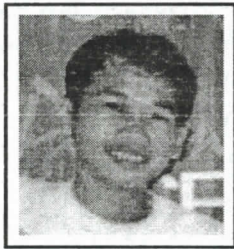


# 'TAKFIR', TEOLOGIS ATAU POLITIS ?;

## Beberapa Kasus 'Takfir' dan Resistensi Pemikiran di Mesir




---

FARIED F. SAENONG

---

Alumni IAIN Ciputat dan Aktifis  
Piramida Circle Jakarta,  
tinggal di Cairo.

*Jika abad (20) ini dianggap sebagai abad pencerahan di Mesir,*

*maka sebenarnya abad ini merupakan abad takfir.*

*Bahkan sebenarnya, abad ini diawali dengan pencerahan dan diakhiri dengan takfir.....*

*Yang perlu ditegaskan adalah bahwa kebebasan berpikir selalu dipelopori oleh kelompok non formal dan tidak memiliki otoritas politik.*

**D**emikianlah salah satu pengantar di majalah "Rauz al-Yûsuf"<sup>2</sup> yang *headline*-nya mengkaji tradisi berpikir dan kekuasaan politik di Mesir. Pengantar di atas menggambarkan posisi

cendekiawan dan politik (praktis) yang selalu berseberangan. Asumsi ini kurang lebih seirama dengan maksud Julien Benda dalam *La trahison des clercs* (1927). Menurut Benda, cendekiawan tidak boleh terikat oleh sekat-sekat budaya, ras, bahasa, bangsa dan geografi. Ia harus merasa sebagai unit komunitas global yang sejati. Dalam perang sekalipun, ia tidak harus membela dan berpihak pada bangsanya. Ia selalu berpihak pada kebenaran, keadilan dan kemanusiaan. Adagium *right or wrong is my country*, tidak ada dalam kamus mereka. Berbeda dengan sosok cendekiawan, menurut Benda, semua jenis aktivitas politik merupakan rezim militerisme dan jiwa kolektif dari realisme, materialisme, praktikalisme dan aktivisme. Oleh karena itu menurut Benda, cendekiawan tidak boleh terlibat dalam politik, militer dan diplomasi. Memasuki dunia itu berarti akan siap —minimal terlibat— menyebarkan kebencian terhadap ras lain, faksi politik dan sangat bangga dengan nasionalisme. Benda mencatat cendekiawan seperti Mommsen, Treitschke, Ostwald, Brunetiere, Barres, Lemaitre, Peguy, Maurras, d'Annunzio, Kipling yang cenderung praktis, haus dengan hasil seketika, semata-mata memikirkan tujuan, masa bodoh

---

<sup>2</sup> Wâ'îl Lutfi, "Li al-Khalf Dur" dalam *Rauz al-Yûsuf*, No. 25, Desember 1999, h. 35.

dengan argumentasi, *overacting*, suka menyebar kebencian dan mempunyai obsesi, —semua itu— sebagai cendekiawan yang akrab dengan dunia politik, militer dan diplomasi. Benda memuji-muji cendekiawan seperti Gerson, Spinoza, Zola, Duclaux, da Vinci, Malebranche, Goethe, Erasmus, Kant, Renan dan sebagainya yang selalu mengecam pertikaian antara egoisme dan arogansi manusia.<sup>3</sup>

Dalam sejarah umat manusia, cendekiawan memang selalu mendapat masalah dari negara. Sejarah mencatat sekian banyak cendekiawan yang terepresi bahkan berakhir dengan kematian, oleh kekuasaan dalam bentuk apapun; termasuk politik dan institusi agama. Kekuasaan politik memvonis mereka menyimpang, pengacau keamanan dan membahayakan negara, sedangkan otoritas teologis memvonis mereka murtad, zindiq dan kafir.

Harus diakui bahwa sejarah Islam tidak berjalan secara linear saja. Umat Islam di beberapa negara mengalami dan merasakan berbagai suksesi kekuasaan yang dengan sendirinya mempengaruhi kebijakan negara. Setiap penguasa memiliki program dan kebijakan yang harus disesuaikan dengan wacana dan ideologi resmi. Maka tidak heran jika sejarah Islam juga mengenal tradisi oposisi; baik dalam politik atau pada tingkat resistensi pemikiran. Hampir semua mazhab besar dalam sejarah Islam pernah memainkan peran oposisi, walau-

pun secara politis, mereka pernah jaya dan mundur pada masanya masing-masing. Pada masa kekhalifahan 'Alî bin Abî Tâlib, kelompok Mu'âwiyah dan sekutunya serta kelompok Khawârij memainkan peran oposisi. Ketika 'Asy'ariah memegang kekuasaan dan menjadi wacana dan ideologi resmi, peran oposisi dimainkan oleh Mu'tazilah. Begitupula sebaliknya. Dalam konteks yang lebih makro, dalam suatu kurun waktu dan wilayah yang berbeda, Sunni dan Syi'ah saling memainkan peran oposisi.

Jika pada tingkat mazhab, umat Islam telah merasakan tradisi oposisi, maka tentu saja tradisi itu juga terjadi pada tingkat individual. Dalam tradisi Islam, istilah *fuqahâ* "al-sultân" (ahli fikih yang dekat dengan pemerintah) dan *fuqahâ* "al-sya'b" (ahli fikih yang selalu membela rakyat) sangat akrab di kalangan pengkaji politik Islam.<sup>4</sup> Umat Islam tidak bisa melupakan repressi yang dirasakan oleh Sa'îd bin Jabîr dan Sa'îd bin al-Musayyib pada masa dinasti "Umawiyah. Begitupula dengan Hasan al-Bajri, Abu Hanîfah, Imam Mâlik dan Imam Syâfi'i yang mendapat tekanan dari pemerintah 'Umawiyah dan 'Abbâsiah. Bahkan, secara khusus, umat Islam masih merasakan kasus *mihnah* yang menimpa Imam Ahmad bin Hanbal dan kasus *nukbah* yang dirasakan Ibn Rusyd.<sup>5</sup>

Secara umum, tradisi oposisi tentu saja sering diawali oleh klaim sepihak dari

3 Julien Benda, *Pengkhianatan Kaum Cendekiawan*, (Jakarta : Gramedia, 1997), h. 28-32.

4 Hasan Hanafi dan Muhammad 'Abid al-Jâbirî, *Hiwâr al-Masyriq wa al-Magrib*, (Cairo: Madbouli, 1990), h. 193.

5 Muhammad 'Abid al-Jâbirî, *al-Musaqqafûn fî al-Hadlârah al-'Arabiyah; Mihnah Ibn Hanbal wa Nukbah Ibn Rusyd*, (Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahdah al-'Arabiyah, 1995), Cet. I, h. 69-72.



kekuasaan. Tokoh dan kelompok oposisi itu selalu dituduh menyimpang dari ajaran Islam, pemberontak dan mengganggu stabilitas. Oleh karena itu mereka harus diminimalisir bahkan dilenyapkan. Walaupun tokoh dan kelompok oposisi itu tidak selalu berwujud cendekiawan atau komunitas ilmunan, kurang lebih, demikianlah relasi komunitas cendekiawan dan kekuasaan sejak dulu hingga hari ini. Artikel ini secara umum akan memberikan deskripsi tentang relasi cendekiawan dan kekuasaan (agama dan politik) di Mesir. Secara khusus, artikel ini akan lebih terfokus pada kasus-kasus *takfir*, lebih khusus lagi kasus Najr Hâmid Abu-Zayd yang cukup menggemparkan Mesir beberapa waktu lalu.

### Mesir dan Kasus 'Takfir'

Pada dasarnya, suatu pemikiran dan ajaran disebut deviatif (menyimpang), jika ajaran dan pemikiran itu berhadapan dengan *status quo*. Seringkali, deviasi diklaim secara sepihak oleh kekuasaan. Bahkan ada asumsi konvensional bahwa deviasi muncul karena kekuasaan. Oleh karena itu, menentukan deviasi (penyimpangan) dalam politik dan agama sangat sulit bahkan mustahil dilakukan. Bahkan, sekalipun deviasi itu ada, ia tidak perlu dianggap sesat,

salah, dikecam bahkan disingkirkan.<sup>6</sup> Barat pernah mengecam Indonesia (Soeharto) yang memenjarakan pimpinan PKI, Gusmao dan pimpinan PRD hanya karena perbedaan paham politik yang dianut. Dalam dunia diplomasi/politik, ada semacam konvensi, bahwa perbedaan ideologi politik tidak bisa menjadi bagian tuntutan pidana, karena berideologi merupakan bagian kebebasan individu.

Umumnya, deviasi pemikiran dan gerakan dalam politik dan agama, lebih terasosiasi dengan gerakan kiri. Namun harus disadari, *splinter groups*<sup>7</sup> (gerakan sempalan) juga merupakan bagian dari kebebasan berpikir dan berapresiasi, walaupun seringkali mereka lebih terasosiasi dengan kelompok kanan. Oleh karena itu, kita harus fair dan bijaksana dalam melihat posisi kebebasan berpikir dalam kasus *splinter groups*.<sup>8</sup>

Secara etimologis, *al-takfir* berarti pengkafiran atau memberi cap/vonis kafir pada seseorang. Dalam beberapa tradisi Islam khususnya di kalangan *fujahâ* "Timur Tengah, orang yang dikafirkan sama dengan binatang. Kalau darah orang Islam haram, maka darah orang kafir halal. Istilah "darah halal" di kalangan *fujahâ* "berarti boleh dibunuh, meskipun tidak ada perintah. Jika ia dibunuh, maka tidak ada

6 Inilah yang dikhawatirkan oleh sejumlah pemikir Islam modern, jika agama (baca: Islam) memiliki *legitimacy power* pada wilayah publik. Jika itu terjadi, maka akan muncul berbagai tirani atas nama agama. Menurut mereka, sejarah Islam selama ini sudah cukup menjadi pelajaran, untuk tidak terulang lagi.

7 Gerakan sempalan atau *splinter groups* muncul karena ketidakmampuan memainkan posisi modernitas dan agama. Mereka sering dikatakan tidak mampu beradaptasi dengan dampak modernitas, bahkan tidak mampu memberi solusi terhadap persoalan dan fenomena baru.

8 Biasanya, jika *splinter groups* telah mencapai tingkat sempal (*splintering stage*) tertentu, maka mereka akan menghadapi kekuatan ortodoksi keagamaan. Dalam situasi seperti inilah, ortodoksi keagamaan selalu berlebihan dan mengklaim bahwa pemahaman keagamaan mereka yang paling benar.

tuntutan pidana/perdata dari pemerintah atau keluarganya. Vonis kafir biasanya keluar dari pengadilan, atau ulama, atau institusi yang diyakini memiliki otoritas teologis.

Walaupun bukan negara berdasarkan agama, Mesir memiliki lembaga otoritatif di bidang agama. Otoritas agama dan politik terpisah secara semu. Otoritas politik dipegang oleh presiden/perdana menteri, sedangkan otoritas agama berada di tangan al-Azhar. Institusi al-Azhar (bukan Universitas al-Azhar) dikepalai oleh ulama yang digelar Syekh al-Azhar. Mesir juga memiliki institusi Dâr al-“Iftâ” yang dipimpin oleh seorang Mufti untuk mengeluarkan fatwa-fatwa tentang persoalan-persoalan kontemporer. Al-Azhar dan Dâr al-“Iftâ” inilah yang diyakini oleh umat Islam Mesir —bahkan dunia— sebagai institusi yang memiliki legitimasi teologis.

Sejarah Mesir mencatat beberapa kasus *takfir* yang dialami oleh pemikir-pemikir Mesir seperti Qâsim ‘Amîn (1898), ‘Alî ‘Abd al-Râziq (1925), Tâha Husain (1926), Najîb Mahfûz (1956), Farag Fauda (1992) dan Nasr Hâmîd Abû-Zayd (1996). Enam pemikir Mesir ini tercatat sebagai pemikir yang mengalami represi terberat dari pemerintah dan ortodoksi agama di Mesir. Masih ada beberapa pemikir lainnya seperti

Sayyid Mahmûd al-Qimnî, Hasan Hanafi, Syahrûr dan sebagainya yang mengalami nasib sama, namun masih tergolong ringan.

Qâsim ‘Amîn dikenal sebagai pemikir feminis angkatan pertama di Mesir. Ulama dan publik mulai menghujatnya ketika ia menulis *Tabrîr al-Mar‘ah* (1898).<sup>9</sup> Ia dianggap melecehkan agama dengan berbagai pendapatnya tentang kebebasan perempuan. Berbagai media memvonisnya murtad dan zindiq bahkan dianggap sebagai spionase Inggris. 40 buah buku seperti *al-Daf‘ al-Matîn fi al-Radd ‘alâ Qâsim Bek ‘Amîn, al-Sabab al-Yaqîn al-Mâni’ li Ittibâd al-Muslimîn dan al-Jalîs al-Anîs fi al-Tabzîr ‘ammâ fi Tabrîr al-Mar‘ah min al-Talbâs*, terbit untuk menghujatnya. Ia juga dilarang memasuki Istana al-Khudaiwî<sup>10</sup> dan Istana Abidin (istana presiden Mesir) yang boleh dimasuki siapa saja. Mustafâ Kâmil dalam *al-Liwâ‘* (surat kabar miliknya) menyiapkan halaman untuk siapa saja yang ingin menghujat Qâsim ‘Amîn. Karena tekanan politis, teman-teman sejawatnya seperti Sa‘ad Zaglûl, Muhammad ‘Abduh dan Ahmad Lutfi al-Sayyid tidak mampu memberi pembelaan kepadanya, walaupun dengan sepatah kata. Tidak hanya di Mesir, publik Irak dan Syam juga turut menghujatnya. Ia wafat pada 1908 dalam usia yang sangat muda, 43 tahun.<sup>11</sup>

Kasus yang sama terjadi pada Syekh ‘Alî

9 Ia kemudian menulis *al-Mar‘ah al-Jadîdah* (1900) untuk menanggapi tuduhan orang terhadap buku *Tabrîr al-Mar‘ah*. Buku *al-Mar‘ah al-Jadîdah* ini sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan judul *The New Woman; A Document in the Early Debate on Egyptian Feminism*, Cairo: American University in Cairo Press, 1995.

10 Muhammad ‘Imârah, *Qâsim ‘Amîn; Tabrîr al-Mar‘ah wa al-Tamaddun al-‘Islâmî*, (Cairo: Dâr al-Syurûq, 1988), h. 26.

11 Wâ‘il Lutfî, *op cit*, h. 36.



'Abd al-Râziq. Lulusan al-Azhar ini menjabat hakim di Mansûrah (salah satu propinsi di Mesir). Secara umum, ia hanya ingin membebaskan agama dari broker politik. Ketika itu, Dinasti 'Usmâniyah dijatuhkan dalam revolusi Turki. Umat Islam kemudian cenderung untuk menentukan khalifah. Raja Fu`âd I (penguasa Mesir ketika itu) yang melihat kesempatan itu, meminta al-Azhar (lembaga yang diyakini memegang otoritas keagamaan di Mesir) melaksanakan Konferensi Akbar Dunia Islam untuk membahas kekhalifahan Islam. Melihat gelagat ini, 'Alî 'Abd al-Râziq kemudian menulis *al-Islâm wa Usûl al-Hukm* (1925). Dalam buku itu, ia menegaskan bahwa model kekhalifahan tidak pernah ditentukan dalam hukum Islam. Umat Islam juga tidak pernah sepakat untuk menentukan satu khalifah. Tidak ada agama dalam politik dan sebaliknya, tidak ada politik dalam agama. 'Alî 'Abd al-Râziq ingin menegaskan bahwa pemikiran tentang khalifah, semata-mata adalah pendapat dalam agama. Sejak itu, muncul berbagai hujatan. Ulama-ulama yang dikenal dekat dengan pemerintah seperti Muhammad Najîb al-Mu'tî (mantan mufti Mesir) menjatuhkan vonis kafir. Berpuluh-puluh buku ditulis khusus untuk menghujatnya.

Raja Fu`âd sendiri menuduh 'Alî 'Abd al-Râziq ingin mendirikan negara di Mesir. Vonis itu ditindaklanjuti dengan pertemuan ulama-ulama besar pada 12 Agustus 1925 yang menjatuhkan 7 dakwaan.<sup>12</sup> Pada akhirnya, 24 ulama al-Azhar sepakat mengeluarkan 'Alî 'Abd al-Râziq dari jumur ulama. Tidak hanya itu, ia kemudian dituntut untuk dipecat dari jabatannya. Karena persoalan politik ini sudah dikemas dalam secara teologis, tidak satupun yang berani membelanya. Namun secara menakjubkan ia dibela oleh 'Abd al-'Azîz Pâsya Fahmî (Menteri Keadilan).<sup>13</sup>

Kasus berikutnya menimpa Tâha Husain. Karena bukunya *Fî al-Syi'r al-Jâhili*,<sup>14</sup> ia dituduh telah menghina al-Qur`ân dan Nabi Muhammad saw. Kasus ini dimulai oleh Kepala Kejaksaan Umum Mesir (*Niyâbah Misr al-'Umûmiyah*), Muhammad Nûr yang melanjutkan dakwaan Khalîl al-Hasanain. Syekh al-Azhar kemudian membantu para jaksa dengan menulis surat yang berisi tuduhan terhadap Dr. Tâha Husain. Ia pernah dituntut oleh beberapa pimpinan parlemen agar dikeluarkan dari universitas. Tâha Husain juga pernah dituntut hukuman mati setelah pimpinan parlemen menuntut dengan 12 dakwaan. Namun ia juga sempat dibela oleh beberapa

12 Pada akhirnya, Qâsim Amîn membuat pernyataan untuk menolak 7 dakwaan ulama al-Azhar dan untuk menolak berbagai tuduhan terhadap karyanya *al-Islâm wa Ujûl al-Hukm*. Lihat Qâsim 'Amîn, *al-Islâm wa Usûl al-Hukm*, (Cairo: Dâr al-Ma'ârif, 1999), h. 123-140.

13 Wâ'il Lutfi, *op cit*, h. 36-37.

14 Tâha Husain mengklaim, ia meminjam metodologi Rene Descartes dalam menulis buku ini. Namun Hasan anafi menolak klaim itu. Menurutnnya, Tâha Husain hanya menggunakan analisa sejarah perbandingan dalam melihat karya sastra. Lihat artikelnya berjudul *Min al-'Intihâl al-Târikhî 'ilâ al-'Tbdâ' al-Hadlârî* dalam Hasan Hanafi, *Hiwâr al-'Ajjâl*, (Cairo: Dâr al-Qibâ', 1998), h. 25.

rekannya. 'Abd al-Khâliq Sarwat (Perdana Menteri ketika itu), Sa'ad Zaglûl<sup>15</sup> dan Ahmad Lutfi al-Sayyid<sup>16</sup> pernah mengancam mengundurkan diri dari jabatannya jika Tâha Husain tetap diperlakukan seperti itu. Melihat dirinya sudah dalam bahaya, Tâha Husein bersurat kepada pimpinan universitas dengan menyatakan bahwa ia beriman kepada Allah, malaikat-malaikat, kitab-kitab dan rasul-rasul-Nya.<sup>17</sup> Akhirnya Tâha Husain yang buta sejak kecil, hidup dalam pengawasan ketat. Padahal, ia hanya menulis buku sastra, bukan tentang politik atau agama.<sup>18</sup>

40 tahun kemudian (1956), Najîb Mahfûz (lahir 1911) harus mengalami nasib yang sama. Novel-novelnya yang dipublikasikan pada tahun 60-an memang mengandung kritik keras terhadap pemerintahan Nasser.<sup>19</sup> Karya *magnum opus*-nya berjudul *The Trilogy* (1956). Karyanya yang paling dikecam berjudul *Aulâd Hâratinâ*. Karya ini pertama kali terbit secara berseri pada Harian al-'Ahrâm. Belum sempat Harian al-'Ahrâm memuat semua serial tulisan ini, al-Azhar sudah merasakan adanya bid'ah dalam tulisan itu. Al-Azhar kemudian melarang al-'Ahrâm melanjutkan serial itu. Atas kesepakatan dengan pemerintah Mesir, karya itu hanya dapat

dipublikasikan di luar Mesir. Pada tahun 1993, Najîb Mahfûz memenangkan hadiah nobel sastra atas karya tersebut. Setelah itu, muncullah berbagai tuduhan bahwa Najîb Mahfûz adalah spionase Barat, sekular dan *Sahyûnî* (Zionis). Ulama-ulama al-Azhar semakin mengancam Najîb Mahfûz. 'Abd al-Hamîd Kisyk menulis secara khusus sebuah karya yang menuduh Najîb Mahfûz telah keluar dari agama Islam. 'Umar 'Abd al-Rahmân kemudian mengumumkan halalnya darah Najîb Mahfûz. Suatu saat, seorang fanatis yang tidak pernah membaca karya Najîb Mahfûz dan hanya karena mendengar bahwa beliau dikafirkan, berencana membunuhnya. Ia sempat menikam pundak Najîb Mahfûz yang sedang mengendarai mobilnya.<sup>20</sup>

Dari sekian banyak kasus *takfir* di atas, Farag Fauda-lah yang harus menanggung resiko terbesar. Ia harus membayar kebebasan berbicara dan berpendapat dengan kematian. Setelah ulama-ulama al-Azhar menjatuhkan vonis murtad kepadanya, berbagai hujatan mulai menimpa dirinya. Karyanya yang paling dihujat adalah *al-Haqîqah al-Ghâ'ibah*. Dalam buku itu, Farag Fauda menjelaskan posisi Islam, masyarakat dan negara. Salah satu pendapatnya adalah bahwa Islam adalah agama,

---

15 Ketika itu beliau menjabat Pimpinan Fraksi/Partai Politik. Mayoritas anggota partainya turut menentang Tâha Husain. Lihat Wâ'il Lutfi, *op cit*.

16 Ahmad Lutfi al-Sayyid bahkan sudah mengundurkan diri pada kasus Tâha Husein selama 6 tahun. Menurut Ahmad Lutfi al-Sayyid, hal ini telah menodai kebebasan akademis. Lihat *Ibid*.

17 Hal ini serupa dengan pernyataan Najr Hâmîd Abû-Zayd 70 tahun setelah kasus Tâha Husein.

18 Wâ'il Lutfi, *op cit*.

19 Lihat pengantar Dr. Rasheed el-Enany dalam Najîb Mahfûdz, *Respected Sir*, (Cairo: American University in Cairo Press, 1975), h. xi.

20 Wâ'il Lutfi, *op cit*.



bukan negara. Ia juga berpendapat tentang kemustahilan menerapkan hukum Islam. Akhir cerita, seorang penjual ikan yang juga mendengar vonis itu, membunuh Farag Fauda pada Juli 1992 di depan kantornya.<sup>21</sup>

### Kasus Nasr Hâmid Abû-Zayd

Prof. Dr. Nasr Hamid Abû-Zayd (selanjutnya disebut Abû-Zayd)<sup>22</sup> lahir di Tanta Mesir pada 10 Juli 1943. Beliau memang tergolong ilmuwan kritis. Dengan tradisi akademisnya di Fakultas Sastra, Abû-Zayd sangat akrab dengan ilmu-ilmu linguistik dan perangkat metodologi *discourse analysis*; salah satu bagian teori teks dalam semiotika. Ilmu-ilmu linguistik itu mengantarkan Abû-Zayd untuk menganggap segala bentuk teks sebagai sesuatu yang

historis. Dari sinilah, Abû-Zayd mencoba membaca “tradisi” (*turâs*) secara kolaborasi kritis (*al-ta’âmul al-naqdî*). Abû-Zayd berkata, “bagaimana mungkin tradisi (*turâs*) yang asalnya adalah daya kritis kita perlakukan sebagai benda mati yang antik?”<sup>23</sup> Bahkan secara tegas, Abû-Zayd mengatakan bahwa dibalik struktur wacana keagamaan terdapat wacana yang mempertahankan warisan pemikiran klasik dan menjadikannya sebagai tameng untuk membela *status quo*.<sup>24</sup> Secara khusus, Abû-Zayd menggambarkan bagaimana menggauli *turas* dalam bagian kedua salah satu karyanya berjudul *Naqd al-Khitâb al-Dînî*<sup>25</sup>. Dari aktivitasnya itu, Abû-Zayd dikenal sebagai salah satu pelopor gerakan *Ihyâ at-Turâs* (revitalisasi tradisi) di Mesir<sup>26</sup>.

21 Yasser M. Abed dan Wael M. Atiyya, “The Missing Truth” dalam *Civil Society*, February 1994, h. 14-17.

22 Penulisan nama dengan “Abû-Zayd” (dengan tanda penghubung, dan bukan “Abu Zayd”) dimaksudkan karena nama Abu-Zayd telah menjadi *ism ‘alam (mabni)*. Lihat judul salah satu editorialnya *al-qaulu al-mufîdu fî qadliyyati Abû-Zayd* (dengan bacaan *mabni*, bukan *Abi Zayd* dengan bacaan *majrûr*).

23 Nasr Hâmid Abû-Zayd, *Imâm Syâfi’i: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme*, (Yogyakarta: LkiS, 1997), hal. VII.

24 Nasr Hâmid Abû-Zayd, *al-Takfîr fî Zaman al-Takfîr; Dlid al-Jabl wa az-Zayf wa al-Kharâfab*, (Kairo: Sînâ li al-Nasyr, 1995), hal. 122. Buku ini lebih dikenal sebagai pledoi epistemologis Abû-Zayd terhadap dakwaan-dakwaan yang ditujukan kepadanya. Persoalan-persoalan utama yang muncul dalam sidang *munâqasyah* pengangkatannya sebagai *al-ustâz*, dan tidak selesai dalam forum itu, ditindaklanjuti oleh Abû-Zayd dalam buku ini. Pada bagian *Muqaddimah Ammah*, Abû-Zayd mengkaji kebebasan berpikir dalam Islam serta peranan dunia akademis selama ini. Ulasan Abû-Zayd tentang pemikiran (*al-takfîr*) yang tentu saja tidak meniscayakan adanya pengkafiran (*al-takfîr*), secara khusus terangkum dalam bagian pertama. Tanggapan epistemologis Abû-Zayd tentang Imâm Syâfi’i yang sangat dicela oleh para pengujinya, terangkum dalam bagian kedua. Secara filosofis, Abû-Zayd menjelaskan persoalan-persoalam kalam yang historis dalam bagian ketiga. Abû-Zayd melengkapi pledoi epistemologisnya ini dengan lampiran-lampiran pengadilan tentang dakwaan-dakwaan yang ia terima.

25 Bagian ini mengambil studi kasus Islam Kiri Hasan Hanafi. Lihat Nasr Hâmid Abû-Zayd, *Naqd al-Khitâb al-Dînî*, (Kairo: Sînâ li al-Nasyr, 1994), hal. 137-194.

26 Hasan Hanafi, “Paradigma Rekonstruksi *Turats*; Mensikapi Pemikiran Nasr Hâmid Abû-Zayd”, *Jurnal Oase*, Kairo, No. 9, 1996, h. 93-94.

Abû-Zayd adalah salah satu cendekiawan kontroversial Arab Mesir. Beliau adalah salah satu dari sekian banyak korban *takfir* di Mesir terhadap pemikir-pemikir “pemberontak” kontemporer. Kalau Hasan Hanafi hanya dihujat ketika memproklamasikan Gerakan Pemikiran Islam Kiri (*al-Yasâr al-Islâmî*), maka Abû-Zayd mengalami rintangan yang tidak kalah beratnya. Ia harus menerima tuduhan murtad dan kafir dari kalangan ulama Mesir. Mesir termasuk salah satu negara Arab yang memiliki berbagai kelompok pemikiran/politik Islam, sekuler dan non-Islam yang ekstrim. Abû-Zayd yang sangat sadar dengan iklim itu, dengan cap murtad dan kafir yang sudah ia sandang, bereksodus ke Barat dan meminta suaka ke Universitas Leiden Belanda.

Cap murtad dan kafir bermula dari sidang pengangkatan Abû-Zayd sebagai guru besar penuh (*professor/al-ustâdz*). Sebagai persyaratan utama, ia mengajukan karya ilmiah berjudul *al-Imâm al-Syâfi’î wa Ta’sîs al-Idiûlujiyah al-Wasatiyah* dan *Naqd al-Khitâb al-Dînî*. Perhatian tim penguji (*al-muqarrir*) yang terdiri dari Dr. ‘Abd al-Sabûr Syâhîn, Dr. Muhammad Baltâjî (Dekan Fakultas Dâr al-‘Ulûm dan Guru Besar bidang Fikih dan Ushul Fikih), Dr. Ismâ’îl Sâlim, Dr. Sya’bân Ismâ’îl, Dr. Muhammad Syuk’ah, dan lain-lain, lebih tertuju pada buku pertama. Abû-Zayd sendiri hanya “ditemani” oleh Dr. Ahmad Marsî (Ketua Jurusan bahasa Arab).

Berbagai “kritik” menghujami Abû-Zayd sejak 16 Desember 1993 itu. Dr. ‘Abd al-Sabûr Syâhîn menilai karya Abû-Zayd itu sebagai karya yang hanya memiliki kadar ilmiah sangat rendah dengan melecehkan Imâm al-Syâfi’î dan telah melewati batas-batas keimanan. Seruan Abû-Zayd kepada umat Islam untuk bebas dari belenggu kekuasaan teks, oleh Dr. Syâhîn dianggap sebagai hasutan untuk meninggalkan al-Qur`ân dan al-Hadîs. Dengan pemahaman yang telah menjadi ortodoksi itu, Abû-Zayd tidak bisa menghindar dari berbagai hujatan.

Perdebatan itu terus berlanjut, bahkan sampai di luar forum sidang *munâqasyah*. Dr. Syâhîn sendiri bahkan menjadikan kasus itu sebagai tema dalam salah satu khutbah Jum’atnya. Dalam waktu yang sangat singkat, opini masyarakat terbagi dua; mengutuk atau membela Abû-Zayd. Kelompok yang mengutuk, mengkompilasikan berbagai opini di berbagai media massa yang menghujat Abu-Zayd dan menerbitkannya dalam buku berjudul *Qissah Abû-Zayd wa Inhisâr al-‘Almâniyah fi Jâmi’ah al-Qâhirah*. Buku ini diedit dan diberi pengantar langsung oleh Dr. Syâhîn. Terbit juga beberapa buku dengan tulisan-tulisan Dr. Ismâ’îl Sâlim, Dr. Kâmil Sa’fân dan lain-lain. Sedangkan simpatisan Abû-Zayd, menerbitkan buku berjudul *al-Qaul al-Mufîd*.<sup>27</sup> Buku ini juga diedit dan diantar langsung oleh Abû-Zayd.

Perjuangan Abû-Zayd terus berlanjut,

---

27 Secara lengkap buku ini berjudul Naïr Hâmîd Abû-Zayd (ed.), *al-Qaul al-Mufîd fi Qadliyyah Abû-Zayd*, Kairo: Maktabah Madbûli, 1996.



bahkan sampai lembaga peradilan. Keputusan hakim justru semakin mempersulit posisi Abû-Zayd. Vonis murtad dan kafir diafirmasi oleh pengadilan. Maka ancaman kematian, keharusan bercerai<sup>28</sup> dan konsekuensi cap murtad, menghantui Abû-Zayd. Akhirnya Abû-Zayd harus mencari 'suaka' di Universitas Leiden Belanda, sampai sekarang.<sup>29</sup> Walaupun demikian, dua minggu sebelum putusan pengadilan, Abû-Zayd sempat juga dilantik sebagai professor penuh.<sup>30</sup>

Jika dicermati lebih jauh, kasus-kasus *takfîr* di atas tidak bisa dilepaskan dari politik makro. Secara khusus, kasus 'Alî 'Abd al-Râziq dan Najîb Mahfûdz langsung berhadapan dengan negara, yang tentu saja selalu memainkan politik dan hegemoni makna. Nampaknya, negara sangat paham bahwa pemikiran akan selalu memunculkan aksi *counter* yang pada waktunya akan menjadi aksi kolektif.<sup>31</sup> Jika suatu kebebasan —kalaupun kebebasan itu ada— telah melampaui batas-batas politik dan hegemoni makna yang dimainkan negara,

maka negara akan membatasi ruang (*space*) kebebasan itu. Kurang lebih, inilah rasio yang selalu dimainkan oleh para pengambil keputusan. Segala kemungkinan memiliki rasio kemungkinan, dan segala kemestian memiliki rasio kemestian.<sup>32</sup> Oleh karena itu, *takfîr* yang selalu berkonotasi teologis, harus ditinjau kembali. Dengan konteks negara seperti itu, *takfîr* lebih berkonotasi politis. Mungkin benar kata Sederberg, bahwa kebebasan memang mutlak anti politik.<sup>33</sup>

Terhambatnya penyegaran pemikiran keagamaan Islam, salah satunya justru disebabkan oleh dunia akademis sendiri. Dunia akademis yang seharusnya bersih dari intervensi kekuasaan, bahkan dijadikan wadah untuk mengekang kebebasan berpikir, yang mungkin secara politis 'mengganggu' posisi mereka. Secara khusus, Hasan Hanafi merumuskan dua syarat mutlak dunia akademis. *Pertama*, dunia akademis harus mendefinisikan batasan dan relasinya dengan negara. Meminjam istilahnya, dalam dunia akade-

28 Pledoi epistemologis Abû-Zayd tentang kasus perceraianya terlampir dalam Nasr Hâmîd Abû-Zayd, *al-Takfîr op cit*, hal. 278-293.

29 Di samping keinginannya bebas dari ancaman di Mesir, beliau bersama keluarganya "hijrah" ke Leiden atas undangan INIS (The Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies). Lihat Nasr Hâmîd Abû-Zayd, "Tafsir Tidak Pernah Berhenti" dalam *Panji Masyarakat*, No. 301 Thn. I, 10 Nopember 1997.

30 Informasi terbaru untuk pengkaji Abû-Zayd. Terakhir, beliau menulis *Dawâ'ir al-Khauf; Qirâ'ah fi Khitâb al-Mar'ah* (1999) dan *al-Khitâb wa al-Ta'wil* (2000). Keduanya diterbitkan oleh al-Markaz al-Saqâfi al-'Arabî, Beirut.

31 "La pensée le cède à l'action, mais nous devons ajouter que cette action n'a pas été silencieuse". Lihat Roger Caratini, *Histoire critique de la pensée sociale; de la cité antique à l'état-nation*, (Paris: Edition Seghers, 1986), h. 250.

32 Martin Heidegger, *Le principe de raison*, (Paris: Gallinard, 1962), h. 247.

33 Peter C. Sederberg, *The Politics of Meaning: Power and Explanation in the Construction of Social Reality*, (Arizona: The University of Arizona Press, 1984), h. 119 dan 210.

mis harus ada kedaulatan akademis. Kedua, dunia akademis juga harus mendefinisikan hubungan antar ilmuwan dan komunitas yang tergabung dalam perguruan tinggi.<sup>34</sup>

Apa yang menimpa Abû-Zayd bukanlah kasus individual (*laysa fardan*) antara Syâhîn dan Abû-Zayd, melainkan adalah kasus struktural (*bal huwa muassasatan*) antara arus besar wacana (resmi) dengan front-front oposisi pemikiran.<sup>35</sup> Kepentingan *status quo* wacana resmi 'ngumpet' di belakang layar akademis. Karena kekuasaan — termasuk kekuasaan akademis — selalu menggunakan segala cara untuk mengamankan posisinya, maka kekuasaan di balik dunia akademis pun tega melakukan pemasungan terhadap pemikiran.

Setelah kasus Abu Zayd, masih ada beberapa kasus ringan yang menimpa cendekiawan Mesir. Penulis produktif Mesir seperti Dr. Hasan Hanafi, Dr. Sayyid

Mahmûd al-Qimni<sup>36</sup> dan Dr. Ir. Muhammad Syahrûr<sup>37</sup> juga masih merasakan hujatan dan takfir ulama-ulama konservatif. Penulis menyebut kasus tersebut tergolong ringan, karena vonis kafir hanya dilonarkan oleh beberapa ulama konservatif dan dalam kapastiasnya sebagai pribadi. Institusi seperti al-Azhar dan Dâr al-'Ifât' atau lembaga yang diyakini memiliki legitimasi teologis, tidak lagi mengeluarkan vonis-vonis seperti itu.

Mungkin hal ini tidak terlepas dari sosok Syeikh al-Azhar sekarang ini. Walaupun apresiasi ke-Islam-annya tidak jauh beda dengan kaum Azhariyin lainnya, Dr. Muhammad Sayyid Tantâwî sangat terbuka dan mau berdialog dengan orang lain. Kabar terakhir, beliau bahkan berharap dan memanggil Abû-Zayd yang kini di Leiden, untuk kembali dan membesarkan Mesir. Nampaknya, beliau ingin menghilangkan

---

34 Lihat Hasan Hanafi, *Qadlâyâ Mu'âsarab; fi Fikrinâ al-Mu'âsir*, (Cairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1981), h. 237.

35 Nasr Hâmid Abû-Zayd, *al-Takfir...*, *op cit.*, hal. 7.

36 Pada Agustus 1997, Dr. Sayyid al-Qimni harus duduk di kursi pesakitan. Ia didakwa kafir dan murtad oleh ulama-ulama Majma' al-Buhûs al-'Islâmiyah Mesir, karena bukunya *Rabb al-Zamân*. Lihat Karam Jabar, "Musâdarah Sayyid al-Qimni" dalam *Rauḥ al-Yûsuf*, No. 22, Mei 1999, h. 87. Selain *Rabb al-Zamân*, ia juga menulis *Musykilât Falsafiyah, burûb Daulah al-Rasûl, al-'Ustûrab wa al-Turâs, al-Hizb al-Hâsyimi wa Ta'sîs al-Daulah al-'Islâmiyah, al-Nabi Musâ wa Akhir 'Ayyâm Tall al-'Umâranah, Rabb al-Tsaurah, Qissah al-Khalq, Isrâ'il al-Taurât al-Târikh al-Taglîl, al-Nabi Ibrâhim wa al-Târikh al-Majhûl* (1996), *al-Fâsyiyûn wa al-Watan, al-Su'âl al-Akbar* dan lain sebagainya. Hampir semua karya Sayyid al-Qimni diterbitkan oleh Dâr al-Qibâ', Cairo.

37 Ia adalah doktor teknik sipil. Tuduhan yang paling banyak dialamatkan kepadanya adalah, keberaniannya sebagai seorang insinyur yang berani mengkaji al-Qur'ân. Karyanya yang paling menggemparkan adalah silsilah *al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qirâ'ah Mu'âsarab* (1992). Menurut Jamal al-Banna, buku ini merupakan metode baru dalam tafsir al-Qur'ân. Lihat Jamal al-Banna, *Nabwa al-Fiqh al-Jadîd*, (Cairo: Madbouli, 1996), h. 72. Karya Syahrûr ini telah dikomentari oleh berbagai ulama antara lain Sâlim Jabî (*Mujarrad Tanjim*, 3 Jilid, 1992-1994), Dr. Munir Muhammad Tâhir al-Sawwâf (*Tabâfut Qirâ'ah Mu'âsarab*, 1993), Syeikh Khâlid 'Abd al-Rahmân al-'Akk (*al-Furqân wa al-Qur'ân*, 1994), Ahmad 'Umrân (*al-Qirâ'ah al-Mu'âsarab li al-Qur'ân fi al-Mizân*, 1995), Halah al-'Aurî (*Qirâ'ah Kitâb al-Kitâb wa al-Qur'ân*) dan lain sebagainya.



citra keagamaan Mesir yang mudah menjatuhkan vonis kafir. Beliau ingin menjadikan Mesir bukan lagi sebagai kawasan yang mengerikan bagi cendekiawan. Namun demikian, upaya Syaikh Al-Azhar ini belum ditindaklanjuti oleh para pewaris Nabi lainnya.<sup>38</sup>

Perkembangan mutakhir dan cukup menggelikan, vonis kafir justru akhirnya dirasakan juga oleh Dr. ‘Abd al-Sabûr Syâhîn yang sebelumnya menjatuhkan vonis kafir kepada Abû-Zayd. Ia dikafirkan dan dihujat sejumlah ulama setelah menulis

“‘Abî ‘Adam”. Dalam buku itu, Syâhîn berpendapat bahwa Nabi Adam bukanlah manusia pertama yang diciptakan Tuhan. Ia lahir dari kedua orang tua.<sup>39</sup> Pendapat inilah yang dihujat bahkan dikafirkan oleh sejumlah ulama konserfatif. Dr. Syâhîn akhirnya harus duduk di kursi pesakitan menghadapi tuntutan serupa, walaupun pada akhirnya, hakim Kamâl Abû Zahrah memberi vonis bebas kepada Dr. Syâhîn.<sup>40</sup> Kita masih menunggu komentar dan tanggapan Syâhîn terhadap karma yang menimpanya ini. ❖

38 Karam Jabar, “Musâdarah Sayyid al-Qimnî” dalam *Rauḥ al-Yûsuf*, No. 22, Mei 1999, h. 87

39 Dr. ‘Abd al-Sabûr Syâhîn, ‘Abî ‘Adam; Qadliyah al-Khalifah bayn al-‘Ustûrah wa al-Haqîqah, (Cairo: Maktabah al-Syabbâb, 1998), h. 117.

40 Lihat Majalah *al-Musawwar*, No. 3934, 3 Maret 2000.