

## **KONSEP IMAN, ISLAM, KUFR, DAN AHLI KITAB dalam *Qur'an, Liberation & Pluralism***

Nurul Huda<sup>1</sup>

*Salah satu manifestasi (dan konsekuensi) meningkatnya kekakuan teologi Islam adalah pembakuan istilah-istilah seperti iman, Islam dan kufr. Istilah-istilah ini tidak lagi dipandang sebagai kualitas yang dapat dimiliki individu; kualitas yang dinamis dan beragam intensitasnya sesuai dengan tahap-tahap hidup individu itu. Bahkan, istilah-istilah itu kini dipandang sebagai kualitas yang tertanam dalam kelompok, sebagai pagar karakteristik etnis. Cara istilah ini dipergunakan di dalam al-Qur'an dan beberapa literatur tafsir menunjukkan bahwa hubungan antara pemaknaan awal dengan penggunaannya saat ini telah agak berselisih. Meski beberapa aspek pemaknaan kontemporer berakar dari yang awalnya, ada aspek lain yang telah diabaikan sepenuhnya.*

= Farid Esack, *al-Qur'an, Liberalisme, dan Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas*, terj. Watung A. Budiman (Bandung: Mizan, 2000), hal. 156 =

### **A. Muqaddimah**

Farid Esack, dalam *Qur'an, Liberation and Pluralism* yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *al-Qur'an, Liberalisme, dan Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas*, mencoba memberikan tawaran pada umat Islam dewasa ini, untuk melakukan reinterpretasi secara radikal terhadap istilah-istilah agama yang telah mengalami pembakuan dan pembekuan. Pembakuan dan pembekuan ini pada gilirannya akan kian mempersulit upaya mewujudkan keadilan. Karena itu, yang terjadi, istilah itu justru akan menjadi alat hegemoni baru satu komunitas atas komunitas lainnya. Iman, Islam dan kufr, menurut Esack, adalah istilah yang paling rawan menimbulkan kesenjangan, bahkan konflik sosial, jika tidak dipahami secara dinamis.

---

<sup>1</sup>Dosen Ilmu Alqur'an dan Hadis (IAT) Fakultas Ushuluddin, Dakwah dan Adab (FUDA) IAIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten.

Untuk itulah, upaya membedah pikiran-pikiran – meminjam bahasa Farid Esack – progresif yang ditawarkannya perlu dilakukan secara kritis dan mendalam. Sehingga, hubungan keberagamaan yang saling menghargai dan menguntungkan satu sama lain bisa dikedepankan. Sebab, hanya dan hanya dengan model keberagamaan seperti inilah, harmonisasi antar berbagai pemeluk agama akan terajut dengan sangat indah memukau.

## **B. Sketsa Biografi Farid Esack**

Farid Esack lahir pada 1959 di pinggiran kota Cape Town, tepatnya di Wymberg, Afrika Selatan.<sup>2</sup> Ia lahir dari seorang ibu yang ditinggalkan suaminya bersama lima orang anak yang lain. Sepeninggal sang ayah yang raib entah kemana itulah, Esack bersama saudara kandung dan saudara seibu hidup terlunta-lunta di Bonteheuwel, kawasan pekerja miskin untuk orang hitam dan kulit berwarna. Ibu Esack lantas mau tidak mau harus memainkan peran ganda sebagai ayah sekaligus ibu bagi enam anaknya yang masih kecil-kecil.

Karena keterbatasan perekonomian, tak jarang mereka mengemis meminta belas kasihan orang lain. Meskipun demikian, Esack tak menghentikan aktivitas menuntut ilmu. Di tengah keterhimpitan hidup, Esack tetap rajin bersekolah meski tanpa alas sepatu dan buku-buku yang memadai. Namun, di atas segalanya, tiada pengalaman traumatik yang menggores luka keluarga Esack, kecuali tatkala ia menyaksikan ibunya menjadi korban pemerkosaan.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup>Dalam diskursus dan khazanah intelektual Islam, Afrika Selatan boleh dibilang sebagai kawasan yang kurang dipertimbangkan dalam peta pemikiran Islam. Sebagaimana Islam di Asia Tenggara, atau kawasan-kawasan lain di luar jazirah Arab, Afrika Selatan sering ditempatkan sebagai periferi dalam studi-studi keislaman. Wilayah Timur Tengah adalah core-nya yang pada taraf tertentu mensimplifikasi keragaman wajah Islam. Dengan kata lain, pemikiran keislaman yang timbul di luar Arab selalu dianggap subordinat dari koordinat keilmuan Islam (*the centre of Islam*). Burhanuddin, *Tafsir Liberatif dan Prinsip Wahyu Progresif: Perspektif Farid Esack dan Charles Kurzman Tentang Islam, Modernitas, dan Masa Lalu Yang Diciptakan*, dalam skripsi (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, tidak diterbitkan), hal. 15. Kendati demikian, seperti dinyatakan Esack, Afrika Selatan merupakan negeri yang amat mempesona dan Islam di Afrika Selatan memberikan pesona yang tidak pernah diberikan oleh tempat manapun bagi muslim progresif. Farid Esack, *On Being a Muslim* (Yogyakarta: Ircisod, 2003), hal. 235.

<sup>3</sup>Irwandi, *Membaca Reception Hermeneutik Maulana Farid Esack* (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, skripsi tidak diterbitkan), hal. 12.

Kenyataan-kenyataan pahit yang dialami keluarganya itu menjadi salah satu inspirasi penting dalam perkembangan pemikiran Esack yang meyakini bahwa berteologi bukan berarti mengurus “urusan” Tuhan semata: neraka, surga dan lain-lain.<sup>4</sup> Bagi Esack, teologi yang terlalu mengurus Tuhan, sementara Tuhan adalah zat yang tidak perlu diurus<sup>5</sup>, adalah teologi mubazir yang terlalu banyak menyedot energi umat. Esack meyakini bahwa teologi harus dipraksiskan, bukan digenggam erat-erat untuk tujuan kesalehan personal (*individual piety*). Dengan mendekati dan mengasihi makh-luk-Nya, demikian Esack, maka kita sama saja telah mengabdikan kepada Tuhan.<sup>6</sup>

Satu pengalaman eksistensial lainnya yang berkaitan dengan berteologi praksis di atas, yang melampaui batas demarkasi ideologis sempat dialami Esack dan keluarganya. Tatkala kesulitan hidup makin mendera, keluarga Esack sangat bergantung kepada para tetangga Kristen yang selalu rutin memberi makanan ala kadarnya. Esack secara khusus juga tak pernah melupakan jasa Tuan Frankl, seorang Yahudi, yang sering memperpanjang batas pengembalian pinjaman barang dan uang untuk waktu yang tak terbatas.<sup>7</sup> Esack juga seorang pengagum dan pengidola Abû Dzarr al-Ghifari, bapak sosialisme Islam.<sup>8</sup> Barangkali pengalaman hidupnya yang pahit mengilhami gaya hidup Esack selanjutnya yang bersahaja.

## B. Pendidikan dan Aktivisme

Di tengah kesulitan yang mendera hebat, Esack masih sempat mengecap dan menyelesaikan pendidikan dasar dan menengahnya di Bonteheuwel Afsel. Pada waktu itu, ia memperoleh pendidikan berdasarkan pendidikan nasional

---

<sup>4</sup>Burhanuddin, *Tafsir Liberatif dan Prinsip Wahyu Progressif: Perspektif Farid Esack dan Charles Kurzman Tentang Islam, Modernitas, dan Masa Lalu Yang Diciptakan*, hal. 19.

<sup>5</sup>Ini mengingatkan kita pada karya KH Abdurrahman Wahid, *Tuhan Tak Perlu Dibela*. Gus Dur juga pernah menyatakan, yang membela Tuhan *gendheng dewe* (yang membela Tuhan yang gila sendiri). <http://www.gusdur.net>

<sup>6</sup>Burhanuddin, *Tafsir Liberatif dan Prinsip Wahyu Progressif: Perspektif Farid Esack dan Charles Kurzman Tentang Islam, Modernitas, dan Masa Lalu Yang Diciptakan*, hal. 19.

<sup>7</sup>Farid Esack, *Qur'an Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (London: One World Oxford, 1997), h. 2.

<sup>8</sup>Burhanuddin, *Tafsir Liberatif dan Prinsip Wahyu Progressif: Perspektif Farid Esack dan Charles Kurzman Tentang Islam, Modernitas, dan Masa Lalu Yang Diciptakan*, hal. 21.

Kristen.<sup>9</sup> Terkait aktivitasnya, sejak usia 9 tahun Esack telah menceburkan diri dalam aktivitas keagamaan secara intens. Ia aktif di Jamaah Tabligh, sebuah organisasi keagamaan yang memiliki jaringan internasional dan berpusat di Pakistan. Di dalam organisasi yang menekankan imitasi ke masa awal Islam (salaf) inilah, Esack memahami makna persaudaraan (brotherhood).<sup>10</sup> Esack juga berkesempatan menuntut ilmu di Pakistan untuk meneruskan studinya di Jami'ah al-'Ulum al-Islamiyah. Di sini Esack muda mendapat gelar Bachelor of Art (BA) dalam bidang Hukum Islam.<sup>11</sup>

Semakin lama persentuhan emosional dan teologis Esack dengan Jamaah Tabligh makin meluntur seiring dengan makin melebarnya jurang pemisah dalam banyak pemahaman agama.<sup>12</sup> Latar belakangnya yang berasal dari keluarga muslim yang menjadi minoritas menyadarkan Esack betapa tidak enaknyanya menjadi minoritas: sering dilecehkan dan ditindas. Pada titik inilah, ia bisa merasakan kecemasan kaum Hindhu dan Kristen yang minoritas di negeri Pakistan dan sering mendapatkan diskriminasi sosial dan pelecehan agama.

---

<sup>9</sup>Helen Suzman Foundation, *Profile of Farid Esack*, dalam *hsfoundiafrica.com*.

<sup>10</sup>Burhanuddin, *Tafsir Liberatif dan Prinsip Wahyu Progresif: Perspektif Farid Esack dan Charles Kurzman Tentang Islam, Modernitas, dan Masa Lalu Yang Diciptakan*, hal. 23.

<sup>11</sup>Dalam literatur yang ada, tidak didapat informasi yang meyakinkan soal keberangkatannya ke Pakistan untuk menekuni studi lanjut, sementara secara finansial, Esack sangat kekurangan.

<sup>12</sup>Kenyataan ini tentu saja menimbulkan aneka tanda tanya; bagaimana mungkin "bocah" Farid Esack yang telah dididik dalam lingkungan Jamaah Tabligh selama 12 tahun justru memiliki pemikiran keagamaan yang bertolak belakang dengan Jamaah Tabligh itu sendiri? Pertanyaan ini bisa dijelaskan melalui pendekatan "lima tahapan psikoseksual" yang ditawarkan Sigmund Freud, yang salah satunya adalah *pallic stage* (usia 3-6 tahun). Pada umur ini, seorang anak baik laki-laki maupun perempuan akan mengalami perkembangan kepribadian yang pada ujungnya akan melahirkan pembedaan formasi sosial berdasarkan identitas jender, yakni bersifat laki-laki atau perempuan. Ini seperti dikutip Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender; Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2001), hal. 47. Pada kesempatan lain, Nasaruddin menyatakan, pada umur antara 3-6 (atau 8) lah seorang anak lebih banyak menyerap informasi yang datang dari luar dirinya untuk kemudian diendapkan dalam alam bawah sadarnya. Karena Farid Esack dibina Jamaah Tabligh mulai usia 9 tahun, maka pengaruh pemikiran Jamaah Tabligh itu tidak tertanam kuat dalam alam bawah sadarnya. Mengapa? Alam bawah sadarnya telah terisi sesak oleh berbagai pengalaman persinggungannya dengan tetangga-tetangga yang beragam agama, ada Kristen, Islam, bahkan Yahudi. Pengalaman inilah yang mula-mula membentuk karakter keberagaman Farid Esack di kemudian hari.

Pengalaman eksistensial sewaktu kecil banyak berhutang budi kepada tetangga Kristen dan “tukang kredit” berdarah Yahudi, membuatnya sadar bahwa persaudaraan universal lintas agama dapat digalang untuk membebaskan kaum yang tertindas.<sup>13</sup>

Akhirnya, jurang antara teologi konservatif yang masih melekat di dalam dirinya dengan teologi praksis progresif semakin terang benderang. Esack lantas menetapkan pilihan menanggalkan konservatisme. Ia makin sering mangkir dari pertemuan-pertemuan rutin Jamaah Tabligh dan kerap mengikuti diskusi yang diadakan Gerakan Pelajar Kristen (yang kemudian dinamai Breakthrough). Tokoh kelompok tersebut yang paling inspirasional adalah Norman Wray yang mentaji mitra Esack untuk memulai proyek kemanusiaan universal lintas agama. Esack mulai mengajar studi Islam di sekolah yang dipimpin Wray. Tugas-tugas paramedis di Penjara Pusat Karachi juga dikerjakan bersama serta terjun sebagai pengajar di perkampungan kumuh Hindhu dan Kristen.<sup>14</sup>

Pengalaman eksistensial itulah yang mengubah pandangan teologis Esack dan ia tanpa putus asa berusaha **mengawinkan iman dan praksis di Afsel**. Pengalaman di Pakistan menunjukkan adanya titik temu pandangan seksis dan rasialis di mana ia sering menemui penindasan terhadap wanita, sementara Afsel sarat dengan sistem apartheid. Esack menempuh studi di Pakistan tatkala Pakistan berada di bawah pemerintahan Ayub Khan dan Zulfikar Ali Butto (1956-1977). Pada tanggal 5 Juli 1977,<sup>15</sup> Jenderal Zia ul-Haq yang berpandangan konservatif dalam pemikiran keagamaannya melakukan kudeta tak berdarah.

Sembilan tahun Esack menghabiskan waktunya belajar teologi dan ulum al-Qur'an di Pakistan. Ia kembali ke Afsel pada tahun 1982. Bersama tiga sahabat karibnya, 'Adli Jacobs, Ebrahim Rasool dan Shamiel Manie dari University of Western Cape, Esack membentuk organisasi The Call of Islam

---

<sup>13</sup>Burhanuddin, *Tafsir Liberatif dan Prinsip Wahyu Progresif: Perspektif Farid Esack dan Charles Kurzman Tentang Islam, Modernitas, dan Masa Lalu Yang Diciptakan*, hal. 24-25.

<sup>14</sup>Burhanuddin, *Tafsir Liberatif dan Prinsip Wahyu Progresif: Perspektif Farid Esack dan Charles Kurzman Tentang Islam, Modernitas, dan Masa Lalu Yang Diciptakan*, hal. 25.

<sup>15</sup>Burhanuddin, *Tafsir Liberatif dan Prinsip Wahyu Progresif: Perspektif Farid Esack dan Charles Kurzman Tentang Islam, Modernitas, dan Masa Lalu Yang Diciptakan*, hal. 25.

pada tahun 1984.<sup>16</sup> Ia menjadi koordinator nasionalnya. Organisasi ini berafiliasi pada Front Demokrasi Bersatu (UDF), didirikan masyarakat lintas-agama tahun 1983 untuk menentang rezim apartheid.

Perlawanan terhadap rezim apartheid mencapai puncaknya pada dekade 1980-an. Sebagai komponen inti dari UDF, The Call of Islam memainkan peran penting dalam menggalang solidaritas interreligius dan lintas agama untuk mendobrak status quo. Di bawah naungan UDF, kaum Yahudi, Kristen dan Islam mentahbiskan perlawanan kaum beriman terhadap penindasan dalam bentuk apapun.<sup>17</sup>

Farid Esack ternyata masih menyimpan semangat untuk belajar lagi. Di tengah kecaman kaum konservatif Islam yang menuding Esack dan The Call of Islam sebagai kolaborator kafir, Esack seringkali bersedih mengapa mereka selalu mendasarkan diri pada al-Quran untuk menilai dengan prasangka negatif terhadap non-Islam. Lebih ironis lagi, mereka mengecap kafir orang yang bekerjasama dengan Yahudi dan Nashrani meskipun untuk mencapai tujuan mulia. Ayat-ayat yang sering dipakai sebagai justifikasi antara lain:

وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ (البقرة: 120).

Artinya: “Orang-orang Yahudi dan Nashrani tidak akan senang kepada kamu hingga kamu mengikuti agama mereka. Katakanlah “Sesungguhnya petunjuk Allah itulah petunjuk yang benar.” Dan sesungguhnya jika kamu mengikuti kemauan mereka setelah pengetahuan datang kepadamu, maka Allah

---

<sup>16</sup>Selain *The Call of Islam*, sebelumnya di Afrika Selatan telah muncul organisasi Islam seperti Gerakan Pemuda Muslim (MYM) tahun 1957, Asosiasi Pemuda Muslim Claremont (CMYM) tahun 1958 dan lain-lain. Pada tahun 1970-an, muncul pula Asosiasi Mahasiswa Muslim (MSA) yang mendukung lahimnya al-Qibla. Sayangnya, kelompok dan gerakan Islam ini lebih terlihat didominasi kepemimpinan yang eksklusif dan konservatif.

<sup>17</sup>Burhanuddin, *Tafsir Liberatif dan Prinsip Wahyu Progresif: Perspektif Farid Esack dan Charles Kurzman Tentang Islam, Modernitas, dan Masa Lalu Yang Diciptakan*, hal. 27.

*tidak lagi menjadi pelindung dan penolong kamu”* (QS al-Baqarah: 120).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ  
وَمَنْ يَتَّوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (المائدة: 51)

Artinya: “*Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil orang-orang Yahudi dan Nasrani sebagai pemimpin di antara kamu*” (QS al-Ma’idah: 51).

Hal inilah yang mendorong Esack mempelajari al-Quran dan Injil. Ia sangat penasaran mengapa kitab suci yang seringkali digunakan untuk melegitimasi penindasan dan eksklusivisme dengan adanya penafsiran-penafsiran sempit. Pada tahun 1989, ia meninggalkan negerinya lagi untuk belajar hermeneutika al-Qur’an di Inggris dan hermeneutika Injil di Jerman. Di Universitas Theologische Hochschule, Frankfurt Am Main Jerman, Esack menekuni studi Bibel selama satu tahun. Adapun di University of Birmingham di Inggris, Esack memperoleh gelar doktoralnya dalam kajian tafsir. Saat ini, aktivitas Esack sangatlah padat. Ia tak pernah membuang waktunya secara cuma-cuma kecuali untuk mengajar secara aktif di University of Western Cape serta menulis karya-karya ilmiah dan menghadiri seminar-seminar di dalam maupun luar negeri. Ia juga mengajar sebagai dosen tamu di beberapa perguruan tinggi papan atas seperti Oxford, Harvard, Temple, Cairo, Moscow, Karachi, Cambridge, Birmingham, Amsterdam dan CSUN (California State University Northridge).<sup>18</sup>

## C. Gagasan tentang Iman, Islam, Kufr, dan Ahli Kitab

### 1. Iman

Ketika berbicara tentang *iman*, Farid Esack acapkali mengutip QS al-Anfal: 2-4.

---

<sup>18</sup>Burhanuddin, *Tafsir Liberatif dan Prinsip Wahyu Progressif: Perspektif Farid Esack dan Charles Kurzman Tentang Islam, Modernitas, dan Masa Lalu Yang Diciptakan*, hal. 29.

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (2) الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ (3) أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ (4). (الأنفال: 2-4)

Artinya: “*Sungguh, mu’minûn adalah mereka yang bila disebut nama Allah gemetarlah hati mereka; dan bila dibacakan ayat-ayat-Nya, semakin kuatlah iman mereka dan kepada Tuhanlah mereka menyerahkan diri (2), yaitu orang-orang yang mendirikan shalat dan menafkahkan sebagian dari rizki yang Kami berikan kepada mereka. Itulah mu’minûn yang sebenarnya. (3) Mereka akan memperoleh beberapa derajat ketinggian di sisi Tuhannya dan ampunan serta rezki (nikmat) yang mulia.*” (4). (QS al-Anfal: 2-4).

Menurut Esack, ayat diatas adalah yang paling eksplisit mendefinisikan kata *mu’min*. Meski *mu’min* di sini secara luas dimaknai sebagai “mu’min yang utuh”, ide tentang keutuhan atau ketidakutuhan *iman* itu sendiri menunjukkan dinamisme konsep, dinamisme yang lebih jauh menggarisbawahi adanya *iman* yang diperkuat dan dipertinggi.<sup>19</sup> Teks ini juga merefleksikan hubungan antara *iman* dengan amal saleh.<sup>20</sup>

Esack juga memberikan definisi *iman*, kendati banyak mengadopsi gagasan pemikir-pemikir sebelumnya, seperti al-Baidhawi, Lane, atau Fazlur Rahman. Menurut Esack, *iman* merupakan bentuk verbal dari akar kata *a-m-n* yang merujuk pada pengertian “aman”, “mempercayakan”, “berpaling kepada”, yang dari sana diperoleh makna “keyakinan yang baik”, “ketulusan”, “ketaatan”, atau “kesetiaan”. Bentuk *amanah* memiliki makna ganda “percaya” dan “menyerahkan keyakinan.” Dengan demikian, makna primernya adalah

<sup>19</sup>Farid Esack, *al-Qur’an, Liberalisme, dan Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas*, terj. Watung A. Budiman (Bandung: Mizan, 2000), hal. 158.

<sup>20</sup>Farid Esack, *al-Qur’an, Liberalisme, dan Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas*, hal. 158.

“menjadi setia pada apa yang telah dititipkan Tuhan kepada dirinya dengan keyakinan teguh di dalam hati; bukan hanya di lidah.”<sup>21</sup>

Pengertian *iman* seperti ini, sebelumnya telah diberikan oleh E.W. Lane melalui kamusnya, *Lane's Arabic-English Lexicon*. Dengan demikian, pemaknaan *iman* model Esack tidak bisa dilepaskan begitu saja dengan pemaknaan menurut Lane. Sebab, Esack dengan terang-terangan merujuk karya Lane itu. Selain itu, Esack juga mengutip pandangan-pandangan al-Baidhawi. Esack menulis, dengan mengutip al-Baidhawi, ketika *a-m-n* diikuti partikel *bi*, kata itu berarti “mengakui” atau “mengenali”. Kata ini juga dipakai dalam makna “percaya”, yaitu ketika orang merasa aman untuk mempercayakan sesuatu kepada seseorang.<sup>22</sup>

Esack kemudian menulis dengan mengutip Fazlur Rahman; menurut al-Qur'an, “*iman* adalah tindakan hati, keputusan untuk menyerahkan diri kepada Tuhan dan firman-Nya, memperoleh kedamaian, rasa aman, dan benteng terhadap cobaan.”<sup>23</sup> Karena itu, lanjut Esack, melalui pemahaman atas QS al-Anfal: 2-4 itu, setidaknya ada tiga tema pokok yang dapat diambil terkait persoalan *iman* ini. *Pertama*, watak dinamis *iman*. *Kedua*, kesalingterkaitan antara *iman* dengan amal saleh. Dan *ketiga*, *iman* sebagai respon personal kepada Tuhan.<sup>24</sup>

Dalam karya agungnya, *al-Qur'an, Liberalisme dan Pluralisme*, Esack mengulas cukup panjang tentang kontroversi fluktuasi *iman*: apakah *iman* dinamis atau justru statis? Sebagai bentuk perbandingan, supaya mendapatkan gambaran yang utuh dan jernih tentang persoalan ini, disamping menuliskan argumen kelompok yang tidak mengakui dinamisasi *iman*, Esack juga menampilkan kelompok yang mengakui dinamisasi *iman*. Setelah itu Esack baru

<sup>21</sup>Farid Esack, *al-Qur'an, Liberalisme, dan Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas*, hal. 159.

<sup>22</sup>Farid Esack, *al-Qur'an, Liberalisme, dan Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas*, hal. 159. Bandingkan dengan pemaknaan iman menurut al-Baidhawi, *Majmu'ah min al-Tafasir* (Beirut: Dar Ihya' al-Turats, T.Th.), I/43.

<sup>23</sup>Farid Esack, *al-Qur'an, Liberalisme, dan Pluralisme*, hal. 159-160.

<sup>24</sup>Farid Esack, *al-Qur'an, Liberalisme, dan Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas*, hal. 160.

memberikan pandangannya, kendati tetap jatuh pada salah satu kelompok yang “berseteru” itu. Ini merupakan keputusan wajar seorang penafsir.

Dalam bukunya ini, pertama-tama Esack menuliskan pandangan kelompok yang tidak mengakui dinamisasi *iman*. Esack menulis, kebanyakan penafsir berpendapat bahwa dalam kalimat “semakin kuatlah *iman* mereka” yang semakin menguat adalah aspek penegasan dan kepuasan hati, bukan *iman* itu sendiri. Al-Thabari mengatakan: “Ditambahkan lah pengakuan lebih banyak lagi pada pengakuan mereka saat itu.” Al-Zamakhsyari mengatakan, “yang bertambah adalah keyakinan dan kepuasan di hati.” Al-Razi menegaskan, yang bertambah itu kepastian, ketegasan, dan kesadaran (bukan *iman* itu sendiri).<sup>25</sup>

Esack kemudian membandingkan gagasan kelompok ini dengan kelompok yang berseberangan, yakni kelompok yang mengakui dinamisasi *iman*. Sebagai wakil dari kelompok ini, Esack menampilkan Ibn ‘Araby (dari kalangan sufi), al-Thabathabai (dari kalangan Syiah), dan Rasyid Ridha (dari kalangan Sunni). Menurut Esack, ketiga tokoh terkemuka dari wakil kelompok yang berbeda-beda ini dengan cara yang berbeda-beda pula menerima ide bahwa *iman* itu sendirilah yang bertambah. Ibn Araby menyebutnya sebagai “kemajuan dari tingkat pengetahuan menuju tingkat keyakinan.” Al-Thabathabai sepakat bahwa “cahaya *iman* itu memancar secara berangsur-angsur ke dalam hati, dan intensitasnya meningkat sampai terang sempurna... *iman* kemudian semakin bertambah dan tumbuh sampai pada tingkat keyakinan.” Sedang Ridha menafsirkan bertambahnya *iman* sebagai “keyakinan (yang makin besar) untuk patuh, kuatnya kepuasan hati, dan kekayaan dalam pengenalan.” Ridha juga mengatakan, “sebenarnya *iman* dalam hati itu sendirilah yang bertambah atau berkurang.”<sup>26</sup>

Pertanyaannya kemudian, di mana posisi Farid Esack? Esack berdiri kokoh di tengah pandangan kelompok kedua yang mengakui dinamisasi dan fluktuasi *iman*. Esack menulis, persoalan paling signifikan adalah bahwa *iman* merupakan pengakuan pribadi dan respon aktif terhadap kehadiran Tuhan di alam semesta dan di dalam sejarah. Aspek aktif dan pribadi *iman* ini

---

<sup>25</sup>Farid Esack, *al-Qur’an, Liberalism, dan Pluralism: Membebaskan yang Tertindas*, hal. 160.

<sup>26</sup>Farid Esack, *al-Qur’an, Liberalism, dan Pluralism: Membebaskan yang Tertindas*, hal. 161.

mengimplikasikan bahwa *iman* berfluktuasi dan dinamis. Esack kemudian merujuk setidaknya pada dua hadis: “*iman* akan menyelamatkan manusia di akhirat nanti” dan “*iman* itu bermacam-macam dan punya tujuh puluh cabang. Yang paling tinggi adalah berikrar bahwa tiada tuhan selain Allah dan yang paling rendah adalah menyingkirkan duri di jalan. (Bahkan) kerendahan hati adalah salah satu cabangnya.”<sup>27</sup> Esack melanjutkan, meski sumber asli *iman* adalah karunia dan kemurahan Tuhan, *iman* tetap terkait dengan kesadaran terdalam manusia, sosok makhluk yang hingga tingkat tertentu senantiasa berubah oleh berbagai pengalaman sosial dan personalnya.<sup>28</sup> Kemudian secara lebih tegas lagi Esack menyatakan, “semua ini membuktikan bahwa realitas tingkatan *iman* lebih bisa diterima dibandingkan ide tentang *iman* yang stabil dan tidak berubah.”<sup>29</sup> Bagaimana kita menjelaskan posisi pemikiran Esack yang justeru berdiri di tengah kelompok kedua? Untuk menjawab pertanyaan ini, diskusi yang baik perlu kita lakukan.<sup>30</sup>

Tentang *iman* yang selalu terkait dengan amal saleh, seperti tergambar dalam QS al-Anfal: 2-4 di atas, Esack menyatakan, *iman* secara instrinsik terkait dengan amal saleh, entah sebagai bagian atau konsekuensi dari *iman*. Esack kemudian mengutip ucapan Rahman, bahwa memisahkan *iman* dari tindakan adalah absurd dan tak dapat diterima menurut pandangan al-Qur'an.<sup>31</sup>

Lagi-lagi, Esack juga setuju dengan gagasan pemikir sebelumnya, Izutsu. Bahkan Esack mengatakan, penjelasan paling baik tentang hubungan ini

<sup>27</sup>Farid Esack, *al-Qur'an, Liberalism, dan Pluralism: Membebaskan yang Tertindas*, hal. 161-162.

<sup>28</sup>Farid Esack, *al-Qur'an, Liberalism, dan Pluralism: Membebaskan yang Tertindas*, hal. 162.

<sup>29</sup>Farid Esack, *al-Qur'an, Liberalism, dan Pluralism: Membebaskan yang Tertindas*, hal. 162. Ide bertambahnya iman ini secara teologis dapat dirujuk pada QS Ali Imran: 173, QS al-Taubah: 124, QS al-Ahzab: 22, QS al-Fath: 4, QS al-Muddatsir: 31, dan lain sebagainya.

<sup>30</sup>Barangkali sebagai langkah awal menjawab pertanyaan ini, disamping perlu menggali kembali sejarah hidup dan pertumbuhan intelektualitasnya, kita juga bisa merunut keterkaitan gagasan Esack dengan gagasan Toshihiko Izutsu dalam *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Karena, dalam hal ini Esack nyata-nyata terlihat memiliki kesamaan dengan gagasan Izutsu. Farid Esack, *al-Qur'an, Liberalism, dan Pluralism*, hal. 162-163.

<sup>31</sup>Farid Esack, *al-Qur'an, Liberalism, dan Pluralism: Membebaskan yang Tertindas*, hal. 164.

adalah seperti yang dikatakan Izutsu: “Kaitan terkuat dari hubungan semantiknya mengikat *shalih* (kesalehan) dan iman sebagai kesatuan yang tak terpisahkan. Seperti bayangan mengikuti bentuk bendanya, di mana ada *iman* di situ ada *shalih* (amal saleh)...sehingga kita dapat dibenarkan jika mendefinisikan yang pertama dalam terma yang kedua, atau mengekspresikan yang kedua dalam terma yang pertama.”<sup>32</sup>

Dalam kesempayan lain, terkait hubungan antara *iman* dan amal saleh ini, Esack juga menulis sekaligus menyentil tradisi kaum muslim secara umum yang keimanannya tidak menjadikan dirinya peka terhadap realitas yang terjadi di tengah masyarakat. Esack menyindir, *iman* (keyakinan) kita seperti jubah dalam masjid. Penggunaannya terbatas pada jam-jam tertentu dan hanya di dalam masjid, sehingga keyakinan diceraikan dari kenyataan dan sipisahkan dari

---

<sup>32</sup>Farid Esack, *al-Qur'an, Liberalism, dan Pluralism: Membebaskan yang Tertindas*, hal. 162. Sebagai tambahan perbendaharaan pengetahuan kita, kiranya di sini perlu ditambahkan konsep *islam*, *iman*, dan *ihsan* menurut Ibn Taimiyyah. Menurutnnya, agama terdiri dari tiga unsur: *islam*, *iman* dan *ihsan*. Dalam ketiga unsur ini terselip makna kesenjangan: orang memulai dengan *islam*, berkembang ke arah *iman*, dan memuncak dalam *ihsan*. Ibn Taimiyyah lalu menghubungkan pada QS al-Fathir: 32;

ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ  
بِإِذْنِ اللَّهِ (فاطر: 32)

Artinya: “Kemudian Kami (Allah) wariskan Kitab Suci pada kalangan para hamba Kami yang Kami pilih, maka dari mereka ada yang (masih) berbuat zalim, dari mereka ada yang tingkat pertengahan (*muqtashid*) dan dari mereka ada yang bergegas dengan berbagai kebajikan dengan seizin Allah.” (QS Fathir: 32).

Menurut Ibn Taimiyyah, orang yang menerima wasiran Kitab Suci namun masih juga berbuat zalim adalah orang yang baru ber*islam* (menjadi seorang muslim). Orang yang telah terbebas dari perbuatan zalim, tapi perbuatan kebajikannya sedang-sedang saja, dia adalah seorang *mu'min*. Sedang orang yang telah ber*ihsan* adalah orang yang tidak saja telah terbebas dari perbuatan jahat, bahkan ia bergegas dan menjadi pelomba atau pemuka (*sabiq*) dalam berbagai kebajikan. Keterangan ini dikutip dari kitab *al-Iman* karya Ibn Taimiyyah, Kairo: Dar al-Thiba'at al-Muhammadiyah, hal. 11, oleh Marzuki Wahid dalam tulisannya berjudul *Nomenklatur Islam: Problem Hermeneutika al-Qur'an dan Fakta Historis* yang dimuat Jurnal *al-Burhan*, No. 6, tahun 2005, hal. 36-37.

kehidupan kita sehari-hari. Banyak diantara kita yang memiliki mata dan telinga keimanan yang hanya mampu melihat dan mendengar di dalam masjid atau daerah-daerah yang dirujuk oleh keyakinan atau dogma. Ketika membaca surat kabar atau menemukan permasalahan sosial atau politik, mata keimanan kita menjadi buta dan telinga keimanan kita menjadi tuli. Kita melihat kenyataan tetapi kita tidak benar-benar melihatnya dan kita mendengar banyak hal tetapi tidak memahaminya.<sup>33</sup>

Dengan pernyataan ini, jelas bahwa Esack sangat menekankan teori keimanan yang diiringi praksis tindakan. Keimanan tak ada maknanya, tanpa diiringi tindakan nyata bagi kehidupan masyarakat. Keduanya harus dipadukan, laksana – meminjam bahasa Izutsu – benda dan bayangannya. Dan inilah sebenarnya, yang melatari Esack menulis buku *al-Qur'an, Liberalisme dan Pluralisme*.

## 2. Islam

Ketika mengulas terma Islam, mula-mula Farid Esack mengutip QS Ali Imran: 19:

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا  
جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعِيًّا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ (ال  
عمران: 19)

Artinya: “*Sungguh, din di sisi Allah hanya Islam. Tiada berselisih orang-orang yang telah diberi Kitab kecuali sesudah datang pengetahuan kepada mereka, karena dengki diantara mereka. Barang siapa menolak (yakfur) ayat-ayat Allah, maka sesungguhnya Allah amat cepat hisab-Nya.*” (QS Ali Imran: 19).

Menurut Esack, sebagai bentuk invinitif dari *aslama*, *Islam* bararti “tunduk”, “menyerah”, “memenuhi atau melakukan”. Dalam konteks kalimat

---

<sup>33</sup>Farid Esack, *Tauhid dan Pembebasan*, dalam Jurnal al-Huda, Vol. II, No. 6, 2002, hal. 53.

“ia masuk ke dalam *al-silm*”, *Islam* diartikan sebagai nama suatu agama.<sup>34</sup> Istilah ini juga bermakna “rekonsiliasi”, “damai” atau “keseluruhan”.<sup>35</sup> Dalam hal ini, secara tidak langsung memang, sebenarnya Esack “mengakui” dirinya banyak terpengaruh oleh pemaknaan yang tawarkan pemikir sebelumnya, seperti Rasyid Ridha, Amir Ali, dan Muhammad Ali. Kedua nama terakhir ini, oleh Esack diidentifikasi sebagai kaum liberal Muslim.

Esack menulis (dan menyetujuinya), Rasyid Ridha adalah satu-satunya yang membedakan secara eksplisit antara *Islam* yang dilembagakan dengan yang tidak. Ridha berpendapat, penggunaan *al-Islam* dengan makna doktrin, tradisi, dan praktik yang dilakukan oleh sekelompok orang yang disebut Muslim, masih relatif baru, dan didasarkan pada prinsip fenomenologi “agama sebagai apa yang dianut oleh para pemeluknya.” Islam sosial dan Islam adat, “yang beragam dan tergantung pada perbedaan yang terjadi pada penganutnya melalui penerimaan yang tidak kritis, tak ada hubungannya dengan *Islam* yang sebenarnya, tapi sebaliknya menyimpang dari iman yang sejati.”<sup>36</sup>

Tentang pemaknaan Islam yang tidak sektarian, Farid Esack juga setuju dengan pandangan Cristian Troll.<sup>37</sup> Troll misalnya, mengatakan: “*Islam* primordial dan universal, yaitu penyerahan diri kepada Yang Absolut, dapat dengan jelas ditemukan dan dikenali di dalam berbagai simbol dan pola keberimanan dan tindakan, di dalam berbagai agama dan ideologi masa lalu maupun sekarang...Setiap respons tulus terhadap panggilan dari sang Misteri yang tersembunyi, sumber segala yang ada, membuktikan *Islam* eksistensial dan personal.”<sup>38</sup>

---

<sup>34</sup>Dalam pandangan Esack, Qs. Ali Imran: 19 di atas adalah satu diantara beberapa ayat al-Qur’an yang merujuk kepada *Islam* sebagai satu-satunya *din* di sisi Tuhan. Farid Esack, *al-Qur’an, Liberalisme, dan Pluralisme*, hal. 169.

<sup>35</sup>Farid Esack, *al-Qur’an, Liberalisme, dan Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas*, hal. 172. Sebagai informasi tambahan, baca juga: Marzuki Wahid, *Nomenklatur Islam: Problem Hermeneutika al-Qur’an dan Fakta Historis*, hal. 28-39.

<sup>36</sup>Farid Esack, *al-Qur’an, Liberalisme, dan Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas*, hal. 173.

<sup>37</sup>Cristian Troll, *The Qur’anic View of Other Religions: Grounds for Living Together* (T.Tp: 1987), hal. 15.

<sup>38</sup>Pernyataan ini dikutip Farid Esack dalam *al-Qur’an, Liberalisme, dan Pluralisme*, hal. 157. Menurut Nurcholis Madjid, membaca pesan ayat-ayat al-Qur’an, didapati semangat agama

Dan jika ditelusuri lebih jauh, gagasan Esack tentang Islam ini sebenarnya banyak diwarnai oleh gagasan Jane Smith dalam karyanya, *A Historical and Semantic Study of the Term 'Islam' as seen in Sequence of Qur'an Commentaries*. Bahkan, jika kita menelaah secara seksama karya Esack *al-Qur'an, Liberalisme dan Pluralisme*, kita akan melihat betapa Jane Smith paling banyak dijadikan referensi gagasan Esack tentang term ini. Misalnya, Esack setuju dengan Smith yang memperlihatkan, bahwa arti yang asli dari *Islam* terdapat dalam gabungan pemahaman individu dan kelompok. Dalam tafsir tradisional, *Islam* adalah ketundukan individual sekaligus nama suatu kelompok.<sup>39</sup> Dan masih banyak lagi gagasan-gagasan Jane Smith yang diadopsi (secara kritis?) oleh Esack dalam karyanya ini.

Yang menjadi persoalan dalam wacana dominan Muslim kontemporer, menurut Esack, adalah wacana itu didasarkan pada ide bahwa *Islam* hanyalah Islam yang sudah dilembagakan. Di dalam teks yang menggunakan kata itu jelas terkandung makna personalis sekaligus kelompok. Esack lantas menganjurkan, supaya kedua pengertian itu ditampung dalam setiap upaya untuk membuat ruang bagi keduanya: pentingnya ketundukan pribadi dalam kerangka identifikasi kelompok, sekaligus kemungkinan ketundukan pribadi di luar parameter historis komunitas Muslim.<sup>40</sup>

Esack juga menulis, meski QS Ali Imran: 19 acap digunakan untuk menegaskan keutamaan Islam atas agama-agama lain, muatan universal dalam istilah *Islam* memberi pemahaman bahwa teks itu ditujukan bagi siapa saja yang tunduk pada kehendak Tuhan.<sup>41</sup> Dengan demikian, cakupan ini memasukkan agama-agama lain serta beragam kewajiban dan bentuk-bentuk praktik di

---

universal (*al-din al-jami'*). Dengan mengembalikan makna "islam" dalam arti generiknya sebagai "pasrah sepenuhnya (kepada Allah)" maknanya akan berbeda sekali, yaitu bahwa agama yang diterima di sisi Allah adalah agama yang membawa kepasrahan kepada Allah. Sehingga, terkait QS Ali Imran: 85 misalnya, makna yang didapatkan menjadi "siapa yang mencari agama selain dari kepasrahan kepada-Nya, maka tidak akan diterima, dan di akhirat akan termasuk orang yang merugi." <http://www.qalam-online.com/>.

<sup>39</sup>Farid Esack, *al-Qur'an, Liberalisme, dan Pluralisme*, hal. 174.

<sup>40</sup>Farid Esack, *al-Qur'an, Liberalisme, dan Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas*, hal. 175.

<sup>41</sup>Farid Esack, *al-Qur'an, Liberalisme, dan Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas*, hal. 176.

dalamnya, dan apa-apa yang telah menjadi bagian dari mereka. Karena itu, Esack setuju dengan ucapan Ridha yang menyatakan, *Muslim* yang sejati adalah yang tak ternoda oleh dosa *syirk*, tulus dalam tindakannya dan memiliki iman, dari komunitas apapun, dalam periode kapanpun, dan di tempat asal manapun.<sup>42</sup> Dari sinilah, gagasan Esack tentang pemaknaan asal Islam menjadi terurai dengan sangat nyata. Dan gagasan Esack – kendati banyak setuju dan mengadopsi gagasan pemikir muslim modernis sebelumnya – inilah yang mentahbiskan dirinya sebagai pemikir muslim progresif yang layak mendapat apresiasi tinggi.

### 3. Kufr

Dalam merefleksikan makna *kufr*, Esack berpijak pada QS Ali Imran: 21-22.

إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ  
بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (21) أُولَئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ  
فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ. (22). (ال عمران: 22)

Artinya: “*Sungguh, orang-orang yang menolak (yakfurûn) ayat-ayat Allah, dan membunuh para nabi tanpa hak dan membunuh orang-orang yang mengajak pada keadilan, maka kabarkanlah bahwa mereka akan memperoleh siksa yang pedih. (21). Mereka itu adalah orang-orang yang lenyap amal-amalnya, dan mereka sekali-kali tidak akan memperoleh penolong.*” (22). (QS Ali Imran: 21-22).

Menurut Esack, teks ini menggabungkan yang doktrinal (*kufr*) dengan yang sosiopolitis (keadilan). Bukan hanya mencela *kufr* dan orang-orang yang menghalangi keadilan, teks ini bahkan menjanjikan bagi mereka “siksaan yang

---

<sup>42</sup>Farid Esack, *al-Qur'an, Liberalism, dan Pluralism: Membebaskan yang Tertindas*, hal. 176.

pedih” dan hilangnya dukungan.<sup>43</sup> Dan kalimat “orang-orang yang menolak ayat-ayat Allah” adalah salah satu cara untuk menggambarkan kaum lain dalam al-Qur'an, dengan memakai bentuk-bentuk dari *kufir*. Bentuk lain adalah *kafir*, dan jamaknya *kuffar* atau *kafirûn*.<sup>44</sup>

Dalam pemaknaan etimologisnya, Esack setuju dengan pemaknaan yang diberikan Ibn Mandzur dan Lane. Keduanya memaknai *kufir* dengan “menutup”. Kemudian *kufir* digunakan untuk penutupan sesuatu dengan niat untuk menghancurkannya. Namun – dalam hal ini Esack setuju dengan al-Baidhawi – pemakaian awalnya yang paling lazim adalah “penutupan perbuatan baik” yaitu “tidak bersyukur.” Esack juga sepakat dengan Izutsu yang mengatakan, ketika *Islam* diartikan sebagai tindakan karena kebaikan Tuhan, *kufir* menjadi sinonim dengan penolakan terhadapnya. Seorang *kafir*,<sup>45</sup> dengan demikian, berarti “orang yang menerima kebaikan dari Tuhan, namun tidak bersyukur atau malah mengingkarinya.”<sup>46</sup>

Izutsu juga menunjukkan, inti struktur (makna primer) term *kufir* bukan “tak percaya”, melainkan “tak bersyukur” atau “tak tahu berterima kasih”. Di dalam al-Qur'an, *kufir* mendapat makna sekunder “orang yang tak meyakini Tuhan”, karena ia sering muncul sebagai lawan dari *mu'min*.<sup>47</sup> Karenanya, Esack menuliskan, obyek kekufuran di dalam al-Qur'an seringkali berupa keesaan

<sup>43</sup>Farid Esack, *al-Qur'an, Liberalisme, dan Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas*, hal. 177.

<sup>44</sup>Farid Esack, *al-Qur'an, Liberalisme, dan Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas*, hal. 178.

<sup>45</sup>Menurut Esack, dalam penggunaannya yang lebih luas sebagai penolakan keyakinan, *kafir* pertama kali dipakai untuk menunjuk beberapa warga Makkah yang menghina Nabi Muhamad, dan, kemudian di Madinah, juga kepada berbagai unsur di kalangan Ahli Kitab. Setelah wafatnya Nabi Muhammad, penggunaannya secara bebas diperluas oleh berbagai kelompok untuk mengeluarkan kelompok lain yang berbeda dengannya. Farid Esack, *al-Qur'an, Liberalisme, dan Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas*, hal. 180.

<sup>46</sup>Farid Esack, *al-Qur'an, Liberalisme, dan Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas*, hal. 178.

<sup>47</sup>Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (Montreal: McGill University Press, 1966), hal. 26. Dalam analisis Izutsu, *kufir* sebagai bentuk penyangkalan terhadap Tuhan dan keesaan-Nya mewujudkan dalam bentuk sikap angkuh, sombong dan arogan. Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, hal. 120.

Tuhan, kitab suci, tanda-tanda Tuhan, hari kebangkitan, dan para nabi.<sup>48</sup> Terkadang Esack juga mengaitkan *kufir* dengan penolakan untuk bermurah hati kepada orang lain.<sup>49</sup>

Dalam tulisannya yang lain, *Tauhid dan Pembebasan*, Esack juga menulis: *kufir* bukan hanya merupakan seperangkat keyakinan, tetapi juga sebuah pola perilaku. Kita tidak bisa bersikap lemah lembut di masjid dan terjebak dalam watak kasar di luar masjid. Kita tidak bisa memperhatikan aturan-aturan shalat dan tidak peduli dengan aturan-aturan muamalat (berurusan dengan orang lain). Sistem nilai dan standar perilaku kita yang valid untuk masjid juga valid untuk toko.<sup>50</sup>

Karenanya, Esack berpesan, agar tidak terjadi perlakuan tidak adil terhadap mereka yang tidak berlabel “Muslim”, maka ada beberapa hal penting yang mesti diindahkan, antara lain, *pertama*, yang dicela al-Qur’an sebagai *kufir* adalah perilaku bermusuhan terhadap *Islam* dan *Muslim*, dalam pengertian tunduk kepada Tuhan dan orang-orang yang ingin mengorganisasi keberadaan kolektif mereka atas dasar ketundukan ini. *Kedua*, al-Qur’an menggambarkan *kafir* sebagai sosok yang mengetahui keesaan Tuhan dan Nabi Muhammad sebagai utusan-Nya, namun memilih menolak mengakuinya. *Ketiga*, al-Qur’an juga spesifik soal motif keputusan *kufir* untuk menolak memegang keyakinan tertentu.<sup>51</sup> Mereka memilih jalan *kufir*, karena pertimbangan material (QS al-Anbiya’: 53; QS al-Syu’ara’: 74; QS Luqman: 21); ikatan kesukuan (QS al-Zukhruf: 22); dan karena *Islam* akan menggoyahkan tatanan sosial yang tidak adil (QS Ali Imran: 21).

#### 4. Ahli Kitab

Salah satu masalah pokok yang diungkap al-Qur’an ialah Ahli Kitab. Secara umum, kaum Yahudi<sup>52</sup> dan Nashrani, adalah komunitas yang ditunjuk al-

<sup>48</sup>Farid Esack, *al-Qur’an, Liberalisme dan Pluralisme*, hal. 182.

<sup>49</sup>Farid Esack, *al-Qur’an, Liberalisme dan Pluralisme*, hal. 202. Pemahaman ini didasarkan makna tersirat dari QS al-Balad: 13-15.

<sup>50</sup>Farid Esack, *Tauhid dan Pembebasan*, hal. 57.

<sup>51</sup>Farid Esack, *al-Qur’an, Liberalisme dan Pluralisme*, hal. 182-183.

<sup>52</sup>Sebagai bahan renungan, William Smith, seperti dikutip Ali Mustafa Yaqub, membagi Yahudi menjadi tiga kategori: *Pertama*, Yahudi sebagai nama keturunan Yahuda. *Kedua*, Yahudi

Qur'an sebagai Ahli Kitab. Dua komunitas itu secara jelas diketahui memiliki persambungan akidah dengan kaum Muslim. Bahkan Allah sendiri menegaskan bahwa al-Qur'an datang untuk memberikan pembenaran terhadap sebagian ajaran Taurat (kitab suci agama Yahudi) dan Injil (kitab suci agama Nashrani) serta mengopreksi sebagian lainnya.<sup>53</sup> (Lihat QS Ali Imran: 3; QS al-Ma'idah: 48; dan QS al-An'am: 92).

Kendati demikian, sebenarnya al-Qur'an sendiri memiliki konsep yang tidak selalu sama mengenai Ahli Kitab.<sup>54</sup> QS Ali Imran: 64 mengajak Ahli Kitab untuk mencari titik temu (*kalimah sawa'*) dengan umat Islam. Mereka juga kelompok yang harus diperlakukan dengan baik (QS al-Ankabût: 46); sebagian dari mereka ada yang beriman kepada al-Qur'an dan kitab-kitab lain (QS Ali Imran: 113-115 dan 199); sebagian dari mereka juga ada yang mendapat kecaman dalam al-Qur'an (QS al-Ma'idah: 59, QS Ali Imran: 69, QS al-Baqarah: 109); dan sembelihan dan wanita-wanita yang baik dari mereka halal bagi kaum Muslim (QS al-Ma'idah: 5).

Terkait persoalan Ahli Kitab,<sup>55</sup> Esack mengatakan, posisi al-Qur'an terhadap Ahli Kitab dan bahkan pengertian tentang siapa yang disebut Ahli Kitab itu berkembang dalam beberapa fase. Memang ada kesepakatan bahwa istilah ini selalu ditujukan kepada kaum Yahudi dan Nashrani yang ditemui Nabi Muhammad selama misi kenabiannya. Al-Qur'an pada dasarnya hanya

---

sebagai nama kewarganegaraan. Dan *ketiga*, Yahudi sebaga faham atau agama. Ali Mustafa Yaqub, *Kerukunan Umat dalam Perspektif al-Qur'an dan Hadis* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), hal. 95.

<sup>53</sup>Ruslani, *Masyarakat Kitab dan Dialog antar Agama: Studi Atas Pemikiran Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: Benteng Budaya, 2000), hal. 111.

<sup>54</sup>Sebagai perbandingan, baca juga tulisan Yahya Abdurrahman berjudul *Ahlul Kitab* dalam <http://swaramuslim.net/>. Telaah juga secara seksama desertasi Muhammad Ghalib yang telah diterbitkan Penerbit Paramadina dengan judul *Ahli Kitab* dan Nurcholish Madjid, *Fikih Lintas Agama* (Jakarta: Paramadina, 2004), hal. 42-54.

<sup>55</sup>Ada dua pendapat ulama (tentang Ahli Kitab—red). Ada yang mempersempit definisi Ahli Kitab dan ada yang memperluas. Satu sisi, kalangan ulama yang memperluas berpendapat, Ahli Kitab itu semua orang yang menganut agama Yahudi dan Nasrani, baik sebelum maupun sesudah datangnya Islam. Yang kedua, pandangan ulama yang mempersempit, yang merujuk pada Qs. al-Maidah: 5. Atas dasar ini, maka Ahli Kitab yang dimaksud ialah sebelum datangnya Islam. Wawancara M. Quraish Sihab, *Menikahlah dengan Mempertimbangkan Agama*, <http://www.republika.co.id/>

menyinggung perilaku dan keyakinan kaum Ahli Kitab yang benar-benar mengalami kontak sosial dengan masyarakat Muslim awal.<sup>56</sup> Karenanya, menyamakan begitu saja kategori al-Qur'an tentang Ahli Kitab dengan kaum Yahudi dan Nashrani dalam masyarakat kontemporer, lanjut Esack, berarti mengabaikan realitas historis masyarakat Madinah, serta perbedaan teologis antara kaum Yahudi dan Nashrani yang dulu dan yang sekarang.<sup>57</sup>

Melalui pernyataan ini, tergambar jelas dalam benak kita bahwa Esack mencoba melakukan pembedaan secara tegas antara Yahudi dan Nashrani secara historis yang ditemui Nabi Muhammad di Madinah – ini yang banyak disebut al-Qur'an sebagai Ahli Kitab – dengan Yahudi dan Nashrani yang hidup saat ini. Karena itu, pada kesempatan lain, Esack menyatakan: “ada beberapa masalah dalam membahas Ahli Kitab sebagai kelompok agama kontemporer yang dianggap sama dengan yang dimaksud al-Qur'an.”<sup>58</sup> Esack sendiri tampaknya tidak terlalu mementingkan klaim-klaim Ahli Kitab atau bukan Ahli Kitab itu. Bagi Esack, yang jauh lebih penting adalah bagaimana hubungan antara pemeluk agama yang berbeda bisa terajut dengan harmonis, apakah itu dengan Ahli Kitab atau dengan pemeluk agama yang lain.

Sebab itu pula, pada kesempatan lain Esack menyatakan, untuk menghindari penyamarataan (gagasan Ahli Kitab—red) ini, dibutuhkan gagasan yang jelas dari sumber-sumber keyakinan mereka, dengan berbagai nuansanya, yang mencirikan berbagai komunitas yang bertemu dengan kaum Muslim awal. Dalam disiplin tafsir, sejarah, maupun pemikiran hukum Islam, sambung Esack, tak ada satupun yang mendekati konsensus tentang identitas Ahli Kitab. Yang ada justru perselisihan soal kelompok spesifik mana dari Yahudi dan Nashrani yang digolongkan Ahli Kitab. Terkadang, kaum Hindu, Buddha, Zoroaster,

---

<sup>56</sup>Farid Esack, *al-Qur'an, Liberalisme, dan Pluralisme*, hal. 198.

<sup>57</sup>Farid Esack, *al-Qur'an, Liberalisme, dan Pluralisme*, hal. 198. Tuduhan *syirk* atas Nashrani disebabkan penyembahan mereka pada tiga tuhan (Qs. al-Nisa': 171-173; QS al-Ma'idah: 72-73). Kebanyakan kaum Nashrani sendiri menegaskan bahwa doktrin Trinitas tidak serupa dengan Tritisme yang menyembah tiga tuhan. Bahkan, kaum Unitarian yang juga mengklaim dirinya sebagai Nashrani, menolak gagasan Trinitas. Farid Esack, *al-Qur'an, Liberalisme, dan Pluralisme*, hal. 226.

<sup>58</sup>Farid Esack, *al-Qur'an, Liberalisme, dan Pluralisme*, hal. 198.

Magian, dan Sabiin dimasukkan atau dikeluarkan dari golongan Ahli Kitab, tergantung kecenderungan teologis penafsir.<sup>59</sup>

Gagasan Esack yang mencoba “membatasi” terma Ahli Kitab hanya pada kaum Yahudi dan Nashrani yang melakukan kontak sosial langsung dengan Nabi Muhammad, tampaknya bukan gagasan *genuine* dari Esack. Ternyata gagasan ini dapat kita runut persambungannya (selain pada ulama klasik tentunya, juga) pada gagasan Mohammed Arkoun. Menurut Arkoun, Ahli Kitab adalah orang-orang Yahudi dan Nashrani yang harus dihadapi Nabi Muhammad di Makkah dan Madinah. Mereka disebut sebagai pemilik wahyu yang lebih awal, orang-orang yang dikasihi Allah sama dengan orang-orang Muslim, yang telah menerima wahyu yang baru.<sup>60</sup> Karena itu pula, untuk menjembatani terma Ahli Kitab yang sudah tidak memadai untuk konteks saat ini, Arkoun lantas menawarkan terma baru Masyarakat Kitab.<sup>61</sup> Sedang Esack sendiri tampaknya tidak menawarkan terma baru sebagaimana Arkoun.

---

<sup>59</sup>Farid Esack, *al-Qur'an, Liberalisme, dan Pluralisme*, hal. 198. Ruslani, sarjana IAIN Sunan Kalijaga yang banyak mengkaji pemikiran Mohammed Arkoun menuliskan, meskipun komunitas Yahudi dan Nashrani disepakati oleh para ulama sebagai kaum Ahli Kitab, tetapi sebagian ulama memperluas cakupan maknanya. Predikat Ahli Kitab kemudian tidak hanya terbatas pada pemeluk agama Yahudi dan Nashrani, tetapi juga mencakup semua pemeluk agama yang kitab sucinya diduga keras berasal dari Allah. Ruslani, *Masyarakat Kitab dan Dialog antar Agama: Studi Atas Pemikiran Mohammed Arkoun*, hal. 115. Dalam situs Jaringan Islam Liberal (JIL) kita dapat membaca tulisan dengan judul *Wacana Islam Liberal di Timur Tengah*. Di sana ditulis, bagi Rasyid Ridha, Ahli Kitab bukan cuma Yahudi dan Nasrani, tapi juga Sinto, Buddha, dan Hindu, berdasarkan ayat Qur'an bahwa setiap umat punya nabi. <http://www.islamlib.com/>.

<sup>60</sup>Mohammed Arkoun, *Pemikiran tentang Wahyu: Dari Ahli Kitab Sampai Masyarakat Kitab*, dalam *Jurnal Ulûm al-Qur'an* No. 2, Vol. IV, 1993, hal. 53.

<sup>61</sup>Gagasan Masyarakat Kitab yang ditawarkan Mohamed Arkoun mengacu pada: *pertama*, rujukan kepada suatu Kitab yang diwahyukan atau diilhami oleh Tuhan yang Transenden yang berbicara kepada umat manusia. *Kedua*, Kitab yang diwahyukan seperti itu, bagi semua orang yang percaya, menjadi sumber paling dalam dari semua nilai ideal pemikiran dan perilaku spiritual, etis dan politis. *Ketiga*, penetapan norma-norma ini mengharuskan suatu tehnik pembacaan atas tulisan-tulisan (suci); tehnik ini hanya dimiliki suatu wibawa doktrin atau ulama-ulama ahli hukum (agama). *Kempat*, wibawa atau ulama-ulama itu memegang hak pengawasan atas ajaran dan praktik yang benar dari orang-orang yang beriman. Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan al-Qur'an*, terj. Machasin (Jakarta: INIS, 1997), hal. 86.

Yang jelas, seperti dikatakan Esack, al-Qur'an secara khusus mengakui Ahli Kitab sebagai komunitas sosioreligius yang sah. Ada sejumlah petunjuk di dalam al-Qur'an tentang legitimasi esensial ini. *Pertama*, Ahli Kitab, sebagai penerima wahyu, diakui sebagai bagian dari komunitas. Ditujukan kepada semua nabi, al-Qur'an mengatakan:

وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ. (المؤمنون: 52)

Artinya: “Dan sungguh inilah umatmu, umat yang satu.” (QS al-Mu'minûn: 52).

*Kedua*, dalam dua bidang sosial yang penting, makanan<sup>62</sup> dan perkawinan<sup>63</sup>, sikap murah hati al-Qur'an terlihat jelas: makanan “orang-orang yang diberi kitab” dinyatakan sebagai sah (*halal*) bagi kaum Muslim<sup>64</sup> dan

---

<sup>62</sup>Sebagian ulama seperti Abû al-Darda, 'Ubadah bin al-Shamit, dan 'Abdullah bin 'Abbas (dari kalangan Shahabah); al-Zuhri, Rabiah, al-Sya'bi dan Ma'khûl (dari kalangan Tabi'in) mengatakan bahwa apabila orang Yahudi ketika menyembelih binatang menyebut nama Uzair dan seorang Nashrani ketika menyembelih binatang menyebut al-Masih, maka sembelihan itu tetap halal dimakan oleh orang Islam. Sementara ulama lain seperti 'Ali bin Abi Thalib, 'Aisyah, dan 'Abdullah bin 'Umar (dari kalangan Shahabah); Thawûs dan al-Hasan al-Bashri (dari kalangan Tabi'in) mengatakan bahwa apabila kita mendengar seorang Kitabi (Yahudi atau Nashrani) ketika menyembelih binatang menyebut nama selain Allah, maka sembelihan itu jangan kita makan (tidak halal). Sedangkan Malik bin Anas mengatakan sembelihan itu makruh. Kontroversi ini terjadi apabila kita mengetahui bahwa Ahli Kitab menyebut nama selain Allah ketika menyembelih binatang. Apabila kita tidak mengetahuinya, maka para ulama telah ijma' bahwa sembelihan mereka halal dimakan orang Islam. al-Syaukani, *Fath al-Qadir* (Beirut: Dar al-Fikr, 1973), II/14. Rasûlullah Saw sendiri pernah memakan daging kambing panggang dan makanan lain yang dihadiahkan oleh orang Yahudi kepada beliau, tanpa melihat latar belakang makanan itu. Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi, *Shahih Muslim* (Beirut: Dar al-Fikr, T.th.), II/275-276.

<sup>63</sup>Makanan adalah suatu hal sangat terkait dengan pergaulan hidup sehari-hari, sedang wanita (perkawinan) sangat terkait dengan hubungan kekeluargaan. Karenanya, untuk mengakrabkan pergaulan dan ikatan kekeluargaan antara orang-orang Islam dengan Ahli Kitab (Yahudi dan Nashrani), hikmah Allah menghendaki dua hal tersebut dihalalkan bagi umat Islam. Ali Mustafa Yaqub, *Kerukunan Umat dalam Perspektif al-Qur'an dan Hadis*, hal. 51.

<sup>64</sup>Dalam beberapa tulisannya, Esack membedakan Muslim (dengan “M” besar) dan muslim (dengan “m” kecil). Yang pertama merujuk pada pemeluk Islam sebagai agama, sedang

makanan kaum Muslim sah bagi mereka (QS al-Ma'idah: 5). Demikian pula pria muslim diperkenankan mengawini<sup>65</sup> "wanita suci dari Ahli Kitab" (QS al-Ma'idah: 5).<sup>66</sup> Jika kaum Muslim diperkenankan hidup berdampingan dengan golongan lain dalam hubungan yang seintim hubungan perkawinan, ini menunjukkan secara sangat eksplisit bahwa permusuhan tidak dianggap sebagai norma dalam hubungan Muslim-kaum lain.

Menariknya, menurut Esack, teks QS al-Ma'idah: 5, menyebut wanita Ahli Kitab dengan cara yang sama dengan wanita beriman:

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلَّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ. (المائدة: 5)

Artinya: "(Dan dihalalkan mengawini) wanita-wanita yang menjaga kehormatan diantara wanita-wanita beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan diantara orang-orang yang diberi Alkitab sebelum kamu." (QS al-Maidah: 5).

Ayat ini menunjukkan, aturan kebolehan ini berkaitan dengan dinamika sosial komunitas Muslim awal dan dengan kebutuhan akan kepaduan komunitas.

*Ketiga*, dalam bidang hukum agama, norma-norma dan peraturan kaum Yahudi dan Nashrani diakui (QS al-Ma'idah: 47) dan bahkan dikuatkan oleh Nabi Muhammad ketika beliau diseru untuk menyelesaikan perselisihan diantara mereka (QS al-Ma'idah: 42-43).<sup>67</sup>

yang kedua merujuk umat beragama selain agama Islam, tetapi memiliki konsep kislaman (ketundukan). Sepintas lalu, gagasan ini memiliki keserupaan dengan gagasan yang didengungkan Cak Nur: Tuhan (dengan "T" besar) dan tuhan (dengan "t" kecil).

<sup>65</sup>Tentang perkawinan dengan Ahli Kitab, Farid Esack tidak membahasnya secara khusus. Ia hanya menyinggung sepintas lalu kebolehan pernikahan kaum muslim dengan wanita suci Ahli Kitab. Karenanya, dalam bukunya kita tidak mendapati, misalnya, bagaimana status hukum wanita muslim yang menikah dengan Ahli Kitab. Tentang wacanan ini, silahkan telaah kembali: Nurcholish Madjid et. al., *Fikih Lintas Agama*, hal. 153-164.

<sup>66</sup>Farid Esack, *al-Qur'an, Liberalisme, dan Pluralisme*, hal. 206.

<sup>67</sup>Farid Esack, *al-Qur'an, Liberalisme, dan Pluralisme*, hal. 206-207.

#### **D. Khatimah**

Maulana Farid Esack acap berpesan: “Tanggapan terhadap tangisan kaum tertindas adalah jawaban terhadap panggilan Allah. Mengabaikan panggilan kaum tertindas sama dengan mengabaikan panggilan Allah.”<sup>68</sup> Jelas, ini ungkapan yang sakral bagi Esack dan mendasari seluruh bangunan pemikirannya. Dalam seluruh pernik-pernik gagasannya, Esack selalu menekankan keberiringan hubungan antara langit (baca: Tuhan) dengan bumi (baca: makhluk) atau dalam bahasa yang lain antara keimanan dengan amal saleh. Dan runutan gagasan ini, bisa disibak melalui sejarah hidupnya sebagai orang yang tertindas.

Sebab itu pula, semua gagasannya bisa dibaca secara utuh melalui perspektif seorang tertindas yang ingin melakukan pemberontakan atas ketertindasannya. Itu pulalah yang menyeret takdir dirinya sebagai pemikir muslim progresif. *Kam min fiatin qalilatin ghalabat fiatan katsiratan bi idznillah*. Pun demikian, satu hal yang perlu diperhatikan dalam-dalam, ternyata kebesaran seseorang – dalam hal ini Esack – tidak bisa serta-merta dilepaskan dari “bayang-bayang” kebesaran orang-orang sebelumnya. *Wa Allah al’lam.* []

---

<sup>68</sup>Farid Esack, *Tauhid dan Pembebasan*, hal. 61.

## Daftar Pustaka

### 1. Buku

- al-Baidhawi. *Majmu'ah min al-Tafasir*. Beirut: Dar Ihya' al-Turats, T.Th.
- al-Qusyairi, Muslim bin al-Hajjaj. *Shahih Muslim*. Beirut: Dar al-Fikr, T.Th.
- al-Syaukani. *Fath al-Qadir*. Beirut: Dar al-Fikr, 1973.
- Arkoun, Mohammed. *Berbagai Pembacaan al-Qur'an*. Terj. Machasin. Jakarta: INIS, 1997.
- Arkoun, Mohammed. *Pemikiran tentang Wahyu: Dari Ahli Kitab Sampai Masyarakat Kitab*. Dalam *Jurnal Ulûm al-Qur'an* No. 2, Vol. IV, 1993.
- Burhanuddin. *Tafsir Liberatif dan Prinsip Wahyu Progresif: Perspektif Farid Esack dan Charles Kurzman Tentang Islam, Modernitas, dan Masa Lalu Yang Diciptakan*. Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah.
- Esack, Farid. *al-Qur'an, Liberalisme, dan Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas*. Terj. Watung A. Budiman. Bandung: Mizan, 2000.
- Esack, Farid. *On Being a Muslim*. Yogyakarta: Ircisod, 2003.
- Esack, Farid. *Tauhid dan Pembebasan*. Dalam *Jurnal al-Huda*, Vol. II, No. 6, 2002.
- Irwandi. *Membaca Reception Hermeneutik Maulana Farid Esack*. Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah.
- Izutsu, Toshihiko. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Montreal: McGill University Press, 1966.
- Madjid, Nurcholish. Dkk. *Fikih Lintas Agama*. Jakarta: Paramadina, 2004.
- Ruslani. *Masyarakat Kitab dan Dialog antar Agama: Studi Atas Pemikiran Mohammed Arkoun*. Yogyakarta: Bentang Budaya, 2000.
- Troll, Cristian. *The Qur'anic View of Other Religions: Grounds for Living Together*. T.Tp: 1987.
- Wahid, Marzuki. *Nomenklatur Islam: Problem Hermeneutika al-Qur'an dan Fakta Historis* dalam dimuat *Jurnal al-Burhan*, No. 6, tahun 2005.
- Yaqub. Ali Mustafa. *Kerukunan Umat dalam Perspektif al-Qur'an dan Hadis*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.

## **2. Website**

<http://www.gusdur.net/>

<http://www.republika.co.id/>

<http://www.islamlib.com/>

<http://swaramuslim.net/>

<http://www.qalam-online.com/>