

**RESOLUSI KONFLIK BERBASIS PLURALISME AGAMA
(KONTEKSTUALISASI HERMENEUTIKA PEMBEBASAN
TERHADAP KERAGAMAN AGAMA DI INDONESIA)****Basri**

IAIN Sultan Amai Gorontalo

basri@iaingorontalo.ac.id**Abstract**

This article discusses the concept of conflict resolution based on religious pluralism in the context of religious diversity in Indonesia by referring to liberation hermeneutics. The discourse on religious pluralism promoted by Farid Esack functions as a theological basis for resolving the racial conflict that occurred in South Africa, which is known as the apartheid system. This research is the result of a literature study which refers to the work of Farid Esack as the main source. With a historical-contextual approach, this research shows that according to Farid Esack, the Qur'an actually recognizes religious pluralism, which is not only limited to accepting other religions as legitimate socioreligious communities, but also recognizes their spirituality and salvation through different paths. . As the basis for his theology of pluralism, Farid Esack interprets three key ethical terms in the Koran which aim to define Muslim and non-Muslim identities. These three terms are the terms iman, Islam, and kufr. The reinterpretation of the meaning of these three terms was carried out to remove the rigidity of Islamic theology resulting from the standardization of these terms as they have been understood so far. By recognizing religious pluralism, solidarity and cooperation between religious communities can be more easily implemented to achieve mutual benefit in overcoming racial conflict. This concept is very possible to be applied in the context of national and state life in Indonesia. Religious diversity in Indonesia is not only seen as a trigger for conflict, but can also be used as a solution in dealing with various social and community problems.

Keywords: Religious Pluralism, South Africa, Farid Esack, Conflict Resolution**Abstrak**

Artikel ini membahas tentang konsep resolusi konflik yang berlandaskan pluralisme agama dalam konteks keragaman agama di Indonesia dengan mengacu pada hermeneutika pembebasan. Diskursus mengenai pluralisme agama yang diusung oleh Farid Esack berfungsi sebagai dasar teologis untuk menyelesaikan konflik rasial yang terjadi di Afrika Selatan, yang dikenal dengan sistem apartheid. Penelitian ini merupakan hasil dari studi kepustakaan yang merujuk pada karya Farid Esack sebagai sumber utama. Dengan pendekatan historis-kontekstual, penelitian ini menunjukkan bahwa menurut Farid Esack, al-Qur'an sejatinya mengakui adanya pluralisme agama, yang tidak hanya terbatas pada penerimaan agama lain sebagai komunitas sosioreligius yang sah, namun juga mengakui spiritualitas dan keselamatan mereka melalui jalur yang berbeda. Sebagai dasar teologi pluralismenya, Farid Esack menginterpretasikan tiga istilah kunci etika al-Qur'an yang bertujuan untuk mendefinisikan identitas Muslim dan non-Muslim. Ketiga istilah tersebut ialah term *iman*, *islam*, dan *kufr*. Reinterpretasi makna dari ketiga term tersebut dilakukan untuk menghilangkan sekat kekakuan teologi Islam akibat dari pembakuan istilah-istilah tersebut yang selama ini dipahami. Dengan mengakui pluralisme agama, solidaritas dan kerja sama antar umat beragama dapat lebih mudah diterapkan demi mencapai kemaslahatan bersama dalam mengatasi konflik rasial. Konsep ini sangat mungkin untuk diterapkan dalam konteks kehidupan berbangsa

dan bernegara di Indonesia. Keberagaman agama di Indonesia tidak hanya dilihat sebagai pemicu konflik, tetapi juga dapat dijadikan sebagai solusi dalam menghadapi berbagai masalah sosial dan kemasyarakatan.

Kata Kunci: Pluralisme Agama, Afrika Selatan, Farid Esack, Resolusi Konflik

PENDAHULUAN

Di beberapa wilayah, terdapat fakta bahwa umat beragama yang berbeda dapat hidup berdampingan dengan damai. Namun, hal ini tidak serta-merta menunjukkan bahwa mereka memiliki sikap pluralis. Sebagian besar umat beragama cenderung mempertahankan sikap superioritas terhadap agama mereka sendiri dan menolak segala bentuk penyelamatan yang tidak terkait dengan keyakinan mereka. Ini berarti mereka mengabaikan kemanusiaan penganut agama lain, meskipun telah hidup berdampingan dalam waktu yang lama.¹ Oleh karena itu, kita masih sering menyaksikan dan mengalami konflik yang berakar dari perbedaan agama di Indonesia. Contohnya, antara tahun 1998 hingga 2000, terjadi konflik di Ambon, Maluku antara masyarakat Kristen dan Islam. Di Poso, Sulawesi Tengah, juga pernah terjadi konflik yang dikenal sebagai tragedi tiga babak, yang berlangsung dari 25-30 Desember 1998, dilanjutkan pada 15-21 April 2000, dan berakhir pada 23 Mei hingga 10 Juni 2001. Selain itu, di Tolikara, Papua, pada 17 Juli 2015, terjadi konflik yang diduga berkaitan dengan agama, yang menargetkan kelompok agama tertentu dan tempat ibadah. Di Singkil, Aceh, pada pertengahan Oktober 2015, terjadi kerusuhan massa di beberapa gereja, dengan tuntutan untuk menutup tempat ibadah umat Kristiani secara permanen.²

Dalam konteks yang berbeda, Afrika Selatan juga merupakan wilayah dengan keragaman agama, termasuk Kristen, Yahudi, Tahirah, dan Baha'i. Meskipun terdapat gambaran harmonis dalam hubungan antarumat beragama, konflik tetap muncul antara dua pendekatan keagamaan: akomodasionis dan liberasionis. Kelompok akomodasionis berusaha mempertahankan dan membenarkan status quo yang berhubungan dengan rasisme dan kapitalisme, serta menerima ketidakadilan dan mendukung kekuasaan yang ada. Sebaliknya, kelompok liberasionis berfokus pada upaya praktis untuk mencapai keadilan yang menyeluruh. Mereka menginginkan kebebasan bagi semua individu dan perubahan yang bersamaan dalam jiwa serta struktur sosial.³

Konflik ini berawal dari adanya rasialisme apartheid yang mempengaruhi aspek politik dan sosial dalam masyarakat. Hal ini menjadi latar belakang pemikiran Farid Esack yang berusaha menjelaskan konsep al-Qur'an mengenai pluralisme dan solidaritas antaragama, sehingga dapat dijadikan dasar teologis untuk menyelesaikan konflik yang ada dan berjuang bersama dalam mengatasi ketidakadilan serta penindasan. Realitas yang terjadi di Afrika Selatan dan kontribusi pemikiran Farid Esack yang menjadikan ayat-ayat pluralisme agama sebagai pijakan resolusi konflik sangat relevan untuk dikaji dalam konteks Indonesia yang juga memiliki keragaman agama.

¹ Achmad Khudori Soleh dan Erik Sabti Rahmawati, *Kerjasama Umat Beragama Dalam Al-Qur'an: Perspektif Hermeneutika Farid Esack* (Malang: UIN-Maliki Press, 2011), 127.

² Suheri Harahap, *Konflik Etnis dan Agama di Indonesia* (JISA: Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama, Vol. 1 No. 2, 2018), 42-44.

³ Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Inggris: Oneworld Publications, 1997), 3-7.

Munculnya berbagai konflik antaragama di Indonesia dapat menimbulkan stigma negatif bahwa agama hanya dilihat sebagai penyebab konflik. Oleh karena itu, dengan merujuk pada pemikiran Farid Esack dan konteks kehidupannya, pluralisme agama dapat dijadikan sebagai solusi dalam menghadapi permasalahan sosial dan kemasyarakatan. Dengan pendekatan historis-kontekstual, penelitian ini akan menjelaskan model hermeneutika pembebasan yang dikembangkan oleh Farid Esack untuk menganalisis ayat-ayat pluralisme agama sebagai dasar teologis dalam resolusi konflik. Selanjutnya, konsep pluralisme agama tersebut akan dihubungkan dengan konteks kehidupan beragama di Indonesia demi mencapai kemaslahatan bersama.

MODEL HERMENEUTIKA PEMBEBASAN TERHADAP AYAT-AYAT PLURALISME AGAMA DALAM KONTEKS AFRIKA SELATAN

Transformasi kehidupan Farid Esack menjadi seorang pemikir Islam terkemuka tidak dapat dipisahkan dari dinamika keilmuan yang beliau alami dalam konteks kehidupan di Afrika Selatan yang penuh tantangan dan kesedihan. Dalam bukunya yang berjudul “Qur’an, Liberation and Pluralism”, beliau menceritakan pengalaman pribadinya sebagai catatan penting yang diakui telah mempengaruhi perjalanan intelektualnya. Esack berpendapat bahwa pengalaman nyata yang ia jalani bersama keluarganya dan masyarakat Afrika Selatan secara umum merupakan dasar yang tidak terpisahkan dari realitas, serta membentuk struktur epistemologis dalam tafsir hermeneutika pembebasannya.⁴

Konflik rasial yang melanda Afrika Selatan dikenal dengan sistem apartheid. Undang-undang pertama yang mengatur sistem ini adalah Group Areas Act tahun 1950, yang memisahkan wilayah antara orang kulit putih di daerah perkotaan dan orang kulit berwarna di pedesaan atau pinggiran kota. Selain itu, terdapat berbagai pembedaan yang diterapkan antara kedua kelompok tersebut, termasuk dalam bidang pekerjaan, besaran gaji, akses pendidikan, dan akses kesehatan. Hal ini jelas mencerminkan diskriminasi rasial dan ketidakadilan terhadap mayoritas penduduk, di mana terdapat perbedaan kelas antara warga kulit putih dan non-kulit putih. Pengalaman ini tidak hanya dirasakan oleh umat Muslim, tetapi juga oleh berbagai kelompok masyarakat lainnya yang berjuang untuk bertahan hidup, merasakan penderitaan, kekecewaan, dan mengharapkan keadilan serta kebebasan meskipun berasal dari latar belakang agama yang berbeda. Kaum Islamis progresif mengakui pentingnya kebersamaan dan dorongan moral dalam perjuangan melawan apartheid. Oleh karena itu, Farid Esack menyatakan bahwa kita hidup dalam keyakinan penuh terhadap al-Qur’an, yang terkadang terlihat keras terhadap non-Muslim. Namun, mereka juga merasakan penderitaan yang sama dengan masyarakat Muslim lainnya dalam perjuangan untuk mencapai kebebasan dan keadilan. Dengan demikian, hidup berdampingan dengan agama lain mengandung risiko adanya transformasi.⁵

Mengingat bahwa religiusitas merupakan elemen penting dalam identitas kaum Islam progresif, pemahaman kita mengenai tradisi agama dan kitab suci pun akan mengalami perubahan. Farid Esack berpendapat bahwa komitmen terhadap kemanusiaan dan solidaritas aktif dengan

⁴ Farid Esack, “Spektrum Teologi Progresif di Afrika Selatan” dalam *Dekonstruksi Syari’ah (II): Kritik Konsep, Penjelajahan Lain*, terj. Farid Wajidi. (Yogyakarta: LKiS, 1996), 193.

⁵ Farid Esack, *Qur’an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 10-11.

kelompok yang terpinggirkan muncul ketika kita membaca kembali realitas sosial dan teks-teks melalui sudut pandang mereka. Proses pembacaan ulang dan keterlibatan dalam analisis sosioekonomi inilah yang mendorong Farid Esack untuk mengembangkan pencarian hermeneutika pluralisme al-Qur'an sebagai upaya untuk mencapai pembebasan. Tujuannya adalah untuk memberikan kontribusi yang signifikan dari al-Qur'an dalam perjuangan meraih keadilan, di mana banyak partisipannya berasal dari penganut agama lain yang juga termasuk dalam kelompok mustad'afin.⁶

Model hermeneutika yang digunakan oleh Farid Esack melibatkan reinterpretasi makna iman, Islam, dan kufr, yang selanjutnya berimplikasi pada konsep pluralisme agama. Konsep ini dijadikan oleh Farid Esack sebagai dasar teologis dalam menyelesaikan konflik demi pembebasan dari ketidakadilan dan penindasan. Berikut adalah hasil interpretasi Farid Esack terhadap ketiga istilah tersebut:

1. Makna “*i>ma>n*”

Farid Esack menyatakan bahwa istilah ini muncul dalam berbagai variasi sebanyak 244 kali di dalam al-Qur'an. Ungkapan yang paling sering digunakan adalah "Wahai orang-orang yang beriman", yang muncul sebanyak 55 kali. Meskipun istilah ini pada dasarnya ditujukan kepada para pengikut nabi Muhammad, terdapat 11 kali yang merujuk kepada nabi Musa beserta pengikutnya, dan 22 kali kepada nabi-nabi lain serta pengikut mereka. Dalam al-Qur'an, ayat yang menggambarkan penggunaan kata iman dan orang yang beriman (mu'minin) dapat ditemukan dalam Q.S. al-Anfal: 2-4 .

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (2) الَّذِينَ يَتَّقُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ (3) أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ

Terjemahnya:

Sesungguhnya orang-orang yang beriman ialah mereka yang bila disebut nama Allah gemetarlah hati mereka, dan apabila dibacakan ayat-ayat-Nya bertambahlah iman mereka (karenanya), dan hanya kepada Tuhanlah mereka bertawakkal. (yaitu) orang-orang yang mendirikan shalat dan yang menafkahkan sebagian dari rezki yang Kami berikan kepada mereka. Itulah orang-orang yang beriman dengan sebenar-benarnya. Mereka akan memperoleh beberapa derajat ketinggian di sisi Tuhannya dan ampunan serta rezki (nikmat) yang mulia. (Q.S. al-Anfa>l: 2-4)

Farid Esack mengemukakan bahwa ayat ini merupakan yang paling jelas dalam mendefinisikan istilah mu`min. Istilah mu`min di sini dipahami sebagai "mu`min yang sejati", di mana keutuhan atau ketidakutuhan iman bersifat dinamis, yang lebih lanjut menekankan adanya iman yang diperkuat atau ditingkatkan. Ayat ini juga mencerminkan hubungan antara iman dan amal shaleh. Hal ini terlihat dari penempatan ayat ini di awal surah Madaniyah yang bernama “Al-Anfa>l” (rampasan perang), yang sebagian besar menceritakan peristiwa perang Badr. Karena posisinya di awal surah, ayat ini dipahami sebagai peringatan bagi sebagian sahabat nabi yang

⁶ Farid Esack, *Qur`an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 103.

bersikap berlebihan terhadap hasil rampasan perang, yang menyebabkan masalah dalam pembagian harta. Setelah diberitahu bahwa harta tersebut adalah milik umat secara kolektif dan bahwa keserakahan mereka tidak seharusnya merusak ikatan sosial, para sahabat diingatkan akan karakter iman mereka. Iman yang dapat ternodai oleh keserakahan tersebut.⁷

Dari ayat ini, terdapat tiga kesimpulan yang dapat diambil. Pertama, iman memiliki sifat yang dinamis; kedua, terdapat keterkaitan antara iman dan amal shaleh; dan ketiga, iman merupakan respons individu terhadap Tuhan. Dengan kata lain, iman adalah pengakuan pribadi dan respons aktif terhadap kehadiran Tuhan di alam semesta dan dalam sejarah. Aspek aktif dan pribadi dari iman ini menunjukkan bahwa iman dapat berfluktuasi dan bersifat dinamis. Oleh karena itu, iman sangat terkait dengan kesadaran terdalam manusia, yang pada waktu tertentu dapat berubah sesuai dengan pengalaman sosial maupun pribadi. Selain itu, ajakan untuk memandang amal shaleh sebagai bagian intrinsik dari iman dapat ditemukan dalam al-Qur`an, yang menyebut "mereka yang beriman dan beramal shaleh" tidak kurang dari 36 kali. Dengan demikian, hubungan antara iman dan amal shaleh sangatlah jelas.⁸

Selain itu, terdapat perbedaan yang jelas antara mukmin dan kafir dalam cara mereka berperang. Dalam Q.S. al-Nisa` ayat 76 dijelaskan, “*الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ*” *Orang-orang yang beriman berperang di jalan Allah, dan orang-orang yang kafir berperang di jalan thaghut...*”. Dari sini, dapat disimpulkan bahwa kufr dan iman bersifat temporer. Dengan kata lain, kufr dan iman adalah dua sifat yang saling bertentangan dan dapat dimiliki oleh seseorang secara bergantian, meskipun pada dasarnya keduanya tidak dapat ada dalam diri seseorang pada waktu yang bersamaan.⁹

2. Makna “*isla>m*”

Menurut Farid Esack, teks al-Qur'an yang berkaitan dengan klaim umat Muslim bahwa Islam adalah satu-satunya agama yang diterima oleh Tuhan sejak masa kenabian Muhammad. Hal ini juga dinyatakan dalam Q.S. Aali Imran ayat 19 :

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعْثًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ

Terjemahnya:

“*Sesungguhnya di>n disisi Allah hanyalah Islam. Tiada berselisih orang-orang yang telah diberi Al-Kitab kecuali sesudah datang pengetahuan kepada mereka, karena kedengkian (yang ada) di antara mereka. Barangsiapa yang kafir terhadap ayat-ayat Allah maka sesungguhnya Allah sangat cepat hisab-Nya.*” (Q.S. A>li Imra>n: 19).

⁷ Farid Esack, *Qur`an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 117.

⁸ Farid Esack, *Qur`an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 118-122.

⁹ Toshihiko Izutsu, *Konsep-Konsep Etika Religius Dalam Qur`an*, terj. Agus Fahri Husein (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993), 225.

Penjelasan mengenai ayat ini menunjukkan bahwa ayat tersebut terdapat dalam surah "A>li Imra>n", yang merupakan surah Madaniyah dan banyak membahas tentang ahlul kitab, mirip dengan surah sebelumnya, "al-Baqarah". Namun, dalam surah A>li Imra>n, perhatian lebih diarahkan kepada komunitas Kristiani serta upaya musuh-musuh Islam untuk mengusir umat Muslim dari Madinah. Ayat ini diawali dengan penjelasan mengenai kesaksian Tuhan, para malaikat, dan orang-orang berilmu tentang keesaan Tuhan dan penegakan keadilan. Selanjutnya, ayat ini berisi perintah kepada Nabi Muhammad untuk menyampaikan kepada para penentangannya bahwa ajaran yang dibawanya adalah penyerahan diri kepada Tuhan, yang juga ditujukan kepada mereka.¹⁰

Yang menjadi titik sentral dalam ayat ini ialah pengkajian atas istilah *di>n* dan *isla>m*. Menurut Farid Esack sendiri, walaupun kebanyakan pemikir Islam secara implisit menerima Islam sebagai *di>n* yang harus diekspresikan dalam kehidupan beragama, penjelasan itu sebenarnya menitikberatkan pada “proses”, yakni *di>n* sebagai bentuk “penyerahan diri kepada Tuhan”, bukan suatu “agama yang dilembagakan”. Memang *di>n al-isla>m* merupakan satu di antara sistem keberagamaan, namun itu tidak berarti bahwa Islam adalah hanya satu-satunya *di>n* di sisi Allah. Dengan kata lain, *isla>m* berarti “penyerahan diri manusia kepada Tuhan”, bukan diartikan sebagai nama dari suatu sistem agama, melainkan untuk menyebut suatu tindakan pribadi. Namun kendatipun Farid Esack berpendapat seperti itu, ia tetap menyadari bahwa *isla>m* dalam arti kelompok dan pelembagaan benar-benar tak bisa dihindari. Menurutnya, *isla>m* juga merupakan sebutan yang diberikan Tuhan kepada jalan Islam yang diikuti oleh komunitas Muslim. Seperti misalnya di dalam al-Qur`an istilah ini muncul dalam beberapa ayat yang berkaitan dengan pengembangan umat beragama dengan hukum dan institusinya sendiri, seperti dalam hal perkawinan, perceraian, puasa, warisan, dan sebagainya. Dalam hal ini, *isla>m* dipahami sebagai sehimpun perintah dalam parameter syari`at yang diformalkan. Namun, Farid Esack menegaskan bahwa yang menjadi persoalan ialah wacana yang hanya menekankan bahwa *isla>m* hanyalah Islam yang sudah dilembagakan itu.¹¹

3. Makna “*kufr*”

Untuk merefleksikan tentang pemakaian istilah *kufr* di dalam Al-Qur`an, Farid Esack merujuk pada Q.S. A>li `Imra>n: 21-22 :

(21) إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَّ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ
(22) أُولَئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ

Terjemahnya:

“*Sesungguhnya orang-orang yang kafir kepada ayat-ayat Allah dan membunuh para nabi yang memang tak dibenarkan dan membunuh orang-orang yang menyuruh manusia berbuat adil, maka gembirakanlah mereka bahwa mereka akan menerima siksa yg pedih.*

¹⁰ Farid Esack, *Qur`an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 126.

¹¹ Farid Esack, *Qur`an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 128-132.

Mereka itu adalah orang-orang yang lenyap (pahala) amal-amalnya di dunia dan akhirat, dan mereka sekali-kali tidak memperoleh penolong.”

Ayat ini, menurut pandangan tersebut, mengintegrasikan aspek doktrinal (kufr) dengan dimensi sosiopolitik (keadilan). Dalam ayat ini, Allah swt. tidak hanya mengecam orang-orang kafir dan mereka yang menghalangi keadilan, tetapi juga menjanjikan bagi mereka "siksaan yang pedih" serta hilangnya penolong.¹²

Namun, Farid Esack menekankan pentingnya memahami bahwa meskipun kufr berlawanan dengan "iman" dan "islam", ia merupakan perilaku yang sadar dan serangkaian tindakan konkret, sama halnya dengan islam dan iman. Oleh karena itu, meskipun sering diartikan sebagai ketidakpercayaan, kufr tetap merupakan sesuatu yang disadari, disengaja, dan merupakan tindakan aktif. Ini bukan sekadar ketidakpedulian atau ketidaktahuan terhadap keberadaan Tuhan. Dengan demikian, kufr dapat dipahami sebagai perilaku tidak bersyukur yang bersifat aktif dan dinamis, yang mengarah pada penolakan terhadap kebenaran dan karunia Tuhan secara sengaja, serta terkait erat dengan pola perilaku yang arogan dan menindas. Pandangan Farid Esack ini didasarkan pada beberapa ayat yang mengaitkan kufr dengan perlawanan yang aktif dan keras terhadap para Nabi Tuhan serta tekad untuk menghancurkan misi mereka, seperti yang tercantum dalam Q.S. al-An`a>m: 26 (وَهُمْ يَهْتَوُونَ عَنْهُ وَيَتَأَوْنَ عَلَيْهِ وَإِنْ يُلَاقُوا إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ), al-A`ra>f: 45 (الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ), dan al-Anfa>l: 36 (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ لِيَصُدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ), yang menyebut *ka>fir* mereka yang menghalangi orang dari jalan Tuhan.¹³

Oleh karenanya, ia menyimpulkan bahwa *kuffa>r* bukanlah merupakan suatu label, karena adanya label-label seperti itu akan mengakibatkan orang yang beragama lain terjebak dalam istilah *ka>fir*. Menurut al-Qur`an, bukanlah label-label itu yang diperhatikan oleh Tuhan, melainkan perbuatannya. Seperti dalam Q.S. al-Baqarah: 177:

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ

Terjemahnya:

“Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan, akan tetapi sesungguhnya kebajikan itu ialah beriman kepada Allah, hari kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang meminta-minta; dan (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janjinya

¹² Farid Esack, *Qur`an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 134.

¹³ Farid Esack, *Qur`an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 136-137.

apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan. Mereka itulah orang-orang yang benar (imannya); dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa.”

Q.S. al-Zalzalah: 7-8:

فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ (7) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ (8)

Terjemahnya:

“Barangsiapa yang mengerjakan kebaikan seberat dzarrahpun, niscaya dia akan melihat (balasan)nya. Dan barangsiapa yang mengerjakan kejahatan sebesar dzarrahpun, niscaya dia akan melihat (balasan)nya pula.”

Jadi tidaklah tepat jika melekatkan istilah *kufir* yang menjadi ciri suatu kelompok kepada orang-orang yang kebetulan lahir sebagai bagian dari kelompok itu; begitupun dengan istilah “Muslim”. Hal ini berarti bahwa fakta identitas kelompok tak bisa menggantikan prinsip pertanggung jawaban pribadi. Bila setiap individu dianggap bertanggungjawab atas perbuatannya, maka kita tak punya pilihan lain selain mengakui adanya sifat dinamis *isla>m, i>ma>n*, dan *kufir*. Individu merupakan entitas yang senantiasa berubah. Setiap pertemuan baru dengan diri sendiri dan orang lain, setiap perbuatan yang kita lakukan atau yang kita tolak, adalah satu langkah dalam transformasi diri kita yang terus-menerus.¹⁴

Reinterpretasi makna ketiga *term* di atas dilakukan karena menurut Farid Esack salah satu manifestasi dan konsekuensi meningkatnya kekakuan teologi Islam adalah adanya pembakuan istilah-istilah tersebut. Dengan kata lain, istilah-istilah ini tak lagi dipandang sebagai kualitas yang dapat dimiliki oleh suatu individu, suatu kualitas yang dinamis dan beragam intensitasnya sesuai dengan tahap-tahap dalam kehidupan individu itu. Bahkan, istilah-istilah itu kini dipandang sebagai kualitas yang tertanam dalam kelompok, sebagai pagar karakteristik etnis. Maka dalam hal ini, Ada empat tujuan yang hendak Farid Esack capai dalam mereinterpretasi *i>ma>n, isla>m*, dan *kufir* ini. Yakni:

1. Memperlihatkan bahwa adalah mungkin untuk hidup dalam keimanan kepada Al-Qur`an sekaligus dalam konteks kekinian bersama orang-orang yang berbeda agama, bekerja bersama mereka untuk membentuk masyarakat yang lebih manusiawi.
2. Mengedepankan gagasan hermeneutika Al-Qur`an sebagai suatu sumbangsi bagi pembangunan pluralisme teologi dalam Islam.
3. Mengkaji ulang cara Al-Qur`an mendefinisikan golongan kita dan golongan lain (yang beriman dan yang tidak beriman) untuk dapat memberi ruang bagi kebenaran dan keadilan orang lain dalam teologi pluralisme demi pembebasan.
4. Menggali hubungan antara eksklusivisme keagamaan dan sebetuk konservatisme politik (yang mendukung apartheid) di satu sisi, dan inklusivisme keagamaan dan sebetuk politik progresif (yang mendukung pembebasan) di sisi lain, dan untuk memberikan alasan-alasan Qur`ani untuk pembebasan itu.¹⁵

¹⁴ Farid Esack, *Qur`an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 139-144.

¹⁵ Farid Esack, *Qur`an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 14 dan 115.

PLURALISME AGAMA SEBAGAI BASIS RESOLUSI KONFLIK DAN RELEVANSINYA DALAM KONTEKS KE-INDONESIA-AN

Secara etimologis, kata “pluralisme” atau “pluralitas” berasal dari kata dasar “plural” yang berarti “banyak”. Dan secara terminologis, istilah pluralisme ini memiliki dua definisi: yakni (a) Keberadaan kelompok-kelompok yang berbeda dari segi etnik, pola budaya, agama, dan lain-lain dalam suatu negara; (b) Kebijakan yang mendukung perlindungan terhadap kelompok-kelompok tersebut dalam negara atau masyarakat. Jadi, jika dikaitkan dengan kata “agama”, maka pluralisme agama berarti adanya sikap dan pandangan tertentu yang mendukung realitas keragaman agama.¹⁶

Menurut Alwi Shihab¹⁷, konsep pluralisme sebenarnya tidak hanya sebatas pandangan yang mendukung adanya realitas keagamaan karena hal ini tidak akan menjamin tercapainya kerukunan antarumat beragama yang langgeng. Oleh karenanya, ia menjelaskan bagaimana konsep pluralisme itu diterapkan. Yakni:

1. Pluralisme tidak hanya menunjuk pada kenyataan tentang adanya kemajemukan, akan tetapi adanya keterlibatan aktif terhadap kenyataan kemajemukan tersebut. Hal ini berarti, pluralisme agama adalah bahwa tiap pemeluk agama dituntut tidak hanya sekedar mengakui keberadaan agama lain, akan tetapi juga terlibat dalam usaha memahami perbedaan dan persamaan guna tercapainya kerukunan antar umat beragama.
2. Pluralisme berbeda dengan kosmopolitanisme. Kosmopolitanisme berarti menunjuk kepada suatu realitas di mana aneka ragam agama, ras, dan bangsa hidup berdampingan di suatu lokasi. Misalnya di kota New York yang terdapat orang Yahudi, Kristen, Muslim, Hindu, Budha, bahkan atheis sekalipun. Namun interaksi positif antar umat beragama sangat minim sekali.
3. Konsep pluralisme tidak sama dengan relativisme. Seorang relativis berasumsi bahwa “kebenaran” atau “nilai” itu ditentukan oleh pandangan hidup serta kerangka berfikir seseorang atau masyarakatnya. Sehingga seorang relativis tentunya tidak akan mengenal, apalagi menerima kebenaran universal yang berlaku untuk semua dan sepanjang masa. Ia menganggap bahwa agamanyalah yang benar, agama orang lain tidak. Sedangkan pluralisme berarti menganggap agama apapun harus dinyatakan benar. Tegasnya, semua agama adalah sama. Karena kebenaran agama-agama, walaupun berbeda-beda dan bertentangan satu sama lain, tetap harus diterima.
4. Pluralisme agama bukanlah sinkretisme, yakni menciptakan suatu agama baru dengan memadukan unsur atau bagian dari beberapa ajaran agama tertentu untuk dijadikan bagian integral dari agama baru tersebut. Misalnya agama Manichaeisme yang mempersatukan unsur-unsur ajaran Zoroaster, Buddha, dan Kristen. Atau *New Age Religion* (Agama Masa Kini) yang merupakan perpaduan antara praktik yoga Hindu, meditasi Buddha, tasawuf Islam, dan mistik Kristen. Akan tetapi, yang dimaksud dengan pluralisme agama ialah tetap mempunyai komitmen yang kokoh terhadap agama masing-masing namun dalam berinteraksi dengan aneka ragam agama tetap membuka diri, belajar dan menghormati agama lain.

Tidak berbeda dengan pengertian dan gagasan pluralisme di atas, Farid Esack sendiri mengartikan pluralisme sebagai: “*The acknowledgement and acceptance, rather than tolerance, of*

¹⁶ M. Su'ud, “Islam Agama yang Ramah dalam Menyikapi Perbedaan” dalam *Islam dan Transformasi Budaya: Mewujudkan Perubahan Menuju Masyarakat Progresif* (Yogyakarta: Logung Pustaka, 2009), 87.

¹⁷ Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1999), 41-43.

otherness and diversity, both within the self and within the other. In the context of religion it means the acceptance of diverse ways of responding to the impulse, which may be both innate and socialized, within each human being towards the Transcendent” (pengakuan dan penerimaan, bukan sekedar toleransi, atas keberbedaan dan keragaman, baik di antara sesama maupun pada penganut agama lain. Dalam konteks agama berarti penerimaan perbedaan cara menanggapi dorongan, baik yang terlihat maupun tidak, yang ada dalam diri setiap manusia ke arah Yang Transenden).¹⁸

Sebagai landasan teologi pluralisme-nya, Farid Esack menguraikan tiga istilah kunci etika Al-Qur`an dengan maksud mendefinisikan Diri (Muslim) dan orang Lain (non-Muslim). Ketiga istilah itu ialah: *ima>n*, *isla>m*, dan *kufr*. Ia melihat bahwa masalah defenisi kawan dan lawan nampaknya ada di dalam setiap agama, dan biasanya ditemukan secara etis. Dua istilah etis yang paling sering disinggung di dalam Al-Qur`an adalah “iman” dan “kufur”, yang secara longgar bisa diterjemahkan sebagai “percaya” dan “tidak percaya”. Dan dalam wacana Muslim, kata “iman” sering diganti dengan istilah “islam” untuk menunjukkan sebagai orang yang “percaya”. Oleh karenanya, ia mengkritik konservatisme kaum muslim yang senantiasa menyempitkan basis teologis dalam mendefinisikan ketiga istilah itu. Ketika basis konservatisme itu makin menyempit, maka kategori tentang orang lain (non muslim) juga makin melebar, sehingga makin sedikit yang dianggap beriman dan makin banyak yang digolongkan kafir.¹⁹

Sekalipun pluralisme agama sebenarnya merupakan fenomena yang sudah ada sejak dahulu, namun istilah pluralisme sendiri baru berkembang pada abad ke-19 dengan adanya studi empiris terhadap agama yang dikenal dengan istilah studi *comparative religions* yang kemudian memunculkan beberapa disiplin ilmu baru, seperti sosiologi agama, antropologi agama, sejarah agama, psikologi agama, fenomenologi agama, dan lain-lain. Dan studi fenomenologi agama yang menggunakan pendekatan ilmu-ilmu kemanusiaan inilah yang kemudian menemukan “keimanan” universal pada penganut agama-agama. Dan pada zaman modern, ketika globalisasi menjadi sebuah keniscayaan, maka beberapa agama dan kebudayaan hidup bersama. Konsekuensinya, terwujudnya toleransi antar umat beragama menjadi tuntutan yang tidak dapat dielakkan. Dengan toleransi ini, para pemeluk agama berhak berbicara dan bertindak sesuai dengan keimanannya masing-masing selama tidak mengganggu orang lain. Itulah realitas pluralisme (*pluralism*).²⁰

Menurut Farid Esack, ada beberapa argumen yang menerangkan mengenai bagaimana sikap umum Al-Qur`an terhadap penganut agama lain:²¹

1. Al-Qur`an menghubungkan dogma dengan eksploitasi sosio-ekonomi. Dengan kata lain, Al-Qur`an menuntut adanya pengaitan antara ortodoksi dan ortopraksis. Seperti misalnya pada beberapa ayat yang menerangkan tentang komunitas dan individu di Makkah dan Madinah yang menolak pesan-pesan Nabi tentang tauhid dan keadilan sosial. Al-Qur`an menjelaskan bahwa penyangkalan dan ketidakpedulian pada tauhidullah akan mengakibatkan penindasan sosial dan

¹⁸ Farid Esack, *Qur`an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, xii.

¹⁹ Farid Esack, *Qur`an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 13 dan 114.

²⁰ Achmad Khudori Soleh dan Erik Sabti Rahmawati, *Kerjasama Umat Beragama Dalam Al-Qur`an: Perspektif Hermeneutika Farid Esack*, 107.

²¹ Farid Esack, *Qur`an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 155-159.

ekonomi di masyarakat. Misalnya, dalam Q.S. Al-Muthaffifi>n: 1-11, Q.S. Al-Taka>sur yang menegaskan bahwa penumpukan kekayaan akan memalingkan manusia dari percaya kepada Tuhan dan Hari Pembalasan, dan Q.S. Al-Balad: 13-15 yang mengaitkan iman dengan kesadaran sosial yang aktif: membebaskan budak, memberi makan orang yang kelaparan, dan saling berpesan untuk bersabar dan kasih sayang. Bahkan dalam Q.S. Al-Ma>u>n, orang-orang yang mengingkari kemurahan hati dan kasih sayang disebut sebagai orang yang mendustakan Tuhan dan *di>n*.

2. Al-Qur`an secara eksplisit mencela eksklusivisme agama, sebagaimana orang Yahudi dan Nasrani yang percaya bahwa mereka tidaklah seperti orang-orang lain yang diciptakan oleh Tuhan, mereka adalah kekasih Allah satu-satunya, bukan orang lain (Q.S. Al-Jumu`ah: 6) dan menganggap dirinya bersih (Q.S. Al-Nisa>` : 49). Akhirnya, Allah menanggapi kesucian inhern mereka dengan menyatakan “*Sebenarnya Allah membersihkan siapa yang dikehendaki-Nya, dan mereka tidak dianiaya sedikitpun* (Q.S. Al-Nisa>` : 49). Jadi, mereka mengklaim posisi istimewa itu hanya dengan menyebut dirinya Yahudi dan Nasrani. Dengan kata lain, mereka mengklaim dirinya hanyalah berdasarkan pada sejarah, kelahiran, dan kesukuan, bukan pada praksis dan moralitas. Di samping itu pula, Al-Qur`an juga mencela klaim sebagian Ahli Kitab bahwa kehidupan akhirat hanyalah untuk mereka dan tidak diperuntukkan bagi orang lain (Q.S. Al-Baqarah: 94 dan 111), bahkan Al-Qur`an mengambil sikap yang tajam terhadap bualan kaum Yahudi dan Nasrani bahwa keimanan mereka adalah satu-satunya keimanan yang diterima.
3. Al-Qur`an bersikap eksplisit dalam penerimaannya atas pluralisme agama. Setelah mencela pandangan yang menyatakan dirinya sebagai pilihan istimewa Tuhan, ia kemudian menawarkan visi tentang Tuhan yang merespon seluruh manusia serta menerima ketulusan dan kebaikan semua orang yang beriman. Dengan demikian, Al-Qur`an menjadikan kepercayaan pada keaslian semua agama wahyu sebagai syarat keimanan (Q.S. Al-Baqarah: 136 dan 285; dan A>li `Imra>n: 84). Jadi Al-Qur`an mengakui keabsahan *de jure* semua agama wahyu dalam dua hal: (a) Ia menerima keberadaan kehidupan religius komunitas lain yang semasa dengan kaum Muslim awal, menghormati hukum-hukum, norma-norma sosial, dan praktek-praktek keagamaan mereka; dan (b) Ia menerima pandangan bahwa pemeluk-pemeluk setia agama-agama ini juga akan mendapatkan keselamatan dan bahwa “*tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati*” (Q.S. Al-Baqarah: 62). Kedua aspek sikap Al-Qur`an terhadap kaum lain inilah dapat dianggap sebagai dasar penerimaan pluralisme agama.

Pendapat Farid Esack ini senada dengan Asghar Ali Engineer yang menyatakan bahwa tidak seorangpun yang meragukan bahwa Islam sangat jelas mengakui adanya pluralisme di samping tidak ingin menjadikan seluruh manusia beragama Islam dengan berlandaskan pada Q.S. Al-Ma>idah: 48 yang mengatakan:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

Terjemahnya:

“Dan Kami telah turunkan kepadamu Al Quran dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, yaitu kitab-kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian terhadap kitab-kitab yang lain itu; maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk tiap-tiap umat diantara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah-lah kembali kamu semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu.” (Q.S. Al-Ma'idah: 48).

Menurut Asghar Ali Engineer, dengan jelas dikatakan bahwa *“Untuk tiap-tiap umat diantara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang”*, dan bahwa *“Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja)”*, namun Dia tidak menghendaki. Dia ingin tahu apakah manusia dapat hidup dengan damai dalam pluralitas agama dan keyakinan, dan bahwa kita dapat hidup dengan harmoni dan saling berlomba-lomba dalam kebaikan.²²

Jadi dengan demikian, Al-Qur`an secara khusus mengakui Ahli Kitab sebagai komunitas sosio-religius yang sah. Farid Esack menjelaskan sejumlah petunjuk di dalam Al-Qur`an tentang legitimasi esensial kaum beragama lain:²³

1. Ahli Kitab sebagai penerima wahyu diakui sebagai bagian dari komunitas. Ditujukan kepada semua Nabi, Al-Qur`an mengatakan bahwa: *“وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ”* Dan sungguh inilah umatmu, umat yang satu” (Q.S. Al-Mu`minu>n: 52). Pembentukan satu umat dengan ungkapan keagamaan yang berbeda-beda ini telah tersirat dalam Piagam Madinah yang menyatakan: *“Kaum Muslimin adalah umat yang bersatu utuh, mereka hidup berdampingan dengan kelompok-kelompok masyarakat yang lain”*.²⁴
2. Dalam dua bidang sosial terpenting, makanan dan perkawinan, sikap murah hati Al-Qur`an terlihat jelas: makanan orang-orang yang diberi Al-Kitab dinyatakan sebagai sah (halal) bagi kaum Muslim dan makanan kaum Muslim juga sah bagi mereka (Q.S. Al-Ma'idah: 5). Demikian pula pria Muslim diperkenankan mengawini wanita suci dari Ahli Kitab (Q.S. Al-Ma'idah: 5). Dengan demikian, hal ini menunjukkan secara eksplisit bahwa permusuhan tidak dianggap sebagai norma dalam hubungan Muslim dengan kaum lain.
3. Dalam bidang hukum agama, norma-norma, dan peraturan kaum Yahudi dan Nasrani diakui (Q.S. Al-Ma'idah: 47) dan bahkan dikuatkan oleh Nabi ketika beliau diseru untuk menyelesaikan konflik di antara mereka (Q.S. Al-Ma'idah: 42-43).
4. Kesucian kehidupan religius penganut agama wahyu lainnya ditegaskan oleh fakta bahwa izin pertama yang pernah diberikan bagi perjuangan bersenjata dimaksudkan untuk menjamin terpeliharanya kesucian ini:

²² Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung Prihantoro (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 289.

²³ Farid Esack, *Qur`an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 160-161.

²⁴ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara; Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: UI-Press, 1993), 10.

أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بَأْتِمِهِمْ ظُلْمًا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ (39) الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ (40)

Terjemahnya:

“Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena sesungguhnya mereka telah dianiaya. Dan sesungguhnya Allah, benar-benar Maha Kuasa menolong mereka itu. (yaitu) orang-orang yang telah diusir dari kampung halaman mereka tanpa alasan yang benar, kecuali karena mereka berkata: "Tuhan kami hanyalah Allah." Dan sekiranya Allah tiada menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentulah telah dirobohkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah-rumah ibadat orang Yahudi dan masjid- masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah. Sesungguhnya Allah pasti menolong orang yang menolong (agama)-Nya. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kuat lagi Maha Perkasa.” (Q.S. Al-Hajj: 39-40).

Asghar Ali Engineer menjelaskan ayat ini bahwa nama Allah disebut di dalam masjid-masjid, sinagog atau gereja, dan bahwa Allah melindungi tempat-tempat ibadah dengan melalui tangan orang-orang yang melindunginya. Jadi sangat jelas Allah swt. melindungi tempat-tempat ibadah itu dan Dia tentu tidak menghendaki adanya perusakan.²⁵

Jadi dari uraian ini, dapat dikatakan bahwa Farid Esack termasuk pendukung pluralisme agama demi kebebasan dan keadilan yang berusaha menempuh hidup sesuai al-Qur`an dengan integritas dan partisipasi yang simultan dalam hubungan yang autentik dengan agama lain. Oleh karenanya, ia berusaha mengkaji bagaimana teks-teks al-Qur`an berbicara mengenai konsep pluralisme. Dalam hal ini, Farid Esack ingin memperluas wilayah penyelidikan ini untuk melihat reaksi al-Qur`an ketika berhadapan dengan agama lain. Inilah menurutnya pengait antara praksis dan doktrin, antara penolakan arogansi keagamaan, dan pengakuan atas kemajemukan agama sebagai pancaran yang berawal dari Tuhan, yang mengatasi segala bentuk ibadah kepada-Nya.²⁶

Model hermeneutika pembebasan yang ditawarkan oleh Farid Esack ini dalam konsep pluralismenya sebagai basis resolusi konflik, dapat pula diterapkan di Indonesia sebagai negara majemuk. dengan mengakui pluralisme agama, maka solidaritas dan kerja sama antar umat beragama akan mudah diterapkan demi terwujudnya kemaslahatan bersama dalam memberantas konflik rasial.

KESIMPULAN

Relasi harmonis antar umat beragama di Afrika Selatan ternodai dengan adanya konflik yang terjadi antara dua ekspresi keagamaan: akomodasionis dan liberasionis. Kelompok yang pertama berusaha memberi jalan dan membenarkan status quo rasisme dan kapitalisme, serta menyetujui ketidakadilan dan mendukung kehendak penguasa. Sedangkan kelompok yang kedua berfokus pada usaha praksis bagi keadilan yang komprehensif. Mereka menghendaki adanya kemerdekaan pada semua orang dan menginginkan perubahan yang simultan pada jiwa dan struktur sosial. Konflik ini bermula saat terjadi rasialisme apartheid yang berdampak pada persoalan politik

²⁵ Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, 290.

²⁶ Farid Esack, *Qur`an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 17.

dan sosial kemasyarakatan. Kondisi inilah yang melatarbelakangi munculnya pemikiran Farid Esack dalam menjelaskan konsep Al-Qur`an tentang pluralisme dan solidaritas antar agama agar bisa menjadi landasan teologis dalam melakukan resolusi konflik dan berjuang bersama-sama dalam memberantas ketidakadilan dan penindasan. Sebagai landasan teologi pluralisme-nya, Farid Esack menguraikan tiga istilah kunci etika Al-Qur`an dengan maksud mendefinisikan Diri (Muslim) dan orang Lain (non-Muslim). Ketiga istilah itu ialah: *i>ma>n*, *isla>m*, dan *kufr*. Model hermeneutika dalam mereinterpretasi makna *i>ma>n*, *isla>m*, dan *kufr* berimplikasi pada konsep pluralisme agama yang diwujudkan oleh Farid Esack dalam membentuk gerakan sosial demi pembebasan dari ketidakadilan dan penindasan. Model hermeneutika semacam ini dapat pula diterapkan di Indonesia sebagai negara majemuk. dengan mengakui pluralisme agama, maka solidaritas dan kerja sama antar umat beragama akan mudah diterapkan demi terwujudnya kemaslahatan bersama dalam memberantas konflik rasial.

DAFTAR PUSTAKA

- Dipoyudo, Kirdi, *Afrika dalam Pergolakan*. Jakarta: Centre for Strategic and International Studies, 1977.
- Engineer, Asghar Ali, *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung Prihantoro. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Esack, Farid, "Spektrum Teologi Progresif di Afrika Selatan" dalam *Dekonstruksi Syari`ah (II): Kritik Konsep, Penjelajahan Lain*, terj. Farid Wajidi. Yogyakarta: LKiS, 1996.
- , *Qur`an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*. Inggris: Oneworld Publications, 1997.
- Harahap, Suheri, *Konflik Etnis dan Agama di Indonesia*. JISA: Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama. Vol. 1 No. 2. 2018.
- Izutsu, Toshihiko, *Konsep-Konsep Etika Religius Dalam Qur`an*, terj. Agus Fahri Husein. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993.
- Shihab, Alwi, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*. Bandung: Mizan, 1999.
- Sjadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara; Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*. Jakarta: UI-Press, 1993.
- Soleh, Achmad Khudori dan Erik Sabti Rahmawati, *Kerjasama Umat Beragama Dalam Al-Qur`an: Perspektif Hermeneutika Farid Esack*. Malang: UIN-Maliki Press, 2011.
- Su`ud, M., "Islam Agama yang Ramah dalam Menyikapi Perbedaan" dalam *Islam dan Transformasi Budaya: Mewujudkan Perubahan Menuju Masyarakat Progresif*. Yogyakarta: Logung Pustaka, 2009.