifat praktis, maupun teoritis. Singkatnya, pernyataan itu benar kalau dan hanya berguna. Ukuran kebenarannya ialah jika pernyataan tersebut dapat mengantarkan orang kepada tujuan tertentu.⁵¹ Inilah yang khas dari penafsiran Farid Esack. beliau telah berusaha mengembangkan seperangkat metodologi tafsir sosial atas al-Qur'an yang lebih dekat dengan problem kemanusiaan, seperti kemiskinan dan penindasan. Bisa dikatakan bahwa Farid Esack turut mengusung sebuah hermeneutika al-Qur'an yang bercorak sosial dan ekstensial yang digali dari ayat-ayat al-Qur'an. Model tafsir yang dihasilkan tentunya dimaksudkan sebagai jawaban terhadap kebutuhan masyarakat yang masih banyak bergelut dengan berbagai bentuk penindasan dan keterbelakangan.

Kesimpulan

Farid Esack telah merumuskan kunci-kunci hermeneutika (*hermeneutical keys*) yang ia gali dari ayat-ayat al-Qur'an sebagai landasan teologis melakukan aksi pembebasan. Kunci-kunci hermeneutika ini semacam prinsip kerja bagi teologi pembebasan yang dipakai untuk melancarkan aksi pembebasan. Dengan semangat reformasi, Farid Esack menggunakan nalar kritis (*al-aql al-naqdy*) di mana posisi wahyu (*text*), realitas (*context*), dan penafsir (*reader*) saling berkaitan satu sama lain dalam menyusun kitab tafsirnya. Dialektika inilah yang membentuk sebuah tafsir revolusioner atas

⁵⁰ Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism...*, h. 99.

⁵¹ J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar...*, h. 133. Lihat pula: Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu; Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007), h. 4.

al-Qur'an yang dapat menjadi landasan normatif atau mungkin ideologi bagi perjuangan umat dalam menghadapi segala bentuk represi, eksploitasi, dan ketidakadilan.

Adapun Metode penafsiran Farid Esack ialah berusaha menghadirkan Al-Qur'an dalam konteks Afrika Selatan. Gagasan tersebut mendapat pengaruh besar dari konsep lingkaran hermeneutik dalam teologi pembebasan (*liberation theology*)-nya Gustavo Guterres dan Juan Luis Segundo, teori *double movements*-nya Fazlur Rahman untuk mengaitkan "makna masa lalu" al-Qur'an dengan konteks saat ini, dan teori regresif-progresif-nya Arkoun untuk membuat al-Qur'an mampu berbicara dan menjawab problem riil sekarang ini. Dan Ada tiga teori kebenaran yang dapat menguji kebenaran produk penafsiran Farid Esack. Yakni: teori korespondensi (*the correspondence theory of truth*), teori koherensi (*the coherence theory of truth*), dan teori pragmatik (*the pragmatic theory of truth*).

Daftar Pustaka

- Achmad Khudori Soleh dan Erik Sabti Rahmawati, *Kerjasama Umat Beragama Dalam Al-Qur'an: Perspektif Hermeneutika Farid Esack*. Malang: UIN-Maliki Press, 2011.
- Ahmad bin Fāris bin Zakariya, Abu al-Hasan, *Maqāyis al-Lughah*. Juz VI. ttp.: Ittihad al-Kitab al-ʿArabiy, 2002 M.
- al-Ashfahāni, Al-Rāgib, *Mujam Mufradāt al-Fadz al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2008.
- al-Mishrī, Muhammad bin Mukram bin Mandzūr al-Afrīqī, *Lisān al-ʿArab*. Juz III. Beirut: Dār Shādir, t.t.
- Asghar Ali Engineer, *Islam Masa Kini*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Chirzin, Muhammad, *Jihad Menurut Sayyid Qutub dalam Tafsir Zhilal*. Solo: Era Intermedia, 2001.
- El Rais, Heppy, *Kamus Ilmiah Populer*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- Esack, Farid, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. Inggris: Oneworld Publications, 1997.
- , *The Qur'an: A User's Guide*. Inggris: Oneworld Publications, 2007.
- Ibrahim, Sulaiman, Kepemimpinan Perempuan di Ruang Publik dalam Tafsir Al-Kasasyāf, *Al-Ulum*, Vol. 18 No. 2 (2018), DOI: <https://doi.org/10.30603/au.v18i2.536>
- Ichwan, Moch. Nur, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an; Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd*. Jakarta: Teraju, 2003.
- J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar; Pengantar Filsafat Pengetahuan*. Yogyakarta: Kanisius, 2002.

- Kadar, *Pembelaan Al-Qur'an Kepada Kaum Tertindas*. Jakarta: AMZAH, 2005.
- Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu; Epistemologi, Metodologi, dan Etika*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007.
- Latif, Mukhtar, *Orientasi Ke Arah Pemahaman Filsafat Ilmu*. Jakarta: Kencana, 2014.
- Lutfi, Achmad, "Meraih Makna al-Qur'an: Hermeneutika Farid Esack sebagai Teori Tafsir al-Qur'an" dalam *Maghza: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir.* , Vol. 4, No. 2, 2019. DOI: 10.24090.
- Munir, Misbachul, "Hermeneutika Farid Esack" dalam *Jurnal Spiritualis*. Vol. 4. No. 2. September 2018.
- Mustaqim, Abdul, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*. Yogyakarta: Adab Press, 2012.
- , *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Rais, M. Amien, *Tauhid Sosial; Formula Menggempur Kesenjangan*. Bandung: Mizan, 1998.
- Saenong, Ilham B., *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Qur'an Menurut Hassan Hanafi*. Jakarta: Teraju, 2002.
- Shihab, M. Quraish, *Tafsir Al-Mishbah*. Juz XV. Ciputat: Lentera Hati, 2009.
- Yayan Rahtikawati dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an; Strukturalisme, Semantik, Semiotik, dan Hermeneutik*. Bandung: Pustaka Setia, 2013.