

PEMIKIRAN ISLAM KONTEMPORER DI MESIR:

Sebuah Pergolakan dari Eksklusivisme menuju Inklusivisme

Setiap pemikiran merupakan refleksi sekaligus embrio dari gerak sosio-kultural yang berguna untuk menjawab berbagai persoalan yang muncul. Di sini, setiap pemikiran tidak selamanya absolut, tetapi mengalami evolusi dan pasang-surut, sebagaimana ditengarai Ibnu Khaldun dalam *mognum opus*-nya *al-Muqaddimah*. Ibnu Khaldun menggambarkan pasang-surut peradaban Islam dengan tinjauan sosiologis. Lebih jelasnya, pemikiran adalah produk eksperimentasi, pengalaman dan kolaborasi-dialektik yang dinamis dengan realitas.¹ Demikian juga berbagai pemikiran yang berkembang di Mesir.

Mengkaji peta pemikiran Islam di Mesir dibutuhkan beberapa perangkat metode untuk menyingkap akar persoalan (*isykâliyah*), sehingga mencapai sebuah kesimpulan yang mendekati kebenaran dan

bersifat obyektif. Diharapkan, atas dasar tersebut, muncul teori-teori analisis untuk menyingkap pemikiran Arab dalam rangka merekonstruksi pemikiran Arab Kontemporer.² Yang mana secara keseluruhan kajian ini berada dalam kerangka ijtihad yang tentu saja absah, karena masih dalam proses mencari dan membentuk, sehingga kilas-balik dan dialektika bertebaran, bahkan kadangkala masih *rigid* dan gamang.

Kendati demikian, artikel ini berusaha mengetengahkan tiga model cara dalam membedah pemikiran Islam Kontemporer di Mesir. *Pertama*, studi strukturalis, yaitu menelaah pemikiran secara menyeluruh dan melakukan komparasi dengan pemikiran yang lain, sehingga menyingkap persoalan inti atau diupayakan mencari dimensi yang hilang (*al-bu'd al-mafqûd*). *Kedua*, analisa historis, yaitu mengurai sisi historisitas pemikiran dalam kaitannya

1 Al-'Alim, Mahmûd Amîn, *al-Fikr al-'Araby bayn al-Nadzariyah wa al-Tathbiq*, Jurnal 'Alam al-Fikr, Jilid 26, Edisi III dan IV, 1998, Kuwait, halaman 359

2 Trend pemikiran Arab kontemporer telah mencapai pada pluralitas teori dan bentuk. Teori-teori modern yang lahir di blantika pemikiran Eropa, khususnya Perancis dan Jerman kian diimpor ke dunia Arab. Hal itu secara langsung dipengaruhi oleh arus dialektika pemikiran yang berkembang di Barat dan mengilhami kecenderungan relativisme pemikiran. Selain itu, kehadiran intelektual Arab di beberapa universitas, baik di Amerika, Perancis maupun Inggris telah menyemarakan dinamikan intelektual, seperti Muhammad Arkoun, Adonis, Nashr Hâmid Abu-Zayd, Hassan Hanafi, 'Ali Harb dan lain sebagainya. Sehingga teori semiotika, hermeneutika, fenomenologi dan dekonstruksi menjadi trend baru pemikiran Arab kontemporer. Maka dari itu, pemikiran Arab kontemporer sedang berkiblat ke Eropa dan telah menghasilkan pemikiran yang betul-betul brilian. Buktinya, para intelektual Arab mulai tampil di pelbagai event internasional.

dengan struktur di atas, sehingga ditemukan kebenaran ilmiah dalam pemetaan. *Ketiga*, analisa ideologis, yaitu membaca aspek ideologis yang terkandung dalam pemikiran serta merta meletakkannya pada era tertentu serta latarbelakang politik dan ekonominya.³

Islam di Mesir; Proses *Tawâshul* Periode Fir'aun dan Yunani

Sejak 'Amru bin 'Ash diutus Amîrul Mukminîn, 'Umar bin Khatthâb untuk menduduki kawasan 'Arisy, pada bulan Desember 639 M/Dzuhlajjah 18 H.⁴, Mesir menjadi pangkalan Islam. Sejak itu pula, Islam mulai menggema di lembah Nil dan bergerak cepat melawan imperialisme Bizantium. Bahkan dikisahkan, 'Amru bin 'Ash tidak menemukan kesulitan yang berarti untuk menaklukkan kekuatan Bizantium yang berkuasa sejak tahun 323 M.⁵

Kehadiran Islam di Negeri Kinanah tersebut, kendatipun dilakukan melalui kekuatan militer, tetapi itu bukan satu-satunya jalan yang ditempuh. Pengerahan militer yang berjumlah sekitar 3000 orang ditempuh hanya untuk menggempur kekuatan militer dinasti Bizantium yang terkenal biadab. Di sini bisa dipahami,

bahwa kehadiran Islam di Mesir melalui gerakan militerisasi pada awalnya adalah dalam rangka melepaskan tali-temali yang mengekang masyarakat Mesir, baik kalangan muslim maupun Kristen Ortodoks. Dengan demikian, Islam pada saat itu menjadi liberator dari cakar kolonialisme Bizantium.

Dr. Milâd Hannâ, seorang intelektual Koptik menegaskan, bahwa 'Amru bin 'Ash melawan kekuatan Bizantium semata-mata hanya ingin memerdekakan masyarakat Kristen Ortodoks dari kekangan Bizantium yang telah mengusir Benyamin, pimpinan kharismatik Kristen Ortodoks.⁶ Setelah upaya tersebut berhasil, umat Islam bisa hidup berdampingan dengan umat Kristen Ortodoks, penuh kasih-sayang dan toleransi yang tinggi. Benyamin datang kembali ke Mesir dan memegang tampuk pimpinan Kristen Ortodoks, sebagaimana dikisahkan dalam buku otobiografi para pendeta, "Sankisar":

'Amr bin 'Ash senantiasa bertukar pikiran dan berdialog dengan para pimpinan Kristen Ortodoks serta merta membuka jalan kepada mereka untuk segera memperbaiki urusan-urusan Gereja yang timpang dan terpecah-belah. Kemudian mereka memberitahu 'Amru bin 'Ash tentang Benyamin yang diusir dan diminta kembali ke

3 Al-Jâbiry, Dr. Muhammad 'Abid, *Nahnu wa al-Turâts; Qirâat Mu'âshirah fi Turâtsinâ al-Falsafy*, al-Markaz al-Tsaqafy al-'Araby, Bairut, halaman 24.

4 Tahun tersebut dalam buku *Târikh Misr*, karya Nâshir al-Anshâri, Dar el-Shorouk, Kairo, 1995 adalah tahun pertama kali balatentara 'Amru bin 'Ash memasuki wilayah Mesir. Pada tahun 641 M Islam resmi masuk ke Mesir setelah kurang lebih dua tahun berjuang melawan Bizantium.

5 Hannâ, Dr. Milâd, *al-'A'midah al-Sab'ah li al-Syahshiyah al-Mishriyah*, Nahdhah Misr, Kairo, 1999, halaman 96

6 Yûsuf, Abu Sayf, *al-Aqbâth wa al-Qaumiyah al-'Arabiyah*, Markaz Dirâsât al-Wihdah al-'Arabiyah, Beirut, 1988, tahun 39.

Mesir serta membangun Gereja yang dirampas Petrik Malaky, pimpinan Gereja yang ditunjuk dinasti Bizantium. 'Amr bin 'Ash memenuhi permintaan tersebut dan memerintahkan kepada Benyamin agar memimpin kembali Kristen Ortodoks. Dari sini, kemudian umat Kristen Ortodoks berdecak kagum dan berterima kasih kepada 'Amr bin 'Ash.⁷

Dari uraian di atas, dapat diketahui bahwa proses kedatangan Islam di Mesir berjalan secara ideal. Pemuka Islam mempunyai ketulusan niat untuk melepaskan masyarakat Mesir—yang mayoritas menganut Kristen Ortodoks—dari kungkungan Bizantium yang telah menguasai mereka selama bertahun-tahun. Hal tersebut secara *alif wa lām al-'ahdi* dipengaruhi model keberagamaan 'Amīrul Mukminin, 'Umar bin Khatthāb, yang dikenal dalam sejarah sebagai pemimpin sejati, tegas melawan kebatilan, inklusif dan punya ijtihad-ijtihad konstruktif. Keberagamaan *ala* 'Umar bin Khatthāb yang ditransfer melalui 'Amr bin 'Ash telah mampu memformat keberagamaan sejati; hubungan intim antara umat Islam dan Kristen Ortodoks.⁸

Lebih jauh lagi, khazanah keislaman di Mesir juga dibentuk oleh sejarah masa lalu sebelum Masehi, yaitu periode Fir'aun (3100 SM-1085 SM). Peninggalan-peninggalan pada era Fir'aun, seperti Mumi, prasasti, tempat peribadatan dan kuburan-kuburan (piramid) merupakan bukti sejarah yang mengekspos peradaban Mesir yang sangat tinggi. Henry Breasted dalam

Fajr al-Dhamīr mengatakan:

Secara konkrit, tidak ada satupun bangsa kuno atau modern di antara bangsa-bangsa dunia yang mempunyai pemikiran reinkarnasi, seperti yang dialami bangsa Mesir. Hal itu dapat dilihat, bahwa masyarakatnya melestarikan jasad manusia setelah mati, yang tidak didapatkan di tempat lainnya.

Ketika saya hendak memindahkan prasasti-prasasti kawasan Nauba sejak beberapa tahun yang lalu, ditemukan betis manusia yang sudah lama bersemayam di kuburan, tak ubahnya betis-betis para buruh yang bekerja bersama kami, masih kekar dan kuat.

Orang-orang Mesir Kuno mempunyai pandangan khusus tentang hakikat manusia yang terdiri dari; lahir terletak dalam jasad dan batin terletak di dalam hati. Selain itu, setiap manusia juga terdiri dari unsur penggerak yaitu jiwa. Pandangan tersebut digambarkan dalam bentuk burung yang mempunyai kepala dan tangan manusia.

Untuk menjelaskan lahir dan batin, jasad dan akal, orang-orang Mesir Kuno menggambarannya dalam wujud Bā dan Kā. Bā tampak dalam wujud jasad, sedangkan Kā tampak dalam wujud lain yang abstrak, yang menemani setiap manusia sejak lahir hingga ia pindah menuju alam akhirat.⁹

Akhnaton yang hidup pada periode Fir'aun dikenal dalam sejarah Mesir Kuno sebagai sosok yang menemukan keesaan Tuhan, bahkan ia dianggap Nabi oleh sebagian mujtahid. Dalam praktek keagamaan, seperti halnya ucapan *amin* dalam shalat, dzikir dan do'a, merupakan perubahan dari lafaz Tuhan dalam periode Fir'aun yaitu *Amūn*. Begitu halnya dalam

7 Ibid, *al-'Amidah al-Sab'ah li al-Syahshiyah al-Mishriyah*, halaman 97

8 Ibid, *al-'Amidah al-Sab'ah li al-Syahshiyah al-Mishriyah*, halaman 79

9 Breasted, Dr. Henry, *Fajr al-Dhamīr*, Terjemah Dr. Salim Hasan, Maktabah Misr, 1980, halaman 63.

hal penguburan jenazah, pembacaan do'a-do'a dan perayaan hari ke-40 adalah kelanjutan dari kebiasaan-kebiasaan yang terjadi pada periode Fir'aun. Bahkan ada kesamaan suara-suara yang dilantunkan dalam membaca al-Quran dengan lagu-lagu pada Mesir Kuno.¹⁰ Maka dari itu, setiap orang Islam dan Kristen Ortodoks di Mesir, sampai sekarang masih melestarikan khazanah tersebut, bahkan mewarnai keberagaman masyarakat. Peninggalan-peninggalan periode Fir'aun masih diabadikan, seperti di Musium Tahrîr, Luxor dan Giza.

Khazanah sebelum masehi yang turut serta membentuk khazanah Islam ialah periode Yunani dan Romawi (332 SM). Pada periode tersebut telah terjadi ekspor besar-besaran pemikiran Yunani yang dikembangkan dalam bentuk Universitas Alexandria, didirikan oleh Bathelmos I sekitar tahun 300 S.M. Di sinilah masyarakat Mesir mendalami pemikiran Yunani; kedokteran, filsafat, sastra, matematika, geografi, musik, sejarah dan lain sebagainya. Di samping universitas tersebut telah dibangun sebuah perpustakaan yang berisi kurang lebih 700.000 buku, sebagian besar berjilid-jilid terbuat dari papirus.¹¹

Maka dari itu, Tahâ Husein dalam

“Mustaqbal al-Tsaqâfah fi Misr” menegaskan bahwa masa depan pemikiran orang-orang Mesir tidak bisa dilepaskan dari masa lalunya yang jauh serta sangat dipengaruhi oleh kondisi sosial dan masyarakat sekitar, kemudian orang-orang dari luar Mesir turut mempengaruhi pemikiran mereka. Di antara bangsa-bangsa yang sangat mempengaruhi kebudayaan Mesir yaitu Yunani. Bahkan ada persamaan antara pemikiran Islam dan pemikiran Yunani.¹²

Panorama keilmuan yang megah itu dapat dilihat di propinsi Alexandria (Ibu kota Mesir sebelum Kairo), khususnya perpustakaan Alexandria yang kembali dibangun pada tahun 1988 dan baru diresmikan pada bulan Januari 2000 serta beberapa musium yang dibangun di Alexandria. Di perpustakaan tersebut ditemukan puluhan ribu manuskrip tokoh-tokoh Islam klasik, seperti manuskrip Bairuni, Ibnu Nafis, Ibnu Rushd, Ibnu Sina dan sejumlah manuskrip tokoh lainnya. Saat ini, Dr. Yûsuf Zaydân, guru besar di Universitas Alexandria Modern, telah menerbitkan kembali beberapa manuskrip tersebut dan memberikan catatan pinggir (*hamisy*) dan komentar (*ta'liq*), sebagai kontribusi baru untuk memperkaya

10 Loc.cit, *al-A'midah al-Sab'ah li al-Syahshiyah al-Mishriyah*, halaman 71-73.

11 Ibid, *al-A'midah al-Sab'ah li al-Syahshiyah al-Mishriyah*, halaman 85

12 Husein, Dr. Thahâ, *Mustaqbal al-Tsaqâfah fi Misr*, Dar el-Ma'ârif, Kairo, 1993, halaman 22

khazanah keislaman modern yang hampir tercerabut dari akar tradisinya.¹³

Keragaman sejarah peradaban kemanusiaan di atas merupakan batu dasar (*al-labinah*) pemikiran Islam dan munculnya keragaman pemikiran sebagai simbol dari kekayaan budaya dan ilmu, sehingga tidak mustahil jika Mesir melahirkan kampiun-kampiun mondial, seperti Naguib Mahfûdz, Ahmad Zowel, Thahâ Husein, Salâmah Musâ, Rif'ah Thahthâwy, Muhammad 'Abduh, Jamâluddin Afghâni, Zaky Naguib Mahmûd, Lutfi Sayyid dan lain sebagainya. Maka dibenarkan, jika Adonis menyebutkan Mesir sebagai negara yang paling akomodatif dengan pemikiran-pemikiran liberalis dan tempat "transit" para intelektual Arab.¹⁴

Pemikiran Islam Kontemporer: Melacak Akar Pertumbuhan

Muhammad Arkoun, pemikir muslim asal Aljazair yang menetap di Perancis, pernah melontarkan sebuah pertanyaan

yang menggugah para intelektual Arab, "di manakah pemikiran Islam Kontemporer?"¹⁵. Pertanyaan itu wajar, karena secara sepintas seakan-akan pemikiran Islam Kontemporer menghadapi krisis yang cukup akut; macetnya kreatifitas dan tersumbatnya kebebasan berpikir. Wujud ekstrem dari itu semua adalah pengkafiran terhadap pemikiran liberal yang masih menjadi dekorasi yang menghiasi pemikiran Islam Kontemporer, seperti kasus pengkafiran terhadap Nashr Hâmid Abû-Zayd yang sekarang menetap di Belanda. Sebagai upaya untuk mengembalikan suasana kebebasan berfikir, Muhammad Arkoun mengangkat tradisi keilmuan klasik Imam Ghazali dan Ibnu Rusyd yang mencerminkan puncak kegemilangan dialog pemikiran yang konstruktif. Menurut Arkoun, pemikiran Islam Kontemporer seakan-akan sudah jauh dari tradisi kedua kampiun Islam tersebut.

Akhir-akhir ini gema pemikiran Islam Kontemporer semakin meluas. Namun

13 Wawancara penulis dengan Dr. Yûsuf Zaydan di kediamannya sebagai bahan buku "Panorama Islam di Negri Pyramid". Menurutnya, sampai saat ini sudah sekitar 15.000 judul buku-buku klasik yang masuk dalam daftar untuk dikomentari. Ia mulai dikenal sebagai pakar manuskrip keislaman, setelah melontarkan pernyataan, bahwa puluhan ribu manuskrip telah hilang dan sebagian lagi dibuang ke tong sampah. Gagasan tersebut mendapat tanggapan positif dari Lembaga Tinggi Urusan Buku, Mesir yang bertanggungjawab atas kelestarian manuskrip. Sekarang ia sedang menggarap teknologisasi warisan keislaman klasik, baik dalam bentuk kaset maupun cd dalam rangka menampilkan manuskrip dalam bentuk modern. Sampai saat ini, ia masih menjadi konsultan perpustakaan Alexandria.

14 Wawancara penulis dengan Adonis di hotel Nil Hilton, Kairo, dalam kunjungannya ke Mesir pada bulan Februari 2000. Hal itu juga ditegaskan secara gamblang dalam tulisannya di harian Al-Hayât, London, 2 April 2000, bahwa Kairo adalah kota yang cukup strategis bagi lahirnya pemikiran baru, karena masyarakatnya sangat berbudaya, dibuktikan dalam setiap acara senantiasa dipadati peserta, baik di Universitas Amerika maupun Lembaga Tinggi Kebudayaan Mesir.

15 Arkoun, Dr. Muhammad, *Aina huwa al-Fikr al-Islâmy al-Mu'âshir*, Dar el-Sâqy, Beirut, cetakan II, halaman II-VIII

secara umum gema tersebut masih dalam kerangka tarik-menarik dengan pemikiran klasik. Karena keterkaitan para intelektual Arab sangat kuat dengan masa keemasan para pendahulunya, mereka membuka lembaran masa lalu —di saat khazanah keilmuan klasik dunia Arab pernah berkibar dan menguasai dunia— untuk menggali inspirasi. Masa lalu adalah pemicu para intelektual kontemporer untuk melakukan reaktualisasi, rekonstruksi dan dekonstruksi. Murâd Wahbah menyatakan, bahwa Ibnu Rushd, filsuf muslim kelahiran Maroko adalah pintu gerbang pencerahan di Eropa.¹⁶ Bahkan sampai saat ini tidak ada karya secemerlang Ibnu Rushd dalam katagori komentar terhadap buku-buku Aristoteles, sehingga ia dijuluki dengan *al-syârih al-'a'dham* (komentator agung). Maka dari itu, di akhir abad 20-an para intelektual Arab, baik di wilayah Timur maupun wilayah Barat, mulai mengangkat khazanah rasionalitas Ibnu Rushd dalam rangka membumitanahkan pencerahan pemikiran

Arab.¹⁷

Lebih radikal dari pemikiran tersebut, Dr. Athif Iraqi, Guru Besar Filsafat di Universitas Kairo menyatakan bahwa setelah wafatnya Ibnu Rushd, maka berakhirlah masa Filsafat Arab (Filsafat Islam). Karena setelah itu pemikiran-pemikiran filsafat tidak lagi lahir.¹⁸ Maka dari itu, menerawang pemikiran Islam klasik akan menemukan percikan-percikan yang sangat bermakna dan menentukan bagi tumbuh-kembangnya pemikiran Islam Kontemporer.

Selain Ibnu Rushd, intelektual Arab kontemporer tidak bisa melupakan ketenaran sosiolog muslim, Ibnu Khaldun. Dr. Mishbâh al-'Amily, menyatakan bahwa Ibnu Khaldûn adalah putra mahkota umat Islam yang kecanggihan cakrawalanya menunjukkan bahwa pemikiran Arab lebih unggul dari pada pemikiran Yunani.¹⁹ Kendatipun pemikiran tersebut lebih mengedepankan fanatisme Arab, tapi kecemerlangan masa lalu merupakan

16 Murâd Wahbah, *Madkhal ilâ al-Tanwîr*, Kairo, 1994, halaman 14,156,159.

17 Tulisan mengenai filsafat Ibnu Rushd mulai diangkat pada tahun 80-an dan puncaknya pada tahun 1999. Kajian Ibnu Rushd kian marak di dunia Arab bertepatan dengan perayaan 8 abad atas wafatnya Ibnu Rushd. Di Mesir pada tahun yang sama Universitas Ainussyam, Lembaga Filsafat Mesir dan beberapa organisasi lainnya ikut memperingati momentum bersejarah tersebut. Selain media-massa Arab juga dimarakkan dengan terbitnya beberapa buku tentang pemikiran Ibnu Rushd, karena menurut para intelektual Arab, Ibnu Rushd adalah simbol pencerahan pemikiran. Di wilayah Arab-Timur, Dr. Athif Irâqy, menulis buku *al-Naz'ah al-'Aqliyah fi falsafati Ibn Rusyd, Stumunu mia'ah ma'a Ibnu Rusyd..* Di Maroko, wilayah Arab-Barat, Dr. Abied al-Jâbiry melakukan reaktualisasi filsafat Ibnu Rushd dalam silsilah warisan filsafat, antara lain: *Fash al-Maqâl fi mâ bayn al-hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittibâl, Manâbij al-Adillah, al-Jumhûriyah Aflâtûn, Tahâfut al-Tahâfut, al-Thibb al-Kabîr.*

18 Lihat beberapa karya Dr. Athif Iraqi, seperti *al-Falsafat al-Arabiyyah wa al-Thariq ilâ al-Mustaqbal, al-'Aql wa al-Tanwîr* dan lain-lain.

19 Al-mily, Dr. Mishbâh, Ibnu Khaldûn; *Tafawuq al-Fiker al-'Araby 'alâ al-Fiker al-Yûnâny bi Wasâiq Falsafah,*

nuqthat al-inthilâq (titik tolak) pemikiran Islam Kontemporer. Dr. Hassan Hanafi, penggagas “Kiri Islam”, sedang menapak tilas keberhasilan Ibnu Khaldûn dengan menyoroti pasang-surut pemikiran Arab pasca-Ibnu Khaldûn sampai sekarang ini.²⁰ Dengan demikian, filterisasi terhadap pemikiran Islam klasik merupakan salah satu kecenderungan umum dalam panggung pemikiran Islam Kontemporer, tak ubahnya reinkarnasi pemikiran.

Hassan Hanafi, sebagai pemerhati pemikiran Islam Kontemporer di Mesir menegaskan bahwa akar pemikiran Islam Kontemporer di Mesir dapat dilacak dari tiga kerangka fundamental. *Pertama*, tradisi masa lalu yang tertancap dalam diri umat serta ikut membentuk pikiran dan sikap mereka. Dalam hal itu, karya-karya ulama klasik, seperti tafsir, fikih dan ilmu Hadits telah membentuk wacana yang mendarah-daging dalam diri umat serta menjadi salah satu lokomotif bagi pemikiran Islam Kontemporer. Keutuhan warisan Islam Klasik menandakan bahwa tradisi masa lalu masih menjadi pegangan kuat. Pemandangan tradisi masa lalu di Mesir bisa dilihat di pelbagai toko-toko buku keislaman yang masih dipadati buku-buku klasik, bahkan pada pameran buku internasional ke-32

tahun 2000, buku terlaris adalah buku-buku keislaman klasik.

Kedua, tradisi Barat yang dimulai sejak bangsa-bangsa Arab melakukan hubungan dengan dunia Barat, kurang lebih sejak empat generasi. Hubungan dengan Barat bisa dilacak sejak konflik Islam dan Barat mulai berkecamuk di dataran Laut Utara, imperialisme Romawi dan Barat Modern. Umat Islam telah melakukan hubungan dengan Yunani pada periode awal, kemudian pada masa pertengahan, Harun al-Rasyîd dan Syarlaman, Kamil dan Fedrick II, Idrisy dan Roger, Shalahuddin al-Ayyubi dan Richard, dan terakhir masa modern sejak ekspansi Perancis ke Mesir. Tradisi Barat tersebut telah melahirkan modernisasi pemikiran Islam, seperti reformasi keagamaan, liberalisme dan aliran ilmiah-sekuler.

Ketiga, realitas Arab Kontemporer, di mana umat Islam ikut berinteraksi di dalamnya, baik dalam kondisi menang maupun sebaliknya. Begitu halnya realitas politik, budaya dan ekonomi juga membentuk lahirnya pemikiran Islam Kontemporer. Di sini menunjukkan urgensi realitas sebagai unsur pendukung yang tidak kalah pengaruhnya, karena realitas merupakan bumi tumbuhnya -dan laboratorium

20 Dalam wawancara dengan reporter televisi Nilsat program kebudayaan, Hassan Hanafi menegaskan bahwa proyek pemikirannya adalah *follow-up* Ibnu Khaldun, sejarahwan muslim yang mampu membuat bunga rampai sosiologi Islam. Maka dari itu, ia berusaha melanjutkan proyek tersebut dengan menulis perjalanan peradaban Islam sejak Ibnu Khaldun hingga sekarang. Di antara buku yang baru diterbitkan pada tahun 1999 yaitu *Min al-Naqil ilâ al-Ibdâ'* jilid 1. Buku tersebut mengupas sosiologi dan antropologi pemikiran Arab dari proses nukil, komentar, tafsir, kemudian kreasi. Dalam waktu dekat akan diterbitkan buku terbarunya dengan judul *Min al-Ibdâ' ilâ al-Wâqi'* sebagai pelengkap dari proyek tersebut. Dengan demikian, Hassan Hanafi ingin membuktikan bahwa pemikiran Islam Kontemporer tidak bisa dipisahkan dari faktor sosiologis dan proses yang panjang.

bagi- kedua akar tersebut.²¹ Bahkan realitas termasuk unsur yang membedakan keragaman dan dialektika pemikiran keislaman di Mesir dan negara-negara Arab lainnya.

Berangkat dari ketiga akar di atas, pemikiran Islam Kontemporer di Mesir terbentuk dan mencari posisi yang layak, sehingga kemudian menjadi wacana yang diperdebatkan sejauhmana pengaruhnya terhadap keikutsertaan bangsa-bangsa Arab dalam kancah internasional dan memecahkan problematika nasional.

Hassan Hanafi dan beberapa intelektual Arab menegaskan bahwa pemikiran Islam Kontemporer di Mesir dimulai oleh Jamaluddin al-Afghani, Thahthawi dan Syibli Syimile. Al-Afghani adalah pimpinan gerakan reformasi yang melahirkan Muhammad 'Abduh, Rasyid Ridha, Hassan al-Bannâ dan gerakan-gerakan keislaman setelahnya. Thahthawi adalah pimpinan pemikiran liberal yang mengorbitkan Lutfi Sayyid, Thahâ Husein dan Abbas Aqqâd. Sedangkan Syibi Syimile adalah menara pemikiran ilmiah yang ikut mencetuskan Salâmah Mûsâ, Naqûlâ Haddâd dan Ismail Madzhar.²²

Pendapat tersebut dapat dibenarkan, jika melihat struktur umum trend terkini pemikiran keislaman di Mesir. Secara umum tidak bisa dilepaskan dari kerangka tersebut, kendatipun tidak bisa dipungkiri telah terjadi polarisasi yang sedikit banyak membuyarkan pemetaan di atas dengan

munculnya kecenderungan mencari sisi eklektisitas, seperti yang ditawarkan oleh Muhammad Jâbir al-Anshâri atau Hassan Hanafi yang belakangan ini ingin menggabungkan antara gerakan reformis, liberalisme dan pemikiran ilmiah.

Dr. Sayyed Yâsîn, wartawan senior harian al-Ahram mengutarakan, bahwa era Thahâ Husein dan sederetan nama di atas merupakan masa kejayaan pemikiran di Mesir. Mereka adalah generasi pencetus yang telah melahirkan pemikiran-pemikiran brilian dan memperkaya khazanah kebudayaan di Mesir.²³ Menurut penulis, keistimewaan Thaha Husein dan kawan-kawannya tidak hanya terletak pada pikiran-pikiran yang lahir pada saat itu, tapi masing-masing melontarkan gagasan-gagasan futuristik yang jangkauannya sangat jauh, sehingga pikiran-pikirannya masih relevan dengan fenomena kekinian. Maka dari itu, sulit rasanya pemikiran Islam Kontemporer, khususnya pada tahun 90-an untuk keluar dari kerangka umum pemikiran para pendahulunya, sebagaimana pemikiran-pemikiran yang sudah berabad-abad, seperti Imam al-Ghazali, Ibnu Rushd, Ibnu Khaldûn, Ikhwan al-Shafa dan lain-lain.

Trend Pemikiran Islam Kontemporer di Mesir: Pergolakan yang Gagap-Gempita

Keberadaan akar-akar di atas sangat berarti bagi pemikiran-pemikiran yang lahir

21 Hanafi, Dr. Hassan, *al-Fikr al-'Araby al-Mu'âshir; al-Judzûr wa al-Tsimâr*, Jurnal Qadlâyâ Fikriyah, Volume XV-XVI, Juni-Juli, 1995, halaman 201

22 Ibid, *al-Fikr al-'Araby al-Mu'âshir; al-Judzûr wa al-Tsimâr*, halaman 202.

23 Hampir mayoritas pemikir Mesir, seperti Hassan Hanafi, Anîs Mansûr, Athif Irâqi, Majdî Abdül Hâfidz dan lain-lain menyatakan bahwa era keemasan pemikiran kontemporer yaitu pada generasi Thaha Husein.

setelah itu, sebagaimana tanah yang subur akan menghasilkan tanaman yang segar dan buah yang lebat. Saking lebatnya, trend pemikiran Islam Kontemporer pasca-90-an di Mesir sulit dipetakan. Hal itu disebabkan oleh tiga faktor mendasar. *Pertama*, intelektual Islam Kontemporer mulai berani keluar dari garis-garis formal dan menciptakan proyek pemikiran secara mandiri. Gerakan kolektif, seperti yang dilakukan oleh para pendahulu, yang membuat sebuah kelompok ibarat pendulum, hampir tidak terlihat dalam trend pemikiran Islam Kontemporer pasca-90-an.

Dr. Yusuf al-Qardhawi, intelektual muslim yang disebut-sebut sebagai dedengkot Ikhwân al-Muslimîn, organisasi radikal di Mesir, dalam beberapa tulisannya mulai menampakkan gagasan pembaruan, terutama dalam ilmu fiqh yang disebut dengan *fiqhun mu'yassar*.²⁴ Bahkan dalam beberapa tulisannya ia berusaha untuk keluar dari kungkungan taklid para fuqaha dan melakukan kritik matan terhadap beberapa Hadis yang tidak sesuai dengan nafas

kemodernan.²⁵ Pembaruan yang dilakukan Qardlawi sudah barang tentu keluar dari tradisi berpikir kalangan Ikhwân al-Muslimîn, pada umumnya. Sehingga tidak heran, jika Qardlawi sendiri mendapat huja tan dari kelompok Ikhwân al-Muslimîn. Oleh karena itu, pemikiran tidak lagi milik lembaga, tapi milik individu. Menurut penulis, kecenderungan modernisasi pemikiran keislaman lebih dipengaruhi oleh tuntutan realitas, dari pada kelompok. Dari sini, kemudian diketahui bahwa Qardlawi dalam wawasan pergerakan keislamannya sangat radikal, tapi dalam ranah fikih sangat lentur dan modernis.

Kedua, intelektual Islam Kontemporer berada di tengah arus wacana demokrasi yang dahsyat diperbincangkan dalam pentas politik internasional dan wacana *al-mujtama' al-madany (civil society)* yang mulai diangkat ke permukaan. Konsekuensi logisnya, perbedaan pendapat menemukan momentumnya dalam rangka menciptakan iklim dialog yang lebih bebas.

Dr. Musthafâ Mahmûd, intelektual yang mengundang kontraversi tajam ketika

24 Lihat artikel. Dr Yusuf Qardhawi, *Nahwa Fiqhin Mu'yassar*, Jurnal Islamiyatul Ma'rifah, Tahun II, edisi V, Juli, 1996. Dalam tulisan tersebut, ia menegaskan bahwa penyederhanaan fikih harus mencakup pemahaman dan praktek. Karena revolusi informasi dan perkembangan teknologi mutakhir menghendaki pembaruan fikih yang mendekatkan pada identitas umat modern.

25 Lihat kritik Dr. Yusuf Qardhawi terhadap Hadits yang menerangkan perpecahan umat ke dalam 73 golongan, dan hanya satu golongan saja yang selamat, yang kemudian disebut dengan "golongan suci". Menurutny Hadits tersebut, sanadnya palsu, bahkan—meminjam pendekatan Abu Muhammad bin Hazm—, ia memperkuat bahwa Hadits tersebut tidak sah secara matan. Untuk mengetahui secara rinci keterangan Qardhawi dalam masalah ini, lihat buku *al-Shahwah al-Islâmiyah bayn al-Ikhtilâf al-Masyrû' wa al-Tafarruq al-Madzâmûm*, Muassasah al-Risâlah, Beirut, cetakan IV, 1995, halaman 34-38. Kritik tersebut juga ditegaskan secara gamblang oleh Abid al-Jabiry dalam silsilah dialog dengan Hassan Hanafi di *Hiwâr al-Masyriq wa al-Maghrib*, yang mana 'golongan suci' dalam Hadits tersebut sangat lemah dan bahkan "provokatif", tidak bisa diterima secara normatif dan rasional, karena bertentangan dengan fenomena pluralitas dan kreasi dalam kehidupan.

melakukan studi kritik terhadap “Kiri Islam” dan pemikiran liberal, belakangan ini justru menghebohkan masyarakat dengan gagasannya, bahwa yang berhak memberikan syafaat di hari kemudian yaitu Allah SWT., bukan Nabi Muhammad SAW.²⁶ Ia berani melakukan studi kritik terhadap Hadis-Hadis yang secara tegas memberikan penjelasan, bahwa Nabi Muhammad SAW memberikan syafaat di hari kiamat.²⁷ Kilas-balik terhadap gagasannya mengalir dengan deras²⁸, sehingga ia dituduh telah mengingkari Hadis-Hadis Nabi. Keberanian Musthafâ Mahmûd dalam melontarkan gagasan tersebut sangat dipengaruhi iklim kebebasan berpikir dan demokrasi yang ada di Mesir. Di sini terlihat, Musthafâ Mahmûd tajam mengkritik pemikiran liberal, tapi ia juga tak sungkan-sungkan menelorkan ijthad baru yang juga mencerminkan pemikiran liberal, sehingga ia tampak mempunyai dua sisi pemikiran.

Ketiga, adanya trend tarâju’ dan raj’iyyah

(konservatisme) bagi sebagian intelektual muslim. *Tarâju’* merupakan salah satu corak dan karakteristik pemikir keagamaan kontemporer, yang sebelumnya mempunyai pemikiran liberal, tapi belakangan ini tampak tekstual dan normatif. Peristiwa *tarâju’* sering terjadi bagi seorang intelektual, seperti halnya Sayyid Quthub.²⁹ Dr. Muhammad ‘Imârah pun belakangan ini telah mengalami proses “mundur ke belakang” dan tidak lagi menampakkan sisi reformis dan rasionalis-nya.³⁰ Kecenderungan *tarâju’* secara otomatis akan mempersulit pengklasifikasian pemikiran Islam Kontemporer di Mesir, karena yang menjadi standar adalah proses dialektika intelektual dengan realitas keberagamaan.

Maka dari itu, meminjam pemetaan yang digunakan Luthfi Assyaukanie: Transformatik, Reformis dan Ideal-Totalistik³¹ kurang relevan, karena intelektual kontemporer mempunyai gagasan beragam (*hammalah dzay awjûh*). Setiap

26 Majalah al-Ahram al-‘Araby, tahun IV, edisi 159, 8 April 2000, halaman 34

27 Ibid, halaman 35

28 Lihat beberapa buku yang terbit menanggapi tulisan dr. Musthafâ Mahmûd yang dimuat di harian al-Ahram. Kurang lebih 12 buku mengkritik pedas pemikiran tersebut, seperti karya beberapa intelektual muslim Mesir, Dr. Umar Hasyîm, Dr. Thahâ Hubaisy, Dr. Yusuf Qardhawi dan lain-lain.

29 Aspek konservatisme Sayyid Quthub bisa diamati dalam beberapa karyanya, seperti buku *al-‘Adâlah al-Ijtimâ’iyah fi al-Islâm* yang menampilkan sisi revolusi dan keterbukaannya dalam melihat persoalan keadilan, tapi dalam buku *Ma’âlim fi al-Thariq*, ia terlihat sangat eksklusif dan menolak ideologi-ideologi yang lahir di Barat, bahkan ia menganggap orang-orang Barat dengan sebutan “Jâhiliyah”.

30 Aspek konservatisme Dr. Muhammad ‘Imarah sangat jelas jika membandingkan antara gagasan awalnya yang lebih menekankan reaktualisasi pemikiran reformatif ala Mu’tazilah, seperti dalam *al-Islâm wa Falsafah al-Hukm*, *Tayyârât al-Fikr al-Islâmî*, *Ma’âlim al-Manhaj al-Islâmî* dengan beberapa karya yang ditulis pada tahun 90-an, yang cenderung emosional dan melakukan pendeteksian terhadap pemikiran-pemikiran liberal ala Mu’tazilah, seperti *al-Islâm bayn al-Tanwîr wa al-Tazwîr*, *Tafsîr al-Markiziy li al-Islâm*, *al-Islâm wa Tayyâr al-Qaumî*.

31 Lihat artikel Luthfi al-Syaukani dalam Jurnal Paramadina, *Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer*, Jurnal Paramadina, Volume I Nomor 1, Juli-Desember 1998, halaman 58.

intelektual tidak terikat dengan *style* yang linear dan absolut, tapi mengalami perubahan dan perkembangan yang cukup signifikan, sesuai dengan problematika dan tuntutan realitas, sehingga sulit melakukan pemetaan yang komprehensif.

Pada sisi lain, dalam lembaga formal yang terkenal dengan ranah Islam Tradisional terdapat pluralitas pemikiran, sehingga di dalamnya timbul gesekan yang gegap-gempita dan menyemarakkan panorama pemikiran Islam Kontemporer. Epistemologi yang digunakan sama, dari al-Quran, Hadis dan Ijtihad para ulama klasik, tapi gagasan yang dipaparkan sangat kontradiktif. Sehingga dalam ranah Islam Tradisional terjadi polarisasi yang cukup marak dan menarik untuk dikomentari.

Al-Azhar, lembaga keagamaan tertua dan punya pengaruh besar di Mesir, bahkan seluruh pendidikan keagamaan berada di bawah naungannya, telah mengalami perubahan yang cukup berarti. Terutama setelah naiknya Prof. Dr. Sayyid Thanthâwy sebagai Grand Syaikh al-Azhar. Kendatipun pandangan Islam Tradisionalis masih terlihat pekat di sela-sela temboknya, tapi benturan pemikiran dan friksi ide sangat tajam, seakan-akan Muhammad 'Abduh bangkit lagi di tubuh al-Azhar sekarang. Hanya saja perbedaannya, kalau pada masa Muhammad 'Abduh, kelompok

reformis terdepak dari barisan al-Azhar, seperti Muhammad 'Abduh, Thâhâ Hussein, Aly Abdurrâziq dan Sa'ad Zaghlûl, sehingga membuat barisan yang independen, tapi kelompok reformis sekarang lebih mendapatkan angin segar untuk melontarkan gagasannya.

Kubu reformis di al-Azhar terlihat semakin bebas melakukan manuver-manuver pemikiran yang ingin keluar dari kubangan pemahaman tradisionalis terhadap warisan keagamaan (*al-fahm al-turâtsy li al-turâts*). Di antaranya Dr. Abd. Mu'thi Bayoumi, Dekan Fakultas Ushuluddin, secara tajam mengkritik interpretasi Ibnu Katsîr terhadap ayat-ayat gender, dan menganjurkan kepada para ulama al-Azhar untuk berjihad dan menghendaki agar ditulis fikih realitas (*fiqh al-wâqi'*), yaitu fikih yang sesuai dengan realitas kemodernan. Menurutnya, tafsir Ibnu Katsir tidak layak lagi dijadikan pedoman untuk memahami ayat-ayat gender, terutama tentang hukum kepemimpinan wanita.³² Selain itu, Dr. Rajab Bayoumi, menegaskan perlunya tafsir-tafsir modern terhadap al-Quran dan keluar dari penafsiran klasik, dikarenakan persoalan yang dihadapi umat Islam di era modern tentu berbeda dengan tantangan yang dihadapi orang-orang terdahulu.³³

Pemikiran-pemikiran pembaruan dalam pelbagai wacana keagamaan di al-Azhar

32 Ide-ide tersebut sering disampaikan di depan mahasiswa Jurusan Akidah-Filsafat, Fakultas Ushuluddin Universitas al-Azhar, Kairo dan penulis adalah salah satu di antara muridnya yang tidak pernah absen mengikuti ceramahnya, baik di bangku kuliah maupun seminar musim panas di Muhammadiyah 'Abduh Hall. Bahkan dalam setiap ceramahnya, ia menekankan perlunya ijtihad terhadap warisan-warisan keagamaan, karena persoalan yang dihadapi antar generasi sangat berbeda. Maka dari itu, ia menyerukan perlunya fikih realitas dan keberanian untuk mengkritik pemikiran klasik yang tidak relevan dengan zaman.

33 Majalah al-Hilâl, Januari, 2000, halaman 79.

menemukan momentumnya. Tradisi dialog kian mengemuka dalam beberapa diskusi dan seminar yang diprakarsai langsung Grand Syaikh al-Azhar, Menteri Urusan Wakaf, Mufti dan Rektor Universitas al-Azhar. Acara yang dilaksanakan setiap musim panas tersebut, tidak hanya dihadiri oleh barisan doktor, tapi mahasiswa dan pelajar tingkat menengah ke atas, sehingga mengindikasikan adanya pempukan wawasan keagamaan kontekstual dan modernis sejak dini bagi generasi mendatang. Oleh karena itu, al-Azhar sebagai manara khazanah keislaman klasik sudah mencium aroma pembaruan yang selama ini lebih sering dilontarkan oleh para kampiun jebolan Universitas Kairo, Universitas Ainusyam dan Universitas Alexandria.

Maka dari itu, debat pemikiran Islam Kontemporer tidak hanya terbatas barisan al-Azhar *vis a vis* Universitas Kairo, Universitas Ainusyam dan Alexandria, tapi sudah mengarah pada obyektivikasi pemikiran dan rasionalisasi gagasan, sehingga dalam tubuh al-Azhar pun sudah terjadi pergolakan yang lumayan tajam antara pihak reformis dan tradisional. Muhammad 'Abduh dan 'Ali Abdurraziq yang dulu terdepak dari al-Azhar, kini bangkit kembali, karena fenomena modern menghendaki terealisasinya pembaruan. Apalagi setelah barisan reformis

belakangan ini menerbitkan koran mingguan *Shaut al-Azhar*, seakan-akan al-Azhar berpenampilan baru dan elok dipandang.

Namun kendatipun demikian, bukan berarti kubu tradisional berpangku tangan, secara diam-diam mengadakan aksi tandingan yang disebut dengan Front Ulama al-Azhar (FUA). Mereka sewaktu-waktu melakukan pemasangan terhadap pemikiran-pemikiran liberal, seperti kasus Nashr Hâmid Abû-Zayd, Musthafâ Mahmûd dan Shabûr Syâhîn. Manuver kubu tradisional tidak bisa diabaikan, karena mereka masih kuat di tataran akar bawah, terutama di lembaga dan tempat peribadatan yang *nota bene* merupakan lahan basah untuk menyebarkan pemikiran mereka. Maka dari itu, persoalan yang justru ramai didiskusikan oleh kalangan reformis; pembumian ide-ide pembaruan pada tataran akar rumput. Karena bagaimanapun masyarakat Mesir yang masih berpegang kuat pada tradisi masih sulit untuk menerima ide-ide pembaruan.

Maka dari itu, pemikiran Islam Kontemporer di Mesir memasuki persoalan serius; pertarungan sengit antara agama dan pemikiran keagamaan.³⁴ Dalam percaturan pemikiran, dualisme tersebut sampai saat itu masih belum terpecahkan, karena barisan tradisional masih bersikukuh pada alur pemikirannya; menjadikan tradisi dan warisan masa lalu sebagai ketetapan yang

34 Lihat misalnya buku Prof. Dr. Nashr Hâmid Abû Zayd, *Naqd al-Khithâb al-Dîny*, Sina, Kairo, 1994, halaman 78-80. Selain Nashr sebenarnya, banyak di antara intelektual muslim yang mengamati sisi tersebut, seperti Hassan Hanafi, Mahmûd Amin al-'Alim, Aly Mabruk, Mahmud Ismâ'il dan lain sebagainya. Hal itu wajar disoroti, karena para intelektual muslim menyadari perlunya memahami persoalan inti dan menyodorkan teori baru dalam memahami wacana keagamaan untuk membedakan antara *al-Tsâbit* dan *al-Mutahawwil*, seperti yang ditulis Adonis.

tidak bisa diotak-atik. Padahal mereka yang selama ini lebih dekat dengan arus bawah. Maka sebagai *counter discourse*, belakangan ini kubu reformis mulai memikirkan agar khazanah keislaman kontemporer lebih menyentuh kalangan bawah melalui Lembaga Kebudayaan Mesir yang setiap saat mengadakan kegiatan ilmiah dengan mengundang para intelektual Arab dan intelektual Barat.³⁵

Maraknya pemikiran keagamaan di Mesir didukung kebebasan pers dan terbinanya dialog pemikiran. Setiap kelompok mempunyai mass-media yang masing-masing mempunyai pengaruh dan bidang garapan tersendiri.³⁶ Perbedaan pendapat telah menjadi khazanah yang mendewasakan pola berpikir masyarakat Mesir, karena iklim pers diciptakan untuk menyampaikan pemikiran kontraversial, liberal dan bertolak-belakang. Tentu saja, akar yang ditanam dan dibina Thahâ

Husein, Salâmah Musa, Luthfy Sayyid, Muhammad 'Abduh, Zaky Naquib Mahmûd, Mushthafâ Abdurrâziq dan Ali Abdurrâziq telah memperkaya khazanah keislaman di Mesir dan memberikan saham terhadap suburnya pemikiran Islam Kontemporer.

Dari *Jadal al-Anâ wa al-Akhar* menuju *Qâbul al-Akhar*

Walaupun ratusan tahun telah berlalu, tragedi perang salib dalam pikiran umat Islam masih terekam segar. Indikasinya, Barat selalu dijadikan biang keteringgalan dunia Arab yang diidentikkan dengan kolonialisme dan imperialisme. Hal tersebut dibuktikan dengan terbitnya beberapa karya yang menyoroti dialektika antara Islam dan Barat (*jadal al-anâ wa al-akhar*) di bursa pemikiran keislaman Mesir,³⁷ yang kadangkala sampai pada taraf kebuntuan (*ma'zâq*) dan berlangsung

35 Peran Lembaga Kebudayaan Mesir (LKM) di bawah kepemimpinan Jâbir Ushfûr sangat besar untuk melakukan dialog pemikiran antar pelbagai lapisan dan kubu. Di lembaga tersebut, para intelektual berkumpul setiap bulan mendiskusikan beberapa topik segar, baik keislaman maupun kebangsaan. Selain itu, juga sering mengundang beberapa intelektual Arab lainnya, seperti Aly Harb di Suriah, Adonis di Perancis, atau Jacques Derrida, pencetus filsafat dekonstruktif dan lain sebagainya. Bahkan hampir setiap hari, LKM tidak pernah kosong dari aktifitas, di samping karena di dalamnya terdapat perpustakaan. Peran LKM yang cukup riil yaitu proyek penerjemahan buku-buku berbahasa asing yang mengupas wacana kemesiran dalam pelbagai bidang ilmu, baik filsafat, agama, budaya, politik, sejarah dan ekonomi.

36 Pers mempunyai andil yang sangat penting dalam menyuburkan pemikiran dan mewujudkan demokrasi. Di antara fenomenanya yaitu setiap spesialisasi keilmuan mempunyai media tersendiri yang didukung sepenuhnya oleh pemerintah, baik secara materiil maupun moril. Oleh karena itu, harga mass-media di Mesir relatif murah, karena suply dana dari pemerintah cukup besar. Itu dari segi ekonomis. Tapi dari segi efektifitas, perbedaan pendapat dalam sebuah media adalah hal yang lumrah dan biasa. Misalnya, perbedaan pendapat seputar fatwa keagamaan antara Mufti dan Grand Syaikh al-Azhar senantiasa menghiasai majalah, sehingga pers di Mesir identik dengan perbedaan pendapat.

37 Lihat misalnya buku Dr. Muhammad al-Bahy, *al-Fikr al-Islâmy, wa Shilatuhû bi al-Isti'mâr al-Gharby* atau Dr. Aly Abu Juraysyah, *Asâlib al-Ghazw al-Fikry*, dan beberapa karya tokoh lainnya, seperti Dr. Zaky Milâd, Mâlik bin Nabi, Dr. Muhammad 'Imarah.

monolog. Di antara konsekuensinya, genderang globalisasi di Mesir mengalami keterlambatan dan baru menggema di awal milenium.³⁸

Dialektika antara keislaman dan kebaratan mempunyai kaitan erat dengan wacana kebangkitan Islam dan upaya peningkatan sumber daya masyarakat Arab yang masih terkatung-katung. Secara implisit, terbersit pandangan dalam wacana Islam Kontemporer, bahwa pemberdayaan masyarakat Arab—yang mayoritas menganut Islam—tidak akan berhasil, kecuali setelah bebas dari interdependensi kepada Barat. Oleh karena itu, dikenal dalam blantika pemikiran Islam Kontemporer istilah *al-ghazw al-fikry* (imperialisme pemikiran), yang memandang Barat dari pelbagai hal hanya menampakkan sisi kebenciannya terhadap Islam dan kecenderungan menghimpit dunia Arab di bawah ketiaknya.

Bersamaan dengan itu pula, wacana Islamofobia, meminjam istilah Shalahuddin Hafez, di Barat masih menjadi *headline*, seakan-akan ada unsur kesengajaan dari belahan Eropa dan Amerika untuk memojokkan Islam. Di samping itu tesis Samuel

Huntington, “Clash of Civilization” seperti membenarkan kecenderungan tersebut dan serta-merta menghebohkan para pemikir Arab, baik di wilayah Barat maupun Timur. Untuk membuktikan pandangan Barat terhadap Islam, Karen Amstrong memberikan kesaksian:

Ketika Islam membentuk imperium yang besar pada abad 7 M, Barat masih dalam kondisi terbelakang. Ajaran Islam tersebar dengan cepat di beberapa wilayah yang menganut Kristen di Timur-Tengah hingga Afrika Utara. Keberhasilan tersebut, menurut kaca mata Barat merupakan ancaman. Maka dari itu, ketika Barat keluar dari masa-masa kegelapannya dan membangun peradaban yang megah itu, Barat merasa cemas dan takut jika kekuatan Islam terhimpun kembali. Orang-orang Barat telah menuduh Islam sebagai sebuah agama profan yang lahir atas kekerasan, dan nama Muhammad menjadi momok (bu'bu') yang ditakuti orang-orang Eropa. Para ibu rumah tangga menggunakan lafaz Muhammad untuk menakut-nakuti anak-anaknya yang menyimpang dari jalan yang benar.³⁹

Pandangan Barat terhadap Islam tersebut mendapatkan reaksi luar biasa dan tanggapan serius dari para intelektual Mesir, terutama kalangan sayap kanan. Misalnya

38 Istilah globalisasi sulit dipahami oleh masyarakat Arab, khususnya Mesir, karena secara bahasa masih asing dalam kosa kata klasik. Maka dari itu dari segi kebahasaan, muncul perdebatan antara *'aulamah* atau *kaukabah*. Hal tersebut secara implisit merupakan salah satu faktor terlambatnya globalisasi masuk ke wilayah Arab. Di Mesir sendiri, globalisasi baru marak diperdebatkan pada Pameran Buku Internasional ke 32, Januari 2000 dengan menjadikan globalisasi sebagai tema sentral dalam seminar yang dilaksanakan Lembaga Umum Urusan Buku dengan mendatangkan beberapa intelektual dari Irak, Kuwait, Maroko, Jerman dan Perancis. Bersamaan dengan itu pula, Ahmad Zowel mendapat penghargaan Nobel dalam bidang ilmu pengetahuan, sehingga menghendaki dibukanya Universitas Teknologi di Mesir.

39 Amstrong, Karen, *Muhammad a Biography of the Prophet*, (edisi terjemahan ke bahasa Arab), Happer Collins Publisher, New York, 1992, halaman 18.

Dr. Muhammad 'Imarah, yang secara terang-terangan menegaskan:

Westernisasi sebenarnya sudah berlangsung sejak beberapa abad yang silam, sejak pemikiran-pemikiran Yunani mulai digandrungi oleh sebagian pemikiran Arab dalam rangka menmbendung arus kebatinan ala Persia yang mulai menjalar ke dalam akidah Islam. Pada saat itu, umat Islam sedang berada pada masa kejayaannya, sehingga kebal terhadap pemikiran-pemikiran yang diimpor dari Yunani. Tapi sekarang kenyataannya lain, umat Islam sudah tidak mampu melakukan tawar menawar dengan pemikiran Barat-Modern, akibat eksploitasi ekonomi dan militer, sehingga umat Islam sulit untuk membedakan antara yang positif dan negatif.⁴⁰

Pandangan sinis dan negatif terhadap Barat—jika dilihat secara saksama—tak kalah dampak negatifnya dari pada tesis Samuel Huntington. Barangkali buku-buku yang mengupas tentang makar Barat terhadap Islam di Mesir tak kalah pengaruhnya dari pada buku Samuel Huntington dengan tema-tema bombastis, baik pada tahun 80-an maupun 90-an. Umpatan dibalas dengan umpatan. Pepatah *al-syarr bi al-syarr* (kejahatan dibalas dengan kejahatan), seakan-akan menjadi senjata ampuh para intelektual sayap kanan untuk melihat Barat dari sisi imperialisme. Barat adalah Israel yang menggempur rakyat Palestina, Lebanon dan Suriah. Barat adalah Amerika yang kapitalistik dan memporak-porandakan ekonomi negara-negara berkembang. Barat adalah Amerika

yang menghancurkan Irak dan Iran. Di sini, kemudian sulit untuk menemukan ventilasi dialog konstruktif.

Dialektika keislaman dan kebaratan model di atas memberikan pengaruh yang cukup tajam terhadap pertumbuhan pemikiran keislaman di Mesir. *Pertama*, hilangnya obyektifitas pemikiran. Di saat Barat dilihat dengan sebelah mata hanya sebagai sarang imprealisme, secara otomatis akan menciptakan *negatif thinking* terhadap “seluruh” pemikiran Barat. Trend pemikiran yang muncul di Barat akan sulit diterima, seakan-akan ada tabir pemisah antara Islam dan Barat yang disakralkan, sehingga trend pemikiran seperti Hak Asasi Manusia, demokrasi, *civil society* dan lain-lain masih dianggap “kafir”.

Kedua, Munculnya dualisme pemikiran; Islam dan Barat. Sebuah pemikiran tidak lagi dilihat dari nilai dasar dan esensinya, tapi lebih mengedepankan simbol. Pencekungan yang semula menjadi juru kunci bagi pemberdayaan masyarakat, di manapun berada, cenderung ditolak karena bercapkan Barat atau dianggap terlepas dari spritualitas.⁴¹ Selain itu, istilah sekularisme menjadi makanan empuk para intelektual sayap kanan untuk memojokkan Barat, bahwa sekularisme telah memisahkan antara agama dan negara atau agama dan dunia.⁴² Sampai saat ini, masalah sekularisme masih dipertarungkan dalam blantika pemikiran Islam kontemporer, kendatipun akhir-akhir ini mulai reda.

40'Imarah, Dr. Muhammad, *al-Islâm bayn al-Tanwîr wa al-Tazwîr*, Dar el-Shourouk, Kairo, 1995, halaman 5-9.

41 Ibid, *al-Islâm bayn al-Tanwîr wa al-Tazwîr*, halaman 11-23.

42 Ibid, *al-Islâm bayn al-Tanwîr wa al-Tazwîr*, halaman 34-96

Ketiga, Kecenderungan eksklusivisme. Di saat pemikiran menjadi tunggal dan tidak mempersilahkan pemikiran lain, maka sudah barang tentu akan menciptakan eksklusivisme pemikiran. Di antara konsekuensi logisnya, yaitu merebaknya slogan "Islam adalah solusi" dengan serta-merta mengenyampingkan pemikiran lain. Pada satu sisi slogan tersebut menjadi salah satu cara untuk mengetengahkan solusi antipatif, tapi pada sisi lain mempunyai muatan eksklusif terhadap pemikiran-pemikiran lain.⁴³

Tentu saja, problem dialektika tersebut harus diselesaikan dan dicarikan terapi untuk membangun kembali paradigma keislaman yang elegan, obyektif dan inklusif. Apalagi jika melihat perkembangan mutakhir dalam dunia cyber; dunia tanpa tapal batas, seakan-akan manusia hidup di kampung kecil, dualisme Islam dan Barat tidak lagi tanpak dalam pemandangan globalisasi. Maka dari itu, perlu mencari metodologi yang relevan untuk membangun hubungan Islam dan Barat yang berwibawa dan lepas dari sejarah masa lalu yang penuh dengan pergumulan dan pergolakan.

Dr. Hassan Hanafi berusaha mencairkan ketegangan hubungan Islam dan Barat tersebut dengan merancang-bangun oksidentalisme. Oksidentalisme adalah

kesadaran penuh untuk mengkaji Barat secara obyektif. Hal itu dalam rangka memberikan kilas-balik sikap yang lebih arif dalam menyikapi wacana orientalisme di dunia Barat. Barat, menurut Hassan Hanafi sudah saatnya dijadikan obyek kajian yang sebelumnya menjadi subyek.⁴⁴ Di samping itu menurutnya, trend oksidentalisme dalam pemikiran Islam merupakan salah satu cara untuk memperkuat eksistensi Arab *vis a vis* eksistensi Barat (westernisasi). Bahkan secara implisit pemikiran Islam, sebenarnya mengindikasikan urgensi oksidentalisme, baik ditinjau dari sisi tekstual, historis, maupun sosiologis.⁴⁵ Secara global, oksidentalisme berfungsi untuk memecahkan sejarah yang timpang tentang hubungan Islam dan Barat serta menghilangkan pemikiran dominasi Barat (*eurocentrism*) atas Islam dengan menjadikannya sebagai obyek.

Dalam kaitannya menciptakan *performance* yang lebih apik dalam hal hubungan antara orang-orang Arab dengan Barat, Thahâ Husein menegaskan tidak ada ancaman dan kerugian dalam melakukan hubungan dengan Barat, karena sebenarnya tidak ada perbedaan antara orang-orang Arab dengan orang-orang Eropa.⁴⁶

Dalam tataran konsepsional, oksidentalisme hendak memahami Eropa secara holistik, sejarah kelahiran dan

43 Lihat misalnya, Khalil 'Abdul Karîm, *Min Afat al-Fiqr Araby al-Islâmy al-Mu'âshir, Dirâsah Naqdîyah Mujmalah likitâb, "al-Hall al-Islâmy Farîdhal wa Dharûrah"* li Fadhilah al-Syaikh Yûsûf al-Qardhâvy, Kitab Qadhâyâ Fikriyah, volume 15-16, Juni-Juli 199, halaman 259.

44 Hanafi, Dr. Hassan, *Muqaddimah fi Ilm al-Istighrâb*, al-Muassasah al-Jâmi'iyah li al-Dirâsât wal al-Nsyar, Beirut, tahun 1992, halaman 24.

45 Ibid, *Muqaddimah fi Ilm al-Istighrâb*, halaman 22-23.

46 Op.cit, *Mustaqbal al-Tsaqâfah fi Misr*, halaman 29-35

perkembangannya serta mendudukkan Eropa dalam batas-batas geografis dan demografis. Langkah tersebut secara eksplisit dalam rangka memperluas etos kreativitas bagi bangsa-bangsa non-Eropa, khususnya bangsa Arab, karena setiap bangsa mempunyai spektrum pemikiran tersendiri.⁴⁷ Pada sisi lain disebutkan, hubungan antara pelbagai peradaban adalah *take and give* dan interaktif, bukan dominasi.⁴⁸ Oleh karena itu pada akhirnya oksidentalisme akan melahirkan pandangan-pandangan humanis, parsipatoris dan egaliter dalam rangka memperkecil penyakit tribalisme dan sukuisme yang muncul sejak pemikiran Eropa menguasai dunia yang telah menebarkan kebencian antar pelbagai bangsa. Hal ini menandakan bahwa oksidentalisme sebagai kecenderungan pemikiran Islam Kontemporer menjadi kunci terciptanya suasana dialogis-ilmiah yang akan mempertegas eksistensi Arab.

Sedangkan dalam tataran praksis, pasca 90-an oksidentalisme mendapat sambutan positif, khususnya bagi para intelektual Arab yang berdomisili di Eropa dan intelektual yang beraliran ilmiah. Ahmad Syaikh berusaha menyoroti pemikiran Barat secara obyektif, setelah kurang lebih 20 tahun hidup di Perancis. Tuntutan akan

oksidentalisme pada pemikiran Islam kontemporer dilatarbelakangi kecenderungan terkini para orientalis modern yang secara tegas menantang para intelektual Arab untuk mendirikan pusat-pusat kajian kebaratan, sehingga ada keseimbangan paradigma. Karena selama ini intelektual Arab hanya membongkar dan melakukan otokritik terhadap pemikiran-pemikiran liberalis para orientalis, akan tetapi pada sisi lain tidak melakukan kritik terhadap pandangan beberapa intelektual Arab yang seringkali menghujat Barat di luar jalur-jalur ilmiah.

Maka dari itu, Ahmad Syaikh dalam oksidentalismenya mewawancarai beberapa orientalis yang masih hidup di Perancis dalam rangka menghidupkan wacana *Qabûl al-Akhar* (menerima pendapat orang lain) yang telah dirintis Rif'ah Thahhâwy, Thahâ Husein dan lain-lain. Di samping itu, ia juga mewawancarai beberapa intelektual Arab kontemporer tentang hubungan Arab (Islam) dan Barat yang lebih sering menimbulkan friksi dari pada dialog ilmiah.⁴⁹ Sebagai langkah konsistensi proyek tersebut, Ahmad Syaikh mendirikan Pusat Studi Barat (PSB) yang secara serius mengkaji pemikiran-pemikiran Barat.

Bahkan lebih dari itu, wacana *Qabûl al-Akhar* di Mesir mendapatkan sambutan

47Op.cit, *Muqaddimah fi Ilm al-Istighrâb*, halaman 39-43

48Ibid, *Muqaddimah fi Ilm al-Istighrâb*, halaman 14

49 Lihat buku Ahmad Syaikh, *Hiwâr al-Istisyraq; min Naqd al-Istisyraq ilâ Naqd al-Istighrâb* dan *al-Mutsaqqaqîn al-'Arab wa al-Gharb*, al-Markaz al-'Araby li al-Dirâsât al-Gharbiyah. Buku tersebut merupakan hasil wawancara dengan para orientalis Barat dan oksidental Arab, seperti Jacques Berque, John Mackdonson, Zaký Naquib Mahmûd, Anwar Abdul Malik, Sayyid Yâsîn, Lowis 'Twadh, Fathy Ridhwân dan beberapa tokoh ternama lainnya. Menurut penulis, buku tersebut merupakan terobosan baru yang belum pernah ditulis oleh pemikir Arab sebelumnya, karena kajian oksidentalisme dan oksidentalisme yang muncul hanya bersifat teoritis, sedangkan karya Ahmad Syaikh lebih menekankan sisi dialogis.

luar biasa, baik dari arus bawah, al-Azhar dan mass-media. Seakan-akan menjadi ideologi baru.⁵⁰ Hal ini menurut, Dr. Milâd Hannâ, *Qabûl al-Akhar* sangat urgen untuk memperkecil volume fanatisme dan kebencian terhadap budaya dan pemikiran orang lain, baik dalam wilayah internal maupun eksternal. Islam tidak diturunkan untuk mengeksploitasi Barat, sebagaimana Barat tidak akan mampu meruntuhkan Islam, maka tidak ada jalan lain kecuali rekonsiliasi dan dialog.⁵¹ Dalam kapasitasnya sebagai intelektual Kristen Ortodoks yang hidup di tengah-tengah mayoritas umat Islam, ia menyadari akan pentingnya pemikiran-pemikiran inklusif, sehingga milenium ketiga menjadi momen penting untuk mewujudkan hubungan intim antara Islam dan Kristen: Islam dan Barat.

Dalam iklim *Qabûl al-Akhar*, al-Azhar sejak tahun 1996 telah mendirikan Yayasan Dialog Antar Agama, yang belakangan ini setelah kunjungan Paus Paulus Youhanes II ke Mesir telah ditetapkan menjadi sentral dialog antar agama di seluruh dunia. Hal ini karena diyakini, al-Azhar merupakan menara khazanah keislaman tertua yang pengaruhnya tersebar di seluruh penjuru dunia. Al-Azhar secara kontinyu telah mengikuti beberapa acara dialog antar agama yang dilakukan di luar negeri, seperti di Ottawa, Swiss dan lain sebagainya. Prof. Dr. Sayyid Thanthâwy dalam beberapa ceramahnya senantiasa menegaskan

perluanya peran agama untuk bersatu dalam menegakkan keadilan dan menumpaskan kezaliman, sebagaimana setiap agama mengajarkan kepada umatnya untuk menuntut kebaikan dan menjauhi kerusakan.⁵²

Oleh karena itu, pemikiran Islam kontemporer telah memasuki babak baru; globalisasi pemikiran, bahwa pemikiran keislaman tidak bisa dipisahkan dari pergumulan realitas kekinian yang menghendaki adanya dialog konstruktif. Namun kendatipun demikian, letupan-letupan kekerasan dari kubu separatis masih seringkali muncul, walaupun masih terkesan terlalu datar. Selain itu, dirasakan trend pemikiran Islam Kontemporer mulai menemukan momentumnya setelah negara-negara Arab sekitar Mesir seperti Tunisia, Kuwait, Suriah dan Libanon mulai melakukan penerjemahan buku-buku yang terbit di Barat, sehingga mempercepat proses dialog antara Islam dan Barat.

Gerakan Ikhwân al-Muslimîn di Mesir: Sikap yang Paradoksal

Gerakan Islam yang menjamur di dunia Arab, khususnya di Mesir mempunyai pengaruh yang sangat berarti bagi tumbuhnya gerakan keislaman di negara-negara lainnya. Islam sebagai akidah dan syari'ah— meminjam perspektif Mahmûd Syalthuth— telah memperkokoh ikatan-ikatan antar sesama muslim, sehingga umat Islam di manapun berada mempunyai kesatuan

50 Hannâ, Dr. Milâd, *Qabul al-Akhar*, Hai'ah al-'Ammah li al-Kitâb, Kairo, tahun 1999, halaman 3.

51 Ibid, *Qabul al-Akhar*, halaman

52 Lihat buku *al-Hâlah al-Dîniyah fi Misr*, Edisi II, Markaz al-Dirâsât al-Siyâsiyah wa al-Istirâtiyyah, Kairo, Cetakan I, 1998, halaman 27.

identitas dan langkah, walaupun berbeda kulit, baik di belahan Timur maupun Barat. Di antara konsekuensi logis yang paling mencolok dari pandangan tersebut adalah bahwa ambisi untuk mendirikan “Negara Islam” merupakan diskursus yang marak didiskusikan. Dalam kaitan Islam sebagai pandangan integral, Fahmi Huwaydi, kolomnis harian al-Ahram, menegaskan bahwa Islam harus dipahami sebagai agama yang mempersatukan antar pelbagai suku, kelompok dan golongan, sehingga Islam harus diidentikkan dengan kesatuan.⁵³

Namun yang perlu ditegaskan, bahwa dalam tataran eksetorik gerakan keislaman mempunyai “bumi” tersendiri yang membedakan antara satu dan lainnya. Setiap gerakan keislaman mempunyai latar belakang, problematika dan target yang berbeda. Pola pergerakan yang diterapkan sangat dipengaruhi aturan-aturan dasar dan rumah tangga yang disepakati setiap kelompok. Oleh karena itu, tidak bisa dipungkiri pergerakan keislaman mempunyai karakteristik tersendiri dan mengalami jatuh-bangun, sebagaimana layaknya sebuah organisasi pergerakan.

Jika dirunut secara historis, gerakan Islam kontemporer di Mesir merupakan *follow-up* trend pemikiran keislaman yang marak di dunia Arab pada abad 18 hingga akhir abad 19. Pada saat itu ada dua trend yang menarik untuk diamati: *Pertama*, gerakan pembaruan dalam bidang fikih dan

pemikiran yang diprakarsai Ibnu Abdul Wahhâb di Najd (1703-1791), Muhammad bin Nûh al-Ghulâty di Madinah (1752-1803), Muhammad bin Aly al-Syaukâni di Yaman (1758-1823), Syihâb al-Alûsy di Irak (1802-1854), Muhammad bin Aly al-Sanûsy di Maroko (1778-1859) dan Muhammad bin Ahmad al-Mahdy di Sudan (1843-1885). *Kedua*, gerakan reformasi kelembagaan yang diprakarsai raja Salîm III untuk membentuk kembali tentara Ottoman. Kemudian setelah gagal menghadang gempuran Rusia dan Inggris pada saat itu, dilanjutkan oleh Mahmûd II (1808-1840) dan gerakan Muhammad Aly di Mesir (1805-1848).⁵⁴

Gelombang gerakan keislaman tersebut, tentu saja memberikan pengaruh besar terhadap tumbuhnya gerakan Islam di Mesir. Karena secara letak geografis, Mesir adalah ujung tombak dan sentral Dinasti Ottoman, di samping Turki dan Syâm. Oleh karena itu, pada perkembangan selanjutnya di Mesir muncul Jamâluddîn al-Afghâny (1839-1896), Muhammad ‘Abduh (1849-1905) dan Muhammad Rasyîd Ridhâ (1865-1935). Jamâluddîn al-Afghâny merupakan tokoh yang melakukan perlawanan terhadap gempuran para kolonialis, sehingga meletakkan batu dasar politik Islam kontemporer, sedangkan Muhammad ‘Abduh adalah tokoh yang melakukan pembaruan pemikiran keislaman untuk mereformasi pemahaman keislaman yang

53 Lihat beberapa artikel Fahmy Huwaydi dalam *al-Tadâyyun al-Manqûsb*, Dar el-Shorouk, Kairo, 199, *al-Mustarîn*, Dar El-Shorouk, Kairo, 1996, dan kolom setiap hari Selasa di harian al-Ahram.

54 Bisiry, Thâriq, *al-Malâmih al-Ammah li al-Fikr al-Siyâsy al-Islâmy fi Târikh al-Mu’âshir*, Dar el-Shorouk, Kairo, 1996, halaman 6

dianut masyarakat Arab pada saat itu. Dan Rasyîd Ridhâ adalah penerus Muhammad 'Abduh melalui majalah *al-Manâr* bersama Hassan al-Bannâ. Oleh karena itu dikatakan, bahwa gerakan Islam di Mesir pada waktu itu mencapai puncak kejayaannya, karena kedua tokoh tersebut saling melengkapi, sehingga pengaruhnya cepat tersebar dan dirasakan di pelbagai belahan bumi Islam.

Tuntutan untuk keluar dari kubang ketertinggalan dan kepungan kolonialisme merupakan dasar pemikiran gerakan keislaman. Oleh karena itu, menurut Thâriq Bisyrî, bahwa dalam ranah historis pergerakan Islam di Mesir berfungsi untuk memperkuat sisi internal; meningkatkan sumber daya manusia dan melakukan pertahanan terhadap serangan yang datang dari luar.⁵⁵

Pada tahap selanjutnya, kemudian muncul Hassan al-Bannâ membentuk *Ikhwân al-Muslimîn* (IM) dengan landasan pemikiran; menyatukan dua model gerakan yang dibawa Jamâluddin al-Afghâny dan Muhammad 'Abduh. Tapi ada satu hal yang harus diperhatikan, Hassan al-Bannâ sebenarnya lebih menitikberatkan pada sisi pergerakan dari pada pemikiran.⁵⁶ Karena ia melihat, bahwa kegagalan para pendahulunya dalam melakukan reformasi pemikiran tidak memperhatikan sisi praksis dan sosialisasinya. Menurut Ahmad Hasan

al-Hujâjy, bahwa yang membedakan gerakan Hassan al-Bannâ dengan pendahulunya ialah karena ia lebih menekankan sisi jihad, amal dan pengorbanan, bukan hanya sekedar pandangan filosofis.⁵⁷

Dalam beberapa tulisannya, Hassan al-Bannâ lebih menekankan pola pergerakan dari pada pemikiran, sehingga sampai pada sebuah kesimpulan: Islam adalah politik dan negara. Bahkan ia senantiasa menegaskan dalam koran "*Ikhwân al-Muslimîn*", bahwa seorang muslim tidak akan sempurna keislamannya, kecuali setelah ia menjadi politikus, mempunyai pandangan yang jelas terhadap problematika umat serta mempunyai pengorbanan yang tinggi. Esensi Islam adalah jihad, amal, agama dan negara.⁵⁸ Demikian IM mempunyai corak dan karakteristik dalam melakukan gerakan keislaman, sejak berdirinya pada tahun 1928.

Maka dari itu, dapat dipahami secara jelas, bahwa IM, bukanlah gerakan keagamaan murni, akan tetapi lebih dekat dengan gerakan politik berjubah Islam sebagai *weltanचाung* yang diletakkan Hassan al-Bannâ sejak 70 tahun yang lalu. Hal itu semakin jelas, ketika IM berusaha menjadi partai politik dan melakukan koalisi dengan Partai Buruh dan Partai Wafd. Karena untuk mewujudkan cita-citanya, IM harus melalui lembaga-lembaga formal dan parlemen. Di sini kemudian, IM disebut

55 Ibid, *al-Malâmih al-Ammah li al-Fikr al-Siyâsy al-Islâmy fi Târikh al-Mu'âshir*, halaman 7-30

56 Ibid, *al-Malâmih al-Ammah li al-Fikr al-Siyâsy al-Islâmy fi Târikh al-Mu'âshir*

57 Al-Hujâjy, Ahmad Hassan, *al-Rajul allâdzî Ayy'ala al-Tsaurah*, halaman 43.

58 Lihat artikel Hassan al-Bannâ tentang *al-Islâm Siyâsah wa Hukm* di *Harian Ikhwân al-Muslimîn*, 16-4-1946

oleh Rif'at Saïd sebagai gerakan Islam Politik.⁵⁹

Akan tetapi, pada tahun 80-an hingga saat ini, IM melakukan modifikasi dan revisi dalam rangka menyesuaikan diri dengan iklim pluralisme dan demokrasi yang menggema di negara Piramid. Sebagai gerakan politik, sudah barang tentu, apabila IM harus mempertimbangkan wacana umum perpolitikan yang berkembang di Mesir. Maka sejak itu, IM mulai mengembangkan pandangan politisnya ke dalam empat kerangka dasar. *Pertama*, perlunya memahami pluralisme dan demokrasi sebagai acuan dalam berpolitik. *Kedua*, mempercepat proses perubahan politik dan sosial. *Ketiga*, menumbuhkan *self-confident* dalam merealisasikan negara Islam. *Keempat*, memobilisasi kawula muda dalam mewujudkan perubahan dalam politik dan sosial.⁶⁰ Maka dari itu, IM sebagai gerakan politik memperhatikan rambu-rambu politik modern agar bisa eksis dan ikut berkompetisi dengan partai politik lain yang mempunyai tujuan sama; merebut kendali pemerintahan.

Namun, terlepas dari pandangan tersebut, IM menghadapi persoalan rumit demi keberlangsungan dan eksistensinya di hari-hari mendatang. Polarisasi dalam tubuh IM semakin kental antara kubu radikal dan kubu modernis. Pada satu sisi, IM masih bersikeras untuk menuntut terealisasinya syari'ah Islam sebagai satu-

satunya alternatif di Mesir, tapi pada sisi lain ia harus menghormati pluralisme dan demokrasi. Di sini, kemudian IM memasuki sikap-sikap paradoksal yang—sedikit banyak—mempengaruhi terhadap kebulatan langkah politik yang diambil. Pada tanggal 20 Agustus 1995, IM menolak untuk menandatangani Deklarasi Nasional, karena dalam deklarasi tersebut tidak dicantumkan poin pendirian Negara Islam dan praktek syari'ah Islam.⁶¹ Oleh karena itu, sebenarnya IM masih ragu-ragu antara memilih pandangan pluralis dan demokratis sebagai identitas politik modern atau memilih batu dasar yang diletakkan Hassan al-Bannâ untuk mewujudkan Negara Islam. Sikap tersebut telah mengindikasikan, bahwa IM sulit untuk dikatakan sebagai gerakan oposisional atau status quo dalam bingkai perpolitikan di Mesir, karena masih terkesan memakai baju kebesaran Hasan al-Bannâ dan kurang peka terhadap kecenderungan umum perpolitikan di Mesir.

Di samping itu, IM menghadapi persoalan lain yang tak kalah pentingnya; konflik seputar kedudukan IM sebagai gerakan murni dan partai politik, sehingga mengakibatkan pecahnya tubuh IM sendiri. Ditambah lagi, konflik kepentingan yang begejolak di dalamnya telah meretakkan kekompakan kelompok. Di sisi lain, IM tidak bisa bebas melakukan manuver politik, karena mendapatkan pemantauan

59 Sa'ïd, Dr. Rif'at, *Misr, Mubâwalah li al-Bahs 'an Masâhât al-Ikhtilâf bayn Harakât al-Taalsum al-Siyâsy*, Kitab Qadhâya Fikriyah, Volume 13-14, Oktober 1993.

60 Lihat buku *al-Hâlah al-Dîniyah fi Misr*, Edisi I, Markaz al-Dirâsât al-Siyâsiyah wa al-Istirâtiyah, Kairo, Cetakan I, 1998, halaman 163.

61 Ibid, *al-Hâlah al-Dîniyah fi Misr*, Edisi I, halaman 171.

yang ketat dari pihak pemerintah berkuasa, akibat meletusnya aksi terorisme dan upaya pembunuhan presiden belakangan ini. Kendatipun IM secara organisatoris telah mengeluarkan statemen, bahwa pihaknya anti kekerasan dan terorisme, tapi pemerintah masih menaruh kecurigaan yang cukup besar pada IM. Maka dari itu, orang-orang yang terlibat sebagai anggota IM dan punya pengaruh besar dalam masyarakat senantiasa dicurigai dan tidak sedikit yang masuk penjara.⁶²

Selain IM, sebenarnya ada beberapa gerakan Islam lainnya yang masih beroperasi di Mesir dan bahkan lebih radikal, seperti Jama'at al-Muslimin dan Aliran Jihad. Tapi gerakan tersebut pada dasarnya merupakan perpanjangan tangan orang-orang IM dan bisa dikatakan, bahwa Sayyid Qutub telah mempengaruhi munculnya gerakan-gerakan Islam radikal di Mesir.⁶³ Hal tersebut setelah dilihat secara saksama, bahwa antara satu dan lainnya mempunyai kesamaan visi; praktek syari'ah Islam dan pendirian Negara Islam.

Akan tetapi fenomena yang perlu diketahui, bahwa gerakan Islam kontemporer di Mesir terkesan jauh melencong dari pesan utama yang dibawa Hassan al-Bannâ untuk menjadikan Islam sebagai akidah, syariah dan akhlak yang membawa umat pada kemuliaan. Gejalanya, gerakan Islam kontemporer di Mesir identik dengan aksi-aksi terorisme, pembunuhan para turis dan kekerasan yang terjadi di pelbagai wilayah Mesir. Di sini, kemudian kembali

sulit dikategorikan bahwa gerakan Islam di Mesir sebagai gerakan oposisional atau status quo.

Feminisme di Mesir: Mencari Setetes Peran

Sebagai sebuah gerakan mondial, feminisme sejak abad 19 hingga sekarang ini merupakan pokok bahasan yang ramai dibicarakan, bahkan di pelbagai universitas telah membuka jurusan khusus studi gender dalam rangka mempertegas peran perempuan dalam tataran sosial, baik dalam skala lokal maupun internasional.

Maraknya gerakan feminisme rupanya merembes ke negara-negara Arab yang tergolong asing dengan tema-tema gender, karena saking mengentalnya tradisi dalam pemikiran Arab dan hilangnya kajian gender dalam warisan keagamaan, bahkan kadangkala sampai pada taraf mendudukkan perempuan pada dataran perifer. Namun, bias dari feminisme yang berkembang di Barat tidak bisa dibendung, bersamaan dengan kolonialisasi di wilayah Arab, terutama di Mesir yang karakternya lebih lentur dalam melihat budaya modern. Apalagi globalisasi yang mencipta dunia maya telah menyihir seluruh penduduk dunia untuk saling berinteraksi dan mendekatkan visi, baik terhadap agama, manusia dan alam. Di sini, sudah barang tentu feminisme akan menjadi salah satu bahasan menarik yang tidak akan pernah kering, karena termasuk bagian dari persoalan yang belum terpecahkan,⁶⁴ atau

62 Ibid, *al-Hâlah al-Dîniyah fi Misr*, Edisi I, halaman 176-180

63 Ibid, *al-Hâlah al-Dîniyah fi Misr*, Edisi I, halaman 182

64 Sa'dawy, Dr. Nawâl, *'An al-Mar'ah*, Dar al-Mustaqbal al-'Araby, Kairo, 1988, halaman 179

bahkan mencapai ketegangan yang sulit didamaikan akibat benturan antara lembaga-lembaga keislaman dan lembaga-lembaga sekuler (non-agama).⁶⁵

Jika merujuk pada sejarah masa lalu gerakan feminisme di Mesir, akan ditemukan pergerakan yang cukup menarik, puncaknya pada tahun 1919 ketika sejumlah wanita melakukan demonstrasi terhadap Inggris dengan menaiki kendaraan, mengelilingi kota Kairo dengan yel-yel kebebasan dan kemerdekaan. Di saat-saat krisis, wanita Mesir ikut serta menyampaikan permintaannya agar penindasan terhadap masyarakat Mesir harus dihentikan. Selain itu, wanita juga ikut mendirikan lembaga pendidikan, lembaga bantuan sosial dan pusat-pusat kesehatan, yang tercatat mengobati sekitar 30 juta orang sakit. Sehingga menurut Leila Ahmed, bahwa pada awal abad 20 gerakan feminisme di Mesir menampakkan perannya dalam ranah politik dan pemikiran, serta mampu membentuk lembaga-lembaga sosial. Di antara lembaga-lembaga tersebut adalah Himpunan Pemikiran bagi Wanita Mesir yang didirikan Huda Sya'rawi pada tahun 1914, Himpunan Kebangkitan Wanita Mesir pada tahun 1921, Himpunan Wanita Baru pada tahun 1919, di samping itu beberapa ceramah rutin yang dilakukan di Universitas Mesir.⁶⁶

Terlepas dari maraknya gerakan feminisme pada periode awal, ada dua hal yang menarik untuk dicermati. *Pertama*, perta-

rungan antara gerakan feminisme sekuler dan gerakan feminisme Islam. Kubu sekuler diprakarsai Huda Sya'rawi, Nabawiyah Musa dan Mery Ziyadah, sedangkan kubu Islam diwakili Malak Hifni Nâshif dan Fatimah Rasyid. Kubu sekuler lebih menitikberatkan pada tema-tema yang berkaitan dengan kaum perempuan, bahwa memperjuangkan hak-hak perempuan dalam kehidupan sosial dan politik adalah jalan menuju terealisasinya reformasi dalam masyarakat. Sedangkan kubu Islam menekankan pada eksistensi perempuan sebagai bagian dari sosial, budaya dan agama, namun menggunakan pendekatan tekstual keagamaan. Kubu sekuler lebih gegap-gempita, dikarenakan lebih terorganisasi dan mempunyai jaringan yang kuat dengan gerakan-gerakan feminisme, baik di dalam negeri maupun di luar negeri. Leila Ahmed menambahkan, bahwa wafatnya Malak Hifni Nâshif di usia muda telah mengurangi derajat pertarungan antara dua pendekar feminisme. Namun selain itu, perlu diketahui bahwa kubu Islam juga pernah mencapai kejayaannya, di saat Ikwânul Muslimîn lahir dan mendapat sambutan hangat dari masyarakat Mesir. Pada saat itu dibentuklah lembaga independen gerakan feminisme Islam dalam tubuh IM. Namun kejayaan tersebut tidak bertahan lama, dikarenakan manuver politik IM tidak berjalan mulus, di samping karena Zainab al-Ghazali sebagai salah satu lokomotifnya memilih untuk berpisah

65 Lihat artikel Dr. Zaky Milâd *al-Fikr al-Islâmî wa Qadhâyâ al-Mar'ah*, Jurnal Al-Kalimah, Edisi 21, 1998, Beirut, halaman 10

66 Ahmed, Leila, *Women and Gender in Islam*, (edisi terjemahan ke bahasa Arab) Majlis al-'Alâ li al-Tsaqâfah al-Mishriyah, Kairo, 1999, halaman 186-188.

secara organisatoris dengan IM. Sampai sekarang, gerakan feminisme Islam tampak lemah.

Kedua, Keterlibatan kaum laki-laki dalam gerakan feminisme di Mesir. Hal tersebut bisa dilihat pengaruh besar Qaseem Amien, Muhammad 'Abduh dan Rif'at Thahtawi. Bahkan sampai sekarang ini, gerakan feminisme tidak bisa melepaskan "jasa baik" para pendahulunya, seperti Qaseem Ameen, kendatipun dalam tataran wacana otokritik terhadap Qaseem Amien sudah mulai diangkat ke permukaan, seperti yang dilakukan Nawal Sya'dawi⁶⁷, Leila Abul Ghad dan lain-lain. Keterlibatan kaum laki-laki pada satu sisi sangat efektif dalam rangka memperjuangkan emansipasi perempuan dan peran yang riil dalam masyarakat. Tetapi pada sisi lain akan menciptakan otoritas dan dominasi laki-laki dalam pelbagai bahasan, yang bisa-bisa akan menyebabkan hilangnya wacana feminisme di dunia Arab. Padahal, menurut Nawal Sa'dawi, hilangnya suara perempuan dalam sejarah, karena dominasi kaum laki-laki.⁶⁸ Maka dari itu, ia menuntut terelisasinya demokrasi dalam wacana gender, sehingga perempuan Mesir mempunyai peran yang riil di tengah-tengah masyarakat yang tertinggal.⁶⁹

Maka dari itu, gerakan feminisme di Mesir sedang mencari format baru untuk membawa perempuan Arab pada posisi

yang layak. Studi kritik terhadap posisi perempuan makin terdengar di mass-media. Di antaranya, eksistensi dan peran perempuan Mesir belakangan ini mulai dipertanyakan, setelah kurang lebih satu abad pasca-terbitnya buku "*Tabrîr al-Mar'ab*", karya Qâseem Ameen masih belum menampakkan keberhasilan yang maksimal. Hal itu setelah melihat statistik prosentase representasi perempuan Arab di panggung politik/parlemen, khususnya Mesir, menunjukkan angka terendah 3,3 % setelah negara-negara Afrika dan Asia.⁷⁰ Tepatnya pada peringatan 100 tahun wafatnya Qaseem Ameen pada bulan Desember 1999, sebagai tokoh yang mengangkat diskursus perempuan ke permukaan, lemahnya peran perempuan Mesir dalam lintas kehidupan kembali dipertanyakan.

Berdasarkan keberhasilan di masa lalu, gerakan feminisme di Mesir mulai melakukan evaluasi dan otokritik untuk mencari model pergerakan yang ideal dan bisa mengangkat harkat dan martabat perempuan. Dalam tataran nasional, baru-baru ini dibentuk Dewan Nasional Urusan Perempuan (DNUP) yang dipimpin langsung Suzan Mubarak. Dalam jangkauan ke depan, DNUP berupaya untuk mengikutsertakan perempuan dalam membangun bangsa yang adil dan makmur. Selain itu dalam tataran akar rumput, ada

67 Lihat wawancara di Jurnal Tashwirul Afkar edisi ini.

68 Lihat artikel Nawal Sa'di, *Limâdzâ takhallafat al-Mar'ab al-Mishriyyah*, di harian Al-Ahram, 15 Mei, 1999 atau wawancara di Jurnal Tashwirul Afkar edisi ini.

69 Op.cit, *An al-Mar'ab*, halaman 194-195.

70 Lihat artikel Dr. Sa'd al-Dîn Ibrâhîm *Hal Takhallafat Masîrah Tabrîr al-Mar'ab al-Mishriyyah*, harian Al-Ahram, tanggal 15 Mei, 1999.

