



THAQĀFIYYĀT: Jurnal Bahasa, Peradaban, dan Informasi Islam

ISSN (Print): 1411-5727, ISSN (Online): 2550-0937

<http://ejournal.uin-suka.ac.id/adab/thaqafiyat/index>

Vol 24, No. 1 (2025)

Menggugat *Khilafah Islamiyah*: Sejarah Politik Islam dalam Pembacaan Farag Fouda

Adib Khairil Musthafa

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

E-mail: adibkhairilmusthafa71@gmail.com

Submitted: Sept 24, 2024; Reviewed: July 25, 2025; Accepted: Aug 5, 2025

Abstract: Farag Fouda, a prominent Muslim intellectual who tragically fell victim to the brutality of Islamist fundamentalist groups in Egypt, was one of the key figures who sought to critically examine Islamic history. His exploration and reinterpretation of Islamic political history ultimately made him a target of violent fundamentalist groups in the country. Fouda's thoughts on the relationship between religion and the state called for a thorough historical inquiry and a new interpretive framework for understanding Islamic political history. This article employs a qualitative-descriptive approach based on library research to analyze Fouda's critical reflections on the political history of Islam. It aims to present Farag Fouda's historical perspectives, particularly his critiques of Islamic political history. The article is structured around three main themes: Fouda's critique of political Islam, his reading of Islamic political history, and his analysis of the historical trajectory from the era of the Khulafa al-Rashidun to the Abbasid period. These thematic categories are formulated based on the assumption that Fouda's views on the religion-state relationship fundamentally underpin his interpretation of Islamic history. Through his writings, Fouda offers a sharp critique, systematically exposing the weaknesses in the ideological foundations of the Khilafah Islamiyah.

Keywords: Political Islam; Islamic caliphate; Farag Fouda; Islamic History; caliphate

Abstrak: Farag Fouda, tokoh pemikir muslim yang menjadi korban tragis kelompok fundamentalis Islam di Mesir, adalah salah satu tokoh yang berusaha membaca dengan kritis sejarah Islam. Namun, sebab penelusuran dan interpretasinya atas sejarah politik Islam menyebabkan dirinya menjadi sasaran kebrutalan kelompok fundamentalis Islam di Mesir. Pemikiran Farag Fouda tentang hubungan agama dan negara, menghendaki kerja penelusuran sejarahnya pada interpretasi baru atas sejarah politik Islam. Artikel ini menggunakan pendekatan kualitatif-deskriptif berbasis studi pustaka (*library research*) untuk memahami pikiran dan pembacaan kritis Fouda atas sejarah politik Islam. Artikel ini akan menyajikan pemikiran historis Farag Fouda atas sejarah Islam, terutama mengenai Sejarah politik Islam. Kategori pembahasan dalam artikel ini adalah mengenai; Kritik Farag Fouda tentang Islam Politik; Pembacaannya atas sejarah Islam Politik; dari masa *khulafa'urrasyidun* hingga masa Abbasiyah. Kategori pembahasan tersebut dirumuskan

berdasarkan asumsi bahwa pemikiran Farag Fouda mengenai hubungan agama dan negara, sesungguhnya ikut serta melandasi interpretasinya terhadap sejarah Islam. Fouda menyajikan kritik dalam pembacaannya, ia menguraikan dengan baik kelemahan-kelemahan argumen khilafah Islamiyah.

Kata Kunci: Islam politik; khilafah Islamiyah; Farag Fouda; Sejarah Islam; khilafah

PENDAHULUAN

Perbincangan mengenai sistem pemerintahan Islam bukanlah perbincangan baru dalam tradisi pemikiran Islam. Ibnu Khaldun, Al-Mawardi, hingga Ibn Taimiyah telah memberikan pandangan-pandangan mengenai sistem pemerintahan Islam yang baik.¹ Namun demikian gagasan yang lebih segar dalam dunia intelektual Muslim, utamanya mengenai ide-ide radikal seperti sekularisme pertama kali muncul ketika tradisi modernisme dari barat bersentuhan dengan dunia Islam. Ide sekularisme ikut serta didiskusikan di kalangan pemikir Muslim.

Abdul Raziq seorang pemikir Muslim dari Mesir misalnya, adalah salah satu dari sekian pemikir dari kalangan ini, yang ikut mendiskusikan ide sekularisme.² Ia dalam satu waktu pernah terlibat melakukan “perlawanan argumentasi” bersama kelompok nasionalisme kawasan di timur tengah lainnya tentang ide yang juga konon dipelopori tokoh kenamaan Muslim seperti Rasyid Ridha untuk mengembalikan kekhilafahan Turki Ustmani yang jatuh pada tahun 1924 M.³ Sekularisme dalam masyarakat Islam tentu saja akan banyak merujuk pada era Mustafa Kemal At-Taturk di Turki sebagai negara Muslim yang menggunakan sistem politik sekuler pertama di dunia Islam.⁴ Geliat pemikiran politik Islam di kalangan Muslim dalam perkembangan setelahnya menunjukkan perdebatan yang cukup semarak. Tidak hanya dalam bentuk material-formal tentang ide pembentukan negara, namun juga perdebatan seputar konsep khilafah Islamiyah dalam sistem pemerintahan masyarakat Islam.

Fouda adalah satu dari sekian pemikir Muslim yang memiliki gagasan mengenai pentingnya pemisahan agama (Islam) dan negara. Melalui berbagai tulisan-tulisannya yang diterbitkan di majalah-majalah dan media massa Mesir Fouda ikut terlibat sebagai salah satu komentator paling kritis terhadap ide kelompok Islamis yang mengusung khilafah Islamiyah. Fouda juga menyajikan pemikirannya mengenai realitas sejarah Islam yang perlu dibaca dengan kritis melalui bukunya *al-Haqiqoh al-Ghoibah*. Fouda mengomentari periode politik Islam masa khalifah Abu-Bakar hingga Abbasiyah. Salah satu yang menarik dari komentar Fouda adalah, pemilihan daksi kalimatnya yang provokatif lengkap dengan satire dalam menyerang kelemahan-kelemahan argumen kelompok Islamis Mesir.

¹ Supian, “Diskursus Pemikiran Politik Islam Dari Era Klasik Hingga Pertengahan: Studi Pemikiran Al-Mawardi Dan Ibn Taimiyah,” Politea: Jurnal Politik Islam 3, no. 2 (2020): 227–250.

² Jumni Nelli, “Pemikiran Politik Ali Abd Al-Raziq,” *An-Nida’* 39, no. 1 (2014): 76–90.

³ J Suyuthi Pulungan, “Ide Jamaluddin Al-Afghani, Muhammad Abduh Dan Rasyid Ridha Tentang Negara Dan Pemerintahan Dalam Islam,” Tamaddun: Jurnal Kebudayaan dan Sastra Islam 13, no. 1 (2013).

⁴ Adib Khairil Musthafa and Hanik Purwati, “Sejarah Dan Tranformasi Politik Turki: Pergulatan Sekularisme Dan Islamisme,” Jurnal Tamaddun: Jurnal Sejarah dan Kebudayaan Islam 10, no. 1 (2022).

Menurut Fouad, Islam sebagai sejarah jauh berbeda dengan Islam sebagai sebuah agama. Dalam salah satu Mukaddimah bukunya, *al-Haqiqoh al-Ghoibah*, ia dengan sengaja memberikan semacam “*disclaimer*” mengenai pentingnya memisahkan perbincangan mengenai Islam sebagai sebuah agama yang dihayati dan dilaksanakan pemeluknya, dan Islam dalam perbincangan historis yang menghendaki kritik atasnya. Pemikiran-pemikiran sekularisasi Fouad demikian yang menghiasi pemikiran-pemikirannya sepanjang ia menjadi salah satu pemikir Islam berpengaruh di Mesir. Gagasan-gagasannya mengenai hubungan Islam dan Negara diperbincangkan dalam berbagai diskursus. Ide-ide dasarnya tentang pentingnya sekularisasi agama dan negara membawanya sebagai salah satu tokoh pemikir Muslim yang dianggap sebagai seorang pemikir liberal-Islam.⁵

Pendekatan sejarah kritis adalah salah satu prinsip utama dalam pembacaan sejarah. Sejarah kritis menghendaki interpretasi ulang atas sejarah lama (*old history*) menjadi sejarah baru (*new history*).⁶ Namun demikian, dalam diskursus sejarah Islam, sejarah kritis selalu dicurigai sebagai seperangkat metode yang kerap-kali berusaha merobohkan bangunan doktrin agama. Pandangan ini terjadi ketika analisis sejarah bersinggungan dengan sejarah politik sebuah agama. Pandangan demikian justru membawa narasi sejarah dibangun berdasarkan interpretasi *like and dislike*. Sejarah ditulis bukan dengan jujur berdasarkan fakta sejarah, melainkan berdasarkan kepentingan-kepentingan tertentu baik agama maupun politik.⁷ Inilah yang dimaksud Fouad dengan “sejarah kelam politik Islam” yang perlu untuk dibaca dan direfleksikan ulang.

Tawaran Fouad atas apa yang disebutnya sebagai “Pembacaan baru sejarah Islam” adalah bagian yang tidak dapat dipisahkan dari kritiknya terhadap kecenderungan kelompok Islamis di Mesir yang begitu mengagung-agungkan konsep khilafah Islamiyah, yang menurut Fouad, sama sekali tidak relevan dengan masyarakat Mesir dan umat Islam secara keseluruhan. Fouad berusaha menyajikan sejarah yang menurutnya tidak banyak diperbincangkan dalam sejarah politik Islam. Bagi Fouad sejarah Islam harus disampaikan dengan jujur dan apa adanya. Kendati sejarah itu sendiri tidak disukai sekalipun oleh sebagian besar umat Islam. Agaknya keberanian Fouad inilah yang menyebabkan kemarahan kelompok fundamentalis Islam Mesir yang membredel Fouad dengan puluhan peluru pasca ia difatwa sesat oleh sekelompok Ulama dari Al-Azhar di Mesir pada tahun 1972 setelah sebuah perdebatan sengit dirinya dengan kelompok Islamis.⁸

Artikel ini menyajikan pembacaan kritis Farag Fouad atas sejarah Islam, apa yang disebutnya sebagai “Sejarah kelam Islam” dalam pembacaan saya, adalah refleksi pikiran-pikiran Fouad mengenai geliat kondisi Islam politik di Mesir. Keberadaan kelompok fundamentalis seperti Ikhwanul Muslimin di Mesir diletakkan sebagai konteks

⁵ Budhy Munawar Rachman, *Argumen Islam Untuk Liberalisme* (Jakarta: Grasindo, 2010).

⁶ Adeni Adeni and Wiji Lestari, “Studi Kritis Atas Dominasi Politik Dalam Penulisan Sejarah Islam Menuju Sejarah Utuh Dari Perspektif The New History,” *JUSPI (Jurnal Sejarah Peradaban Islam)* 3, no. 2 (2020): 213–225.

⁷ Adib Khairil Musthafa, “Studi Kritis Atas Narasi Sejarah Khalifah Mu’awiyah Bin Abu Sufyan Dalam Historiografi Islam,” *JUSPI (Jurnal Sejarah Peradaban Islam)* 4, no. 2 (2021): 59–71.

⁸ Ana Belén Soage, “Faraj Fawda, or the Cost of Freedom of Expression,” *Middle East Review of International Affairs* 11, no. 2 (2007): 26–33.

sosial-politik Islam dan ikut serta berkelit-kelindan dengan corak pemikiran Fouda.⁹ Kritiknya atas Islam Politik Mesir menunjukkan perhatian Fouda yang mendalam atas kondisi politik agama dan negaranya. Artikel ini akan menyajikan pembacaan Fouda atas sejarah Islam berdasarkan kategorisasi berikut: Konteks Islam Politik di Mesir, Kritik Fouda atas khilafah Islamiyah, dan juga pembacaan kritis Fouda atas sejarah Islam, baik periode khulafa' al-rashidun hingga masa Umayah dan Abbasiyah. Periode tersebut, menurut Fouda dalam sejarah Islam sesungguhnya menyimpan peristiwa dan skandal politik yang pelik. Dari praktik nepotisme dan korupsi, pembantaian dan pelanggaran kemanusiaan, otoritarianisme, hingga praktik-praktik perselirhan, perbudakan dan pergundikan yang sama sekali tak mencerminkan semangat pembebasan dalam Islam.

Sebagaimana saya uraikan sebelumnya, Farag Fouda adalah intelektual Muslim yang hidup dalam lanskap politik Mesir. Oleh sebab demikian, kajian-kajian seputar pemikiran Farag Fouda umumnya berkisar pada isu-isu seputar kondisi sosial-politik Mesir, hubungan agama dan negara, serta diskursus historiografi Islam modern. Misalnya Medani (2017) mengkaji pandangan Farag Fouda tentang relasi agama dan negara dalam konteks *Siyasah Syar'iyyah*, menekankan posisi Fouda sebagai kritikus terhadap bentuk-bentuk politisasi agama. Sementara itu, Hannan dan Khairi (2024) dalam artikelnya mengulas pendekatan historiografis Fouda dalam *Kebenaran yang Hilang* dengan menekankan pada metode dan sudut pandang Fouda dalam menafsir ulang sejarah Islam.¹⁰ Kajian Saad Eddin Ibrahim (2002) dalam bukunya *Egypt, Islam and Democracy* memberi tempat bagi Fouda dalam konteks lebih luas mengenai gerakan demokrasi dan liberalisme di Mesir, membandingkannya dengan aktor-aktor politik lain pasca era Nasser.¹¹ Assyaukanie (2006) lebih banyak mendiskusikan iklim anti-intelektualisme dan praktik pengkafiran terhadap pemikir liberal Muslim seperti Fouda, yang dianggap sebagai tantangan terhadap kebebasan berpikir di dunia Islam.¹² Kilavuz (2021) menyajikan Fouda dalam lanskap pemikiran liberal Mesir modern, dan menempatkannya bersama para intelektual sekular progresif yang berupaya menata ulang relasi antara agama, kebebasan individu, dan negara.¹³ Sementara kajian Pevná (2011) dan Batubara (2022) melengkapi diskursus ini dengan menelaah gerakan Islamis dan bagaimana sejarah Islam dipahami antara kepentingan normatif-teologis dan pendekatan historis-kritis.¹⁴

Berbeda dari kajian-kajian sebelumnya yang lebih menekankan aspek relasi agama-negara atau pendekatan historiografi secara umum, artikel ini secara khusus

⁹ Umma Farida, "Peran Ikhwanul Muslimin Dalam Perubahan Sosial Politik Di Mesir," *Jurnal Penelitian* 8, no. 1 (2014): 45–70.

¹⁰ Haukil Hannan and Akhmad Najibul Khairi Syaie, "Historiographical Analysis of Farag Fouda's Thought in Kebenaran Yang Hilang," *Journal of Islamic Civilization* 6, no. 1 (2024): 37–50.

¹¹ Saad Eddin Ibrahim, *Egypt Islam and Democracy: Critical Essays* (American Univ in Cairo Press, 2002).

¹² Luthfi Assyaukanie, "Pengkafiran Di Era Pimikiran: Matinya Kebebasan Dan Akal-Pikiran," *Makalah Disampaikan Pada "Nurchalish Madjid Memorial Lectures"* Oleh Pusat Studi Islam Dan Kenegaraan (PSIK), Universitas Paramadina. Jakarta 26 (2006).

¹³ M Tahir Kilavuz, "Liberal Thought and Politics in Egypt," in *The Routledge International Handbook of Contemporary Muslim Socio-Political Thought* (Routledge, 2021), 316–28.

¹⁴ Katarína Pevná, "Revolutions in Tunisia and Egypt and Political Participation of Islamists," *International Issues & Slovak Foreign Policy Affairs* 20, no. 02 (2011): 35–53; Taslim Batubara, "Normativitas Dan Historisitas Sebagai Cara Pandang Dalam Memahami Sejarah Islam," *Thaqafiyyat: Jurnal Bahasa, Peradaban Dan Informasi Islam*, 2022, 65–78.

memfokuskan diri pada kritik tajam Farag Fouda terhadap sistem khilafah Islamiyah, baik sebagai konsep teoretis maupun sebagai praktik historis dalam sejarah Islam. Artikel ini hendak menunjukkan bagaimana Fouda melalui karya-karyanya, khususnya *al-Haqiqah al-Ghaibah*, membongkar mitos-mitos kekhalifahan dan menyingkap dimensi kekuasaan yang penuh intrik, nepotisme, kekerasan, dan pelanggaran terhadap nilai-nilai universal kemanusiaan. Dengan demikian, argumen utama artikel ini terletak pada usaha untuk mengelaborasi genealogi kritik Fouda terhadap khilafah sebagai sistem pemerintahan modern, bukan sekadar dalam kerangka sekularisme normatif, tetapi juga sebagai pembacaan historis-kritis terhadap narasi dominan dalam historiografi Islam politik kontemporer.

Artikel ini ditulis dengan menggunakan model deskriptif-kualitatif dengan basis pada studi kepustakaan (*library research*). Analisis mendalam dilakukan terhadap karya-karya Farag Fouda terutama *al-Haqiqoh al-Ghibah* karya Fouda yang mebicarakan sejarah kelam kekuasaan dan politik Islam.¹⁵ Kajian juga dilakukan terhadap konteks politik Mesir yang mengitari pemikiran-pemikiran Farag Fouda. Analisis juga dilakukan terhadap tulisan dan penelitian terdahulu yang telah mendiskusikan pemikiran Farag Fouda mengenai sekularisme dan Islamisme. Namun demikian artikel ini memiliki fokus kajian pada pembacaan historis Fouda, juga kritik-kritik tajamnya terhadap konsep negara Islam (*khilafah Islamiyah*).

TEMUAN DAN DISKUSI

Memahami Pemikiran Farag Fouda dalam Konteks Sosial-Politik Mesir

Mesir, negara dengan beragam khazanah kebudayaan dan pemikiran Islam, telah menunjukkan realitas politik tarik menarik antara sekularisme dan Islam dalam sejarahnya. Meskipun institusi keagamaan telah menikmati dominasi peran dalam beberapa saat, Mesir sama sekali tidak menyaksikan pemerintahan berbasis agama setelah pembentukan negara bangsa (*nation state*). Demikian hal ini menampakkan bahwa hubungan antara agama dan negara tetap kabur dan tidak benar-benar terselesaikan. Ketidakjelasan tersebut tercermin dalam koeksistensi lembaga sekuler dan lembaga Islam pada beberapa tingkatan: ekonomi, sosial, dan politik.¹⁶ Hal ini mengindikasikan bahwa Mesir pada hakikatnya masih menganut sistem “sekularisme terbatas”. Hal ini terlihat juga melalui lembaga pendidikan yang mencerminkan dualisme sekuler-Islam. Sejak pertengahan abad kesembilan belas di negara ini berkembang sistem pendidikan sekuler sebagai pelengkap, bukan sebagai penggantian sistem keagamaan.

Abad keduapuluh menjadi titik tolak apa yang disebut dengan “demokratisasi wacana syariat”. Wacana interpretasi syariah di Mesir di abad ini begitu semarak, berbagai pemikir memperbincangkan dengan tajam wacana syariah dalam konteks pemerintahan Islam Mesir. Di sepanjang tahun 1980 dan 1990-an misalnya, kelompok Islamis Mesir

¹⁵ Farag Fouda, “Al-Haqiqah al-Ghaibah,” Kairo: Dar el-Fikri li al-Dirasat wa al-Nasyri wa al-Tauzi (1988).

¹⁶ Pakinam El Sharakawy, “Islamic–Secular Hybrid and the Egyptian State,” *Journal of Middle Eastern and Islamic Studies (in Asia)* 7, no. 1 (2013): 17–58.

dengan semangat ideologi ekstrem Islamisme bermunculan.¹⁷ Mereka beranggapan bahwa penerapan syariat adalah sesuatu yang mendesak. Gerakan ini memicu berbagai perdebatan sengit dalam wacana syariat Islam di Mesir. Wacana ini, menjadi tema utama dalam perdebatan kelompok Islamis dan sekuler di Mesir. Perdebatan tersebut dalam satu waktu membentuk polarisasi tajam antar dua kelompok: Islamis dan sekuler. Bahkan dalam beberapa kasus ia memicu kekerasan politik.¹⁸ Fouda adalah salah satu korban dalam kekerasan politik tersebut.¹⁹

Farag Fouda, atau biasanya ditulis juga dengan sebutan Faraj Fawda adalah seorang intelektual Muslim, aktivis Hak Asasi Manusia, politisi, dan juga salah satu tokoh pemikir paling berpengaruh dari Mesir. Pemikiran-pemikirannya dituangkan dalam berbagai kolom, majalah, hingga media massa di Mesir. Tidak jarang tulisan-tulisan Fouda mengundang beragam respons, kritik, bahkan kecaman, terutama dari kalangan Islamis di Mesir. Fouda lahir di Denietta pada tanggal 20 Agustus 1945 dan meninggal pada tahun 8 Agustus 1992 pada usia 46 tahun. Fouda sama sekali tidak mengenyam pendidikan yang bersinggungan dengan diskursus pemikiran politik Islam, maupun diskursus tentang ilmu-ilmu keislaman. Ia memperoleh gelar bachelor (sarjana) pertanian. Fouda memperoleh gelar Master of Science dalam bidang pertanian dan memperoleh PhD dalam bidang ekonomi pertanian dari Universitas Ains Syams pada tahun 1981. Fouda berhasil mempertahankan judul disertasinya *Iqtisadiyat Tursyidu Istikhdam Miyah al Ray fi Misr*.²⁰

Kendati Fouda tidak bersinggungan dengan keilmuan formal tentang sejarah Islam maupun politik Islam, pemikiran-pemikirannya tentang kebebasan, negara, dan politik Islam ikut serta mewarnai perdebatan dua kelompok politik di Mesir: Islamis dan Sekularis.²¹ Bahkan dapat dikatakan bahwa sebagian hidup Fouda dihabiskan untuk berbicara tentang hak asasi manusia, kebebasan, dan persoalan-persoalan kemanusiaan lainnya. Aktivitas Fouda sebagai seorang aktivis HAM yang mengantarkannya pada perdebatan sengit mengenai konsep negara dan agama. Fouda dengan sangat tekun dalam berbagai diskusi dan tulisan kolomnya melakukan penolakan keras terhadap konsep Khalifah Islamiyah (negara Islam) dari kelompok Islamis di Mesir. Selain aktif sebagai seorang aktivis, Fouda merupakan seorang politisi. Namun, pada tahun 1981 ia memutuskan keluar dari partai al-Wafd setelah partai tersebut memutuskan berkolaborasi dengan Ikhawnul Muslimin dalam pemilihan parlemen. Fouda mendirikan partainya sendiri Mustaqbal (The Future). Walaupun sampai akhir hayatnya partai ini belum mendapatkan legalitas dari pemerintah Mesir. Salah satu alasan keluarnya Fouda dari

¹⁷ Syarifuddin Jurdì, "Gerakan Sosial Islam: Kemunculan, Eskalasi, Pembentukan Blok Politik Dan Tipologi Artikulasi Gerakan," *Jurnal Politik Profetik* 1, no. 1 (2013).

¹⁸ By Nathan J Brown, "Debating The Islamic Shari'a In 21st-Century Egypt," *The Review of Faith & International Affairs* 10, no. 4 (2012): 9–17.

¹⁹ Mustapha K Al-Sayyid, "A Civil Society in Egypt?," in *Civil Society in the Middle East*, Volume 1 (Brill, 2005), 269–293.

²⁰ Fouda, "Al-Haqiqah al-Ghaibah."

²¹ David Zeidan, "Radical Islam in Egypt: A Comparison of Two Groups," *Middle East Review of International Affairs* 3, no. 3 (1999): 29–31.

al-Wafd adalah perbedaan pendapat dirinya dengan Sheik Salah Abu Ismail salah seorang tokoh salafi Mesir yang menginginkan partai tersebut tidak lagi sebagai partai sekuler.²²

Kemunculan pemikir Muslim sekuler di Mesir bukanlah fakta yang mengherankan. Pasca kekalahan Arab dalam perang terhadap Israel di tahun 1967, kelompok pemikir sekuler di Mesir begitu semarak merespons pemikiran-pemikiran kelompok Islamis yang menyederhanakan kekalahan Arab tersebut sebagai akibat dari faktor agama semata. Bagi kelompok sekuler ini, justru kekalahan tersebut disebabkan oleh superioritas sistem sosial yang dimiliki oleh negara-negara barat. Sementara bangsa Arab masih jauh dari hal demikian. Fouda salah satu diantara para pemikir tersebut yang menawarkan sebuah pembacaan baru atas sejarah dan teks Islam untuk melihatnya dengan kacamata realitas historis.²³

Seberapa Relevan Islam Politik? Kritik Fouda atas Khilafah Islamiyah

Ide tentang khilafah Islamiyah merupakan ide yang dipopulerkan oleh kelompok Islamis Mesir. Wacana mengenai penerapan syariat Islam adalah wacana publik yang menjadi konsumsi masyarakat luas, tidak hanya terbatas di kalangan ulama-ulama Mesir. Sebab demikianlah wacana mengenai penerapan syariat begitu kontroversial di Mesir. Tidak heran kemudian para pembunuh Farag Fouda adalah pemuda-pemuda dari kalangan masyarakat umum yang tidak lulus perguruan tinggi dan hanya para pekerja serabutan. Namun demikian, kondisi tersebut tidak menghalangi mereka untuk terlibat dalam aktivitas keagamaan.

Polarisasi tajam antara kelompok Islamis dan sekuler mengantarkan perdebatan sengit dua kelompok ini mengenai hubungan agama dan negara, penerapan syariat Islam, hingga institusi-institusi khilafiyah di Mesir. Fouda hanya satu dari sekian komentator kritis dari kelompok sekuler seperti Muhammad Syaid al-Asmawi, Salah Isa, Rifat al-Said, Mustafa al-Faki, Muhammad Haanain al-Haikal dan Usama al-Baz. Komentar-komentar kelompok ini begitu tajam mengkritik pandangan-pandangan kelompok Islamis²⁴. Di antara mereka Fouda barang kali adalah yang begitu keras memberikan kritiknya atas ide penerapan syariat Islam di Mesir yang baginya hanyalah sloganisme kelompok Islamis yang sama sekali tidak memiliki preseden sejarah.

Fouda pertama-tama mendefinisikan Islam dan Muslim sebagai berikut: "Islam adalah agama dan Muslim adalah manusia/makhluk; agama tidak bersalah, sedangkan manusia membuat kesalahan"²⁵. Bagi Fouda, menarik agama pada urusan politik justru mengkerdilkan kesucian agama. Menurut Fouda, ide tentang penerapan syariat hanya ide yang lahir sebab pra-persepsi kelompok Islamis yang menganggap masyarakat Mesir sebagai masyarakat jahiliyah, atau masyarakat yang jauh dari agama yang benar. Sehingga menganggap solusi dari kondisi jahiliyah masyarakat Mesir tersebut adalah mengembalikan Islam dalam sistem khilafiyah yang mereka yakini. Mereka bagi Fouda

²² Medani, "Pola Hubungan Agama Dan Negara Menurut Farag Fouda Dalam Siyasyah Syar'iyyah."

²³ Yoyo Yoyo, "Tren Pemikiran Intelektual Muslim Kontemporer Di Timur Tengah Pasca-Difitisme 1967," Jurnal Kawistara 2, no. 3 (2012): 296–307.

²⁴ Joel Beinin and Joe Stork, *Political Islam: Essays from Middle East Report* (Univ of California Press, 1997).

²⁵ Soage, "Faraj Fawda, or the Cost of Freedom of Expression."

justru sama sekali tidak memahami nilai-nilai Islam yang sesungguhnya. Fouda beranggapan bahwa ide penerapan syariat sesungguhnya bukan berangkat dari ide tentang agenda politik yang matang. Menurut Fouda kelompok Islamis sama sekali tidak mampu mengajukan apa yang disebutnya sebagai “agenda politik terperinci” mengenai reformasi politik, ekonomi, kebudayaan, hingga pendidikan.²⁶

Fouda mengatakan bahwa masyarakat Mesir yang dinilai kelompok Islamis sebagai masyarakat yang jauh dari agama, adalah penilaian yang keliru. Jika penilaian itu bukan didasarkan pada paradigma simbolis, dan lebih jauh mau melihat pada nilai-nilai esensial dari Islam, menurut Fouda justru masyarakat Mesir adalah masyarakat yang (jika tidak sama) adalah yang paling dekat dengan nilai-nilai Islam. Bukan sekedar masyarakat simbolis. Menurut Fouda, aktivitas dan kecintaan masyarakat Mesir terhadap nilai budaya, agama dan warisan sejarah Mesir sendiri adalah wujud masyarakat Islam yang memiliki nilai-nilai agama yang original dengan ciri khas masyarakat Mesir itu sendiri.²⁷

Fouda mempertanyakan dengan lugas tawaran-tawaran dari kelompok Islamis tentang penerapan syariat Islam. Misalnya, Fouda mempertanyakan hukum kriminal hudud (potong tangan) yang bertentangan dengan semangat modern sebab perilaku sadismenya. Fouda membandingkan penerapan hudud dengan cara Umar bin Khattab yang dalam satu waktu meninggalkan hukuman potong tangan sebab masa paceklik yang meluas²⁸. Fouda juga mengomentari persoalan relasi ekonomi dan syariat. Fouda mempertanyakan konsep apa yang ditawarkan kelompok Islamis jika dihadapkan pada fakta bahwa keuangan Badan Usaha Milik Negara Mesir bergantung pada nilai keuangan investor yang menitipkan uang-uang mereka di bank konvensional yang tentu saja menjanjikan bunga²⁹. Fouda, setiap mengartikulasikan teks dan tulisannya menyajikan kalimat-kalimat satire dengan menyuguhkan fakta-fakta sejarah terhadap kelompok Islamis.

Bagi Fouda, bagaimana mungkin kelompok Islamis dengan begitu percaya diri mempromosikan ide tentang syariat, yang bahkan ijtihad fikih mengenai prinsip-prinsip syariat tersebut diproduksi di abad kedua hijriah yang sama sekali tidak mengenal konsep badan usaha milik negara dan perbankan. Bagaimana mereka menjawab krisis yang (mungkin) akan terjadi terhadap Mesir jika seandainya ide tentang Islamiyah itu diterima? Bagi Fouda, ide mereka tak lebih dari retorika dan slogan-slogan membosankan. Menuduh masyarakat Mesir sebagai masyarakat Jahiliyah kata Fouda adalah perkara mudah. Menetapkan sebuah hukum sebab bunga bank-pun juga adalah perkara yang gampang. Akan tetapi kelompok Islamis sama sekali tidak mampu menyentuh aspek-aspek kesejahteraan, kemiskinan, dan persoalan-persoalan ekonomi yang seharusnya mereka rumuskan dengan baik dalam agenda politik mereka. Mereka hanya mampu menyuguhkan slogan-slogan politik Islam dan kembali pada Islam. Jika mereka berdialog mengenai ide-ide tersebut, mereka justru kebingungan sendiri, dan kembali lagi, mereka

²⁶ Fouda, 2003, hal 11

²⁷ Fouda, 2003, hal. 11–14

²⁸ Fouda, 2003, hal. 15

²⁹ Fouda, 2003, hal. 17

sekedar ingin meyakinkan bahwa ide syariat adalah ide yang tepat tanpa sama sekali mau menyuguhkan alasan rasional kenapa ide itu harus diterima.³⁰

Penerapan syariat Islam bukanlah bagian esensi dari nilai-nilai Islam. Ia hanya simbol, yang lebih penting dari simbol tentu saja adalah esensi sesungguhnya dari nilai-nilai Islam itu sendiri. Penerapan syariat sebagaimana yang telah diketahui, biarkanlah menjadi sejarah. Bagi Fouda umat Islam sekarang perlu kiranya merumuskan ide ketatanegaraan yang memberikan rasa keadilan bagi masyarakat yang sesungguhnya adalah semangat ajaran Islam itu sendiri. Ide demikianlah yang jauh dibutuhkan masyarakat muslim. Ia melontarkan kritik keras terhadap ide penerapan syariat di Mesir. Pendapat kelompok Islamis yang menganggap integrasi agama dan negara dalam politik sebagai kewajiban agama, ditolak Fouda dengan mengemukakan argumen bahwa agama dan politik adalah dua hal yang berbeda. Islam menurutnya memang ada dalam akal dan hati. Namun klaim bahwa hukum Islam yang mesti diterapkan dalam kehidupan negara adalah hal yang berbeda.³¹

Fouda secara jelas ingin memisahkan urusan politik dan agama. Ia hendak memberikan manusia ruang ijtihad yang seluas-luasnya mengenai sistem politik mereka. Kesalahan utama sejarah bagi Fouda bukan terletak dari syariat, namun ijtihad di abad kedua terhadap syariat adalah sebenar-benarnya kesalahan masyarakat Islam. Hal ini digambarkan oleh Fouda bahwa, Islam sebagai agama telah selesai ketika Nabi Muhammad telah wafat. sementara sekarang, periode Islam itu ia sebut sebagai periode "umat Islam". Ruang ijtihad umat Islam selalu memiliki varian dan watak peradaban, setiap periode politik dan kekuasaan ada konteks politik yang mengitarinya.

Dalam konteks kehidupan negara modern, agama dan negara bagi Fouda harus dipisahkan, negara tidak perlu mengatur kesalehan warga negara, sebab agama ada dalam penghayatan hati, dan negara tidak diperlukan dalam hal itu. Memaksa negara mengurusi agama bagi Fouda hanya akan mengerdilkan agama itu sendiri.³²

Pembacaan Kritis Farag Fouda atas Sejarah Politik Islam

Pembacaan Fouda atas sejarah Islam sesungguhnya berangkat dari pertanyaan mendasar: Seperti apa syariat Islam itu? Bagaimana formalisasi syariat? Bagaimana kelompok Islamis memandang ijtihad dalam sejarah Islam? Apakah syariat adalah politik itu sendiri? Fouda satu sisi menawarkan pembacaan kritis terhadap formalisasi syariat dalam sejarah Islam, di sisi yang lain ia menganjurkan "nasionalisasi" pemikiran terhadap sejarah Islam itu sendiri yang disesuaikan dengan konteks budaya, sosial, dan politik Mesir. Menurutnya, periode sejarah politik Islam-pun sesungguhnya menyimpan banyak ruang ijtihad, tidak jarang ijtihad-ijtihad dalam sejarah politik Islam justru bertentangan dengan al-Quran dan hadis yang diyakini kelompok Islamis sebagai landasan mereka.³³

Kritik Fouda semakin menemukan "panggung wacana" ketika misalnya publik Muslim Mesir terutama kelompok Islamis menganggap bahwa periode

³⁰ Fouda, 2003, hal. 19

³¹ Medani, "Pola Hubungan Agama Dan Negara Menurut Farag Fouda Dalam Siyasyah Syar'iyyah."

³² Fouda, 2003 hal 20

³³ Fouda, 2003 hal 41

al-Khulafa'al-Rashidun sebagai sebuah periode yang dirindukan. Bagi Fouda tidak sama sekali, masa itu adalah masa yang biasa saja. Fouda menganggap tidak perlu berlebihan memuji masa *al-Khulafa'al-Rashidun*, sebab tidak ada yang gemilang yang perlu dibanggakan. Menurut Fouda ada banyak sekali jejak memalukan dari masa *al-Khulafa' al-Rashidun*. Misalnya saja, perang saudara di kalangan muslim sendiri yang menumpahkan darah sesama Muslim. Dari fakta itu saja, menurut Fouda tidak ada alasan logis untuk kembali kepada sistem *khilafiyah* yang usang itu, biarlah ia tetap menjadi sejarah.³⁴

Sejarah politik Islam bagi Fouda harus dibaca dengan paradigma baru yang lebih segar, apa yang ia sebut sebagai "kebenaran yang hilang" (*al-haqiqah al-ghaibah*) dalam sejarah Islam tidak perlu ditutup-tutupi. Ia harus disampaikan dengan jujur dan apa adanya. Bahwa sejarah Islam yang selalu diimpikan kelompok Islamis itu banyak sekali menyimpan pelanggaran-pelanggaran kemanusiaan. Fouda ingin mengatakan bahwa, terimalah sistem yang ada saat ini, tanpa membenturkannya dengan urusan agama. Bagi Fouda formalisasi syariat tidak mesti mengadopsi hukum Islam sepenuhnya dalam kehidupan warga negara, jauh dari itu negara harus dibangun atas integrasi ide untuk menjamin kebebasan, hak-hak sipil, dan kemanusiaan itu sendiri.³⁵

Bagian ini akan mencoba mendiskusikan kritik dan komentar-komentar tajam Fouda atas sejarah politik Islam. Kategori yang dirumuskan, didasarkan melalui tulisan-tulisan Fouda dalam berbagai karyanya, juga beberapa literatur sekunder yang membahas karya-karya dan pemikiran Fouda. Terutama komentarnya terhadap sejarah politik Islam yang ada dalam salah satu bukunya *al-Haqiqah al-Ghoibah*. Pemikiran Fouda mengenai pentingnya sekularisme sesungguhnya tidak bisa dipisahkan dari refleksi historisnya terhadap sejarah politik dalam Islam, yang menurutnya, tak ada alasan mempertahankan formalisasi syariat jika dalam sejarah khalifah dan politik Islam saja, menyimpan banyak sekali sisi-sisi kelam politik yang dalam waktu yang sama justru dihindari dibicarakan oleh kelompok Islamis.

Keharusan Ijtihad Politik: Pembacaan Kritis Fouda atas praktik Politik masa Khalifah Abu Bakar dan Umar

Salah satu pembacaan tajam Fouda terhadap sejarah Islam adalah komentarnya terhadap sejarah *al-Khulafa' al-Rashidin* yang dalam konteks kelompok Islamis Mesir sering kali dipakai untuk melegitimasi retorika palsu khilafah Islamiyah yang mereka usung. Menurut Fouda, mereka, kelompok ini hanya mampu mengampanyekan slogan-slogan politik-populis Islam. Namun ketika mereka ditanya seputar sisi-sisi kelam sejarah khalifah, mereka hanya mampu menyuguhkan sejarah khalifah dengan legitimasi teks al-Quran maupun hadis, yang bahkan menurut Fouda selain sama sekali tak kontekstual, tapi juga sanad hadis yang dalam pandangan Fouda banyak sekali mengandung kontradiksi dengan fakta sejarah sebenarnya.³⁶

³⁴ Fouda, 2003 hal 43

³⁵ Medani, "Pola Hubungan Agama Dan Negara Menurut Farag Fouda Dalam Siyasyah Syar'iyyah."

³⁶ Fouda, 2003, hal. 52

Fouda misalnya mengkritik kasus orang-orang yang dituduh murtad (*hurub al-riddah*) di zaman Khalifah Abu Bakar. Fouda memberikan dua pertanyaan penting dalam kasus tersebut, apakah serangan Abu Bakar tersebut dikategorikan sebagai tindakan karena mereka yang dituduh murtad benar-benar keluar dari Islam? atau serangan tersebut hanya didasarkan mereka yang enggan membayar zakat kepada Abu Bakar? Fouda menilai bahwa penting membedakan dua kategorisasi dalam kasus tersebut. Mereka yang dianggap murtad pada hakikatnya masih menjalankan kewajiban agama dengan baik. Mereka masih melaksanakan salat. Mereka juga masih membayar zakat kepada mereka yang membutuhkan, walaupun tidak secara langsung melalui perantara khalifah dan Baitul Mal. Salah satu hal yang disoroti Fouda dalam kasus ini adalah, respons Umar terhadap kebijakan politik Abu Bakar. Umar mempertanyakan kebijakan Khalifah Abu Bakar terhadap mereka yang pada hakikatnya telah mengucapkan syahadat. Namun bagi Khalifah Abu Bakar, justru syahadat adalah konsekuensi (maksudnya konsekuensi untuk membayar zakat kepada khalifah). Kendatipun Fouda menilai bahwa itu adalah bagian dari ijtihad politik, akan tetapi yang menarik dalam pandangan Fouda adalah, kritik Umar tersebut sesungguhnya berdasarkan sebuah hadis yang mengatakan bahwa "seorang Muslim tidak boleh dibunuh kecuali sebab tiga perkara, berzina setelah berumah-tangga, murtad setelah beriman, atau di-qisas sebab melakukan pembunuhan sebab alasan yang jelas".³⁷

Menurut Fouda, perdebatan Khalifah Umar dan Khalifah Abu Bakar dalam sebuah kebijakan politik merupakan bentuk ijtihad yang mengindikasikan bahwa kepentingan sebuah negara kadang kala mengharuskan ijtihad yang dalam taraf tertentu bertentangan dengan jantung dogma agama itu sendiri. Tentu saja sebagaimana kebijakan politik, ia hendaklah tidak dipandang sebagai akidah agama. Hal ini sebenarnya dapatlah dilihat dari kebijakan-kebijakan pemerintahan setelah Abu Bakar yang sama sekali tidak kemudian menjadi sebuah "patung" dan kitab suci yang tidak diperkenankan untuk disentuh. Kebijakan Abu Bakar sama sekali tidak dijalankan oleh khalifah-khalifah setelahnya.³⁸ Fouda agaknya mengkritik penyerangan Abu Bakar terhadap umat Islam yang dituduh murtad. Bagi Fouda, praktik tersebut tidak sejalan dengan semangat hak asasi manusia. Tentu saja bagi Fouda praktik pemurtadan sebab tidak membayar zakat melalui khalifah adalah kebijakan yang tidak relevan dengan semangat modern dan terlebih-lebih kepentingan kemanusiaan.³⁹

Namun demikian, Fouda di satu sisi melihat kebijakan Abu Bakar tersebut sebagai sebuah konsekuensi logis politik Islam yang menghendaki sebuah ekspansi wilayah, dan di waktu yang bersamaan bagi Fouda, kebijakan politik Abu Bakar tersebut dapat dilihat di dalam perspektif sebuah kebijakan politik. Bukan akidah agama yang mesti dipertahankan sampai sekarang. Pada titik yang sama Fouda memberikan kritik terhadap pandangan

³⁷ Fouda, 2003 hal 53

³⁸ Fouda, 2003, hal. 67

³⁹ Ben Clarke, "Ideological Extremism and the Abuse of Religion:'Punishment of Apostasy'as a Rationale for Religious Violence by State and Non-State Actors" (2008).

kelompok Islamis yang menganggap teks tak perlu dilakukan ijтиhad, bagi Fouda justru hal tersebut bertentangan dengan tradisi khalifah-khalifah masa *Khulafa'aur Rashidin*.⁴⁰

Khalifah Umar misalnya, menurut Fouda adalah salah satu khalifah yang banyak melakukan ijтиhad. Bahkan menurut Fouda, bentuk-bentuk ijтиhad Umar dalam taraf tertentu bukan hanya sebatas menafsirkan atau mengoreksi sebuah hukum Islam. Ijтиhad Umar dalam konteks tertentu sampai pada pembatalan sebuah hukum yang sebenarnya berasal dari al-Quran.⁴¹ Keberanian Umar melakukan ijтиhad diletakkan oleh Fouda sebagai sebuah kebijakan politik yang menghendaki kebaikan sebuah negara. Umar sebagaimana dalam pembacaan Fouda, adalah sosok khalifah yang memiliki kemampuan pengelolaan birokratis yang baik. Hal ini dapat dibuktikan misalnya, melalui kebijakan "reshuffle" Umar terhadap beberapa pemimpin di daerah kekuasaan Islam saat itu. Salah satu sahabat bernama Ammar bin Yaser dalam satu waktu diganti oleh Umar sebab menurut penilaian Ammar boleh cakap dalam agama, namun ia tak memiliki kemampuan politik yang memadai. Oleh sebab itulah Ammar kemudian diganti oleh beberapa sahabat yang jauh memiliki kemampuan dalam mengelola negara yang dalam pandangan Umar adalah urusan yang jauh lebih kompleks dari akidah itu sendiri. Menurut Fouda kebijakan politik Umar tersebut memberikan satu indikasi bahwa Umar begitu paham pentingnya pemikiran mengenai mana urusan politik, dan mana urusan akidah agama. Bagi Fouda sikap pemisahan demikian diperlukan, semata-mata dalam rangka kebaikan sebuah pemerintahan, dan tentu saja kebaikan akidah agama. Seorang pakar politik mengurus urusan pemerintahan, sementara ahli agama cukup dengan menjaga akidah agama itu sendiri.⁴²

Salah satu kebijakan yang banyak dibicarakan dalam sejarah Islam adalah cara Umar memandang pembagian zakat bagi muallaf.⁴³ Di zaman Nabi sebagaimana umum diketahui, Nabi tetap memberikan zakat kepada mereka para muallaf, walaupun dalam kadar tertentu orang-orang muallaf ini masih dalam status orang kafir yang belum mengamalkan ajaran Islam dengan baik. Bahkan dalam beberapa catatan, orang-orang muallaf ini kerap dianggap sebagai kaum yang tidak berpendirian. Kebijakan Nabi tetap memberikan zakat sesungguhnya memiliki motif, agar mereka lebih cenderung terhadap Islam. Pada masa khalifah Abu Bakar, kebijakan ini tetap dipertahankan. Namun dalam beberapa kasus, di masa Abu Bakar kebijakan ini kerap kali ditentang oleh Umar. Menurut Umar, kebijakan zakat di masa Nabi tersebut sesungguhnya memiliki alasan saat itu Islam belum sebesar sekarang. Umar memandang bahwa dasar-dasar pemberian zakat bagi muallaf sesungguhnya sudah tidak relevan lagi. Sebab menurutnya Islam sudah tidak lagi berusaha memikat hati orang-orang kafir. Dari kasus tersebut bagi Fouda, Umar sesungguhnya sosok khalifah yang kritis memandang teks al-Quran, ia tidak terjebak pada kulit luar al-Quran. Umar adalah sosok yang tegas, kritis, dan logis. Ia melakukan sebuah

⁴⁰ (Fouda, 2003, hal. 70)

⁴¹ Fouda, 2003 hal 69

⁴² Fouda, 2003 hal 73

⁴³ Fahmi Assulthoni, "Progresivitas Pemikiran Hukum Umar Bin Khattab," *Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman* 1, no. 1 (2015): 98–108.

kebijakan politik atas dasar ijtihad pribadinya, dan dengan semangat nilai dan esensi Islam yang ia pahami.

Kebijakan Umar yang lain, yang tak kalah menariknya dalam sejarah politik Islam adalah kebijakannya mengenai hudud (hukum potong tangan). Dalam sebuah kasus pencurian, Umar meniadakan hukum potong tangan yang sesungguhnya telah memiliki dasar teks syariat.⁴⁴ Menurut Fouda cara Umar menyikapi sebuah kasus, adalah ijtihad dan refleksinya terhadap hukum Islam itu sendiri. Bahkan Fouda memberikan kritik terhadap kelompok Islamis, yang memberikan pembelaan “teologis” mengenai mengapa Umar tidak menerapkan hukum hudud, menurut mereka Umar saat itu bukan tidak mau menerapkan hudud, namun lebih pada upaya Umar untuk melengkapi syarat-syarat hukuman tersebut. Namun bagi Fouda, alasan kelompok Islamis tersebut tak lebih dari omong kosong belaka, sebabnya syarat-syarat yang mereka katakan baru diperincangkan di kalangan ulama-ulama Fiqih beberapa abad setelah wafatnya Umar. Menurut Fouda tentu saja sebelum memutuskan kebijakan tersebut Umar telah dihadapkan pada teks syariat mengenai hukum hudud itu sendiri. Tidak mungkin bagi Fouda Umar saat itu sedang akan mengikuti Syafi’ie ataupun Abu Hanifah, dan tidak mungkin pula Umar tidak mengetahui hadis sepenting itu jika dalam pandangan Fouda “hadis itu memang ada”.⁴⁵

Bagi Fouda, Umar telah meninggalkan satu *legacy* tentang pentingnya sikap cermat dan kritis memandang teks syariat. Walaupun dalam beberapa konteks, Fouda juga mengkritik kebijakan-kebijakan masa Abu Bakar dan Umar. Misalnya kritik Fouda terhadap kebijakan “pemurtadan” yang dilakukan Abu Bakar terhadap umat Islam yang enggan membayar zakat kepada khalifah. Namun demikian dalam pembacaan Fouda, menilai Abu Bakar tidak mesti dalam satu perseptif. Ia beranggapan bahwa apa yang dilakukan Abu Bakar adalah bentuk ijtihad politik yang tentu saja sang Khalifah memiliki pertimbangan-pertimbangan tersendiri mengapa ia lakukan hal tersebut. Menurut Fouda kebijakan Abu Bakar merupakan sebuah “keharusan sejarah” sebab masa itu Islam sedang memerlukan perluasan dan penaklukan wilayah. Oleh sebabnya sikap tegas khalifah diperlukan.

Fouda sesungguhnya sedang menyajikan fakta syariat yang dipandang kelompok Islamis sebagai sistem idealistik yang paripurna. Bagi Fouda nyatanya formalisasi syariat tersebut tidak begitu kaku seperti dalam bayangan kelompok Islamis. Khalifah Abu Bakar dan Umar yang hakikatnya adalah dua khalifah yang memiliki periode begitu dekat dengan Rasulullah saja menampakkan bentuk-bentuk ijtihad yang bahkan dalam kasus tertentu bertentangan dengan teks al-Quran maupun hadis.

Pembacaan Kritis Fouda atas praktik Nepotisme dan Korupsi masa Khalifah Usman dan Ali

Menurut pendapat Fouda, masa kegemilangan Islam sesungguhnya telah berakhir di masa Umar sebagai pemimpin politik Islam yang menampakkan ijtihad-ijtihad politik gemilang. Masa Usman dan Ali adalah masa dimana Islam telah mulai menampakkan

⁴⁴ Fathuddin Abdi, “Keluwasan Hukum Pidana Islam Dalam Jarimah Hudud (Pendekatan Pada Jarimah Hudud Pencurian),” in Al-Risalah: Forum Kajian Hukum Dan Sosial Kemasyarakatan, vol. 14, 2014, 369–392.

⁴⁵ Fouda, 2003 hal, 85

tujuan sebenarnya dari ambisi politik sebagian umat Muslim yang serakah. Pembunuhan dan pembantaian politik, isu korupsi dan nepotisme dimulai di masa-masa ini.⁴⁶

Fouda misalnya membandingkan kebijakan Umar dan Usman tentang kebijakan terhadap sahabat-sahabat penting di lingkungan khalifah. Di masa Umar beberapa pemuka sahabat dilarang meninggalkan Madinah. Alasan Umar melarang para sahabat tersebut sesungguhnya menurut Fouda adalah kekhawatiran Umar jika para sahabat tersebut keluar Madinah dan melihat kekayaan melimpah. Padahal gaji yang diberikan Umar kepada mereka sangat cukup, Umar ingin agar pemuka sahabat tersebut dapat hidup dengan sederhana. Perubahan kebijakan terjadi di masa Usman, sikap Usman sebagai khalifah yang begitu lembut, menyebabkan ia membolehkan para pemuka sahabat untuk pergi ke luar Madinah. Bahkan Usman tidak lupa memberikan bingkisan dan hadiah kepada para sahabat yang akan ke luar madinah. Fouda menyebutkan bahwa sesungguhnya motif Usman memberikan para sahabat hadiah tidak lain disebabkan upaya Usman memikat hati para sahabat ini agar tidak menentang kebijakan-kebijakannya yang dalam beberapa konteks tidak sejalan dengan keinginan para sahabat tersebut. Persoalan ini terutama berkaitan dengan "jatah" yang diberikan Usman kepada keluarganya ternyata setara dengan jatah yang diberikan kepada para sahabat. Bahkan Usman telah memberikan orang-orang dalam lingkungan terdekatnya dari Bani Umayyah untuk mengelola beberapa kawasan. Seiring kebijakan Usman yang begitu lembut inilah, beberapa sahabat berbondong-bondong keluar dari kawasan Islam.⁴⁷

Menurut Fouda, jumlah uang yang diberikan Usman kepada sahabat ini adalah jumlah yang tidak sedikit pada masanya. Sisi kelam pemerintahan Usman juga dideskripsikan Fouda dengan menyebutkan bahwa ketika Usman meninggal dunia, ditemukan beberapa harta di dalam brangkasnya dan harta-harta tersebut hilang dijara ketika sebuah pemberontakan yang sekaligus mengakhiri hidupnya. Fouda hendak menunjukkan bahwa pemerintahan Usman sekalipun sang khalifah memiliki sikap lembut, namun praktik bagi-bagi jatah harta dalam pemerintahan adalah sebuah sikap problematik. Praktik suap dan korupsi dalam sejarah Islam telah dimulai di masa ini, dan akan berlanjut ke masa-masa setelahnya.⁴⁸

Pada masa pemerintahan khalifah Ali, salah satu pemicu konflik politik antar golongan Ali dan Muawiyah disebutkan Fouda adalah juga diawali oleh praktik korupsi beberapa sahabat. Salah satunya yang dilakukan oleh sepupu Ali sendiri, dan seorang perwakilan di Basrah bernama Abdullah bin Abbas. Saat itu terjadi sebuah laporan bahwa Ibnu Abbas telah melakukan korupsi terhadap beberapa harta di Baitul Mal. Surat menyurat antar Ibnu Abbas dan Ali terjadi. Permintaan transparansi Ali ditolak mentah-mentah oleh Ibnu Abbas. Perdebatan terjadi antara Ali dan Ibnu Abbas, Ali menuduh Ibnu Abbas telah menggelapkan uang negara, sebaliknya Ibnu Abbas menuduh Ali tak lebih baik darinya, karena telah menumpahkan darah umat Islam demi sebuah kekuasaan Menurut Fouda peristiwa ini adalah salah satu skandal pelik dalam sejarah

⁴⁶ Marwa, "Usman Bin Affan(Melacak Akar Pemberontakan Dari Isu Nepotisme," *AL-TADABBUR* 2, no. 1 (2016): 1–17.

⁴⁷ Fouda, 2003, hal. 87

⁴⁸ Fouda, 2003, hal. 95–100

Islam. Apalagi ketika mendapati fakta bahwa perdebatan Ali dan Ibnu Abbas tersebut sampai pada ancaman Ibnu Abbas terhadap Ali untuk menyerahkan uang hasil korupsi di Baitul Mal tersebut kepada Muawiyah untuk memerangi Ali. Tentu saja kita telah menyaksikan konflik politik antar Ali dan Muawiyah tersebut terjadi beberapa tahun setelahnya.⁴⁹

Pembacaan Kritis Fouada atas Praktik Pembantaian dan Prostitusi di masa Umayyah

Masa Umayyah merupakan masa imperium besar Islam pertama dalam sejarah Islam. Di satu sisi Umayyah adalah simbol kejayaan Islam di masa lalu, namun di sisi lain masa ini adalah masa keberlanjutan dari apa yang disebut Fouada sebagai “skandal: dalam sejarah politik Islam. Di masa inilah sistem administrasi negara tertata dengan baik, berkat upaya penerjemahan yang dilakukan Abdul Malik bin Marwan terhadap sistem administrasi. Di masa ini pula berbagai penaklukan wilayah oleh Imperium Islam dilakukan. Tentu tidak ragu untuk menyebut bahwa masa ini adalah salah satu masa kejayaan Islam. Namun di sisi yang lain tak perlu ragu pula untuk menyebutkan bahwa masa Umayyah adalah masa-masa peperangan saudara antar umat Islam yang memakan banyak darah umat Islam sendiri. Kemegahan dinasti Umayyah tersebut dibangun di atas tumpahan darah umat Islam sendiri.

Fouada mengatakan bahwa Abdul Malik bin Marwan adalah khalifah yang bertanggung jawab terhadap pembunuhan dan pertumpahan darah berapa puluh ribu manusia dan umat Islam sendiri. Walaupun dalam satu waktu Fouada mengatakan umat Islam juga patut mengapresiasi Abdul Malik bin Marwan atas kebijakan-kebijakan politiknya, termasuk salah satu kebijakan politik mengenai mata uang dinar pertama dalam Islam. Namun bagi Fouada kebijakan-kebijakan itu telah banyak dibicarakan dalam sejarah Islam. Salah satu fakta sejarah yang menurut Fouada penting untuk kita ketahui adalah fakta mengenai salah satu tokoh penting dalam sejarah Islam, dia adalah pembunuh cucu Rasulullah Husein bin Ali bin Abi Thalib. Tentu saja kisah pembunuhan Husein juga telah melimpah dalam catatan sejarah Islam. Namun, ada fakta yang jauh lebih menarik tentang sang pembunuh Husein, Yazid bin Muawiyah.⁵⁰

Peristiwa itu terjadi tatkala Yazid menyerang kota Madinah. Penyerangan Yazid tersebut ditengarai oleh penduduk Madinah yang mencabut baiat untuk mendukung dirinya. Fouada mencatat bahwa bukan saja fakta penyerangan Yazid terhadap pusat kaum Anshar di Madinah yang perlu kita cermati, namun fakta sejarah mengatakan bahwa Yazid memberikan maklumat perbuatan anarkisme dan pembantaian penduduk Madinah. Konon, sekitar 4.500 jiwa terbunuh dalam peristiwa ini, dan seribu perawan diperkosa. Fouada menambahkan bahwa ilusi tentang negara Islam masa itu sebenarnya sangatlah kabur, beberapa penduduk meminta ampunan terhadap panglima Yazid, yakni Muslim bin Uqbah atas nama agama. Namun diabaikan oleh Muslim. Mereka misalnya menyebut “Demi Allah saya berbaiat kepadanya atas nama Allah dan Sunnah Rasulnya!” namun oleh Muslim penduduk tersebut tetap dibunuh. Beberapa dari mereka juga dalam catatan Fouada

⁴⁹ Fouada, 2003, hal. 100–107

⁵⁰ Fouada, 2003, hal. 107-108

mengaku berbait terhadap khulafa'al-rashidun tetapi saja mereka tak dapat pengampunan oleh Muslim. Muslim bagi Fouada menunjukkan sikap bahwa pedang jauh lebih dapat menyelesaikan keadaan daripada al-Quran itu sendiri⁵¹ Fouada agaknya hendak menunjukkan ironi negara Islamiyah yang ditunjukkan kelompok Islamis.

Dalam catatannya, Fouada mengatakan bahwa peristiwa tentang kebengisan Yazid ini telah dibicarakan oleh banyak sejarawan Muslim sendiri, yang bahkan sangat dekat dengan jangkauan kelompok Islamis seperti Ibnu Katsir dalam *Al-Bidayah wa al-Nihayah* yang juga menceritakan tentang dua tragedi dalam sejarah Islam, yaitu tragedi hijrah dan tragedi tatkala kepala Husein diantar kepada Yazid.⁵² Dua puisi Yazid menurut Fouada juga semakin menampakkan skandal pelik ini, dalam puisi pertama setelah ia berhasil membantai penduduk Madinah, Yazid menulis: "Andai nenek moyangku di badar bersaksi, Tombak dan Panah lumpuhkan Khazraj". Puisi ini menampakkan bahwa seolah-olah Yazid sedang berbangga atas serangannya terhadap kaum Anshar di Madinah. Nenek moyang yang dimaksud Yazid sesungguhnya adalah Bani Umayyah musuh dari suku Khazraj, salah satu suku terbesar dari kaum Anshar di Madinah. Suku Khazraj sewaktu perang Badar berada di pihak Islam. Yazid menurut Fouada seolah hendak menunjukkan kepada Bani Umayyah di masa lalu, bagaimana menuntaskan sebuah dendam. Tentu saja yang sangat memprihatinkan menurut Fouada adalah kenyataan bahwa yang sedang diimajinasikan oleh Yazid dalam puisinya itu adalah tentara Islam yang ia lawan sendiri. Salah satu puisi Yazid yang lain berikut, "(klan) Hasyim bermain-main kuasa, Kekuasaan tidak datang, wahyupun tidak menjelang". Ibnu Katsir menurut Fouada juga melaknat Yazid jika puisi itu benar ia katakan.⁵³

Realitas tentang kekejaman dan kebengisan Yazid menurut Fouada dianggap sambil-lalu dalam sejarah Islam. Termasuk Ibnu Katsir sendiri, menurut Fouada seolah hendak memberikan "pengampunan sejarah" melalui teks-teks syariat mengenai peristiwa tersebut. Ibnu Katsir misalnya menukil sebuah hadis tentang peristiwa penaklukan Konstantinopel, yang ternyata mampu dilakukan Yazid. Bagi Ibnu Katsir Yazid sesungguhnya terampuni dosanya sebab hadis Nabi mengenai tentara yang menaklukkan Konstantinopel akan terampuni. Bagi Fouada sikap fuqaha, ulama, maupun sejarawan Muslim yang memberikan sikap wajar demikian adalah hal yang tidak dibenarkan, apapun itu, bagi Fouada jika benar apa yang dikatakan Yazid, ia sama sekali tak pantas untuk dimaklumi.

Salah satu pembacaan kritis yang lain yang dilakukan Fouada, adalah pembacaannya terhadap khalifah kesembilan dinasti Umayyah, Yazid bin Abdul Malik. Salah satu keturunan Abdul Malik bin Marwan. Menurut Fouada Yazid yang ini tidak lebih dari seorang penggila wanita, pemabuk, dan penikmat dunia. Prilaku Yazid sesungguhnya telah dimulai ketika ia pertama kali menjabat sebagai khalifah. Dengan sengaja ia mengundang sekitar empat puluh orang ulama untuk memberikan fatwa kepadanya bahwa seorang khalifah tidak akan dihisab tuhan, apalagi disiksa. Fatwa ini seolah menunjukkan bahwa

⁵¹ (Fouada, 2003, hal. 135–139)

⁵² Ibn Kathir, *Al-Bidayah Wa an-Nihayah* (Damaskus,: Dar al-Maâ' rifah, n.d.).

⁵³ (Kathir, n.d., hal. 378–381)

seorang khalifah bebas berbuat apa saja dan tidak akan mendapatkan azab dan di hisab.⁵⁴ Yazid, menurut Fouada tak lebih dari seorang pemabuk yang terlena dalam romansa dua istrinya, Sallamah dan Habibah. Jika dalam pandangan kelompok Islamis dan beberapa sejarawan bahwa tindakan Yazid adalah sikap yang wajar, justru sebaliknya bagi Fouada tindakan seorang pemimpin Islam tidak selayaknya seperti demikian. Fouada dengan lugas mempertanyakan penolakan kelompok Islamis tentang biduan, bar, dan mengkafir-kafirkannya para penarinya. Satire dan ironi Fouada kembali terlihat dengan mengajukan pertanyaan monohok, "bukankah hal demikian (bar dan dunia malam) adalah kelanjutan dari tradisi khalifah?"⁵⁵

Setelah Yazid, khalifah Umayyah berpindah tangan ke anaknya, al-Walid bin Yazid. Tidak lebih baik dari ayahnya, al-Walid terkenal dengan seorang khalifah yang penuh dengan kegilaan, seorang pemabuk, dan yang paling unik adalah kegilaannya terhadap homoseksualitas.⁵⁶ Kegilaan al-Walid tersebut semakin tampak jika menemukan fakta bahwa al-Walid memiliki hobi yang terbilang unik; memanah al-Quran. Menurut Fouada selain seorang yang penuh kegilaan Walid sesungguhnya adalah seorang penyair ulung, al-Walid adalah seorang khalifah yang pandai memilih kata-kata. Bagi Fouada bakat tersebut adalah bakat yang patut kita nikmati sebagai bagian dari khazanah warisan Islam. Kendati al-Walid sendiri sesungguhnya adalah seorang khalifah yang problematik.

Sesungguhnya puji Fouada terhadap al-Walid dalam pandangan saya lebih layak disebut sebagai ungkapan satir dan ironi. Kendati ia memiliki kemampuan syair yang luar biasa, menurut Fouada kemampuan itu justru jadi argumen paling masuk akal mengapa agama perlu dipisahkan dari negara. Salah satu syair yang pernah diungkapkan al-Walid adalah ketika ia membaca sebuah ayat dalam al-Quran yang berbunyi "Mereka melakukan penaklukan dan takluklah setiap tiran yang bebal. Di belakang mereka sudah menguntit neraka jahanam. Mereka akan disiram air yang menggelegak...." al-Walid tampak meninggalkan hobinya memanah al-Quran sejenak, ia justru melemparkan al-Quran tersebut dan mengungkapkan sebuah syair yang terinspirasi dari ayat tersebut: "Aku menentang semua tiran yang bebal, kalau Tuhan datang di hari kebangkitan, Katakan Tuhan, aku telah ditaklukkan Walid".

Sekilas kita disuguhkan kemampuan al-Walid membuat syair ironi ala seorang ateis. Namun, di waktu yang sama kita justru disuguhkan pula alasan mengapa al-Walid memang adalah seorang khalifah yang penuh dengan fantasi yang mengejutkan. Menurut Fouada dalam satu waktu al-Walid pernah memiliki keinginan untuk membuat sebuah kubah di atas Ka'bah dan ia ingin mabuk di atasnya. Walaupun keinginan sang khalifah itu dengan segera dibatalkan oleh pemuka-pemuka sukunya. Tentu saja kegilaan al-Walid tersebut sesungguhnya membawa dampak yang juga patut kita pertimbangkan, dalam catatan al-Mas'udi, kegemaran al-Walid dalam bersyair telah memunculkan tokoh-tokoh di

⁵⁴ Jalal al-Din al-Suyuthi, "Tarikh Al-Khulafa Wa al-Umara" (Cet. I, n.d.).

⁵⁵ (Fouada, 2003, hal. 142)

⁵⁶ Rabab Abdulhadi, "Sexualities and the Social Order in Arab and Muslim Communities," dalam Samar Habib, Islam and Homosexuality, Amerika Serikat: ABC-CLIO (2010).

bidang tarik suara, dan sampai saat ini masih kita nikmati dalam khazanah peradaban Islam.⁵⁷

Fouda sesungguhnya ingin menunjukkan bahwa di era Umayyah simpul-simpul negara agama telah menunjukkan distorsi yang sangat besar. Simbolisme agama mulai terkikis. Sementara seni, sastra, humaniora, dan tarik suara di era Umayyah menunjukkan perkembangan yang sangat pesat, dan kemudian nantinya mengalami puncaknya di masa Abbasiyah.⁵⁸ Bagi Fouda agama hanya akan memproduksi ibadah, cerita wali, dan orang-orang suci. Sementara perkembangan sastra, seni, dan ilmu pengetahuan adalah realitas sejarah yang profan.⁵⁹ Di waktu yang sama geliat sastra dan seni menghendaki ekspresi kebebasan, pikiran yang bebas dan imajinasi yang tidak terkekang. Watak perkembangan demikian adalah watak yang sesungguhnya tidak diinginkan sebuah negara agama. Oleh sebabnya geliat kebebasan dalam ilmu pengetahuan tak menghendaki agama (Islam) secara formal mesti menjadi hukum negara.

Pembacaan Kritis Fouda atas Skenario Politik dan Praktik Perselirian di masa Abbasiyah

Pembantaian dan balas dendam antar satu generasi kekuasaan dengan generasi yang lain adalah hal umum yang kita ketahui dalam sejarah politik. Namun, tidak demikian dengan kelompok Islamis, sejarah Islam selalu dipandang kelompok Islamis sebagai sejarah yang suci (*sacred-history*). Setiap peristiwa sejarah yang kelam selalu dicari pemaklumannya, lengkap dengan legitimasi teks syariat. Ketika mereka mengajukan teks hadis tentang pemakluman terhadap sejarah demikian, dan ini kerap kali diafirmasi juga oleh beberapa sejarawan Muslim. Bagi Fouda, tidak saja sejarahnya yang bermasalah, hadis-hadis demikian tak lebih dari hadis palsu yang ia gambarkan sebagai sebuah “teater kolosal” lengkap dengan skenarionya. Menurut Fouda, dinasti Abbasiyah adalah masa dimana skenario dan hadis palsu kerap kali dipakai untuk melegitimasi kekuasaan khalifah. Pernyataan Fouda ini perlu kita pertimbangkan, mengingat bahwa upaya pembukuan hadis dan penulisan sejarah Islam memang terjadi di masa ini.⁶⁰ Masa Abbasiyah juga sarat dengan penulisan sejarah Islam yang dianggap sebagian sejarawan sebagai “sejarah versi Abbasiyah”. Beberapa sejarawan Muslim yang dijadikan rujukan utama dalam diskursus sejarah Islam lahir di periode ini. Implikasinya cukup fatal, tidak jarang periode Abbasiyah kerap dinilai sebagai periode dalam sejarah Islam dimana penilaian-penilaian negatif terhadap Daulah sebelumnya (Umayyah) kerap kali terjadi.⁶¹

Fouda lebih lanjut menyoroti masa transisi kekuasaan dari Umayyah menuju kekhilafahan Abbasiyah. Baginya masa ini adalah salah satu masa pelik dengan skandal pembunuhan dan pembantaian massal yang dilakukan oleh Ibnu Abbas al-Shaffah (Sang Penjegal) terhadap sisa-sisa kekuasaan Umayyah. Peristiwa yang tidak banyak dibicarakan

⁵⁷ Shubhi Mahmashony Harimurti, “Seni Pada Masa Pemerintahan Dinasti Abbasiyah Tahun 711–950 Masehi,” *Jurnal Kajian Seni* 1, no. 2 (2015): 194–204.

⁵⁸ Al-Mas’ûdî, *Murâj Al-Dzahab Wa Ma’âdin al-Jauhar*, IV. (Beirut: Dar al-Fikr, 1948).

⁵⁹ (Fouda, 2003, hal. 145)

⁶⁰ Luthfi Maulana, “Periodesasi Perkembangan Studi Hadits (Dari Tradisi Lisan/Tulisan Hingga Berbasis Digital),” *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 17, no. 1 (2016): 111–123.

⁶¹ Nurul Hak, *Rekayasa Sejarah Islam: Daulah Bani Umayyah Di Syiria (4-132 H./660-680 M)* (Yogyakarta: Idea Press, 2019).

dalam sejarah Islam, bagaimana *al-Shaffah* dan para pengikutnya mencari anak keturunan Bani Umayyah dan membunuhnya tanpa ampun. Bahkan beberapa khalifah Umayyah dibongkar kuburannya, untuk kemudian di bakar. Dalam catatan sejarah menjadi lazim ditemui bahwa satu-satunya keturunan Bani Umayyah yang masih tampak utuh mayatnya adalah Hisyam bin Abdul Malik. Tentu saja Hisyam bin Abdul Malik telah dikenal luas sebagai seorang yang membunuh cicit Ali bin Abi Thalib, Zaid bin Ali bin Abi Thalib.⁶²

Beberapa umat Islam menafsirkan, bahwa Hisyam yang ditemukan utuh dalam kuburnya itu adalah tanda kebesaran Tuhan. Hisyam kemudian disalib, dibakar, dan dibiarkan abunya di udara oleh *al-Shaffah*, atas nama dendam politik. Menurut Fouda tafsir tersebut adalah tafsir yang aneh, sebab bagaimana mungkin Tuhan membiarkan aksi brutal demikian. Lantas apa yang terjadi dengan anak keturunan bani Umayyah yang lain? Bahkan menurut Fouda ulama dan fuqaha yang hidup di zaman itu, seperti Imam Malik dan Abu Hanifah terkesan membiarkan bahkan memaklumkan peristiwa pembantaian tersebut lewat syair-syair mereka. Menurut Fouda ulama-ulama besar dari Ibnu Hambal hingga al-Thabari seakan terlibat dalam sebuah skenario politik besar Abbasiyah dengan melegitimasi melalui hadis-hadis yang menurut Fouda adalah hadis palsu.⁶³

Uniknya, skenario politik itu dibangun melalui tradisi seni dalam sejarah Islam. Syair dipakai sebagai alat politik *al-Shaffah* untuk melegitimasi upaya pembantaiannya terhadap anak keturunan bani Umayyah. Bahkan dalam satu waktu *al-Shaffah* membantai puluhan anak keturunan Umayyah yang sengaja ia undang ke istana. Skenario yang sama dilakukan, di tengah jamuan makan, seorang penyair akan datang memberikan provokasi untuk membunuh anak keturunan bani Umayyah. Setelah itu *al-Shaffah* memerintahkan pasukannya membunuh sekitar sembilan puluh orang jamuan makan tersebut dengan pentungan besi. Sebagian dari sembilan puluh orang itu tampak sekarat, sebagian yang lain telah mati. Kemudian dalam catatan Fouda, *al-Shaffah* memerintahkan menggelar sebuah karpet untuk kemudian ia makan bersama orang-orangnya di atas puluhan mayat dan orang yang sekarat.⁶⁴

Peristiwa tersebut bagi Fouda tentu saja adalah narasi sejarah yang tidak banyak dibicarakan atau bahkan ditutupi dan dihindari terutama oleh kelompok Islamis yang mengagung-agungkan sistem politik agama negara. Bagi Fouda pertanyaan penting terhadap kelompok Islamis jika menyaksikan sejarah kelam demikian, sebenarnya apa yang dimaksud "Islamiyah" itu? Apakah sistem yang mereka ajukan benar-benar Islamiyah, dan bagaimana ia dapat diukur dengan standar-standar Islam? Bagi Fouda sebutan Islamiyah itu hanyalah simbol, dan cover. Justru sebaliknya esensi Islam adalah semangat kebebasan dan kesetaraan, penghargaan atas hak asasi manusia dan menjunjung tinggi kesetaraan. Fouda menyebutkan bahwa *al-Shaffah* memang adalah salah satu orator ulung, ceramahnya di atas mimbar kerap membakar semangat pasukan dan rakyatnya. Namun yang perlu diperhatikan adalah, di waktu yang sama *al-Shaffah* tak segan membunuh mereka yang dianggap bertentangan dengannya. Fouda menilai sejarah Islam

⁶² Fouda, 2003 hal 146

⁶³ Fouda, 2003, hal 147

⁶⁴ (Fouda, 2003, hal. 167–168)

demikian, justru yang ada di depan mata adalah sebentuk pemerintahan otoritarianisme yang bersembunyi di balik jubah bernama agama.⁶⁵

Fouda juga menolak praktik perseliran yang dilakukan baik oleh khalifah-khalifah Umayyah maupun Abbasiyah. Bagi Fouda praktik perseliran maupun pergundikan adalah simbol keterbelakangan. Memanglah betul bahwa praktik ini ada dalam sejarah Islam bahkan sejak zaman Nabi. Namun bagi Fouda, Islam datang dengan semangat kesetaraan dan penghapusan perbudakan. Fouda menilai perseliran sekalipun adalah representasi perbudakan itu sendiri. Praktik perseliran dalam masyarakat Arab adalah praktik yang lazim dilakukan. Namun ketika Islam datang praktik ini mulai ditimbang kembali. Tentu saja bagi Fouda semangat kesetaraan dan keadilan demikianlah yang harusnya menjadi dasar dalam memaknai teks syariat, Islam datang dengan esensi dan semangat universal, tak lekang oleh waktu dan zaman.⁶⁶ Demikian pula semangat Islam dengan realitas modern, sesungguhnya adalah semangat yang sama sekali tidak bertentangan, jika menurut Fouda umat Islam dapat mengambil esensi, bukan saja simbol dari Islam itu saja.

Bahkan dalam catatan Fouda, orang yang begitu asketis sekalipun seperti Ali bin Abi Thalib memiliki setidaknya 19 orang selir. Begitu pula dengan Hasan bin Ali bin Abi Thalib terlibat dalam praktik poligami dan gemar mengumpulkan banyak Istri. Menurut Fouda Hasan tercatat menikahi lebih dari 70 orang perempuan. Hasan terbiasa melakukan pernikahan dengan empat orang dan menceraikannya dalam waktu bersamaan. Kebiasaan poligami adalah kebiasaan lazim dalam sejarah Islam. Praktik ini berkembang dari zaman ke zaman, di masa Umayyah, satu orang laki-laki bisa sampai mempunyai puluhan istri. Berkembang kemudian sampai ratusan bahkan ribuan di masa Abbasiyah. Bilangan ini dalam catatan Fouda bahkan mencapai angka 4000 gundik di masa al-Mutawakkil. Konon ia mampu meniduri 4000 orang gundik ini semasa hidupnya. Menurut Fouda walaupun Islam pernah menerima perbudakan, sejatinya Islam membawa semangat pembebasan. Bagi Fouda semangat atas tujuan dari pembebasan itulah yang mestinya umat Islam ambil. Praktik-praktik poligami, perseliran maupun pergundikan bagi Fouda adalah praktik yang sudah tidak relevan.⁶⁷

Di era Abbasiyah, sesungguhnya menampakkan begitu dinamis dan terbukanya masyarakat Muslim. Hal ini tercermin misalnya melalui berbagai pemakluman terhadap prilaku seksual dan “penyimpangan” yang agaknya menunjukkan bahwa hubungan agama dan negara mulai terkikis bahkan sampai pada era Abbasiyah. Di masa Khalifah Harun ar-Rasyid, kepemimpinan Abbasiyah yang konon adalah puncak dari masa keemasan Islam, penerimaan terhadap kelompok minoritas (pelaku homoseksual termasuk di dalamnya) begitu kentara. Bahkan hal demikian tidak lagi menjadi penghalang ekspresi kebebasan seseorang. Seni dan ilmu pengetahuan lebih diutamakan, daripada identitas gender dan orientasi seksual.⁶⁸ Para penyair-penyair terkenal dalam sejarah Islam seperti Abu Nawas dalam beberapa catatan juga disebutkan tidak asing dalam mendiskusikan, membicarakan dan melakukan sindiran terhadap prilaku homoseksual dalam

⁶⁵ Fouda, 2003, gal. 168-169

⁶⁶ (Fouda, 2003, hal. 195)

⁶⁷ Fouda, 2003, hal. 196

⁶⁸ Arif Nuh Safri, “Historisitas Homoseksual Dalam Islam” (n.d.).

syair-syairnya.⁶⁹ Hal ini menunjukkan bahwa era Abbasiyah sesungguhnya keterbukaan masyarakat Muslim dan kaburnya hubungan agama dan negara mulai tampak dalam praktik-praktik keagamaan maupun kehidupan masyarakatnya.

KESIMPULAN

Sesungguhnya ada banyak kritik Fouda dalam karya-karyanya yang banyak berpangkal pada komentar dan penolakan kritisnya atas penerapan syariah di Mesir. Bagi Fouda sesungguhnya istilah Islamiyah hanyalah klaim serampangan kelompok Islamis. Islamiyah dalam pengertian mereka dinilai Fouda merupakan sebuah sistem monarki absolut layaknya Arab-Quraisy. Mereka hanya meminjam simbol Islam untuk melegitimasi gerakan “pan” yang mereka sebut sebagai pan-Islamisme itu. Bagi Fouda motif sebenarnya yang lebih pas untuk diberikan nama adalah sebuah gerakan Arabisme. Motif untuk menyatukan negara Arab, Islam hanya namanya saja. Pandangan Fouda ini dalam pengamatan saya sesungguhnya berkaitan dengan kondisi sosial politik di timur tengah saat itu.

Membaca Fouda adalah membaca realitas sejarah. Pembacaannya atas sejarah Islam merupakan bentuk legitimasi pribadinya atas ide sekularisme di Mesir. Fouda mengartikulasikan dengan kritis pemikirannya tentang hubungan agama dan negara melalui sumber-sumber sejarah yang bahkan sangat dekat dan dapat dijangkau oleh kelompok yang dilawannya: Islamis Mesir. Fouda memaparkan dengan baik praktik-praktik kelam dalam konteks politik Islam dari masa khulafa’al-rashidun yang menurutnya, juga terlibat dalam menapakkan dasar-dasar ijtihad politik, terutama di masa Abu Bakar dan Usman. Namun, di lain hal Fouda juga memberikan kritiknya terhadap peristiwa-peristiwa politik masa khulafa’al-rashidun terutama masa Usman dan Ali. Masa dimana praktik nepotisme dan korupsi yang sesungguhnya telah banyak dibicarakan. Ternyata dalam pembacaan Fouda jauh lebih memprihatinkan dari perkiraan kebanyakan orang.

Praktik-praktik tersebut dikomentari secara kritis oleh Fouda. Ia seakan hendak menunjukkan bahwa idealitas politik negara agama, sesungguhnya tidak sama sekali mencerminkan kesucian agama. Politik adalah laku manusia, dan para khalifah adalah manusia yang sarat dengan kesalahan. Sejarah kelam ini tampak lebih ironi lagi ketika Fouda menemukan banyak fakta sejarah tentang kekhilafahan Umayyah dan Abbasiyah. Dua periode kekhilafahan Islam yang menyimpan berbagai skandal politik dan penyimpangan. Pada akhirnya bagi Fouda, agama tetaplah agama yang sakral, sedangkan sejarah tentang politik Islam menunjukkan hal sebaliknya. Fouda menilai Masa Umayyah telah menunjukkan mulai terpisahnya simbol-simbol agama dari kehidupan masyarakat. Puncaknya adalah ketika di masa Abbasiyah, agama tampil menjadi alat kekuasaan untuk menunjukkan superioritas seorang khalifah. Teks agama dijadikan alat politik melegitimasi dendam-dendam dan praktik politik yang keji.

⁶⁹ Muhammad Ali Fakih, *Abu Nawas: Sufi Dan Penyair Ulung Yang Jenaka* (LAKSANA, n.d.).

DAFTAR PUSTAKA

- Abdi, Fathuddin. "Keluwesan Hukum Pidana Islam Dalam Jarimah Hudud (Pendekatan Pada Jarimah Hudud Pencurian)." In *Al-Risalah: Forum Kajian Hukum Dan Sosial Kemasyarakatan*, 14:369–92, 2014.
- Abdulhadi, Rabab. "Sexualities and the Social Order in Arab and Muslim Communities." *Dalam Samar Habib, Islam and Homosexuality*, Amerika Serikat: ABC-CLIO, 2010.
- Adeni, Adeni, and Wiji Lestari. "Studi Kritis Atas Dominasi Politik Dalam Penulisan Sejarah Islam Menuju Sejarah Utuh Dari Perspektif The New History." *JUSPI (Jurnal Sejarah Peradaban Islam)* 3, no. 2 (2020): 213–25.
- Al-Mas'ûdî. *Murij Al-Dzahab Wa Ma'âdin al-Jauhar*. IV. Beirut: Dar al-Fikr, 1948.
- Al-Sayyid, Mustapha K. "A Civil Society in Egypt?" In *Civil Society in the Middle East, Volume 1*, 269–93. Brill, 2005.
- al-Suyuthi, Jalal al-Din. "Tarikh Al-Khulafa Wa al-Umara." Cet. I, n.d.
- Assulthoni, Fahmi. "Progresivitas Pemikiran Hukum Umar Bin Khattab." *Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman* 1, no. 1 (2015): 98–108.
- Assyaukanie, Luthfi. "Pengkafiran Di Era Pimikiran: Matinya Kebebasan Dan Akal-Pikiran." *Makalah Disampaikan Pada "Nurchalish Madjid Memorial Lectures" Oleh Pusat Studi Islam Dan Kenegaraan (PSIK), Universitas Paramadina*. Jakarta 26 (2006).
- Batubara, Taslim. "Normativitas Dan Historisitas Sebagai Cara Pandang Dalam Memahami Sejarah Islam." *Thaqafiyyat: Jurnal Bahasa, Peradaban Dan Informasi Islam*, 2022, 65–78.
- Beinin, Joel, and Joe Stork. *Political Islam: Essays from Middle East Report*. Univ of California Press, 1997.
- Brown, By Nathan J. "Debating The Islamic Shari'a In 21st-Century Egypt." *The Review of Faith & International Affairs* 10, no. 4 (2012): 9–17.
- Clarke, Ben. "Ideological Extremism and the Abuse of Religion:'Punishment of Apostasy' as a Rationale for Religious Violence by State and Non-State Actors," 2008.
- Fakih, Muhammad Ali. *Abu Nawas: Sufi Dan Penyair Ulung Yang Jenaka*. LAKSANA, n.d.
- Farida, Umma. "Peran Ikhwanul Muslimin Dalam Perubahan Sosial Politik Di Mesir." *Jurnal Penelitian* 8, no. 1 (2014): 45–70.
- Fouda, Farag. "Al-Haqiqah al-Ghaibah." *Kairo: Dar El-Fikri Li al-Dirasat Wa al-Nasyri Wa al-Tauzi*, 1988.
- . *Kebenaran Yang Hilang: Sisi Kelam Praktik Politik Dan Kukuasaan Dalam Sejarah Kaum Muslimin*. Translated by Novriantoni. Digital. Jakarta: Democracy Project, 2003.
- Hak, Nurul. *Rekayasa Sejarah Islam: Daulah Bani Umayyah Di Syiria (4-132 H./660-680 M)*. Yogyakarta: Idea Press, 2019.
- Hannan, Haukil, and Akhmad Najibul Khairi Syaie. "Historiographical Analysis of Farag Fouda's Thought in Kebenaran Yang Hilang." *Journal of Islamic Civilization* 6, no. 1 (2024): 37–50.
- Harimurti, Shubhi Mahmashony. "Seni Pada Masa Pemerintahan Dinasti Abbasiyah Tahun 711–950 Masehi." *Jurnal Kajian Seni* 1, no. 2 (2015): 194–204.
- Ibrahim, Saad Eddin. *Egypt Islam and Democracy: Critical Essays*. American Univ in Cairo Press, 2002.
- Jurdi, Syarifuddin. "Gerakan Sosial Islam: Kemunculan, Eskalasi, Pembentukan Blok Politik Dan Tipologi Artikulasi Gerakan." *Jurnal Politik Profetik* 1, no. 1 (2013).
- Kathir, Ibn. *Al-Bidayah Wa an-Nihayah*. Damaskus,: Dar al-Mâ'rifah, n.d.
- Kilavuz, M Tahir. "Liberal Thought and Politics in Egypt." In *The Routledge International Handbook of Contemporary Muslim Socio-Political Thought*, 316–28. Routledge, 2021.

- Marwa. "Usman Bin Affan(Melacak Akar Pemberontakan Dari Isu Nepotisme)." *AL-TADABBUR* 2, no. 1 (2016): 1-17.
- Maulana, Luthfi. "Peridesasi Perkembangan Studi Hadits (Dari Tradisi Lisan/Tulisan Hingga Berbasis Digital)." *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 17, no. 1 (2016): 111-23.
- Medani, Alex. "Pola Hubungan Agama Dan Negara Menurut Farag Fouda Dalam Siyasyah Syar'iyyah." *Al Hurriyah: Jurnal Hukum Islam* 2, no. 2 (2018): 115-36.
- Musthafa, Adib Khairil. "Studi Kritis Atas Narasi Sejarah Khalifah Mu'awiyah Bin Abu Sufyan Dalam Historiografi Islam." *JUSPI (Jurnal Sejarah Peradaban Islam)* 4, no. 2 (2021): 59-71. doi:10.30829/juspi.v4i2.8253.
- Musthafa, Adib Khairil, and Hanik Purwati. "Sejarah Dan Tranformasi Politik Turki: Pergulatan Sekularisme Dan Islamisme." *Jurnal Tamaddun: Jurnal Sejarah Dan Kebudayaan Islam* 10, no. 1 (2022).
- Nelli, Jumni. "Pemikiran Politik Ali Abd Al-Raziq." *An-Nida'* 39, no. 1 (2014): 76-90.
- Pevná, Katarína. "Revolutions in Tunisia and Egypt and Political Participation of Islamists." *International Issues & Slovak Foreign Policy Affairs* 20, no. 02 (2011): 35-53.
- Pulungan, J Suyuthi. "Ide Jamaluddin Al-Afghani, Muhammad Abduh Dan Rasyid Ridha Tentang Negara Dan Pemerintahan Dalam Islam." *Tamaddun: Jurnal Kebudayaan Dan Sastra Islam* 13, no. 1 (2013).
- Rachman, Budhy Munawar. *Argumen Islam Untuk Liberalisme*. Jakarta: Grasindo, 2010.
- Safri, Arif Nuh. "Historisitas Homoseksual Dalam Islam," n.d.
- Sharakawy, Pakinam El. "Islamic-Secular Hybrid and the Egyptian State." *Journal of Middle Eastern and Islamic Studies (in Asia)* 7, no. 1 (2013): 17-58.
- Soage, Ana Belén. "Faraj Fawda, or the Cost of Freedom of Expression." *Middle East Review of International Affairs* 11, no. 2 (2007): 26-33.
- Supian. "Diskursus Pemikiran Politik Islam Dari Era Klasik Hingga Pertengahan: Studi Pemikiran Al-Mawardi Dan Ibn Taimiyyah." *Politea: Jurnal Politik Islam* 3, no. 2 (2020): 227-50.
- Yoyo, Yoyo. "Tren Pemikiran Intelektual Muslim Kontemporer Di Timur Tengah Pasca-Difitisme 1967." *Jurnal Kawistara* 2, no. 3 (2012): 296-307. doi:10.22146/kawistara.3941.
- Zeidan, David. "Radical Islam in Egypt: A Comparison of Two Groups." *Middle East Review of International Affairs* 3, no. 3 (1999): 29-31.