

ISLAM dan PEMBANGUNAN



**ISLAM dan
PEMBANGUNAN**

John L. Esposito



Penerbit

RINEKA CIPTA

KEMENTERIAN KEBUDAYAAN		
DIREKTORAT JENDERAL BUDAYA DAN HIMPUNAN SAHIB		
10	1168/P/98/C.1	15
2X0.93		



Cetakan Pertama, Agustus 1990

ISLAM DAN PEMBANGUNAN
Judul Asli : ISLAM AND DEVELOPMENT
Religion and Sociopolitical Change

Pengarang : John L. Esposito.
Alih Bahasa : Drs. Sahat Simamora

Hak cipta dilindungi undang-undang
All rights reserved
Dilarang memperbanyak buku ini
sebagian atau seluruhnya
dalam bentuk apapun juga
tanpa izin tertulis
dari penerbit.

Disain sampul: Hior Yogacesa
Penerbit RINEKA CIPTA, Jakarta.
RC - 054 - T - 8 - 90.

DAFTAR ISI

PENDAHULUAN	1
BAB I ISLAM DAN PEMBANGUNAN POLITIK	18
<i>Masalah Definisi-definisi, Perspektif Barat Tentang Islam, Perspektif Islam Tentang Pembangunan Politik, Pembangunan Islam Versus Pembangunan Barat, Akibat-akibat Modernisasi Pada Islam, Sekularisasi Di Uji Kembali, Akar-akar Fundamentalisme Politik Islam, Fungsi-fungsi Politik Islam Dewasa Ini, Islam Sebagai Pelaku-pelaku dan Organisasi-organisasi, Islam Sebagai Ideologi, Bagaimana Para Pemegang Kekuasaan Menggunakan Ideologi Islam</i>	
BAB II ISLAM DAN PERUBAHAN EKONOMI MODERN	54
<i>Islam dan Perpajakan, Islam dan Perbungaan (Riba), Islam dan Persewaan, Islam dan Warisan, Islam dan Pemilikan Pribadi, Islam dan Pemerataan Pendapatan, Kesesuaian Antara Islam dan Ilmu Ekonomi Barat Mutakhir, Islam dan Perubahan Ekonomi Dewasa Ini</i>	

BAB III	JALANNYA SEKULARISASI DI MESIR MODERN.....	90
	<i>Islam Tradisional dan Negara-Kerjasama dan Ketergantungan, Keretakan yang Fatal, Keberhasilan Sekularisme, Kemunduran Sekularisme</i>	
BAB IV	KERUDUNG DI MESIR SEBAGAI SUATU FENOMENA POLITIK SOSIAL.....	123
BAB V	ISLAM DI IRAN PADA MASA PAHLAVI DAN PASCA PAHLAVI: SUATU REVOLUSI KEBUDAYAAN?	147
	<i>Modernisasi, Sakitnya Kebudayaan dan Munculnya Ideologi, Islam Awam, Akibat Sesudahnya</i>	
BAB VI	PERANG ARAB ISRAEL, NASSERISME, DAN PENEGASAN IDENTITAS ISLAM	177
BAB VII	PERANAN ISLAM DALAM PEMBANGUNAN POLITIK ARAB SAUDI.....	201
	<i>Asal-usul Negara Saudi, Hubungan antara Politik dan Islam, Dampak Islam</i>	
BAB VIII	PAKISTAN: Mencari Identitas Islam. .	226
	<i>Kehadiran Islam Di Anak Benua Indo-Pakistan, Periode Kolonial, Islam dan Gerakan Kemerdekaan, Pembangunan Bangsa, Identitas Bangsa, Identitas Islam, Ayub Khan (1958–1969), Ringkasan, Pemunculan Kembali Islam Dalam Politik Pakistan, Mutakhir, Ringkasan</i>	
BAB IX	KEBANGKITAN KEMBALI ISLAM DI MALAYSIA	262
	<i>Peranan-peranan Tradisional Islam di Malaysia, Kebangkitan Kembali Islam, Reaksi Organisasi-organisasi Politik, Iran Yang Lain?</i>	

BAB X	INTEGRASI ISLAM DAN NASIONALISME MELALUI PENDIDIKAN DI NIGERIA	290
	<i>Masalah Disparitas Pendidikan</i>	
BAB XI	AGAMA DAN MODERNISASI DI SENEGAL .	330
	<i>Perubahan Ekonomi dan Sosial, Agama di Senegal: Latar Belakang, Agama dan Politik pada Tahun Tujuh Puluhan, Sikap-sikap Keagamaan dan Pola-pola Perilaku, Pada Tahun Tujuh Puluhan, Kesimpulan</i>	

PENDAHULUAN

Dunia Islam membentang dari Amerika Utara hingga Asia Tenggara dan meliputi empat puluh negara merdeka dimana kaum Muslimin merupakan sebagian besar dari penduduknya. Islam memiliki sekitar 750 juta pengikut dan, karena itu, merupakan agama terbesar kedua di dunia.

Suatu ciri khas dari tradisi keislaman adalah kepercayaan bahwa Islam merupakan sebuah pandangan hidup yang menyeluruh dan terpadu. Agama mempunyai suatu hubungan yang integral dan organik dengan politik dan masyarakat. Cita-cita keislaman itu tercermin dalam perkembangan hukum Islam yang merupakan sebuah hukum terpadu, yang mencakup kewajiban-kewajiban seorang Muslim kepada Tuhan (sembahyang, puasa, pergi haji) dan kewajiban-kewajiban kepada sesama manusia (hukum keluarga, perdagangan, dan pidana). Oleh karena itu, tradisi Islam menawarkan suatu sistem normatif dimana agama adalah integral dengan semua aspek kehidupan Muslim --- politik, ekonomi, hukum, pendidikan, dan keluarga.

Pada abad dua puluh negeri-negeri Muslim menghadapi tantangan-tantangan politik dan sosial yang berat; perjuangan untuk merdeka dari cengkeraman kolonial, pembentukan dan pembangunan negara-negara bangsa yang merdeka dengan segala tekanan dan masalah modernisasi, konflik Arab-Israel, dan lebih belakangan, munculnya negara-negara penghasil minyak sebagai suatu kelompok kekuatan ekonomi dunia yang utama. Sejarah Islam pada periode modern mencerminkan

interaksi tradisi keislaman yang berkelanjutan dengan kekuatan-kekuatan perubahan.

Sementara itu Islam dapat dinyatakan sebagai suatu kekuatan signifikan dalam periode prikolonial dan untuk berbagai tingkat selama gerakan-gerakan kemerdekaan abad dua puluh, kekuatan dan interaksi Islam dalam perubahan sosio-politik seringkali diabaikan atau diremehkan. Bagi sebagian besar pengamat, Islam hanyalah merupakan suatu rintangan untuk perubahan, suatu rintangan yang hubungannya dengan tatanan politik dan sosial akan semakin berkurang.

Karena itu peristiwa-peristiwa politik di dunia Muslim dewasa ini telah membuat sebagian besar para analis tidak hati-hati; dengan tiba-tiba para ahli (akademik dan pemerintahan) dan media yang serupa menjadi sadar akan suatu fenomena dengan berbagai macam label seperti "kebangkitan kembali Islam," "Islam militan," atau "kebangunan Islam." Revolusi Iran, perebutan masjid di Mekkah, upaya memperkenalkan sistem Islam (Nizami-Islam) di Pakistan, serta laporan-laporan dari banyak negeri Muslim tentang meningkatnya praktek-praktek peribadatan kaum Muslimin secara umum (menghadiri mesjid, pakaian Islam, berpuasa selama bulan Ramadhan, dan sebagainya) telah menambah dugaan bahwa Islam telah muncul kembali dan dengan tak dapat dipahami, telah menjadi suatu faktor signifikan dalam perubahan sosio-politik. Banyak mitos atau asumsi yang berakar mendalam mengenai Islam mendapatkan tantangan — di antaranya adalah sebuah struktur dan pandangan yang statis, monolitik atas kehidupan yang tradisinya memiliki sedikit makna dan relevansi bagi dunia mutakhir sekarang; bahwa modernisasi berarti mengikuti jalan Westernisasi dan sekularisasi seperti yang dipraktekkan dalam pembangunan Barat; bahwa bagian-bagian agama dan politik mesti perlu dipisahkan dalam suatu sistem pemerintahan modern.

Buku ini mencoba mengemukakan beberapa perspektif dan wawasan ke dalam peranan Islam yang kompleks dan hidup dalam perubahan sosiopolitik. Para spesialis dari beberapa disiplin (sejarah, ilmu politik, ekonomi, dan studi-studi ke-

islaman) menyelidiki interaksi tradisi keagamaan dan modernitas di dunia Muslim modern (Afrika, Timur Tengah, Asia Selatan dan Tenggara) dan akibat-akibatnya atas perkembangan politik dan sosioekonomik.

Michael C. Hudson mencatat dalam bab pertama, "Islam dan Pembangunan Politik," bahwa kebangkitan kembali Islam membawa kepada sorotan lebih tajam suatu ketidaksepakatan mendasar antara keinginan-keinginan kebanyakan kaum Muslimin yang muncul (bagi mereka pembangunan politik tidak mungkin tanpa Islam) dan kebijaksanaan konvensional ilmu sosial Barat (yang bersikeras bahwa Islam dalam keadaan yang paling baik merupakan rintangan bagi pembangunan politik).

Persepsi-persepsi Barat (atau persepsi-persepsi yang salah) terlalu sering didasarkan pada stereotipe-stereotipe dan bias-bias kebudayaan negatif. Hal itu menjadi bertambah sulit oleh perbedaan-perbedaan khusus antara pandangan ilmiah sosial Islam dan Barat -- yang pertama Tuhan merupakan pusat dan normatif sedangkan yang terakhir manusia merupakan pusat, yang berakar pada seorang positivitas pascaklasik abad sembilan belas, tradisi empirik. Sebagaimana dinyatakan Hudson, berbagai masyarakat dan budaya yang ada dan karenanya cita-citanya yang bermacam-macam, "tidak ada dasar-dasar untuk meramalkan suatu *trend* lurus ke arah sebuah kondisi universal perkembangan politik pada tingkat normatif."

Secara sederhana, kekayaan, kebinekaan, dan fleksibilitas tradisi Islam yang ada, masalahnya bukan, menurut Hudson, "Apakah Islam selaras dengan pembangunan politik?" melainkan lebih dari itu "Seberapa jauh dan Islam macam apa yang selaras dengan (atau diperlukan bagi) pembangunan politik di dunia Muslim?" Hudson melihat sebuah spektrum peranan-peranan yang luas terhadap Islam yang berjajar dari negara-negara keagamaan yang lebih fundamentalis seperti Iran hingga negara Mesir modern.

Suatu asumsi umum dalam teori pembangunan adalah bahwa modernisasi memperlemah tradisi keagamaan karena modernisasi membantu proses sekularisasi. Kenyataan di ba-

nyak negeri Muslim menyangkal dugaan latah ini. Sementara itu modernisasi seringkali berarti pembatasan kekuasaan dan pengaruh tradisional atas pendirian keagamaan (*ulama*) sebagai para penasehat pemerintah dan para penjaga hukum, agama itu sendiri tidak terlemahkan secara menyolok. Sebagaimana dikemukakan beberapa bab, di banyak negeri Muslim (di antaranya Iran, Mesir, dan Malaysia) terdapat pemuda-pemuda Muslim berpendidikan universitas yang menggunakan pengetahuan dan ketrampilan yang baru diperoleh untuk mengembangkan jawaban-jawaban Islam terhadap masalah-masalah politik dan sosial dan mengorganisasi gerakan-gerakan untuk melaksanakannya. Hudson secara cermat menyimpulkan bahwa kebangkitan kembali Islam sebegitu jauh bukan merupakan produk perebutan massa atau penolakan modernisasi karena kemunculan kembali Islam merupakan suatu komponen penting ideologi politik. Islam adalah sebuah alat yang didukung oleh pemerintahan-pemerintahan yang berkuasa dan kekuatan-kekuatan oposisi sambil memberikan jawaban terhadap urgensi-urgensi politik negeri-negeri mereka dan berusaha mendapatkan legitimasi dan bantuan massa bagi program-program dan kebijakan-kebijakan mereka.

Agama secara organik tidak hanya berhubungan dengan politik melainkan juga integral dengan struktur ekonomi suatu negara Islam. Quran, pedoman Nabi Muhammad, dan sejarah Islam menegaskan kenyataan itu. Kekayaan minyak, serta kebangkitan kembali politik Islam, telah menyalakan kembali dalam dampak potensial kepentingan Islam atas pembangunan ekonomi. Apakah negara-negara Islam atau bahkan bentuk-bentuk pemerintahan Islam bertentangan dengan ekonomi modern yang hidup? Apakah akibat-akibat yang harus dimiliki resep-resep Islam di wilayah-wilayah pajak, kepentingan, asuransi, dan lain-lainnya? John Thomas Cummings, Hossein Askari, dan Ahmad Mustafa dalam "Islam dan Perubahan Ekonomi Islam" mengemukakan sebuah bab yang melengkapi tulisan Hudson. Mereka memfokuskan pada sumber-sumber ekonomi Islam tradisional, kesesuaiannya dengan pemikiran kapitalis

Barat, dan hubungannya dengan perubahan sosioekonomik di Timur Tengah dewasa ini.

Islam membawakan dirinya kepada banyak aspek pembangunan ekonomi -- pemilikan pribadi, pajak kepentingan, pemerataan pendapatan, dan sebagainya. Namun demikian, semua pemikiran ekonomi hanya berlaku jika norma-norma etika Islam berangkat dari ajaran-ajaran Quran, Muhammad, dan hukum Islam. Akibatnya, menurut Cummings dan kawan-kawannya, tradisi ekonomi yang menyusun suatu pendekatan alternatif kepada kapitalisme dan Sosialisme Marxis. "Jika negeri-negeri Barat dapat mengembangkan sistem-sistem ekonomi suatu tabiat cangkakan," tanya mereka, "tidak dapatkah negeri-negeri Islam melakukan hal yang sama?" Mereka tetap berpendapat bahwa prinsip-prinsip ekonomi Islam tidak perlu menghambat laju pertumbuhan ekonomi. Sebaliknya, prinsip-prinsip Islam mengemukakan faktor-faktor yang biasanya dianggap sebagai esensial untuk kemajuan ekonomi -- pemilikan pribadi, perangsang laba, kerja keras, dan upah abadi bagi keberhasilan ekonomi.

Mesir sudah lama dianggap sebagai negara Muslim modern yang terkemuka, sebagian karena negara itu merupakan sebuah negara sekuler yang sangat banyak diwesternisasikan. Studi kasus Daniel Crecelius dan John Alden Williams mengungkapkan kekeliruan-kekeliruan penyederhanaan seperti itu.

Tulisan Daniel Crecelius, "Perjalanan Sekularisasi di Mesir Modern" mengemukakan suatu contoh cemerlang mengenai kompleksitas perubahan dan kegagalan teori-teori pembangunan yang diterima untuk menjelaskan secara memadai "mundur dari sekularisme"-nya Mesir modern pada abad dua puluh. Sebagaimana dia kemukakan, studi-studi tentang Islam dan modernisasi tidak membuat jelas perbedaan-perbedaan antara ide-ide dan kebijakan-kebijakan kepemimpinan elite yang berorientasi Barat yang relatif kecil dan dampak aktualnya atas masyarakat Muslim. Akibatnya adalah kegagalan untuk mengapresiasi secara memadai kehadiran dan pegangan Islam pada mayoritas penduduk -- yang terpelajar dan tidak -- dan

karenanya meramalkan bahwa pengaruh agama dan isu-isu keagamaan akan berhubungan dengan politik mutakhir.

Dari permulaan abad sembilan belas, Crecelius menunjuk, sekularisasi di Mesir "muncul menjadi sebuah kekuatan tegar terdapan ke arah suatu tujuan yang bisa diharapkan." Muhammad Ali Pasha (1805-49) telah meletakkan Mesir di atas jalan modernisasi, dan di bawah beberapa pemerintahan yang berturut-turut Mesir mengadopsi model-model sekuler Barat dalam pembangunan sosial dan politiknya. Karenanya kepemimpinan keagamaan (*ulama*) dipandang sebagai hambatan untuk perubahan, kekuasaannya berkurang dan dinetralkan melalui suatu proses diferensiasi antara lembaga-lembaga keagamaan dan sekuler, suatu pola yang diikuti di banyak negara Muslim lainnya. Karenanya struktur negara yang serupa seperti kitab undang-undang hukum sekuler, pengadilan-pengadilan, dan sekolah-sekolah modern yang berorientasi Barat diperkenalkan. Untuk menghindarkan serangan frontal, Mesir mengembangkan suatu sistem yang memungkinkan pimpinan politik memperoleh dan mengawasi pendirian keagamaan dan lembaga-lembaganya.

Sesudah revolusi 1952, Mesir di bawah Nasser bangkit untuk melanjutkan jalan sekuler; peradilan-peradilan *syari'ah* dihapuskan dan perwakafan dinasionalisasikan. Namun demikian, pada akhir tahun 1950-an dan permulaan 1960-an secara progresif Islam dibangkitkan kembali sebagai suatu faktor signifikan dalam politik bangsa Mesir. Rezim Nasser memanfaatkan kepercayaan-kepercayaan dan simbol-simbol Islam untuk mengesahkan dan memperoleh dukungan luas bagi ideologi, kebijakan-kebijakan, dan program-program sosialisnya seperti landreform, keluarga berencana, dan kebijaksanaan luar negeri. *Trend* ini berlanjut pada masa Anwar Sadat. Crecelius menyimpulkan dari masa-masa Nasser dan Sadat bahwa "yang sangat pokok dari suatu negara sekuler kelihatannya lepas di Mesir dewasa ini."

Selama abad dua puluh, sebagian besar wilayah pembaharuan sosial Islam berkaitan dengan peranan dan status kaum

wanita Muslim. Di antara pembaharuan-pembaharuan utama yang diberlangsungkan adalah : penghilangan kerudung; pembaharuan hukum-hukum keluarga (perkawinan, perceraian, dan waris); dan perluasan kesempatan pendidikan dan kerja. Namun demikian, para pengamat kebangkitan kembali Islam telah mencatat apa yang nampak merupakan pembalikan dalam proses itu seperti disimbolkan dengan kembali kepada pakaian Islam. Dua bab menyelidiki arti dan implikasi-implikasi fenomena itu di Mesir dan Iran.

Tulisan John Alden William, "Berkerudung di Mesir sebagai suatu Fenomena Politik dan Sosial" memfokuskan pada motif-motif dan isu-isu yang mendasari suatu agresi yang agaknya tidak dapat dipahami. Mesir telah memelopori dunia Islam dalam memperbaiki status kaum wanita. Sekalipun demikian dewasa ini kaum wanita Mesir kelas menengah, lapisan masyarakat yang sangat memperjuangkan dan mengambil keuntungan dari sebagian besar pembaharuan-pembaharuan, mengenakan pakaian Islam. Apakah hal yang sederhana ini merupakan suatu penolakan modernisasi dengan menyetujui fundamentalisme Islam? Williams menolak kesimpulan seperti itu. Lebih lanjut, dia melihat asal mulanya dalam kembali kepada nilai Islam. Menghadapi masalah-masalah sosioekonomik yang pelik, merasa kecewa dengan model-model Barat dan Marxis, beberapa wanita beralih kepada tradisi Islam untuk suatu pengertian identitas dan otentisitas yang lebih besar. Sebagaimana dikemukakan Williams dengan cemerlang: "modernisasi tidaklah dipertanyakan; model-model yang salah dan sekutu-sekutu yang salah yang dipertanyakan." Karena itu, eksperimen itu bukannya suatu penolakan modernitas atau pun tidak meragukan ketepatan masa lalu. Lebih dari itu, eksperimen merupakan suatu upaya mengembangkan suatu jawaban yang lebih asli dan Islamis di tengah kekacauan sosial dan beberapa kemerosotan spiritual.

Analisa revolusi Iran pada tahun 1978-79 mengungkapkan banyak pertanyaan bagi mereka yang ingin memahami karakter dan dimensi-dimensi Islamnya. Dalam "Islam di

Iran Masa Pahlavi dan PascaPahlavi: Suatu Revolusi Kebudayaan?" Mangol Bayat mengemukakan suatu perspektif sejarah pada kepercayaan-kepercayaan dan pranata-pranata politik mendasar Islam Shii yang mempunyai hubungan langsung dengan revolusi Islam Iran. Bayat berpendapat bahwa di Iran pra-Pahlavi hubungan Islam Shii dengan negara tidak seragam melainkan lebih berlangsung atas berbagai konfigurasi. Selain itu, meskipun ulama secara progresif melembagakan otoritas keagamaannya, mereka sama sekali bukan merupakan sebuah kelompok yang seragam dan kohesif: "kelompok internal, konflik-konflik kepentingan dengan serius menceraikan jajaran-jajaran mereka." Situasi itu berubah selama periode modern bersamaan dengan pembaharuan-pembaharuan sekularisasi dan kebijaksanaan-kebijaksanaan antiklerik yang diimplementasikan oleh dinasti Pahlavi yang menitikberatkan suatu warisan Persia (pra-Islam) untuk membentuk identitas kerajaannya dan melakukan pembaharuan-pembaharuan modern dalam hukum dan pendidikan, terutama berdasarkan atas model-model Barat. Kebijakan-kebijaksanaan itu menempatkan ulama pada posisi mempertahankan diri dan berakibat pada tahun 1960-an dan 1970-an dalam pemunculannya "sebagai suatu kelas kelompoknya sendiri yang khas, yang secara sosial terbatas, secara ideologis kohesif (revolusi mereka) lebih dari sekedar suatu revolusi demi agama. Revolusi mereka adalah sosial dan kebudayaan."

Di antara signifikansi yang sama adalah munculnya suatu ideologi Islam awam di kalangan kelas-kelas profesional yang menambahkan lebih lanjut suara rendah gerakan nasionalis dan revolusi yang bersifat keagamaan. Pemikiran reformis Mihdi Bazargan dan terutama Ali Shariati memberikan suatu alternatif yang berakar pribumi dan karenanya secara kultural otentik bagi mereka yang mendapatkan dirinya asing baik secara ekonomis maupun kebudayaan. Sementara itu urgensi revolusi menuntut persatuan. Bayat menunjukkan bahwa ada perbedaan-perbedaan sangat besar antara tulisan-tulisan Shariati dan pandangan-pandangan Ayatollah Khomeini dan pe-

mimpin-pemimpin keagamaan tradisional lainnya. Perbedaan antara pemimpin-pemimpin keagamaan dan para ideolog Islam awam itu menjadi gawat baik bagi masa depan Islam maupun Iran.

Konflik Arab-Israel adalah penyebab utama ketidakstabilan yang berkelanjutan di Timur Tengah. Resolusi masalah Palestina pada umumnya dan status kota suci Jerusalem khususnya merupakan *since qua non* bagi perdamaian. Yvone Haddad dalam "Perang Arab-Israel, Nasserisme, dan Penegasan Identitas Islam" menguji cara-cara di mana peperangan dan reaksi Nasser terhadap realitas-realitas politik Mesir dan dunia Arab menunjang penegasan kembali identitas dalam politik Arab.

Sebagaimana pengamatan Haddad, keberadaan dan kejayaan negara Israel adalah tantangan langsung bagi pandangan Arab dan Islam akan proses sejarah. Lepasnya Jerusalem pada tahun 1967, kota paling suci ketiga (sesudah Mekkah dan Madinah) dalam Islam, mengintensifkan signifikansi konflik keagamaan. Bagi sebagian besar kaum Muslimin, Israel merupakan simbol kekuatan Barat, suatu kelanjutan kolonialisme dan imperialisme, dan mengingatkan pada kelemahan Islam. Nasser dengan cerdas mampu memanfaatkan keprihatinan-keprihatinan itu dan menggunakan Islam dalam menjawab bukan hanya terhadap masalah Palestina melainkan juga dalam meneguhkan pemerintahan dan kebijakan-kebijakannya di Mesir serta menjadikan posisinya sebagai seorang pemimpin nasional Arab yang populer di luar negeri.

Haddad menganalisa krisis identitas yang ditimbulkan oleh kekalahan Arab yang merupakan bencana pada perang tahun 1967 dan tercermin dalam periode pengujian diri pasca perang serta kerugiannya sebagai akibat "kemenangan" Arab (psikologis) dalam perang 1973 dengan penggunaan simbol-simbol, slogan-slogan, dan bahasa Islamnya yang menegaskan karakter peperangan dan kemenangan Islam. Dia juga mengemukakan betapa Nasser dengan progresif beralih secara politis kepada Islam sehingga pada akhirnya fungsi tradisional negara untuk melindungi dan menyebarkan Islam digantikan dengan

pengawasan dan manipulasi agama untuk mengesahkan dan merebut massa penyokong nasionalisme dan sosialisme Arab Nasir dan keinginannya untuk muncul sebagai seorang pemimpin pan-Arab.

Arab Saudi dan Pakistan merupakan dua contoh utama negara Islam formal. Karena itu, keduanya melukiskan beberapa persoalan dan masalah yang mungkin dihadapi negara-negara Muslim lainnya dalam berusaha menciptakan tatanan-tatanan politik dan sosial yang lebih Islamis.

Hingga revolusi Iran, Arab Saudi merupakan bangsa pertama yang berkesadaran manakala berbicara tentang negara Islam. Sementara itu kekayaan minyak dan kemunculannya sebagai suatu kekuatan ekonomi dunia utama telah menambah kepentingan dan cakupan politik dan masyarakat Saudi, kesemuanya terlalu sering suatu apresiasi karakter Islamnya jarang berlangsung melebihi kesan-kesan dan kisah-kisah stereotipes status kaum wanita atau hukuman-hukuman pidana Islam. James P. Piscatori dalam "Peranan-peranan Islam dalam Pembangunan Politik Arab Saudi" mengemukakan betapa "Islam adalah suatu realitas yang kekal, jika bukan juga sentral, di Arab Saudi."

Islam memberikan kehidupan dan bentuk kepada negara Saudi dari permulaan abad sembilan belas hingga sekarang. Kekuatan dan perembesan kehadirannya dapat terlihat pada setiap tingkat --- politik, hukum, dan sosioekonomi. Di bawah Muhammad bin Saud dan Muhammad bin Abdul Wahhab, Islam menjadi kekuatan kohesif dengan mana duniawi dan spiritual bergabung dalam gerakan religio-politik. Dalam Quran dan shariah keluarga Saud menemukan legitimasi bagi monarki mereka dan suatu kerangka yang agak luas yang di dalamnya ditentukan dan diatur tanpa pembebasan dari konstitusi atau majelis nasional. Selain itu, Islam diberlakukan sebagai suatu faktor impor dalam pembuatan keputusan nasional. Karenanya beberapa pemerintahan berturut-turut di sana memperoleh fatwa-fatwa (pendapat-pendapat hukum formal) dari ulama untuk memberikan suatu dasar pemikiran Islam dan karenanya

legitimasi bagi tindakan-tindakan dan kebijaksanaan-kebijaksanaan yang dilakukan keluarga raja --- dari justifikasi transfer kekuasaan kepada Faisal pada tahun 1964, hingga pengesahan tindakan-tindakan pemerintah dalam mengakhiri perebutan Masjidil Haram pada tahun 1979.

Meski pun asumsi populer kepada sebaliknya, sambil menghormati kepercayaan-kepercayaan dan nilai-nilai tradisional, Arab Saudi mampu membuat perubahan dan pembaharuan substantif. Piscatori membahas sebagian dari perubahan-perubahan itu dan, yang lebih penting, menganalisa faktor-faktor tersebut yang memungkinkan masyarakat Muslim itu menjadikan Islam untuk memudahkan pembaharuan-pembaharuan: dari mula-mula penerimaan radio dan fotografi hingga pendidikan modern bagi kaum wanita serta pembaharuan-pembaharuan hukum yang sebenarnya. Akibatnya adalah perpaduan tradisional dan modern yang tercermin, misalnya, dalam sistem hukum Saudi. Berbeda dengan kebanyakan negara-negara di dunia Islam di mana pengadilan-pengadilan dan hukum-hukum perdata menonjol dan syariah terbatas untuk hukum keluarga, di Arab Saudi pengadilan-pengadilan syariah menjalankan yuridiksi dalam semua bidang kehidupan (perdata, pidana, dan keluarga). Namun demikian, sistem yudisial juga meliputi tambahan-tambahan seperti suatu sistem pengadilan banding. Selain itu, hukum Saudi menggabungkan peraturan-peraturan syariah tradisional termasuk hukuman-hukuman yang ditentukan Quran (*hudud*) bagi pencurian, minum-minuman keras, dan perzinaan, dan hukum-hukum modern yang diputuskan secara beramai-ramai yang mengatur masalah-masalah seperti pertambangan, perdagangan, dan asuransi sosial.

Sementara Islam telah memperlakukan keluarga Saud dengan baik, peranannya dalam pembangunan politik dan sosial Arab Saudi perlu mendapatkan pengamatan. Tekanan-tekanan laju perubahan yang berkelanjutan, kompromi-kompromi yang diperlukan dalam modernisasi, dan ketidakpuasan atas ketidakmerataan kekayaan dan korupsi merupakan tantangan serius bagi masa depan Islam dan dinasti Saud.

Islam mengemukakan *raison d'être* bagi pembagian India dan pembentukan Pakistan sebagai sebuah negara bangsa yang terpisah pada tahun 1947. Dalam "Pakistan: Pertanyaan bagi Identitas Islam," saya mengkaji upaya Pakistan untuk menerjemahkan aspirasi Islamnya ke dalam suatu realitas politik dan sosial. Sementara itu Islam digunakan untuk memobilisasikan dan menyatukan kaum Muslimin selama gerakan kemerdekaan, sedikit konsensus yang ada mengenai pertanyaan-pertanyaan mendasar seperti: "Apakah arti ucapan bahwa Pakistan adalah sebuah negara Islam modern? Bagaimana watak keislamannya dicerminkan dalam ideologi dan lembaga-lembaga negara?" Sebuah tinjauan terhadap periode dari 1947-70 mengungkapkan hasil-hasil yang terbatas. Keguncangan politik dan perbedaan-perbedaan tajam antara kaum tradisional dan modernis menghasilkan suatu pendekatan ad hoc dan sedikit demi sedikit yang kompromi-komprominya sedikit membantu pengembangan ideologi Islam yang konsisten yang dapat diberlakukan sebagai landasan bagi persatuan nasional di tengah berbagai macam bahasa dan bagian-bagian wilayah Pakistan.

Pada tahun 1970-an Islam muncul kembali sebagai suatu komponen utama dalam pembangunan politik Pakistan. Slogan-slogan dan simbol-simbol Islam digunakan oleh suatu koalisi kekuatan-kekuatan oposisi terhadap pemerintahan Bhutto. Selain itu, suatu komitmen kepada pengenalan dan pelaksanaan sistem Islam (*Nizam-i-Islam*) menjadi perangkat utama pemerintah sekarang, Jenderal Zia-ul-Haq untuk mengesahkan kup dan pemerintahannya yang berlanjut. Pembaharuan-pembaharuan politik, hukum, dan sosial Islam telah diperkenalkan. Sebuah penyelidikan cermat terhadap perubahan-perubahan suatu analisa masalah-masalah dan isu-isu yang mereka kemukakan mengungkapkan keterbatasan-keterbatasan pendekatan Pakistan yang berlanjut kepada definisi Islam itu sendiri. Selain itu, contoh Pakistan bisa memiliki implikasi-implikasi bagi negeri-negeri Muslim lainnya yang melakukan Islamisasi sistem-sistem politik dan sosial lebih besar.

Malaysia dan Nigeria merupakan negeri-negeri Muslim utama dengan penduduk non-Muslim yang signifikan. Jika

ideologi dan identitas Islam ditekankan pada bangsa-bangsa itu, apa yang merupakan akibat pada persatuan nasional dan status minoritas? Sementara itu secara historis orang-orang non-Muslim seringkali menikmati lebih banyak kemerdekaan dan hak-hak di bawah pemerintahan Muslim daripada yang diberikan oleh pemerintahan-pemerintahan lainnya, status mereka sebagai *dzimmi* ("orang-orang non-Muslim yang dilindungi"), jika dinilai dengan standar-standar dewasa ini, secara tak terelakkan tetap dianggap sebagai kelas kedua. Malaysia (sebagai sebuah negara Muslim) dan Nigeria (sebagai sebuah negara sekuler) memberikan reaksi yang berbeda terhadap masalah-masalah status minoritas, persatuan nasional, dan pembangunan bangsa; pemerintah Malaysia memberikan reaksi dengan kebijakan-kebijakan dan hubungan-hubungan ekonomi dengan negeri-negeri Timur Tengah lain, Nigeria dengan pendidikan.

Dalam "Kebangkitan Kembali Islam di Malaysia," Fred R. von der Mehden menyelidiki penekanan yang diperbaharui atas identitas etnisitas Melayu dan Islam dan dampaknya atas masyarakat Malaysia. Sementara mayoritas penduduk (55 persen) adalah Muslim Melayu, orang Cina merupakan yang terbesar (38 persen) dan minoritas yang paling berpengaruh. Kaum Muslimin Melayu telah mendominasi struktur-struktur politik dan administratif; namun demikian orang-orang Cina dengan gaya yang sama, mendominasi sektor ekonomi. Ketimpangan itu membangkitkan ketegangan-ketegangan dan konflik-konflik masyarakat. Von der Mehden mencatat permulaan kebangkitan kembali Islam di Malaysia terhadap reaksi pemerintah kepada kerusuhan-kerusuhan masyarakat pada bulan Mei 1969 antara orang-orang Melayu dan Cina. Di bawah konstitusi Islam adalah agama negara, namun keseluruhan minoritas mendapatkan hak-hak yang sama. Secara historis, pemerintahan yang didominasi Muslim Melayu itu telah mengikuti "politik akomodasi." Sambil meneruskan mengungkapkan kebijaksanaan itu, pemerintah mulai lebih banyak condong ke arah masyarakat Muslim Melayu untuk memperbaiki status

ekonominya. Hal itu mencakup kebijaksanaan-kebijaksanaan seperti subsidi-subsidi dan sistem-sistem kuota pekerjaan serta peningkatan signifikan dalam memberikan bantuan pemerintah untuk urusan-urusan dan aktivitas-aktivitas Islam. Proses kebangkitan kembali Islam lebih jauh telah diperbesar oleh hubungan-hubungan lebih dekat dengan Timur Tengah dan pertumbuhan dan dampak gerakan-gerakan dakwah Islam. Yang terakhir sangatlah penting karena tujuan-tujuannya bukan hanya menarik masuk orang-orang non-Muslim melainkan juga pembaharuan keagamaan di kalangan kaum Muslimin Melayu. Suatu gambaran khas dari sejumlah gerakan Islam itu adalah kepemimpinan yang dilatih oleh para guru besar dan mahasiswa modern didikan universitas: "sebagian pengamat percaya bahwa 80 persen dari mahasiswa Melayu adalah anggota dari salah satu di antara organisasi-organisasi Dakwah." Fenomena itu lebih menunjukkan kemampuan modernisasi untuk membantu pembaharuan Islam daripada memperlemah agama melalui sekularisasi. Von der Mehden menilai implikasi-implikasi sosio-politik kebangkitan kembali Islam di Malaysia. Mungkinkah sebuah revolusi Islam ?

Pendidikan merupakan suatu unsur penting dalam perubahan sosio-politik untuk dapat menjembatani kesenjangan antara tradisi dan modernitas. Akbar Muhammad dalam "Islam dan Integrasi Nasional melalui Pendidikan di Nigeria" membahas signifikansi khusus pembaharuan pendidikan di Nigeria karena hal itu merupakan suatu perangkat utama dalam implementasi "Nigerianisasi." Berbeda dengan Malaysia, Nigeria telah memilih jalan sekuler untuk membangun sebuah masyarakat yang majemuk.

Kaum Muslimin membentuk masyarakat keagamaan terbesar di Nigeria. Seperti halnya Malaysia, Nigeria dihadapkan dengan pembangunan sebuah bangsa dalam suatu multietnik (lebih dari 250 kelompok) dan suatu konteks multireligius. Muhammad menyelidiki faktor-faktor dalam sejarah Nigeria yang membantu pengembangan suatu perasaan kuat akan identitas dan komunitas Islam. Nigeria Utara adalah Muslim

yang berbeda dengan Selatan yang Kristen dan animis. Kebijakan administratif Inggris cenderung untuk memperkuat rasa keterpisahan dan keberbedaan Utara --- baik politik, hukum, maupun pendidikan.

Faktor yang paling penting dalam membangun dan memperkuat identitas Muslim Nigeria adalah sistem pendidikan Islam tradisional. Hal itu telah dan tetap merupakan sebuah sistem yang dikembangkan dengan baik dan meluas. Berbeda dengan Selatan yang Kristen, kaum Muslimin Nigeria Utara memandang pendidikan Barat sebagai suatu ancaman kepada komunitas mereka dan menentang pengebolan-engebolan Barat yang dianggapnya sama dengan pengembangan kolonialisme Kristen. Karena itu, sebagaimana dikemukakan Muhammad, Islam seringkali merupakan "subyek untuk penyerangan berkelanjutan karena tidak sesuai dengan masyarakat modern" oleh mereka yang menyokong sebuah sistem pendidikan nasional yang berorientasi Barat sebagai perangkat untuk integrasi nasional.

Namun demikian, pada saat sekarang pimpinan politik (terutama militer) Muslim Nigeria dan kaum cendekiawan Muslim berpendidikan Barat, suatu minoritas dari komunitas Muslim, telah membantu suatu kebijakan integrasi nasional (Nigerianisasi) melalui pendidikan. Kekuatan dan pengembangan sistem pendidikan Islam tradisional yang ada yang merupakan sebuah perjuangan antara elite-elite tradisional dan modern adalah tak dapat dihindarkan. Untuk yang pertama, hal itu merupakan pendekatan yang mengancam integritas komunitas dan pandangan hidup mereka serta otoritas mereka sendiri. Apakah Islam akan membuktikan cukup fleksibel untuk mengakomodasikan suatu gabungan tradisi-tradisi kultural di Nigeria tentu saja merupakan suatu persoalan pokok bagi masa depan Nigeria.

Tulisan Lucy E. Creevey "Agama dan Modernisasi di Senegal" menguji keabsahan hipotesis bahwa selama Senegal memodernisasi secara politik, ekonomi, dan sosial, agama dan sikap-sikap keagamaan mesti memodernisasi, karenanya, "menekankan rasionalitas dan masalah-masalah sosial dan me-

ngurangi pentingnya ritual, pikiran tentang hukuman atau pahala di surga dan perlunya kepatuhan kepada hirarki keagamaan.”

Sebuah gambaran khas sejarah Islam di Afrika adalah peranan-peranan yang dimainkan persaudaraan-persaudaraan Sufi. Meskipun kaum Sufi dianggap terutama sebagai orang-orang mistik, di Afrika para *marabout* (pemimpin-pemimpin Sufi) seringkali menjalankan aturan spiritual dan politik (termasuk militer) seperti di Libya dan Sudan. Namun demikian, di Senegal *merabout-marabout* tidak melawan kolonialisme Perancis dengan militer. Selain itu, mereka melancarkan penerimaan petani terhadap program-program Perancis dan, sebagaimana dikemukakan Creevey, menjadi ”wiraswasta-wiraswasta utama yang memperkuat dan mengembangkan pengaruh politik mereka.” Karena penduduk Senegal 80 persen Muslim, tidak heran bahwa kepentingan politik *marabout* meningkat selama periode gerakan kemerdekaan dan pasca kemerdekaan (1960).

Creevey menganalisa interaksi Islam dan perubahan pada tahun 1970-an, selama itu dua pola nampak berkembang yang menandakan bahwa modernisasi di Senegal membawa berbagai macam hasil. Di satu pihak, tidak mungkin membuat masyarakat lebih sekuler melainkan lebih mengembangkan regularisasi Islam. Kepercayaan Islam bangsa Senegal yang besar atas takhyul dan praksis Islam yang tak beraturan nampak menjadi hilang dan memberikan jalan kepada ketaatan lebih tepat akan kepercayaan dan praktek keislaman. Karenanya masyarakat Muslim dapat dikatakan menjadi ”lebih beragama.” Di pihak lain, hubungan tuan-hamba antara para *marabout* dan rakyat sedang berubah. Walaupun peranan mereka pada politik dalam negeri hanya sedikit berkurang, pada tingkat lokal kaum Muslimin seringkali beralih kepada asosiasi-asosiasi dan lembaga-lembaga modern alternatif untuk mendapatkan kebutuhan-kebutuhan duniawi yang sebelumnya terutama dinikmati oleh *marabout-marabout* mereka. Creevey menyimpulkan bahwa akibat jangka panjang benar-benar dapat merupakan diferensi-

asi peranan-peranan keagamaan dan sekuler sehingga para *marabout* akan dianggap terutama sebagai guru-guru agama.

Sebagai dikemukakan dalam bab-bab di buku ini, interaksi tradisi Islam dengan modernitas memang merupakan suatu fenomena yang dinamis dan kompleks, yang memanifestasikan dirinya dalam berbagai cara dari suatu negeri Muslim kepada lainnya. Kecenderungan-kecenderungan untuk memberlakukan Islam sebagai suatu realitas yang statis dan monolitik dan begitu saja memproyeksikan dan meramalkan persoalan modernisasi sama dengan jalan yang dilewati Barat adalah tergesa-gesa dan menyesatkan. Islam, sebagai peradaban modern, dengan sendirinya dicirikan dengan kebinekaan. Karena itu, mereka yang ingin mengkaji atau memahami perkembangan-perkembangan dalam dunia Islam perlu menghindari dari meremehkan vitalitas Islam dan, pada saat yang sama, menyadari bahwa persatuan Islam menjelmakan dirinya di berbagai negeri dan situasi dalam bermacam-macam bentuk. Karenanya sementara beberapa perbandingan mungkin berguna, peranan-peranan Islam dalam perubahan sosiopolitik harus dikaji terutama pada basis negeri demi negeri jika kita hendak menghindarkan penggantian satu rangkaian perkiraan yang usang dan menangkap ungkapan-ungkapan lainnya.



ISLAM DAN PEMBANGUNAN POLITIK

Bagi kebanyakan kaum Muslimin pembangunan politik tidaklah mungkin tanpa Islam; bagi para ilmuwan sosial Barat Islam, seperti halnya agama pada umumnya, dalam keadaan yang paling baik merupakan suatu rintangan bagi pembangunan politik. Bab ini merupakan upaya (1) untuk menjernihkan kesalahpahaman-kesalahpahaman konseptual yang menambah persepsi-persepsi yang saling bertentangan itu, (2) membahas betapa modernisasi mempengaruhi unsur Islam dalam politik Timur Tengah, dan (3) menganalisa perubahan fungsi-fungsi Islam dalam tingkah laku politik mutakhir di kawasan itu.

Masalah Definisi-definisi

Ketika beberapa pemimpin Muslim dengan suara lantang menentang praktek-praktek politik Barat dan beberapa pengamat Barat menolak Islam sebagai suatu pengaruh primitif bahkan barbarik dalam politik, mereka sebagian mengungkapkan berbagai macam nilai, namun intensitas konflik yang juga ada dalam beberapa tingkat kepada saling tidak mengetahui dan akibat-akibat kultural negatif yang merembes yang menstereotipe di masing-masing pihak. Tidak hanya terdapat suatu bias panjang dan tidak terhormat terhadap Islam dalam budaya rakyat Barat, melainkan beberapa sarjana Orientalis telah menciptakan suatu mitologi mengenai "sifat" pemikiran dan budaya Islam yang memberikan kecenderungan mahasiswa yang tak kritis terhadap kemungkinan bahwa Islam dan kemajuan (pembangunan) adalah selaras. Kebetulan, karya para sarjana yang berwawasan seperti Maxime Rodinson te-

lah menentang kebijaksanaan konvensional bahwa Islam merupakan suatu rintangan terhadap pertumbuhan perekonomian kapitalis dan sosialis modern. Tetapi sikap-sikap konvensional di Barat tetap menandang Islam sebagai suatu kekuatan sosial dan politik yang negatif.

Di lain pihak, seseorang hanya ingin membaca kutukan Ayatollah Rouhollah Khomeini terhadap sekularisme Barat, korupsi, imperialisme, dan dosa yang melembaga untuk menyimpulkan bahwa pemimpin-pemimpin Muslim yang berkuasa dapat juga menjadi korban persepsi-persepsi dan pendapat-pendapat yang dibiarkan. Secara jelas penting bagi kaum Muslim dan orang-orang non-Muslim untuk membebaskan diri distorsi-distorsi itu jika dialog yang bermanfaat dilakukan, terutama karena kerancuan-kerancuan semantik dan perbedaan-perbedaan riil mungkin tetap ada. "Pembangunan Politik" dari sudut pandangan Islam dalam banyak hal yang penting berbeda dari "pembangunan politik" yang digambarkan penulis-penulis Barat, non-Muslim. Karena itu terbukti bahwa suatu diskusi yang bermanfaat tentang Islam dan pembangunan politik harus mengidentifikasi perbedaan-perbedaan konseptual pada mulanya dan kemudian merumuskan definisi-definisi yang jelas.

Perspektif Barat tentang Islam

Pada ilmuwan sosial Barat adalah produk dari sebuah tradisi positivis, relativis, dan empiris abad sembilan belas yang cakrawala filsafatnya lebih dangkal daripada yang dari periode-periode klasik dan pertengahan. Pada periode-periode yang terakhir ini penyelidikan terhadap "masyarakat yang baik," tatanan sosial yang adil, dan implementasi hukum kodrati dan ketuhanan merupakan kesibukan-kesibukannya yang mendasar. Materialisme, sekularisme dan, lebih belakangan, behaviorisme telah mengalihkan isu-isu etika dan normatif kepada suatu tatanan prioritas yang lebih rendah untuk kepentingan penyelidikan terhadap aliran-aliran dan bahkan hukum-hukum perilaku. Tetapi tradisi intelektual Islam tidak mengalami me-

tamorfosis itu, atau sedikitnya tidak sedemikian sempurna. Perbedaan itu dalam perspektif-perspektif membantu menjelaskan masalah komunikasi yang dihadapi para pengamat Muslim dan non-Muslim dalam mendiskusikan persoalan pembangunan.

Meskipun penolakan mereka akan persoalan-persoalan normatif, para sarjana Barat, Marxis dan non-Marxis, mengemukakan model-model proses pembangunan umum yang mengarah, dengan cukup mengherankan, kepada "masyarakat yang baik" dalam suatu bentuk atau lainnya. Dalam model Marxis dialektika kekuatan-kekuatan dan hubungan-hubungan ekonomi berkembang ke dalam suatu masyarakat tanpa kelas --- pada akhirnya tak bernegara --- di mana pemerasan dan pemborosan tidak ada. Juga tidak ada sesuatu mitos keagamaan atavistik yang, dalam penafsiran Marxis, telah di munculkan untuk mengesahkan ketimpangan-ketimpangan sebelumnya yang ada. Dalam model-model non-Marxis yang dirumuskan sejak Perang Dunia II oleh para mahasiswa perbandingan politik Amerika, pembangunan politik ditandai dengan diferensiasi struktural dan sekularisasi kebudayaan. Negara dan struktur politik lainnya menjadi lebih majemuk, kemampuan-kemampuan pemerintahan meningkat, identitas dan loyalitas nasional menjadi lebih kuat, partisipasi politik yang terorganisasi meningkat, dan pemerataan fungsi-fungsi negara membaik. Suatu teokrasi, atau bahkan sebuah masyarakat bernegara dimana ideologi keagamaan atau para pelaku memainkan suatu peranan yang signifikan, akan nampak dikeluarkan oleh definisi dari kategori sistem-sistem politik yang telah dan sedang berkembang. Karenanya banyak teoritis pembangunan Barat memandang keuletan atau kebangkitan kembali agama dalam politik sebagai kemunduran (atau "pembangunan negatif" dalam perumusan pikiran aneh Almond dan Powell), yang muncul ketika ada "suatu kemunduran dalam besarnya atau suatu perubahan signifikan dalam arus masukan-masukan" ke dalam sistem politik. Untuk meletakkan masalah secara sederhana, dengan standar-standar Barat pembangunan politik berhubungan secara terbalik berhubung-

an dengan agama dalam politik karena sekularisme merupakan suatu kriteria mendasar pembangunan politik.

Perspektif Islam tentang Pembangunan Politik

Jika paradigma pembangunan politik Barat memerlukan evaluasi atas dasar-dasar empirik (meskipun normatif membandingkan kedudukan dengan kriteria pembangunan tertentu), paradigma pembangunan politik Islam merupakan sebuah pernyataan normatif yang bukan apologetik. Teori politik Muslim dewasa ini memberlakukan modus preskriptif uraian ilmiah yang sama yang mendominasi teori politik Barat hingga masa-masa modern.

Masyarakat politik Islam yang ideal (telah berkembang) yang pertama dan terutama adalah suatu komunitas orang-orang beriman di dunia. Anggota-anggota umat adalah sadar akan keanggotaan mereka dan sadar terhadap teman-teman mereka yang seiman. Hal sebaliknya diperoleh; setiap anggota memahami tanggungjawabnya kepada komunitas dan kepada Tuhan. "Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu ingat." Setiap anggota dapat mengharapkan keadilan oleh masyarakat. Perilaku etika individu yang digariskan dalam Quran berlaku bagi seluruh masyarakat, untuk mengembangkan dan memperlancar perilaku seperti itu.

Masyarakat Islam yang berkembang secara politis adalah sebuah masyarakat hukum. Penguasa dan yang diperintah sama-sama diatur oleh syariah, yang ditafsirkan dan diterapkan oleh para sarjana Islam yang terdidik, ulama, ahli-ahli hukum, *fuqaha*. Sebagai suatu agama yang berhubungan dengan dunia-wi dan urusan-urusan ketuhanan, Islam dilengkapi dengan aturan untuk tindakan manusia sesuai dengan prinsip-prinsip keadilan dan kesamaan yang diajarkan oleh Nabi. Secara ideal, pemimpin politik komunitas adalah juga pemimpin spiritual, khalifah atau imam, dan legitimasinya diberikan dengan baiat

(ucapan pengesahan) anggota-anggota komunitas yang terkemuka. Walaupun doktrin Islam sama sekali tidak jelas mengenai struktur pimpinan kebersamaan (dan jauh sebelum kekhalifahan berakhir pada tahun 1924 jabatan itu berhenti untuk meraih kekuasaan politik), namun jelas bahwa apapun bentuk kepemimpinan itu -- berdasarkan wahyu ketuhanan atau bersifat duniawi -- kepemimpinan itu mesti dibimbing dan dibatasi dengan firman dan hukum Tuhan. Quran juga menggariskan konsultasi sebagai sarana mencapai keputusan-keputusan. Dalam membuat kebijaksanaan komunitas, orang-orang beriman diikutsertakan bermusyawarah dengan lainnya. Mereka yang bergabung dalam proses permusyawaratan dianggap sebagai pimpinan spiritual yang mewakili komunitas. Lembaga ini, yang dikenal sebagai *ahlul halli wal aqdi*, terdiri dari para ulama yang mewakili komunitas dan melakukan suatu fungsi legislatif terbatas. Melalui proses permusyawaratan itu, *asy syura*, suatu konsensus bersama yang benar, *ijma*, muncul untuk penerapan keputusan-keputusan keagamaan terhadap isu-isu praktis tertentu.

Komunitas Islam bukan hanya "adil dan pilihan," melainkan juga secara ideal diilhami dengan suatu misi moral dan suatu sosok aktivis. Quran menyatakan: "Dan demikian (pula) kami telah menjadikan kamu umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia." Ayat yang lain mendorong kaum Muslimin agar bekerja keras untuk memperbaiki keadaan mereka: "Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan suatu kaum sehingga mereka mengubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri." Hal itu menghilangkan mitos Orientalis akan fatalisme sebagai suatu ciri Islam. Dalam urusan politik semboyannya jelas: bangunlah masyarakat untuk melaksanakan peranan keagamaan di dunia.

Prinsip-prinsip Quran tersebut diuraikan oleh para filsuf politik Islam terkemuka. Menduga bahwa tradisi intelektual Islam tidak membantu menjelaskan isu-isu besar teori politik -- hubungan antara hukum ketuhanan dan hukum praktis, dasar pemikiran dan rasionalitas, masyarakat yang baik, landasan mo-

ral negara, sifat kedaulatan dan pemerintahan yang benar, keadilan dan tanggungjawab, kemungkinan evolusi sosial dan politik --- adalah melupakan Al Ghazali, Ibnu Rusyd, Al Mawardi, Ibnu Khaldun, dan pemikir-pemikir besar lainnya. Selanjutnya, menganggap Islam itu statis dan kaku sebagai suatu fenomena politik (dan karenanya tidak mampu menyesuaikan diri kepada kondisi-kondisi sosioekonomi dan politik modern) adalah memberikan terlalu banyak beban kepada "penutupan pintu ijtihad" (interpretasi individu tentang hukum Islam) oleh ahli-ahli agama abad ketiga Hijriah dan mengabaikan tambahan-tambahan dan inovasi-inovasi substansial dalam pemikiran hukum sosiopolitik dari penghujung abad delapan belas hingga sekarang. Sebagaimana telah dikemukakan Constantine Zurayk, tantangan terbesar kepada Islam dalam seluruh sejarahnya adalah yang dikemukakan oleh Barat, baik secara kultural maupun politik, selama dua abad terakhir. Para pembaharu permulaan abad dua belas --- Al Afghani, Abduh, Ridha, dan lain-lainnya --- mengungkapkan bukti tentang vitalitas dan liberalisme dalam pemikiran politik Islam bahkan umat yang mengalahkan pada dominasi Barat. Dalam menyimpulkan trend itu sebagaimana diringkaskan dalam pemikiran seorang nasionalis Maroko Alal Al Fasi, Albert Hourani menulis: "Islam memuliakan pemikiran dan kebebasan, mendorong kemajuan, dan menolak semua perantara antara manusia dan Tuhan. Islam merupakan basis suatu pendidikan nasional yang sebenarnya, dan basis suatu sistem hukum modern ... Islam dapat juga menjadi basis kehidupan ekonomi; karena terdapat suatu ajaran Islam yang khas mengenai penggunaan harta, dan jika diterima hal itu akan menjamin keadilan sosial dan membebaskan manusia dari "perbudakan ekonomi." Meski pun pesimisme yang diungkapkan oleh beberapa sarjana bahwa terdapat kekurangan pemikiran politik Islam yang kreatif sejak masa Abduh, yang tentunya terlalu tergesa-gesa untuk menyimpulkan bahwa para filsuf Islam tidak dapat sekali lagi menemukan program-program yang berhubungan dengan kondisi-kondisi sosial dunia Islam dewasa ini yang akan mengembangkan tujuan-tujuan pembangunan Islam. Ada dasar-dasar yang memadai baik dalam

Islam orisinal maupun yang diperbarui untuk suatu akomodasi kepada dorongan-dorongan yang meningkat saat ini ke arah partisipasi rakyat yang berarti. Tradisi permusyawaratan dalam Islam dan kesadaran akan kebutuhan terhadap hukum buatan manusia bahkan dalam suatu masyarakat yang patuh kepada Tuhan dapat merupakan sumbangan, lebih dari sekedar kecocokan dengan prinsip-prinsip pemerintahan rakyat yang representatif.

Karena itu, dalam kerangka prinsip-prinsip teologis dan filsafatnya, Islam hampir tidak dapat secara intrinsik dianggap "primitif" atau anakronistik --- tentunya tidak lebih dari filsafat-filsafat politik Yahudi-Kristen dengan mana Islam memiliki interaksi yang berguna. Sama sekali tidak terbukti dengan sendirinya bahwa suatu masyarakat politik yang mendapatkan informasi dengan prinsip-prinsip agama Islam tidak sesuai dengan keadaan-keadaan sosioekonomi mutakhir. Masalah yang dipertanyakan bukanlah dikotomi yang kasar dan palsu "Apakah Islam sesuai dengan pembangunan politik?" melainkan lebih dari itu "Seberapa jauh dan Islam macam apa yang sesuai dengan (atau diperlukan untuk) pembangunan politik di dunia Muslim?" Seseorang dapat menggambar serangkaian peranan untuk Islam dalam sistem politik modern, dari model-model teokratik fundamentalis (seperti yang digambarkan dalam tulisan Ayatollah Khomeini *Pemerintahan Islam*¹⁶) kepada fungsi-fungsi petunjuk yang bernafsu, integratif, dan normatif (seperti yang digambarkan Presiden Sadat).

Pembangunan Islam Versus Pembangunan Barat

Pada tingkat normatif bahkan suatu pandangan sepintas mengungkapkan bahwa pembangunan politik Islam dan pembangunan politik Barat memiliki ciri-ciri yang bersamaan namun lain-lainnya bertentangan. Masalahnya menjadi ruwet oleh kenyataan bahwa terdapat suatu kebinekaan posisi normatif pada masing-masing pihak yang meminjam kekayaan tradisi-tradisinya sendiri-sendiri. Perbedaan-perbedaan lebih mudah terlihat daripada kesamaan-kesamaan, terutama ketika doktrin-doktrin

Islam fundamentalis didekatkan kepada posisi-posisi Barat sekuler yang tidak berkompromi. Pertemuan-pertemuan macam itu seringkali hangat dan tidak produktif; kesemua itu dapat memburuk ke dalam suatu kancah saling menuduh, dengan kaum modernis Barat menyatakan bahwa Islam antidemokratis, bahwa Islam mendorong kepada tirani seorang pemimpin agama, menindas hak-hak kaum wanita, dan mengecilkan penyelidikan ilmiah, di antara hal-hal lainnya. Kaum fundamentalis membalas bahwa praktek-praktek yang disebut "modern" adalah korup dan tidak adil; sistem-sistem politik sekuler, kata mereka, menanggalkan prinsip-prinsip dan cenderung kepada manipulasi kedangkalan, seringkali merendahkan, kepentingan-kepentingan pribadi; kaum wanita dalam masyarakat Barat mudah diejek karena pendehumanisasiannya dan akibat-akibat korup sehingga tidak menikmati perlindungan; Barat menggunakan ilmu dan teknologi untuk tujuan-tujuan yang memeras, bahaya, dan bahkan tidak karuan. Ayatollah Khomeini, mengambil contoh yang paling menonjol, mengutuk aspek-aspek "saitani" masyarakat dan politik Barat, terutama kebijakan luar negerinya yang imperialistik. Dia mencari kesalahan administrasi peradilan di Barat dan menuduhnya melakukan kampanye untuk memperlemah Islam dengan ajaran pemisahan gereja dan negara. Sebagian permusuhan di antara ujung-ujung kubu itu adalah semata-mata berhubungan dengan penerapan cita-cita kubu yang satu kepada realitas-realitas sisi lain yang dirasakan. Para modernis Barat mempertahankan model sebuah sistem pluralis yang disahkan oleh perwakilan rakyat di bawah suatu pemerintahan hukum buatan manusia dengan suatu tingkat substansial kebebasan individu; mereka tidak melihat satupun di antara cita-cita itu yang terdapat dalam masyarakat-masyarakat Muslim dan menyimpulkan bahwa Islam adalah keliru. Mereka tidak menyelidiki dengan cermat sebagaimana seharusnya mereka lakukan apakah masyarakat-masyarakat mereka sendiri mencapai cita-cita itu. Demikian pula, sebuah masyarakat ideal Islam yang tegar mestilah merupakan sesuatu di mana rakyat dan penguasanya

mengamati hukum Tuhan; namun mereka tidak harus melihat ke luar negeri ke Eropa atau Amerika Utara (walaupun mereka melakukan) karena "realitas-realitas yang kuat" ke mana diterapkan standar-standar itu, karena dalam masyarakat-masyarakat mereka sendiri mereka dapat melihat konsekuensi-konsekuensi modernitas sekuler, "yang diekspor" oleh kolonialisme Barat. Di antara konsekuensi-konsekuensi itu --- seperti kekacauan-kekacauan yang disebabkan oleh industrialisasi dan pertumbuhan kota, penindasan yang tak terawasi, gagalnya standar-standar moral --- memang dapat memunculkan "saitani." Tidak ada pihak dalam perdebatan-perdebatan seperti itu yang menyadari dengan semestinya akan unsur-unsur positif pada pihak lainnya. Para pejuang hak-hak wanita Amerika yang militan yang berusaha untuk "membebaskan" kaum wanita Iran mungkin tidak mengetahui kontribusi-kontribusi kesejarahan positif Islam di kawasan itu dan tentunya tidak memahami kemajemukan situasi pasca-revolusi Iran, sementara kritik-kritik Muslim yang keras terhadap kemunduran Barat kelihatannya mengabaikan tingkat ke mana penegakan hukum, keadilan, dan kesadaran penduduk telah membantu kepada suatu "masyarakat yang baik" di negeri-negeri industri dengan standar-standar filsafat, jika bukan agama, Islam.

Meskipun kelemahan-kelemahan perseptual pada masing-masing pihak tersebut, masih tetap dianggap tergesa-gesa untuk menyimpulkan bahwa sebenarnya tidak ada perbedaan-perbedaan normatif yang signifikan antara dua tradisi itu. Kenyataannya adalah bahwa masyarakat Islam yang berkembang secara politis dipusatkan pada Tuhan sementara masyarakat Barat yang berkembang secara politis dipusatkan pada manusia. Tidak menjadi soal betapa liberal atau secara material berhasil adanya, dan tidak menjadi soal betapa toleran satu sama lain, tidak terdapat dasar-dasar bagi peramalan suatu *trend* searah ke arah sebuah kondisi universal pembangunan politik pada tingkat normatif. Berbagai masyarakat dan budaya memiliki bermacam-macam cita-cita.

Akibat-akibat Modernisasi pada Islam.

Beralih dari normatif ke empirik, perlu dibahas Islam dan pembangunan politik lebih banyak dalam kerangka operasional dan dapat diukur daripada sebagai dasar-dasar yang tidak jelas. Dengan demikian, marilah kita berbicara tentang Islam dalam manifestasi-manifestasi politiknya yang nampak: sebagai sebuah ideologi yang dapat diidentifikasi dan sebagai pelaku-pelaku dan kelompok-kelompok spesifik yang pengaruh dan kekuatannya berasal dari klaimnya kepada legitimasi ideologis keislaman. Mengenai pembangunan politik sebagai suatu proses obyektif, kita tidak dapat begitu saja menolak kerangka itu karena skeptisisme kita, yang terungkap di atas mengenai nada-nada tambahan normatif etnosentriknya dan syarat sekularisasinya sebagai suatu komponen atau konsekuensi. Hal itu tertanam terlalu kuat dalam paradigma melalui mana Dunia Ketiga dimaksudkan untuk dilupakan sejelek. Tetapi hal itu ditempatkan "pada masa percobaan." Karena itu kita mempertanyakan apakah suatu penekanan kembali pada Islam secara aktual dapat menyertai indikator-indikator lain "pembangunan." mari kita mengenai sebuah konsep alternatif yang mengeluarkan tuntutan sekularisasi. Kita akan membahas pengganti mobilitasi sosial, dengan mana kita akan mengartikan trend-trend yang saling berkaitan ke arah pertumbuhan dan peningkatan kompleksitas struktur-struktur dan nilai-nilai sosial. Lalu apa hubungan antara ideologi-ideologi dan struktur-struktur Islam spesifik dalam dunia Muslim di mana pertumbuhan penduduk, urbanisasi, penyiaran media, pendidikan, industrialisasi, mekanisasi pertanian, sangat tidak meratanya penyebaran kekayaan baru, dan *trend-trend* yang berkaitan secara simultan memperkuat dan menantang sistem-sistem politik yang ada ?

Sekularisasi Diuji Kembali

Sebagaimana telah kita pelajari, paradigma pembangunan Barat konvensional, Marxis dan non-Marxis melukiskan sebuah *trend* ke arah modernisasi. Sementara itu kehadiran agama dalam masyarakat-masyarakat miskin, pertanian, masyarakat-masyarakat yang sama, membuat Dunia Ketiga sulit untuk dilupakan, para ilmuwan sosial secara umum telah menerima untuk analisa empirik model yang meramalkan transformasi bertahap atau bahkan menghilangnya agama sebagai suatu sistem pervasif simbol-simbol dan nilai-nilai. Misalnya, Donald E. Smith, mengambil kasus Islam, mengemukakan sebuah skema menurut mana hal itu beralih dari suatu watak "tradisional" melalui "Islam modernis," "sosialisme Islam," "sosialisme," kepada suatu "humanisme-pragmatisme sekuler" yang sesuai dengan kebutuhan-kebutuhan masyarakat-masyarakat yang sedang memodernisasi. Para penulis lainnya terlalu melihat erosi pokok Islam sebagai suatu sistem nilai dan sebagai suatu pelaku politik dalam negara-negara bangsa yang sedang tumbuh.

Salah satu di antara variasi-variasi yang paling kuat dan canggih pada paradigma ini adalah kajian Manfred Halpern pada tahun 1963, *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa*. Sementara Halpern melihat suatu transformasi utama dengan cara dimana agama, seperti tradisionalisme pada umumnya, pudar di bawah dampak modernisasi sikap-sikap dan "kelas menengah baru," dia juga melihat bahwa faktor agama tidak dapat hilang bersama-sama. Halpern merasakan bahwa gerakan reformis liberal pada permulaan abad dua puluh gagal dan bahwa pelaku-pelaku Islam yang tak dapat diingkari terutama ulama, dikesampingkan ke posisi-posisi yang sangat marginal oleh *trend-trend* modernis sekuler dalam pemikiran, hukum, teknologi, dan birokrasi. Tetapi dia memikirkan panjang lebar, dan memang sudah selayaknya, mengenai gerakan-gerakan oposisi Islam populis, fundamentalis, terutama Persaudaraan Muslim Mesir, yang telah muncul sebagai salah satu dari sejumlah reaksi dalam "rangkaiian pilihan-pilihan politik" yang berlaku bagi masyarakat-masyarakat poli-

tik Timur Tengah yang sedang memodern. Halpern menandai gerakan-gerakan itu sebagai "totalitarianisme neo-Islam" dan memberikannya pada pokoknya sebagai organisasi-organisasi fasis lantaran mereka "memusat pada mobilisasi keinginan besar dan kekerasan untuk memperbesar kekuasaan pemimpin karismatik mereka dan solidaritas gerakan." Gerakan-gerakan milenarian, itu menurut pandangannya, adalah salah satu di antara beberapa manifestasi cermin ke belakang kekecewaan-kekecewaan sosial dan psikologis yang menghadapi Timur Tengah yang sedang memodern. Halpern mencatat bahwa pengaruh mereka (seperti pada permulaan tahun 1960-an) telah pudar karena gerakan-gerakan reformis nasionalis tahun 1950-an telah menggantikan dalam menyalurkan perasaan tidak senang rakyat, dan dia memperingatkan: "Namun demikian pengikut potensial untuk gerakan-gerakan itu melanjutkan tumbuh sebagai pembaharu-pembaharu nasionalis yang mempercepat proses modernisasi dan karenanya yang tak pelak lagi mendorong kesadaran politik bagi kelompok-kelompok yang lebih besar dari orang-orang yang terikat tradisi dengan melibatkannya dalam masalah-masalah yang bukan tradisional dan tak terpecahkan." Tajamnya --- memang hampir bersifat ramalan --- observasi itu, tetap menganggap gerakan-gerakan itu sebagai pewarisan-pewarisan ciri nenek moyang atau penyimpangan-penyimpangan dari *trend* umum ke arah pembangunan politik yang modern, "moderat," lebih daripada seorang yang memandang polusi sebagai suatu hasil sampingan masyarakat-masyarakat industri modern yang sangat berbahaya.

Oleh karena itu kecenderungan para penulis tentang Islam dan modernisasi adalah menekankan (1) penjabolan-penjabolan yang telah dilakukan ide-ide sekuler, rasionalistis ke dalam masyarakat-masyarakat Muslim, yang menggantikan orientasi-orientasi agama, sebagai akibat terutama dampak Barat; (2) memudarnya pengaruh pelaku-pelaku Islam -- elite-elite agama dan hukum -- dalam proses politik, di hadapan para Perwira tentara, teknokrat, pengusaha, dan cendekiawan

yang sedang muncul; (3) kegagalan para pembaharu Islam liberal untuk mengakomodasikan Islam dengan ide-ide modernisasi; dan (4) sifat atavistik gerakan-gerakan politik Islam rakyat fundamentalis.

Sudah barang tentu ada benarnya dalam karakterisasi-karakterisasi itu. Tetapi, biasanya masyarakat sarjana (para orientalis dan ilmuwan sosial) dikejutkan oleh revivalisme Islam, mereka sekarang harus menguji kembali dengan suatu pandangan yang lebih skeptik. Tidak seorang pun mengetahui sejarah Timur Tengah dua abad yang lalu yang menolak bahwa nilai-nilai dan teknologi Barat telah memberikan kesan pada elite-elite Muslim. Tetapi hanya perhatian sambil lalu yang ada terhadap bagaimana 90 persen dari penduduk lainnya terpengaruh. Pada tahun 1839 atau bahkan 1920 barangkali tidak relevan untuk mengkaji khalayak yang luas dari masyarakat, namun sejak itu gelombang besar massa memasuki jajaran-jajaran yang secara politis mobil atau dapat mobil (yang memperlihatkan kepada mobilitas fisik yang lebih besar dan komunikasi-komunikasi massa) menuntut seseorang untuk mempertanyakan apakah mereka sama dengan elite-elite yang sekuler, dengan pembedannya yang lebih lama dan lebih menyeluruh ke dalam cara-cara Barat. Tidak ada bukti bahwa iman keislaman sebagian besar rakyat telah terguncang berat atau bahwa Islam tidak melanjutkan mengilhami legitimasi politik. Beberapa cendekiawan Muslim mungkin menolak Islam sesudah belajar di Eropa atau Amerika, namun kurang jelas bahwa seorang petani yang belakangan ini bermigrasi ke suatu persaudaraan kelas pekerja di pekerja di Kairo juga memutuskan didikan Islamnya.

Jika rakyat pada umumnya tidak menjadi sekuler karena modernisasi sepenuhnya sebagaimana diperkirakan, maka sebagian besar kemunduran kepada Islam merupakan pembatasan pengaruh politik pembentukan hukum keagamaan Muslim. Sementara peranan politik elite itu sejak Abad Pertengahan mungkin telah dibesar-besarkan, kesudahan kekhalifahan, pembentukan negara-negara wilayah, dan menjalarnya hu-

kum positif Eropa bahkan telah mengurangi lebih lanjut status politik pembentukan ketatausahaan. Bahkan Pakistan dan Arab Saudi, di mana peranan *ahlul halli wal aqdi* memelihara keunggulannya, pengaruh riil ulama dan *fuqaha* merupakan yang kedua sesudah pengaruh raja. Partai-partai politik, konstitusi-konstitusi gaya Barat, junta-junta militer, lobi-lobi borjuis, birokrasi-birokrasi teknokratis dan federasi-federasi serikat buruh sebagian besar menggantikan pelaku-pelaku Muslim.

Tetapi untuk menegaskan bahwa pembentukan Islam telah berkurang pengaruhnya tidak berarti bahwa sistem-sistem politik mutakhir telah mengalami deislamisasi. Sebenarnya tidak ada pelaku-pelaku baru dalam sistem-sistem politik Timur Tengah yang anti Islam atau bahkan sekuler dengan pengakuan. Lepas dari kesendiriannya namun eksperimen Atatürk yang tidak berhasil dan eksperimen Shah Iran (juga tidak berhasil) kasus-kasus itu sedikit: partai-partai komunis pribumi daerah, Partai Nasionalis Sosial Suria di wilayah-wilayah Bulan Sabit dan sejumlah kelompok kecil lainnya. Para pemimpin, rezim-rezim, dan gerakan-gerakan baru yang paling berhasil telah mengumumkan bantuan mereka kepada Islam, meskipun Islam bukan sumber legitimasi prinsip mereka. Para pendatang baru itu mencakup monarki-monarki yang sedang memodernisasi yang ada dan gerakan-gerakan nasionalis Nasserite dan Bathis. Karenanya laporan tentang kebangkitan kembali Islam merupakan sesuatu yang dibesar-besarkan.

Gerakan pembaharuan Islam permulaan abad dua puluh, yang disebutkan di atas, oleh sebagian besar sejarawan telah dianggap sebagai suatu usaha yang baik namun pada akhirnya suatu kegagalan. Bahkan sebagian dari apa yang diserukan Muhammad Abduh dan pengikut-pengikutnya telah tercapai. Yang pasti, Abduh menjadi cemas karena watak diktator sebagian besar rezim di dunia Muslim dewasa ini. Akan tetapi barangkali dia menjadi senang karena Islam secara kelembagaan dewasa ini tidak sepenuhnya dimonopoli oleh kaum tradisional, karena *ijtihad* dan akomodasi dengan realitas-realitas

masyarakat modern berlangsung, dan karena Islam mungkin lebih baik dipahami di kalangan rakyat daripada di tengah-tengah rakyat Mesir pada waktu itu. Menurut Hourani, Islam menurut Abduh telah mentransformasikan *masalah* ke dalam kegunaan, *syura* ke dalam demokrasi parlementer, dan *ijma* ke dalam pendapat umum. "Tanpa sengaja, mungkin Abduh telah membuka pintu kepada membanjirnya doktrin dan hukum Islam dengan segala inovasi-inovasi dunia modern. Dia bermaksud membangun sebuah dinding dari sekularisme, ternyata dia telah memberikan jembatan pelancar dengan mana dapat teraih satu posisi sesudah lainnya." Jelaslah seorang Muslim konservatif dapat menyimpulkan bahwa pembaharuan Islam menggantikan segalanya dengan sangat baik. Sekarang Ayatollah Khomeini menganggap hilangnya kontrol dari ulama dan *fuqaha* sebagai suatu malapetaka. Tetapi ketika seseorang mengamati vitalitas menyolok ketaatan Islam, perhatian terhadap Islam dalam kurikulum sekolah, "suara" kuat di mana teknologi modern memperlengkapi Islam, dan *modus vivendi* antara sarjana-sarjana Islam dan lembaga-lembaga pendidikan tinggi, ilmu, dan teknologi merupakan sesuatu yang mendorong untuk menyimpulkan bahwa laporan-laporan tentang gugurnya pembaharuan Islam adalah prematur.

Akar-akar Fundamentalisme Politik Islam

Kalau begitu apakah "totalitarianisme neo-Islam" --- gerakan-gerakan populis, fundamentalis yang diidentifikasi Halpern sebagai suatu hasil sampingan atavistik proses modernisasi? Hal itu merupakan pengembangbiakan kelompok-kelompok itu sejak permulaan tahun 1970-an yang mengarahkan para pengamat politik untuk merasakan "kebangkitan kembali Islam."

Pertama, penting untuk menggambarkan gerakan-gerakan itu secara cermat. Untuk mencirikan Persaudaraan Muslim Mesir dan Bulan Sabit, rezim revolusioner Iran, dan sejumlah organisasi politik Muslim yang lebih kecil sebagai "fasis" atau "totalitarian" adalah upaya secara politik namun diragukan dari sudut

pandangan akademik. Saudara-saudara Muslim, misalnya, bukanlah fanatik-fanatik nasionalis yang membanggakan ras atau bangsa di atas lain-lainnya seperti halnya Musolini atau Hitler; dan mereka secara khusus menolak ide bahwa pemimpin (imam) harus dipuja atau diberikan otoritas mutlak. Juga gerakan tidak memerlukan mundur ke masa silam, sambil menghendaki penekanan kembali Qur'an dan Sunnah (yang disunting dengan hati-hati) mereka menolak tradisi hukum *fiqh* yang mengakumulasi dan menyerukan pembukaan ijtihad. Demikian pula, banyak analis Barat menolak revolusi Islam di Iran seperti abad pertengahan, lalim, tak rasional dan kacau balau. Bahkan sejarah luar biasa revolusi itu dan pemimpinnya patut mendapatkan analisa lebih adil. Bagaimana Islam itu, yang ditekankan ke dalam pelayanan pemberontakan rakyat dengan sungguh-sungguh dapat membantu menumbangkan pola dasar suatu kekayaan, modernisasi kediktatoran, ditunjang dengan teknologi pengawasan yang paling maju? Usaha terus menerus untuk membentuk sebuah republik Islam dengan suatu konstitusi, perlemen dan pemilihan umum di bawah pengawasan seorang hakim Islam tidak dapat dihilangkan begitu saja sebagai suatu anakronisme tidak rasional, suatu penyimpangan dari jejak kepada modernisasi dan penerangan yang dinyalakan secara berani oleh Shah secara resmi. Dengan pasti, gerakan-gerakan itu memperlihatkan militansi yang sesungguhnya, menolak tanpa mengenal kompromi apa yang mereka sebut tata sosiopolitik yang korup, dan suatu kepastian hak posisi mereka, namun sejauh itu dapat dikatakan sebagai gerakan-gerakan progresif ataupun gerakan-gerakan reaksioner. Tanpa kriteria yang tegas atau bukti yang lebih baik, seseorang tidak dapat menandai gerakan-gerakan Islam sebagai kurang "layak" atau lebih "bernafsu" daripada kekuatan-kekuatan politik lainnya.

Isu kedua yang dipertimbangkan adalah apakah penjelasan konvensional bagi fenomena itu --- yakni, bahwa hal itu merupakan akibat ketegangan-ketegangan dan keterlepasan-keterlepasan dari proses modernisasi --- adalah memadai. Ada manfaatnya argumen itu sejauh hal itu membenarkan tesis

pembangunan politik yang lebih naif yang disebutkan di atas; karena maksudnya adalah bahwa modernisasi mungkin lebih mengintensifkan daripada mencairkan identifikasi-identifikasi dan pandangan-pandangan primordial. Tetapi di mana kepastian ketegangan-ketegangan dan keterlepasan-keterlepasan itu muncul, dan apa buktinya bahwa mereka cukup membangkitkan kekecewaan sosial atau psikologis untuk mencetuskan tindakan politik? Tidakkah menyolok, pada refleksinya, bahwa proses-proses modernisasi membangkitkan sejumlah besar kekecewaan itu. Sebagaimana dilaporkan Daniel Lerner dalam studinya yang menonjol tentang modernisasi di Timur Tengah: "suatu kesimpulan paling kuat dari studi kami adalah bahwa orang-orang Timur Tengah yang memodern menganggap dirinya lebih bahagia daripada mereka yang masih berada dalam pandangan-pandangan tradisional." Karena itu modernisasi tidak mungkin merupakan sebab utama pemunculan-pemunculan fundamentalis tersebut; seseorang dapat juga berpendapat bahwasanya isu-isu dan kondisi-kondisi politik tertentu tidak mungkin merupakan pembangkit gerakan-gerakan "totalitarian neo-Islam."

Arena politik berikutnya mesti dianalisa menurut dimensi-dimensi internal dan eksternalnya. Pada tingkat internal seseorang akan melihat di luar "politik" normal, karena tidak cukup untuk membangkitkan gerakan-gerakan militan itu. Di sebagian besar negara-negara Timur Tengah terdapat suatu masalah yang lebih besar --- legitimasi yang tidak memadai. Kebenaran pokok para pemimpin, rezim-rezim, dan sistem-sistem politik tidak diterima secara luas dan mendalam. Rezim-rezim takut akan ketidakstabilan yang secara tidak sah dapat memunculkan dan mempersulit masalah mereka dengan menolak dan membatasi partisipasi politik. Dari segi itu faktor mobilisasi sosial memasuki penyamaan. Di antara beberapa akibatnya adalah penyebaran norma-norma demokratik --- norma-norma yang, sebagaimana dikemukakan di atas, dapat dirasakan sebagai sesuai dengan ide-ide Islam tentang kesamaan dan permusyawaratan. Tetapi pemimpin-pemimpin dan rezimi-

rezim, sambil berusaha membangun suatu formula legitimasi yang memuaskan — yang selalu mencakup suatu unsur Islam — dan praktek cenderung untuk memaksa gerakan-gerakan oposisi ke dalam militansi struktural dan ideologis. Dalam suatu ramalan yang memperkuat diri sendiri, rezim-rezim, dengan perilaku represif mereka, benar-benar menambah kedalaman dan keluasan oposisi, bahkan lebih lanjut memaksanya dari aktivitas politik "normal" (yang mesti sesuai dengan "oposisi loyal" dalam suatu sistem politik yang dilegitimasikan dengan kuat) dan ke dalam kepercayaan lebih besar pada organisasi militer semu, kemampuan-kemampuan mobilisasi massa, klandesinitas, dan absolutisme ideologi. Karena gerakan-gerakan oposisi, serta para pemegang jabatan dalam masyarakat-masyarakat modernisasi yang melembaga dengan lemah harus bekerja untuk memperoleh legitimasi mereka sendiri, mereka terlalu mencari-cari simbol-simbol yang akan membantu memobilisasikan sokongan. Islam, sebagaimana yang sekarang kita temukan, benar-benar dapat efektif dalam melegitimasi suatu gerakan oposisi sebagaimana secara historis telah terjadi dalam melegitimasi rezim-rezim yang memegang tampuk kekuasaan.

Lingkungan politik eksternal juga memainkan suatu peranan penting dalam membangkitkan aktivitas politik berwarna Islam. Apa yang terlalu sering diremehkan dalam penjelasan-penjelasan "reaksi terhadap krisis modernisasi" konvensional adalah manfaat utama imperialisme asing sebagai rangsangan kepada gerakan-gerakan itu. Persaudaraan Muslim memobilisasikan ratusan ribu orang Mesir dalam menjawab campur tangan Inggris di Mesir dan pengacauan Inggris dan gerakan Zionis di Palestina. Revolusi Iran memperoleh energinya yang luar biasa banyaknya dari kedudukannya melawan pelanggaran Barat yang tercermin dalam hubungan erat dengan pemerintah Amerika Serikat, perusahaan-perusahaan perminyakan, dan Shah. Sudah tentu bersamaan dengan perjuangan politik ada suatu penolakan banyak simbol sosial dan kebudayaan asing pada sebagian dari berbagai gerakan Islam. Tetapi penting untuk memahami hal itu sebagai bagian dari perjuangan politik di

antara negara-negara dunia Islam dan kekuatan-kekuatan industri yang mencari pengaruh di tengah umat Islam. Berbicara tentang suatu kebangkitan kembali Islam yang digeneralisasikan terhadap Barat adalah terlalu menyederhanakan isu itu. Yang ada adalah serangkaian konflik politik secara terus menerus di mana Islam sebagai suatu ideologi integrasi dan solidaritas digunakan untuk memperkuat posisi para pemimpin, rezim-rezim, dan gerakan-gerakan oposisi yang menentang apa yang mereka pandang sebagai kelanjutan gangguan oleh kekuasaan kekuasaan luar yang lebih kuat. Usaha untuk mengidentifikasi beberapa ciri yang sangat Islam disebabkan oleh berbagai konflik antara Barat dan dunia Islam adalah salah menanggapi bahwa konflik-konflik itu politis, bukan keagamaan, dan bahwa konflik-konflik itu tidak berbeda secara mendasar dari konflik-konflik antara Barat dan Dunia Ketiga pada umumnya. Di Timur Tengah Islam merupakan salah satu di antara sejumlah mitos-mitos solidaritas, seperti nasionalisme, yang terpenggil dalam perjuangan dengan pihak-pihak luar.

FUNGSI-FUNGSI POLITIK ISLAM DEWASA INI

Sesudah skeptisisme yang terungkap mengenai analisa konvensional Islam dan modernisasi itu, masih perlu menentukan peranan-peranan apa yang dimainkan Islam dalam politik masyarakat-masyarakat Islam pada tahun 1980-an. Untuk melakukan hal itu, ada baiknya mengingat kembali pentingnya definisi-definisi secara jelas. Untuk alasan-alasan yang dibahas di atas kita untuk sementara telah mengkarantinakan konsep pembangunan politik yang tercemar dan lebih baik berbicara tentang isi dan kemampuan sistem-sistem politik dalam masyarakat-masyarakat yang secara sosial sedang memobilisasi, dan bagaimana pelaku-pelaku politik (baik para pemegang kekuasaan maupun oposisi-oposisi) berusaha mengembangkan formula legitimasi yang efektif untuk memelihara atau mencapai kekuasaan dan stabilitas. Kita telah memikirkan tentang pentingnya mendefinisikan Islam secara jelas karena, sebagai-

mana dicatat Suad Joseph, istilah itu telah digunakan oleh para sarjana dalam berbagai hal -- bukan hanya sebagai agama Islam melainkan sebagai sosialisme Islam, masyarakat Islam, "perjuangan Islam", "tantangan terhadap Islam," Islam ilmiah dan Islam populer, Islam universal dan Islam sektarian, dan yang paling belakangan "kebangkitan kembali Islam." Untuk maksud-maksud ini ada baiknya untuk memfokuskan pada Islam dalam dua manifestasi politik yang dapat diamati: pertama sebagai *pelaku-pelaku dan organisasi-organisasi* dalam proses politik yang pengaruhnya terutama berasal dari panggilan Islamnya, dan yang tujuan formalnya diimplementasikan kepada ajaran-ajaran agama, hukum dan politik Muslim. Kedua, Islam dianggap sebagai *ideologi politik*, karenanya simbol-simbol dan nilai-nilai itu berhubungan dengan masalah-masalah umum yang memberikan pengaruh kepada asal usulnya atau berkaitan dengan teologi dan filsafat Islam. Apakah signifikansi pelaku-pelaku dan ideologi di tahun-tahun yang mendahului bagi rezim-rezim dan oposisi-oposisi di dunia Muslim yang berusaha untuk meningkatkan legitimasi mereka dan karenanya kekuasaan mereka?

Islam sebagai Pelaku-pelaku dan Organisasi-organisasi

Kemunduran pembentukan Islam yang nyata -- kekhalfahan, ulama, *fuqaha*, dan *syaiikh-syaiikh* -- dalam abad dua puluh berlangsung berkaitan erat dengan pengurangan cakupan efektif sharia. Para pembaharu Islam gerakan *salafiyah* pada permulaan abad dua puluh mungkin telah membuat kasus yang meyakinkan bagi kesesuaian Islam dengan masyarakat-masyarakat Timur Tengah yang sedang memodernisasi, tetapi mereka tidak berhasil dalam membalik slide ke arah marginal pembentukan Muslim ortodoks. Sekularisme Kemal Ataturk yang ditetapkan tidak tertandingi dimanapun, meskipun tidak juga ada suatu *trend* umum ke arah penegasan kembali kepemimpinan Islam. Sosok-sosok politik dan organisasi-organisasi Islam sama sekali tidak absen dari kancah sesudah keruntuhan kerajaan Islam Ottoman -- keberhasilan Ibnu Saud dan signifikan namun tindakan-tindakan tak berhasil kekuatan-kekuatan

nasionalis-Islamis di Libia dan Aljazair untuk mendapat perhatian — tetapi pasang surut berlangsung untuk kepentingan pemimpin-pemimpin dan partai-partai dimana komponen Islam disingkirkan ke status sekunder. Pada tahun 1950-an sistem negara modern di Timur Tengah terbentuk dengan kokoh. Sebagaimana ditulis Hisham Sharabi pada tahun 1966, "Kecuali Turki, Islam tidak ditanggalkan secara *resmi* atau struktur-struktur lembaganya dihapuskan secara terang-terangan: di dunia Arab belakangan ini (kecuali untuk negara-negara dan kerajaan-kerajaan Arab) Islam telah begitu saja dihindari."

Lalu bagaimana seseorang menerangkan kebangkitan kembali politik Islam secara jelas sejak permulaan tahun 1970-an? Islam sebagai sebuah ideologi politik, sebagaimana akan kami kemukakan di bawah, tidak memperoleh manfaat yang diperbaharui, melainkan dalam kerangka pelaku-pelaku dan organisasi-organisasi Islam terdapat sedikit kebangkitan kembali, bahkan di negara-negara tradisional konservatif Arab. Para raja dan presiden terus memonopoli kemampuan-kemampuan negara yang sedang tumbuh, sementara pembentukan Islam profesional telah tumbang dengan keras di bawah pengawasan mereka. Kekecualian penting satu-satunya dan menyolok untuk situasi itu adalah Iran, di mana keberadaan para *mullah* Syiah yang secara historis independen, dengan pengikut-pengikut setempat yang kuat, telah memberikan suatu substruktur organisasional yang unik bagi sebuah revolusi yang berhasil.

Islam sebagai Ideologi

Namun demikian Islam jauh melebihi sekedar "pranata keagamaan" kesejarahan dalam kerangka signifikansinya. Islam adalah sebuah ideologi politik yang menonjol. Misalnya Islam melaksanakan suatu fungsi integratif dalam sistem-sistem politik negara di Timur Tengah. Islam juga memiliki potensi untuk memainkan peranan yang menghancurkan yang kemudian mengadopsi sikap tidak toleran terhadap kelompok-kelompok minoritas. Rezim-rezim yang memegang kekuasaan saat ini sedang berusaha untuk memanfaatkan

kan simbolisme Islam untuk meningkatkan legitimasi mereka yang mudah retak. Dengan sangat signifikan, Islam menjadi sebuah perangkat penting di tangan gerakan-gerakan oposisi, yang ikatan-ikatannya pada dasarnya bukan keagamaan.

Jika sebuah masyarakat berpolitik dalam kerangka identitas dasar dan nilai-nilai lebih memungkinkan untuk memperlihatkan stabilitas, pertumbuhan ekonomi, dan kebijaksanaan-kebijaksanaan yang efektif, maka adalah penting untuk mempertanyakan untuk perluasan yang bagaimana Islam sebagai sebuah ideologi membantu kepada integrasi di negara-negara Muslim. Sementara dampak Islam bermacam-macam dari negeri satu ke negeri lainnya, yang tidak berlebih-lebihan untuk mengevaluasinya sebagai sangat signifikan pada umumnya. Sebagian besar konstitusi-konstitusi negara menggambarkan Islam sebagai basis masyarakat atau sebagai agama bangsa. Baik para pemimpin yang memegang kekuasaan maupun para politisi oposisi secara konstan memerlukan simbol-simbol Islam dalam percaturan politik sehari-hari. Bantuan resmi untuk pembinaan-pembinaan Islam --- para guru, masjid-masjid, program-program pendidikan, sumbangan-sumbangan keagamaan --- tumbuh dengan sangat pesat dan jelas, terutama di negara-negara pengekspor minyak. Rakyat pedesaan di Timur Tengah terjamin lebih banyak kesadaran dan pendidikan mereka mengenai keimanan daripada sebelumnya, melakukan modernisasi daerah-daerah pinggiran. Perangkat-perangkat teknologi Barat yang menurut perkiraan sebagian sarjana akan mempercepat kemunduran kesadaran keislaman ternyata telah memperkuatnya. Suatu konsekuensi penting adalah perasaan lebih kuat akan komunitas; dan, kecuali untuk sejumlah kecil militan yang berusaha mendirikan negara sebagai hambatan-hambatan inheren untuk mencapai umat Islam yang universal, kesadaran yang memuncak itu dengan diam-diam menerima yuridiksi-yuridiksi negara yang ada. Banyak kaum Muslimin mungkin memegang suatu pandangan pan-Islam yang menyebar, namun tidak ada tindakan untuk menghapuskan kedaulatan-kedaulatan yang ada untuk kepentingan kekhalifah-

an yang dihidupkan kembali. Dengan demikian Islam melakukan suatu fungsi solidaritas: Islam memperkuat identitas-identitas nasional dan mengalahkan perpecahan-perpecahan kelas, kedaerahan, dan etno-sektarian yang sempit di sebagian besar negeri Muslim.

Jika kesadaran Islam yang meningkat memperkuat konsensus dalam komunitas politik (yang menimbulkan penerimaan "aturan-aturan permainan," sebagaimana istilah yang digunakan para ilmuwan politik Amerika) mungkin juga menciptakan ketegangan-ketegangan yang berkenaan dengan sekte-sekte minoritas dan kelompok-kelompok etnis. Perang saudara yang membinasakan di Libanon bukanlah perang agama, juga bukan karena kaum Muslimin lebih agresif dan tidak toleran daripada orang-orang Kristen, melainkan hal itu menunjukkan bahwa suatu situasi politik dan sosial yang membahayakan dapat meledakkan permusuhan-permusuhan sektarian secara brutal. Minoritas-minoritas tertentu, yakni Bahais dan Yahudi, merasa terancam oleh revolusi Islam Iran. Sektarianisme Sunni lawan Alawiyin dibangkitkan oleh kondisi-kondisi politik yang kacau di Suria. Bahkan beberapa unsur Muslim di Mesir, meskipun dokumen hubungan-hubungan baik antar agama negeri itu, telah membuat takut dan tak menentu di kalangan luas minoritas Kristen Koptik. Dipandang dari konteks kesejarahannya, masyarakat Islam telah relatif toleran dengan kelompok-kelompok minoritas, secara doktrinal menentukan "Ahli Kitab" (orang-orang Yahudi dan Kristen) untuk dilindungi namun dengan status *dhimmi* yang tidak sepadan. Setengah abad liberalisme sebagian besar telah menyapu bersih aspek-aspek diskriminasi status itu, kecuali di kerajaan-kerajaan padang pasir yang tradisional. Jika arus-arus ideologis Islam fundamentalis mendorong rezim-rezim atau oposisi-oposisi kembali ke arah ketidaksamaan atau tidak toleransi, maka keterpaduan komunitas-komunitas politik menjadi melemah.

Bagaimana Para Pemegang Kekuasaan Menggunakan Ideologi Islam

Sampai sejauh mana para pemegang kekuasaan dapat menggunakan ideologi Islam? Para pemegang kekuasaan memiliki kemajuan sarana-sarana media dan pendidikan negara, dan mereka mengawasi melalui bantuan-bantuan pembinaan agama itu sendiri. Tetapi mereka tidak dapat begitu saja memonopoli bentuk tertentu legitimasi ideologis itu karena Islam sebagai suatu sistem kepercayaan jauh melebihi manifestasi-manifestasi organisasional formalnya. Gerakan-gerakan oposisi dapat menyatakan klaim-klaimnya sendiri kepada legitimasi Islam. Seperti halnya para politisi pemegang kekuasaan dan oposisi pada masa yang silam telah berusaha untuk saling mengalahkan mengenai isu-isu kuat yang sama seperti pan-Arabisme dan Palestina, maka dewasa ini terdapat suatu perjuangan antara pemimpin-pemimpin yang mapan dan kelompok-kelompok oposisi, dan di antara berbagai kelompok, untuk menggambarkan paling murni, paling benar -- dan seringkali yang paling ekstrem -- dari Islam. Dalam masyarakat-masyarakat politik dengan masalah-masalah politik yang besar, dalam dan luar negeri, kecenderungan ke arah ekstremisme ideologis menambah makin buruk. Penawaran lebih tinggi itu meningkatkan ketegangan dalam koalisi diam-diam unsur-unsur sosial bahwa para pemegang kekuasaan memerlukan legitimasinya: unsur-unsur agama dan yang relatif sekuler, komunitas-komunitas mayoritas dan minoritas, dan berbagai subkomunitas Islam. Dengan demikian "kartu" Islam memiliki keterbatasan-keterbatasannya bagi para pemegang kekuasaan.

Meskipun demikian rezim-rezim yang berkuasa dewasa ini menekankan kesetiaan kepada Islam. Sementara kajian-kajian sistematis berkurang, suatu peningkatan dan intensifikasi simbol-simbol Islam dipelajari secara luas di seluruh Timur Tengah oleh para akademisi dan wartawan yang berkepentingan. Sebenarnya semua rezim yang memegang kekuasaan menekankan kembali legitimasi Islamnya, walaupun Islam selalu merupakan sebagian dari formula legitimasinya. Barangkali kasus yang paling menonjol adalah Pakistan, yang pertama

di antara "negara-negara baru" pasca Perang Dunia II untuk menyempurnakan pembentukannya sendiri atas dasar Islam. Sejarah politik pergolakan berikutnya muncul untuk menunjukkan bahwa legitimasi Islam tidak mudah bagi suatu rezim yang memegang kekuasaan untuk memeliharanya, juga dalam dirinya sendiri tidak cukup untuk menjamin stabilitas. Bahkan dewasa ini kediktatoran militer Zia ul Haq yang goyah sedikit tidak menggunakan Islam untuk melekat pada suatu perangkat legitimasi itu sendiri. Meskipun cakupan fundamentalisme Islamnya menonjol, kasus rezim yang ada di Pakistan menunjukkan bahwa para pemegang kekuasaan tidak dapat menyandarkan diri pada kejujuran Islam mereka sendiri yang dinyatakan dengan sendirinya untuk memperoleh legitimasi dan stabilitas. Contoh menonjol lainnya saat ini adalah, sudah tentu, revolusi Iran, yang menyebut dirinya sebagai pembawa standar pemerintahan Islam yang bangkit kembali. Contoh-contoh yang paling menonjol di dunia Arab adalah Aljazair, Libia, dan Arab Saudi. Di bawah almarhum Houari Boumediene, seorang Muslim yang taat didikan Madrasah tradisional (sekolah agama) pemerintahan revolusioner Aljazair menekankan aspek Islam dari identitas Aljazair dan mengambil kebijaksanaan-kebijaksanaan untuk memperkuat kesadaran beragama. Revolusi-revolusi Libia yang dipimpin oleh Muammar Al Qadhafi berlangsung dengan sejumlah aliran ideologis selama dasawarsa pertama pemerintahannya namun tidak ada yang lebih penting daripada desakan pada pengabdian kembali terhadap Islam dalam bentuknya yang paling murni. Yang paling pokok dari sistem politik Arab Saudi, tuntutan pimpinan Saudi, adalah Islam; para ahli waris aliran fundamentalis Wahhabi, keluarga raja saat ini memerintah dengan prinsip yang sesuai dengan Quran dan syariah, menjalankan suatu doktrin perilaku sosial yang sangat ketat, dan banyak bersandar pada klaim-klaimnya sendiri terhadap kejujuran Islam untuk legitimasi politiknya. Bagi lawan-lawannya yang mengeluh akan kurangnya kebebasan dan demokrasi, jawabannya adalah bahwa sistem Saudi, melalui ketaatannya yang kuat kepada prinsip-prinsip Islam, sebenarnya memberikan keduanya — tanpa kekurangan dan

korupsi dari pemerintahan representatif sekuler gaya Barat. Ideologi Islam menonjol dalam pemerintahan-pemerintahan itu, namun juga hadir di sebagian besar negara-negara Timur Tengah. Mesir di bawah Anwar Al Sadat menonjolkan keunggulannya sebagai pusat ilmu pengetahuan Islam, dan Sadat mengharapkan otoritas Islam dalam menantang apa yang dia sebut Islam salah-nya Ayatollah Khomeini di Iran. Pada rezim-rezim Bathis yang bersaing di Suria dan Irak, masing-masing cemas terhadap usaha-usaha lawan yang memobilisasi dengan simbol-simbol keagamaan, kedua pemerintah keluar dari jalan mereka untuk menyangkal pernyataan-pernyataan tanpa bukti bahwa mereka bermusuhan dengan Islam. Menjadi sasaran serangan-serangan atas dasar keagamaan dari Iran, kerajaan-kerajaan Arab kecil di Teluk memperketat pelarangan-pelarangannya atas alkohol dan perilaku sosial tak pantas, dalam rangka mempertinggi mandat Islam. Jika terdapat sesuatu yang baru dalam penggunaan perangkat Islam sebagai suatu pelegitimasi ideologi politik oleh rezim-rezim pemegang kekuasaan ada suatu perbedaan yang lebih merupakan tingkat daripada jenis.

Bagaimana Oposisi-oposisi Menggunakan Ideologi Islam

Namun demikian suatu perubahan signifikan adalah tingkat ke mana ideologi Islam telah menjadi suatu perangkat gerakan-gerakan oposisi. Kenyataan yang ada bahwa ada perkembangan kecil prosedur-prosedur yang melembaga bagi perubahan politik -- bukan "oposisi loyal," bukan proses penggantian yang "normal" -- lingkungan politik di mana oposisi fungsinya harus bermusuhan. Masalah-masalah oposisi pada tahun 1960-an dan 1970-an telah dibuat lebih buruk oleh kapasitas teknologi pemerintah pusat yang sedang tumbuh untuk mengawasi penduduk. Selanjutnya, di dunia Arab salah satu di antara teriakan-teriakan penyatuan ideologis yang paling menonjol -- Arabisme -- agak dimonopoli oleh rezim-rezim "revolusioner" nasionalis yang berusaha untuk berkuasa selama tahun 1950-an dan 1960-an di negeri-negeri yang secara sosial lebih termobilisasikan -- Mesir, Suria, Irak, Aljazair, dan Libia; dan bahkan

beberapa monarki tradisional ketika itu dianggap sebagai reaksioner, seperti Arab Saudi, Yordania, dan kerajaan-kerajaan Teluk, telah mendaftar beberapa legitimasi nasionalis berdasarkan pendirian-pendirian mereka menghadapi Israel dan (kecuali Yordania) penggunaan senjata minyak mereka yang terbatas. Dalam keadaan-keadaan itu Islam menjadi sangat penting sebagai suatu senjata ideologis potensial bagi gerakan-gerakan oposisi yang digunakan untuk memangkask rezim-rezim yang berkuasa. Karena Islam merupakan suatu aspek utama dari identitas individu dan sosial, karena Islam begitu merembes, karena kemenonjolannya meningkat melalui mobilisasi sosial, dan karena --- berdasarkan cita-citanya yang tinggi dan relatif kurangnya hirarki struktural --- Islam tidak terjebak dalam jangka panjang kepada monopoli oleh rezim-rezim yang berkuasa, yang tumbuh menjadi semakin efektif sebagai suatu alat menidakstabilkan. Analisa konvensional tentang "Islam yang bangkit kembali," sebagaimana telah kami kemukakan, melihat orang-orang beralih ke agama karena kekacauan dan keterlepasan-keterlepasan dari modernisasi. Hipotesis alternatif kita mengemukakan bahwa terdapat konflik-konflik politik keras dalam sistem-sistem politik Timur Tengah mengitari pertanyaan-pertanyaan mendasar "Siapa yang akan memerintah?". "Bagaimana para penguasa yang sah terpilih?" "Siapa yang akan menikmati, dan menentukan siapa yang akan menikmati sumber-sumber dan kekayaan masyarakat?" "Bagaimana hubungan-hubungan komunitas dengan negeri-negeri lain di dunia, yang seringkali bermusuhan, akan dilakukan?" Gerakan-gerakan oposisi dengan sedikit harapan mencapai kekuasaan tanpa memobilisasi tekanan rakyat terhadap pandangan rezim karenanya terhadap ideologi Islam lebih sebagai suatu alat daripada sebagai suatu alat daripada sebagai suatu tujuan di dalamnya untuk penyelesaian masalah-masalah politik dasar.

Turki, sebagaimana dinyatakan di atas, merupakan satu-satunya negara di dunia Islam yang secara langsung dan bersemangat menolak pranata-pranata Islam tingkah laku urusan-urusan politik dan sosial. Enam puluh tahun setelah pembaha-

ruan-pembaharuan Ataturk sudah sewajarnya untuk dicatat terdapat kebangkitan kembali yang penting akan ketaatan Islam di Turki. Juga terdapat bukti yang menyedihkan bahwa Turki dewasa ini mengalami kesulitan-kesulitan ekonomi dan politik yang serius. Selama kondisi-kondisi kehidupan dan pekerjaan bagi orang-orang Turki memburuk, ekstrimisme kanan dan kiri mengambil sikap yang keras. Tetapi isi keislaman oposisi yang mantap di Turki tidak nampak terlalu hebat. Partai Keselamatan Nasional, ungkapan utama Islam dalam politik Turki, tetap sebuah partai minoritas; dan bagian kursinya dari 450 di Dewan Nasional (Parlemen) benar-benar merosot antara tahun 1973 dan 1977, dari 48 menjadi 24. Pecahnya kekerasan sektarian secara nyata pada bulan Desember 1978, di kota Kahraman Maras di perbatasan Suria mengakibatkan lebih dari 100 orang meninggal; namun sementara orang-orang Turki Muslim Sunni yang terhasut sedang bermusuhan melawan orang-orang Turki Muslim Alawiyin, yang jelas penyebab kerusuhan itu dikatakan bersifat politis. Oleh karena itu kasus Turki muncul untuk membantu hipotesis alternatif kita: Islam digunakan sebagai suatu alat untuk melakukan permusuhan-permusuhan politik mengitari isu-isu non-religius; dan dalam kasus itu para politisi agama tidak berhasil menyatukan ideologi Islam dengan legitimasi nasionalis, sebagaimana telah terjadi di Iran dan dapat terjadi di beberapa negara Arab.

Revolusi Iran, sudah barang tentu, adalah contoh belakangan yang menonjol mengenai suatu gerakan oposisi Islam yang berhasil. Sekaligus merupakan satu-satunya contoh. Selain itu, sementara terdapat suatu sifat keagamaan yang jelas kepada deklarasi-deklarasi revolusioner, sebagian besar pengamat telah mengidentifikasi keluhan-keluhan nasionalis dan anti-imperialis yang penting yang sekaligus sangat tidak Islamis dan religius. Formula legitimasi ideologis yang kuat yang direncanakan banyak musuhnya Shah membangkitkan suatu appeal melalui seruannya untuk demokrasi dan perwakilan rakyat, keadilan sosial, dan pengakhiran ketergantungan lingkungan kerajaan yang korup pada Amerika Serikat. Demikian pula

hal itu cukup sesuai dengan kategori ideologi liberasionis Dunia Ketiga pada umumnya, suatu kategori di mana appeal-appeal keagamaan seringkali namun tidak selalu ada dan lebih penting untuk keperluan daripada hakekat politik. Selain itu, ada kemungkinan watak "keislaman" rezim baru dapat mengurangi waktu. Hal itu bukan untuk menolak pentingnya Islam sebagai suatu faktor dalam revolusi Iran melainkan hanya untuk menempatkannya dalam perspektif. Suatu alasan yang penting bagi keefektifannya adalah keberadaan aktor-aktor Islam yang bersemangat dan independen -- para *mullah* dan *mujtahid*, dengan pengikut-pengikut dan organisasi mereka setempat, yang dapat memperlihatkan bukti nyata pengaruh Ayatollah yang terasing. Namun demikian di Timur Tengah yang Islam kelangsungan hidup struktural Islam seperti itu lebih merupakan pengecualian daripada kebiasaan, sebagaimana telah disebutkan, karena negara harus mendominasi dan menentukan pembinaan agama yang sebenarnya dalam seluruh masyarakat Sunni.

Jika kasus Iran adalah unik dalam pertemuan faktor Islam baik dalam manifestasi ideologis maupun struktural, hal itu tidak berarti bahwa Islam tidak penting dalam masyarakat-masyarakat politik tersebut dimana dampaknya terutama adalah ideologis dan kelangkaan dalam penguatan. Kemenonjolannya yang meningkat dalam bidang ini menjadikannya suatu senjata penumbuhan manfaat bagi gerakan-gerakan oposisi yang *raisons de'etre*-nya secara mendasar bukanlah keagamaan melainkan, lebih dari itu, politis. Memang, sangat dikebirinya pembinaan Islam yang didominasi pemerintah membuka jalan bagi gerakan-gerakan oposisi untuk berusaha mendapatkan legitimasi Islam.

Ungkapan modern permulaan dari oposisi yang terorganisasi seperti itu adalah Persaudaraan Muslim Mesir pada tahun 1930-an dan 1940. Tetapi tahun 1970-an telah melihat munculnya sebuah bentuk Islam yang jauh lebih radikal dalam oposisi kepada rezim-rezim "revolusioner" seperti Mesir, Siria, Irak, dan Libia, dan dalam rezim-rezim "tradisional" seperti

Arab Saudi, Bahrain, Kuwait, dan Uni Arab Emirat. Islam populer mungkin juga muncul sebagai suatu faktor oposisi di Tunisia, Maroko, Yordania, dan wilayah-wilayah Palestina yang diduduki Israel. Di semua negeri itu keluhan ideologis Islam memiliki empat aspek: politik, nasional, sosial, dan moral. Keluhan politis sekitar siapa yang akan memegang kekuasaan dan bagaimana dia akan terpilih. Keluhan nasional sekitar kurangnya militansi dan kesungguhan rezim dalam meraih tujuan-tujuan seluruh bangsa Arab dan Islam, yang terpenting pembebasan Yerusalem dan Palestina yang diduduki. Keluhan sosial sekitar tidak meratanya kekayaan dan munculnya sejumlah kecil kelas atas konsumen yang menyolok. Keluhan moral konon sekitar sikap personal para pemimpin dan elite yang berkuasa yang korup dan kelunakan mereka yang berlebihan dalam pelaksanaan moralitas umum. Tampaklah bahwa ketiga keluhan yang pertama cepat sesuai dengan tuntutan-tuntutan ideologis yang dilontarkan oleh unsur-unsur oposisi lain yang signifikan, seperti partai-partai pan-Arab, gerilyawan Palestina, kaum Nasserite, berbagai organisasi sosialis dan komunis, dan politisi lokal yang berada di luar kekuasaan; dan bahwa mereka mesti memberikan sokongan dalam sektor-sektor oposisi yang potensial dan biasa melakukannya seperti para pelajar sekolah menengah tingkat atas dan mahasiswa-mahasiswa serta kekuatan buruh industrial. Jika kelompok-kelompok oposisi Islam adalah khas dalam kerangka konservatisme dan desakan atas penerapan lebih luas dan lebih keras hukum Islam, dan kekhususan itu tidak akan perlu mendahului kerjasama dalam sebuah koalisi oposisi --- paling tidak hingga pertempuran berhasil memperoleh kemenangan.

Di Mesir di bawah pemerintahan Sadat, terdapat suatu pemunculan kembali aktivitas politik umum oleh Persaudaraan Muslim, yang telah dilarang pada tahun 1954 sesudah percobaan pembunuhan yang dilakukan atas Gamal Abdel Nasser, Nasser dan ideologi pan-Arab-nya tidaklah anti-Islam seperti Atatürk, melainkan mengalihkan perhatian Islam-nya ke status sekunder dan sama sekali tidak bersedia mengizinkan para pe-

laku dan kelompok-kelompok keagamaan untuk ikut berkuasa. Penindasan Nasser terhadap Persaudaraan paling tepat untuk dipahami lebih banyak dalam kerangka politik daripada keagamaan. Dewasa ini, Persaudaraan bukan hanya secara resmi diberikan kelonggaran, melainkan telah dianggap oleh suatu lapisan lebih baru dari para aktivis Muslim sebagai benar-benar telah berkhianat kepada "pembinaan," agaknya karena gerakan-gerakan Maois dan Kiri Baru lainnya sangat merendahkan partai-partai Komunis tradisional. Sebuah organisasi yang lebih radikal, Takfir wal Hijrah, yang pada tahun 1977 membunuh seorang bekas menteri agama yang selalu mencela radikalisme Islam, dikabarkan memiliki pengikut tertentu di kalangan orang-orang Mesir di dalam dan di luar Mesir meskipun organisasi ini dilarang dan lebih dari 600 pengikutnya dipenjarakan. Kelompok-kelompok lain seperti Al Jihad, Al Ittislam, "Pemuda Muhammad," dan "Putera-putera Muhammad" juga telah bangkit untuk kepentingan fundamentalisme Islam di Mesir. Rekaman-rekaman kaset pidato-pidato Syaikh Imam diedarkan secara sembunyi-sembunyi. Pakaian mahasiswi-mahasiswa di kampus-kampus Mesir (dan Arab lainnya) menunjukkan bukti yang jelas fundamentalisme Islam baru. Meskipun pembelaan Presiden Sadat (atas nama rasa duka Islam) yang diberikan kepada Shah Iran yang diasingkan, dan meskipun serangan-serangannya kepada Ayatollah Khomeini yang diduga keras menyimpang dari Islam yang benar, pemimpin Mesir itu telah menjadi sasaran demonstrasi permusuhan yang dilakukan mahasiswa-mahasiswa fundamentalisme. Barangkali ikatan paling penting antara kanan Islam dan kiri nasionalis pan-Arab adalah pencelaan terhadap kebijaksanaan akomodasionis Sadat terhadap Israel. Di Mesir, seperti halnya di daerah-daerah lainnya, penting untuk dicatat bahwa perjuangan bukan sekedar antara suatu oposisi Islam dan rezim melainkan antara suatu oposisi Islam dan rezim-rezim yang disokong oleh (dan yang menyokong) kemampuan Islam.

Di Siria, rezim Baathis Presiden Hafiz Al-Asad mendapatkan gangguan kuat dari organisasi-organisasi Muslim yang me-

miliki basis di daerah-daerah bazar dan perfabrikasi tradisional di Aleppo, Hama, dan Homs. Di sini perjuangan yang nyata nampak antara suatu mayoritas Sunni sebagai oposisi kepada kelompok Alawiyin (Shiah) yang sedang berkuasa; namun ternyata karakteristik-karakteristik sektarian hanyalah simbolik dari apa yang secara mendasar merupakan sebuah perjuangan gerilya untuk kekuasaan. Tokoh-tokoh Alawiyin ditembak mati bukan karena mereka Alawiyin melainkan karena mereka diidentifikasi dengan suatu rezim yang merampas dan dikatakan korup. Rezim Baathis Iran, yang sebagian besar Sunni, menghadapi meluapnya sentimen anti pemerintah di kota-kota suci Syiah Najaf dan Karbela; dan harus menanggulangi hasutan-hasutan Iran kepada kaum Syiah Irak untuk berevolusi. Namun demikian permusuhan sektarian adalah suatu faktor kecil; tantangan yang sangat serius kepada rezim Irak muncul dari kurangnya partisipasi rakyat, suatu situasi yang membangkitkan oposisi dari banyak pemukiman, bukan sekedar Syiah atau Islam. Keputusan pemerintah pada tahun 1979 untuk menyelenggarakan pemilihan umum pada tahun 1980 -- yang pertamakali selama dua puluh tahun -- menunjukkan keprihatinannya atas masalah itu. Libia telah disebutkan sebagai suatu rezim yang berusaha secara sistematis untuk menggunakan Islam dalam formula legitimasinya; namun dalam semangatnya untuk melakukan hal itu Kolonel Kadafi telah menyakitkan hati ulama dengan penafsiran-penafsiran fundamentalisnya sendiri, dan dengan demikian dalam suatu putaran khusus pada situasi yang tipikal pembina ortodoks Libia mendapatkan dirinya dalam oposisi terhadap pemegang kekuasaan fundamentalis.

Masing-masing negeri yang baru saja disebutkan telah mengalami paling tidak suatu perubahan modernisasi atau "revolusioner" pemerintahan dan (kecuali Siria) masing-masing merobohkan monarkinya. Keempat-empatnya (bahkan Libia) sangat terbuka positif dan negatif, terhadap pengaruh politik dan kebudayaan Barat dan dewasa ini menduduki tempat tinggi atas indikator-indikator mobilisasi sosial. Meskipun

pertumbuhan kapabilitas-kapabilitas pemerintahan mereka, karena terutama kemajuan-kemajuan teknologi, mereka tetap hanya mendapatkan legitimasi yang lemah secara ideologis, personal (melalui pemimpin-pemimpin mereka), atau struktural. Dikelilingi dengan cacat-cacat politik, nasional, sosial, dan moral, mereka mudah terkena pengaruh munculnya secara mendadak persoalan-persoalan di wilayah-wilayah itu. Dengan kekuatan ideologisnya yang sangat kuat dan serba membolehkan, suatu gerakan Islam tidak dapat menggerakkan sebuah tantangan besar kepada rezim-rezim itu. Seseorang tidak dapat begitu saja menyimpulkan bahwa masyarakat-masyarakat itu (terutama Mesir, Siria, dan Irak) kini kebal terhadap appeal Islam hanya karena kesemuanya relatif telah dimodernisasikan selama jangka yang panjang, karena seseorang tidak dapat lagi berasumsi bahwa mobilisasi sosial menghasilkan sekularisasi politik, meskipun para teoritis pembangunan politik berasumsi sebaliknya. Yang jelas, seseorang juga tidak dapat berasumsi bahwa ada suatu mayoritas bisu kaum fundamentalis Islam radikal yang siap dinyalakan, dan dengan demikian prospek-prospek untuk teokrasi Islam revolusioner kemungkinannya tinggi; namun kenyataan yang ada bahwa hal itu dapat bertindak sebagai katalisator bagi tantangan-tantangan serius terhadap rezim-rezim tersebut.

Apakah di antara sifat oposisi dalam masyarakat-masyarakat Arab Saudi, Kuwait dan kerajaan-kerajaan Teluk lainnya yang relatif tradisional? Sebelumnya, suatu keberatan patut dikemukakan: dalam masyarakat-masyarakat yang jarang tenteram dan kaya minyak kita menghadapi suatu situasi sosiopolitik yang sangat luar biasa, jika bukan unik, dan karenanya terdapat penelitian empirik kecil yang sulit berspekulasi secara cerdas mengenai masa depan politik mereka. Tetapi dua pendekatan dapat diidentifikasi. Yang pertama berpegang bahwa ada suatu konsensus politik konservatif, yang dilabuhkan oleh Islam, yang telah menyelamatkan semua guncangan modernisasi belakangan dan pergolakan-pergolakan regional, dan bahwa rezim-rezim patrimonial yang ada mencerminkannya. Pandangan

itu menekankan legitimasi tradisional keluarga-keluarga yang se-menekankan legitimasi tradisional keluarga-keluarga yang sedang memerintah, yang bersandar baik pada nilai-nilai Islam maupun kesukuan. Selanjutnya rezim-rezim itu mungkin terancam oleh suatu oposisi Islam karena monopoli mereka terhadap komoditi politik yang bernilai. Pendekatan yang kedua percaya kepada kemungkinan bahwa tidak ada lagi suatu komunitas politik tradisional yang kohesif di negeri-negeri itu melainkan lebih merupakan suatu "permulaan ideologi" sepanjang suatu spektrum dari fundamentalisme Islam hingga sosialisme demokratis sekuler, dan maksudnya adalah bahwa rezim-rezim yang ada tidak mungkin lagi memperoleh reputasi kejujuran Islam dalam lapisan masyarakat untuk mana hal ini adalah penting. Dari perspektif itu sistem-sistem patrimonial yang ada mungkin rawan pada suatu kebinekaan dasar, termasuk dasar-dasar Islam. Pandangan itu memberikan hipotesis bahwa karena kebudayaan politik telah terpecah-pecah, kompleks, dan canggih --- lebih sebagai kebudayaan politik masyarakat-masyarakat Mediteranian timur yang telah memodernisasi secara lebih sempurna --- kriteria legitimasi telah berubah. Secara tradisional, oposisi politik adalah bukan ideologis, personalistik, dan parokial; melainkan besuk oposisi itu mungkin mengkristalisasikan sekitar isu-isu politik, nasional, sosial, dan moral yang sama yang menggembelng gerakan-gerakan oposisi di mana saja. Jika hal itu merupakan kasus, maka suatu pertemuan keluhan-keluhan dapat membawa serta sebuah koalisi hebat kelompok-kelompok oposisi, dan fundamentalisme Islam mungkin dapat memberikan perekat ideologis permulaan untuk memegangnya bersama.

Salah satu di antara dua perspektif yang diadopsi secara meyakinkan mempengaruhi penafsiran seseorang atas bukti-bukti yang terbentang. Umpamanya, pengambil alihan Masjidil Haram di Mekkah pada bulan November dan Desember 1979 telah dinilai oleh beberapa pengamat sebagai suatu insiden yang terpisah, perbuatan orang-orang fanatik keagamaan dan anggota-anggota suku yang tak setuju dengan dendam sejarah

terhadap dinasti Saud yang sedang memerintah. Jika, menurut pendekatan pertama, rezim Saud memang merupakan penjelemaan dari Islam, maka para pemberontak Mekkah dapat dipandang sebagai penyimpang-penyimpang, dan petualangan mereka, yang marginal, walaupun berkepanjangan dan berdarah, dengan sederhana merupakan suatu gejala yang tak dapat diramalkan, suatu pewarisan anakronistik kepada konflik antara "fanatik-fanatik keagamaan" Ikhwan melawan Raja Abdul Aziz Ibnu Saud pada tahun 1920-an. Di pihak lain, perspektif yang kurang harapan akan menafsirkan kejadian-lain, perspektif yang kurang harapan akan menasifkan kejadian-kejadian Mekkah sebagai indikatif suatu tantangan serius terhadap legitimasi keturunan kerajaan yang sedang memerintah. Dengan berani menyerang rezim pada sisinya yang paling aman dengan dampak signifikan, para pemberontak dapat dipandang sebagai menunjukkan bahwa ada ketidaksenangan yang lebih luas dan terorganisasi dengan kepercayaan moral dan keagamaan raja daripada seseorang yang berprasangka; dan pada tingkat bahwa para pemberontak mencakup lebih dari sekedar fanatik-fanatik keagamaan atau kesukuan melainkan mengemukakan bahwa legitimasi raja atas dasar-dasar politik, nasional, dan sosial dapat juga lebih terbuka untuk pertanyaan daripada yang telah dipikirkan. Demikian pula, ketegangan dan kecacauan pekerjaan dilaporkan di beberapa kerajaan Teluk dapat juga dievaluasi sebagai perbuatan orang-orang yang tak puas yang kekurangan suatu bantuan ideologis organik atau lainnya sebagai keributan-keributan permulaan yang menandakan suatu pergolakan besar.

Kemudian yang terlihat bahwa aktor-aktor dan struktur-struktur Islam pada umumnya mempunyai pengaruh yang paling independen. Ulama, *fuqaha*, dan syariah, sekolah-sekolah dan masjid-masjid — bukan untuk menyebut lembaga, kekhalfahan yang telah mati itu sendiri — telah memberikan jalan kepada aktor-aktor dan struktur-struktur lainnya. Namun demikian kemunduran organisasi-organisasi Islam ortodoks tidak dapat dianggap sebagai tanda kemunduran Islam secara umum, ka-

rena Islam dianggap sebagai ideologi politik, dan sebagai sebuah sumber bagi keabsahan rezim-rezim dan partai-partai oposisi untuk mana legitimasi merupakan suatu komoditi yang langka, yang muncul untuk memainkan sebuah peranan yang semakin penting. Islam sebagai ideologi politik menjadi suatu alat yang kian berguna bagi gerakan-gerakan oposisi karena sangat sesuai dengan ideologi-ideologi oposisi lainnya, dan juga karena kemampuannya yang dapat ditingkatkan untuk memobilisasi sejumlah besar rakyat.

ISLAM DAN PERUBAHAN EKONOMI MODERN

Timur Tengah, melalui berbagai masa dalam sejarahnya, telah merupakan salah satu di antara pusat-pusat perdagangan dunia yang terkenal; seringkali kawasan itu menjadi pusat perdagangan utama. Dengan kelahiran Nabi Muhammad pada abad enam era Kristen dan pengenalan Islam pada abad tujuh, daerah itu mulai tumbuh membentang sepanjang jalan perluasan ekonomi, sosial, dan kebudayaan. Namun demikian, dengan serbuan revolusi industri di Eropa dan kemudian dunia baru, Timur Tengah muncul belakangan. Perbedaan dalam penampilan ekonomi itu telah mendorong banyak pengamat untuk mempertanyakan kesesuaian Islam dengan proses pembangunan ekonomi.

Dalam sejarah yang lebih belakangan, sejak pendapatan negeri-negeri pengeksport minyak Timur Tengah mulai meningkat pada tahun 1950-an, dan secara lebih dramatis sejak tahun 1973, para pengamat yang secara sambil lalu melihat sedikit konflik antara Islam dan kapitalisme mutakhir karena perembesan dengan cepat pengaruh barat ke dalam wilayah itu. Namun demikian, akibat revolusi di Iran selama akhir 1978 dan permulaan 1979 dan awal ledakan-ledakan kuat di Turki, Pakistan, dan tempat-tempat lainnya, pertanyaan mengenai kesesuaian Islam dan kapitalisme modern menjadi sangat menarik.

Di pihak lain, pertemuan Islam dengan model perubahan ekonomi barat besar yang lain, sosialisme Marxis, jauh lebih terbatas. Kemungkinan suatu hubungan simbiotik antara

Islam dan Marxisme telah cenderung untuk berkurang pada dasar-dasar keagamaan; karenanya, kontradiksi pokok antara teisme dan ateisme menghadang banyak diskusi mengenai bagaimana filsafat-filsafat itu mungkin bereaksi atas dasar-dasar sekuler (dalam hal ini ekonomi) yang lebih murni.

Dalam makalah ini kami pertamakali akan menyelidiki pemikiran Islam yang berhubungan dengan beberapa aspek kritis karya-karya suatu ekonomi — perpajakan, bunga dan perbankan, sewa, warisan, pemilikan pribadi, dan pemerataan pendapatan. Kemudian doktrin-doktrin itu akan dikaji dan dihubungkan dengan pemikiran ekonomi Barat.

Meskipun kami telah menyatakan di atas bahwa konfrontasi Islam dengan pemikiran ekonomi Barat haruslah dipertimbangkan dalam konteks kedua cabang pemikiran ekonomi modern Barat yang besar — kapitalisme dan Marxisme — bagian terbesar dari pertimbangan kami akan mendiskusikan saling pengaruh antara Islam dengan kapitalisme. Justifikasi, sesuai dengan ruangan kami yang terbatas, adalah sederhana: hal itu merupakan pertemuan sejarah Islam yang dominan selama tahun 1980:

Dalam bagian akhir, penafsiran doktrin-doktrin itu berhubungan dengan perubahan ekonomi dan sosial dewasa ini yang muncul di Timur Tengah.

ISLAM DAN PERPAJAKAN

Islam, tidak seperti agama-agama besar lainnya, memberikan kepada pengikut-pengikutnya suatu resep terinci bagi sebuah sistem ekonomi. Hal itu ditetapkan melalui Quran dan Sunnah (teladan Nabi Muhammad, yakni tindakan-tindakan atau ucapan-ucapan personalnya, atau tindakan-tindakan atau ucapan-ucapan para sahabat yang disetujui Nabi), *Ijma* (pendapat-pendapat pribadi yang didasarkan analogi dan doktrin-doktrin keagamaan), khususnya, masalah-masalah perpajakan, anggaran belanja pemerintah, pewarisan, hak milik pribadi, kesejahteraan sosial dan ekonomi (pemerataan pendapatan, kemiskinan, dan sebagainya), pembungaan, kedudukan tanah, sum-

ber-sumber daya alam, tingkat gaji, serta faktor-faktor lainnya, telah mendapatkan perhatian, dan karenanya merupakan suatu komponen Islam yang integral.

Dalam Islam terdapat dua struktur pajak: yang satu untuk kaum Muslimin, yang berasal langsung dari sumber-sumber yang disebutkan di atas, dan lainnya untuk orang-orang bukan Muslim.

Pajak utama atas kaum Muslimin adalah zakat. Walau pun istilah itu telah digunakan dalam berbagai macam hal, ada tiga situasi penting di mana zakat dapat dikenakan — berhubungan dengan pemilikan binatang ternak, emas perak dan barang dagangan, dan hasil lahan tanah. Sementara dalam teori zakat dikaitkan dengan semua aktiva yang menghasilkan suatu pendapatan ekonomi, dalam praktek zakat dikenakan bagi modal perdagangan dan pertanian. Pendeknya, zakat lebih merupakan suatu pajak kekayaan yang digeneralisasikan.

Dalam tradisi-tradisi Islam yang telah tersusun, zakat dianggap status sentral suatu wujud dari lima rukun Islam. Memberikan zakat kepada orang-orang Muslim yang miskin merupakan suatu tuntutan yang diwahyukan Tuhan bagi mereka yang mau percaya kepada keselamatan abadi⁸ bersama-sama dengan kewajiban-kewajiban sebagai berikut: (1) syahadah, pernyataan iman terhadap Tuhan Yang Maha Esa dan Nabi Nya, Muhammad; (2) shalat, sembahyang sehari-hari secara teratur; (3) *shaum*, puasa yang ditentukan selama bulan suci Ramadhan (bulan ketika Quran pertama kali diturunkan); dan (4) haji, melakukan perjalanan ke kota-kota suci yang berhubungan dengan Nabi Muhammad (Mekkah dan Madinah). Kesemua itu berkedudukan sejajar dengan Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru dalam signifikansi keagamaan.

Sebagian besar, istilah-istilah yang dikaitkan dengan istilah zakat itu sendiri menunjukkan masalah-masalah yang mengingatkannya sebagai pajak belaka, yang semata-mata sebagai sumber konvensional pendapatan pemerintah. Kewajiban zakat didasarkan atas ketentuan-ketentuan Quran, seperti yang memuji mereka yang "menafkahkan sebagian rizki yang Kami

berikan kepada mereka, secara sembunyi atau terang-terangan serta menolak kejahatan dengan kebaikan; orang-orang itulah yang mendapat tempat kesudahan (yang baik),” dan ”orang-orang yang dalam hartanya tersedia bagian tertentu, bagi orang (miskin) yang meminta dan orang yang tidak mempunyai apa-apa (yang tidak mau meminta).” Secara menyolok, menurut teori, zakat harus diberikan dengan sukarela, bukan dibayarkan secara terpaksa, jika hukum Tuhan dipenuhi. Kewajiban-kewajibannya adalah untuk komunitas secara keseluruhan. Kesemua itu dilakukan secara khusus dan langsung kepada anggota-anggota komunitas yang kurang beruntung, bukan kepada suatu pemerintahan yang impersonal dan juga bukan kepada agen-agenya yang mengumpulkan pajak.

Asal mula etimologis kata yang penting itu diambil dari kata kerja yang dalam bahasa Indonesia secara lebih dekat diterjemahkan dengan ”menjadi suci” atau ”menjadi taat,” Zakat juga berarti kebaikan pada umumnya, serta — dalam Quran — pemberian dan hadiah untuk kebajikan. Karenaanya zakat dipandang sebagai suatu tindakan untuk penyucian terhadap dosa-dosa seseorang, suatu alat untuk mengurangi pementingan diri sendiri dan penebusan kesalahan untuk pementingan diri sendiri pada masa sebelumnya, karenanya men-jurus kepada perbaikan diri sendiri. Lainnya menekankan kaitannya dengan kata kerja ”tumbuh” dan ”meningkat,” dan menafsirkan pemberian zakat dengan pengarahannya kepada suatu peningkatan signifikan keberkahan — pemilikan harta di dunia ini dan kebaikan spiritual untuk masa mendatang.

Apapun penafsiran yang dilakukan, yang jelas zakat merupakan suatu amal saleh sukarela, dan berbeda sekali dari apa yang dialami para pembayar pajak dewasa ini manakala dihadapkan dengan pajak-pajak pendapatan yang membengkak atau aturan-aturan yang ruwet. Tindakan memberi kepada fakir miskin dalam bentuk zakat jelas untuk memberikan jaminan kepada orang miskin, anak yatim, orang tua, dan sebagainya yang memerlukan kebutuhan hidup. Menurut suatu pengertian zakat dimaksudkan sebagai sebuah sistem asuransi

sosial dan keamanan bagi semua orang yang menderita kemiskinan dalam masyarakat Islam, dan ditunjang dengan pajak yang lebih didasarkan atas kekayaan bersih daripada pendapatan. Tuhan bisa saja menghendaki orang yang paling kaya saat ini akan menjadi miskin besok, karenanya, mereka yang memberikan hari ini mungkin menerima besok.

Kekayaan-kekayaan yang dimiliki Muslim yang harus dikeluarkan zakatnya secara khusus tidak dikemukakan dalam Quran. Untuk itu, kesemuanya telah sangat banyak didiskusikan oleh berbagai sarjana hukum Islam. Biasanya ditentukan bahwa hanya kekayaan di atas tingkat minimum tertentu dan dimiliki selama 12 tahun atau lebih mewajibkan pemiliknya untuk membayar zakat. Selain itu, sejumlah besar perihal itu diberikan contoh.

Cara yang dengannya zakat dikumpulkan telah juga merupakan subyek perdebatan di kalangan para sarjana hukum dengan titik pokok kesepakatan yang menetapkan harta yang *nyata* (di mana biasanya zakat dikumpulkan oleh petugas-petugas negara atau komunitas) sebagai kebalikan harta yang *tidak nyata* (di mana zakat dikeluarkan secara langsung oleh para pemiliknya). Yang lain berpendapat bahwa, untuk menjamin pemerataan yang tepat di antara yang membutuhkan, negara harus mengatur semua zakat, dengan hak mengumpulkannya secara paksa apabila kaum Muslimin melalaikan kewajiban-kewajiban mereka, atau apabila kebutuhan suatu wilayah dalam *darul Islam* (teritorial Islam) melampaui kemampuan pihak petugas untuk mengumpulkan cukup zakat dari para penduduknya.

Quran secara khusus mengemukakan mereka yang memenuhi syarat untuk menerima derma-derma yang dibagikan menurut ketentuan-ketentuan zakat. "Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para muallaf yang dibujuk hatinya, untuk memerdekakan budak, orang-orang yang berutang, untuk jalan Allah dan orang-orang yang sedang dalam perjalanan,

sebagai suatu ketetapan yang diwajibkan Allah.” Pendeknya pada masa Nabi Muhammad, sebenarnya semua mereka yang terdesak kebutuhan mempunyai suatu klaim sah atas kemurahan seluruh komunitas Islam.

Negara juga berwenang untuk mengumpulkan pajak-pajak tambahan jika zakat tidak cukup untuk memenuhi kebutuhan mereka dengan klaim untuk membantu. Umpamanya, negara dapat menentukan bentuk-bentuk lain dari perpajakan untuk kebutuhan-kebutuhan dan program-program khusus. Di pihak lain, zakat tidak dimaksudkan untuk digunakan oleh negara untuk tujuan-tujuan dan penerima-penerima selain mereka yang dinyatakan di atas, namun di pihak lain, secara khusus dikemukakan bahwa klaim-klaim yang sah terhadap pajak-pajak komunitas tidak terbatas pada zakat, Kita anggap saja pajak-pajak khusus.

Zakat berasal dari mereka yang memiliki berbagai macam ternak sesuai dengan jenis binatang yang dimiliki itu. Misalnya, ahli hukum Hanafi menentukan suatu tingkat sekitar 2,5 persen (di atas suatu jumlah kumpulan binatang minimum). Untuk unta, tidak ada zakat atas jumlah di bawah lima ekor, namun di atas itu, zakat-zakat khusus dikeluarkan dalam kerangka binatang-binatang dari berbagai macam nilai; misalnya, menurut urutan, domba, unta betina muda, dan unta betina dewasa. Untuk biri-biri dan domba (*ghanam*), para ahli hukum Hanafi, Syafi'i, dan Maliki sama-sama sepakat bahwa tidak ada zakat dari binatang yang jumlahnya kurang dari 40 ekor, melainkan di atas jumlah itu, kewajiban itu meningkat secara sebanding. Biasanya, angka-angka itu menunjukkan masing-masing pajak 2,5 persen atas pajak kapital. Dalam banyak hal, hal itu menghasilkan suatu pajak yang netral dan sebanding.

Sementara zakat yang berasal dari ternak dibatasi dalam kerangka fisik yang khusus, maka yang dikeluarkan dari emas, perak, dan harta perdagangan didasarkan atas nilai perniagaan. Juga angka itu sebanding, pada 2,5 persen dengan pengeluaran pertama, dan dalam kasus-kasus itu (sesudah pengeluaran) memungkinkan kenetralan pajak yang tegas.

Zakat bukan hanya merupakan kewajiban fiskal atas kaum Muslimin. Beberapa pajak yang diberlakukan oleh otoritas-otoritas sekuler (kekhalfahan) selama beberapa abad setelah wafatnya Nabi tidak mendapatkan persetujuan dari seluruh otoritas keagamaan pada masa perintah itu dikeluarkan. Meskipun demikian, Islam secara menyolok menggabungkan prinsip-prinsip fleksibilitas otoritas negara di atas formulasi fiskal dan prinsip-prinsip tanggungjawab individu untuk mengikuti garis-garis kekuasaan sekuler.

Pajak atas tanah, *'usyr* atau sepersepuluh, harus dikeluarkan apabila dan hanya apabila benar-benar ada hasil. Tidak ada pengeluaran minimum yang disediakan, juga tidak ada pemilikan selama setahun yang diperlukan sebelum kewajiban itu tiba. Secara tipikal, hal itu tergantung pada kualitas tanah (misalnya, 5 persen atas tanah yang terairi 10 persen atas tanah tadah hujan). Hal itu diberlakukan bagi penghasilan kotor, sebelum memperhitungkan sebagian besar biaya produksi yang diperlukan; namun demikian, secara menyolok hal itu disebut dalam istilah-istilah yang dianggap beberapa biaya produksi.

Kewajiban zakat, sebagaimana disebutkan di atas, hanya dikenakan atas kaum Muslimin. Mereka harus membayar, yang diwajibkan Tuhan atas orang-orang beriman secara individual, kepada anggota-anggota komunitas lainnya. Namun demikian *darul Islam* berkembang dengan pesat satu abad setelah wafatnya Nabi. Penduduk non-Muslim yang berjumlah besar ditaklukkan dan digabungkan ke dalam kerajaan khalifah. Berbeda dengan kepercayaan rakyat modern, perubahan agama dengan paksa adalah terlarang. Orang-orang yang beriman segera menjadi suatu minoritas dalam daerah-daerah taklukan mereka yang meluas. Kebutuhan akan pajak-pajak sekuler dengan cepat menjadi makin mendesak.

Kaum Muslimin, dengan ketentuan-ketentuan zakat, diwajibkan memberikan kepada saudara-saudara mereka yang beriman. Sebagai orang-orang yang beriman, mereka juga dituntut untuk memperjuangkan perluasan dan perlindungan *darul Islam*, jika diperlukan dengan mengusahakan pelayanan militer.

Di lain pihak, orang-orang Kristen, Yahudi, dan Zoroaster yang takluk di bawah kekhalifahan tidak terkena kewajiban itu. Namun sebagai warga suatu negara yang dinamis, mereka hampir tidak dapat dibebaskan atau berharap untuk dibebaskan dari semua tanggungjawab fiskal.

Suatu pajak yang dikenakan semua warga negara tanpa melihat agama adalah *kharaj* — secara harfiah, merupakan pajak yang berasal dari sebidang tanah. Sepanjang sejarah Islam yang lama, tidak pernah muncul definisi tanah *kharaj* yang diterima secara universal. Semua penafsir setuju atas sifatnya yang netral; karenanya, pembayaran *kharaj* tergantung, bukan pada kepercayaan agama para pembayar pajak (atau pada kategori-kategori personal lainnya), melainkan pada status tanah di mana pajak dikeluarkan.

Tidak seperti zakat, *kharaj* adalah suatu bentuk perpajakan yang dapat diubah oleh pemerintah Islam karenanya *kharaj* tidak diatur dalam Quran. Tepatnya, pembayaran-pembayarannya didasarkan atas *ijma* — konsensus yang didapat dalam ajaran-ajaran para ahli agama. Selama keadaan berubah-ubah, maka *ijma* mungkin terjadi. Fleksibilitas yang berkenaan dengan *kharaj* nampak terungkap dalam perincian yang diuraikan oleh para ahli hukum.

Pajak *kharaj* dapat dibagi ke dalam dua bagian — tertentu dan proporsional. Jumlah *kharaj* tertentu dikumpulkan dari semua tanah yang sesuai untuk pertanian, dan yang dinilai sepadan — sebanyak per unit tanah atau per pohon. Jumlah untuk beberapa panen ditetapkan oleh khalifah kedua Umar dan sesudah itu dianggap berlaku seterusnya. Untuk hal-hal seperti itu tidak begitu tercakup, jumlah itu ditentukan menurut kapasitas pajak murni tanah — yang tergantung pada kualitas tanah, panen yang dihasilkannya, dan metode pengairannya. Jumlah itu bervariasi dari 20 hingga 50 persen dari penghasilan yang mungkin diharapkan dari tanah. Sementara kebanyakan ulama berpendapat *kharaj* tertentu harus dikeluarkan tidak peduli penghasilan yang sesungguhnya, *kharaj* proporsional merupakan suatu persentase dari yang benar-benar dihasilkan.

Jizyah, atau pajak kepala, yang hanya dibebankan atas orang-orang non-Muslim. Dalam sumber Quran: "Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak (pula) kepada hari kemudian dan mereka tidak mengharamkan apa yang telah diharamkan oleh Allah dan Rasul Nya dan tidak beragama dengan agama yang benar (agama Allah), (yaitu orang-orang) yang diberikan Al Kitab kepada mereka — hingga mereka membayar *jizyah* dengan patuh sedang mereka dalam keadaan tunduk." Menurut suatu pengertian, pajak ini dibebankan atas orang-orang non-Muslim karena ketidakimanan mereka dan sebagai pembayaran bagi keamanan hidup mereka, dengan demikian keamanan mereka terjamin. Di pihak lain, hal itu dapat juga dipandang sebagai suatu pajak yang dikeluarkan untuk pelayanan militer, untuk mana semua kaum lelaki Muslim paling tidak menurut teoritis terkena tanggungjawab. Orang-orang non-Muslim secara *ipso facto* dibebaskan, dan karenanya harus ikut membantu membiayai untuk pemeliharaan dan pertahanan negara. Kaum wanita dan anak-anak, yang tentunya tidak dapat berperang, dibebaskan dari *jizyah*.

Sejumlah besar *jizyah* ditetapkan secara beragam. Dalam beberapa hal, *jizyah* ditentukan oleh perjanjian dengan suatu suku bahwa suku itu menyetujui peraturan Muslim, baik dengan pembayaran sekaligus ataupun suatu pajak tiap orang (atau keduanya) yang ditentukan secara teratur. Sebagai kemungkinan lain, *jizyah* ditentukan oleh para pemimpin Muslim atas mereka yang ditaklukkan dengan angkatan bersenjata. Pajak agak progresif pada pandangan sepintas, dengan mengakui bahwa, karena kaum Muslimin mempunyai berbagai macam kewajiban militer yang tergantung pada kekayaan yang relatif (yang miskin adalah tentara biasa, sedangkan yang kaya dituntut untuk memperlengkapi dirinya sebagai tentara berkuda), maka orang-orang non-Muslim mesti dinilai *jizyah*-nya sebanding dengan kemampuannya untuk membayar. Selain itu seperti halnya *kharaj*, *jizyah* tidak dikemukakan secara eksplisit dalam Quran. Karenanya, angka-angkanya didasarkan atas *ijma* — khususnya atas contoh-contoh yang ditetapkan

selama khalifah-khalifah Umar, Utsman dan Ali (para wakil Nabi yang kedua, ketiga, dan keempat). Angka tahunan untuk orang kaya adalah 48 dirham; 24 dirham dikeluarkan dari kelas menengah, dan 12 dirham dari orang miskin.

Masih ada sumber penghasilan yang lain yaitu pajak atas tambang. Ketidaksepakatan pokok pada tipe perpajakan atas kekayaan ini muncul di kalangan berbagai madzhab hukum. Madzhab Syafii memasukkan kekayaan itu dalam ketentuan-ketentuan zakat, sementara Hanafi tidak. Menurut yang kedua, tidak peduli siapa yang memiliki, seperlima dari hasil tambang harus dikeluarkan sebagai pajak kepada negara. Namun demikian, hanya beberapa tipe tambang mineral yang harus dikeluarkan pajaknya. Misalnya, biji-biji tambang yang dapat diolah menjadi logam murni (emas, perak, timah, dan sebagainya) dapat dikenakan pajak; kekayaan lainnya (batu bara, air, dan lain-lain) tidak dikenakan.

Pembahasan tentang perpajakan ini, karena perlu, telah diringkas; sebagai konsekuensinya, sebagian besar keadaan di mana hukum Islam diberlakukan telah diabaikan. Untuk memahami secara lengkap implementasi dan dampak yang diakibatkan pajak-pajak itu, seseorang harus menafsirkannya sebagai suatu komponen Islam yang integral. Sebagaimana telah kami kemukakan di atas, pajak Islam yang utama, zakat, jauh melebihi sebuah kewajiban yang dibebankan Tuhan atas orang beriman untuk kesejahteraan umum masyarakat daripada suatu pajak yang dikembangkan negara untuk mengumpulkan penghasilan yang diperlukan bagi tujuan-tujuannya sendiri. Pajak-pajak itu dibebankan dengan cara seperti itu atas kaum Muslimin, dan dalam suatu bentuk umum pajak-pajak yang lebih sekuler sama-sama dikenakan atas orang-orang Muslim dan non-Muslim, didasarkan atas dasar pikiran yang diambil secara teologis bahwa mereka yang telah menerima anugerah materi yang banyak dari Tuhan diwajibkan untuk memberikan, dalam bentuk yang konkret, sebagiannya kepada mereka yang kurang mampu. Seorang sarjana Muslim mutakhir, dalam mengomentari doktrin-doktrin ekonomi Islam, telah mengemuka-

kan hal-hal berikut dalam mengomentari tentang apa yang merupakan aspek paling sentral dari kepercayaan Muslim — tauhid, pengesaan :

Tauhid adalah sebuah mata uang dengan dua sisi: yang satu menyatakan bahwa Allah adalah pencipta, dan lainnya menyatakan bahwa manusia adalah kawan-kawan yang sederajat atau bahwa manusia satu sama lain saling bersaudara. Sejauh dikaitkan dengan ilmu ekonomi, maka hal itu berarti *kesamaan dan kerjasama*. Karenanya, Tuhan dalam suatu masyarakat Muslim hanyalah Allah. Hal itu berarti, dalam kerangka ekonomi, bahwa sumber daya alam di alam semesta, seperti tanah, modal, keadaan-keadaan umum seperti kekurangan pangan oleh karena perang, bencana atau hukum alam, *kesemua itu menjadi bagian dari seluruh masyarakat, dan semua anggotanya mempunyai bagian yang sama dan hak berhubungan dengan mereka*. Tidak ada orang yang berhak mengklaim suatu bagian *lebih besar* karena dia tidak menciptakan atau membangkitkan kekuasaan secara independen

Jika seseorang tidak akan menggunakan beberapa sumber di atas mana dia memiliki prioritas, dia harus *menyerahkannya kepada anggota-anggota masyarakat lainnya* dan tidak boleh mengklaim milik pribadi yang utama atas pendapatan yang dihasilkan sumber itu. Dia harus mengetahui bahwa dia bukanlah pencipta. Dia harus memberikan kepada anggota-anggota masyarakat yang lebih lemah *pendapatan ekstra* yang dikeluarkan dari produktivitas sumber-sumber daya alam itu yang dipergunakan oleh dirinya *melebihi bagiannya yang sama*.

Perbedaan-perbedaan dalam pendapatan (dalam masyarakat Islam) tidak dapat menjadi sangat besar dan kesemua itu dibatasi dengan *perbedaan-perbedaan dalam kapasitas manusia untuk bekerja dan bukan dengan klaim-klaim individu atas sumber-sumber daya alam*. Pendapatan yang berhubungan dengan sumber-sumber itu adalah suatu klaim kolektif dan hasilnya harus dibagi secara sa-

ma. Pemilikan pribadi dalam hal ini hanyalah soal prioritas.

Pendeknya, di atas telah kami kemukakan suatu garis besar ringkas mengenai sistem perpajakan Islam dan mungkin sekali, tidak terlalu banyak spiritnya atau cara-caranya yang di dalam aktualitas hal itu diimplementasikan dalam masyarakat-masyarakat Islam. Namun demikian, paling tidak untuk kasus zakat, di atas dikemukakan uraian singkat apa yang harus dilakukan setiap Muslim sebagai pribadi, melebihi kebutuhan-kebutuhan mendesak negara untuk mengoperasikan penghasilan, untuk membantu masyarakat dan memenuhi kewajiban-kewajibannya terhadap komunitas.

ISLAM DAN PERBUNGAAN (RIBA)

Sementara agama-agama lain memandang agak kurang baik terhadap peminjaman uang dimana bunga dibayarkan, Islam secara tradisional dengan sangat terang-terangan melarangnya. Sikap terhadap mengambil bunga (riba) itu bersumber dari Quran: "Orang-orang yang makan (mengambil) riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan setan lantaran (tekanan) penyakit gila; keadaan mereka yang demikian itu, adalah disebabkan mereka berkata (berpendapat), sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba. Padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba Allah memusnahkan riba dan menyuburkan sedekah." Meskipun demikian, larangan Quran atas riba tetap membiarkan beberapa perbedaan di kalangan kaum Muslimin mengenai apa yang sebenarnya dimaksudkan oleh ketentuan hukum — mengambil bunga atau pinjaman yang menjurus kepada penindasan ekonomi.

Alasan-alasan bagi pelarangan riba dalam Islam sangat jelas. Pertama, bunga atau riba meningkatkan kecenderungan untuk mengarahkan kekayaan ke dalam kontrol segelintir orang; dalam prosesnya hal itu cenderung untuk mendehumanisasikan keterikatan manusia terhadap sesama manusia. Kedua, Islam tidak membolehkan mendapatkan dari aktivitas ekonomi

kecuali kalau hal itu juga menderita kerugian; jaminan hukum paling tidak bunga nominal harus dipandang sebagai suatu hasil yang pasti. Ketiga, dalam Islam kekayaan harus dikumpulkan melalui aktivitas pribadi dan kerja keras, sebagai kebalikan dari motif mementingkan diri sendiri untuk memperoleh keuntungan yang mungkin paling tinggi.

Penafsiran ortodoks yang ketat tentang hukum Islam menunjukkan bahwa bunga dan metode-metode yang membawa akibat yang sama, seperti biaya "pelayanan" yang tak sehat, dilarang. Karenanya, sistem perbankan, sebagaimana yang ada di negeri-negeri kapitalis, tidaklah mungkin terdapat di suatu negeri yang mengikuti dengan patuh pada hukum Islam.

Namun demikian, larangan pembungaan tidak perlu membuka peranan yang berguna yang dimainkan dalam suatu ekonomi dinamis oleh sistem perbankan. Dalam suatu masyarakat Islam perbankan, menurut pandangan kami, tetap dapat memiliki peranan dan fungsi pokok sebagaimana dalam masyarakat Barat -- suatu kotak untuk tabungan dan suatu sumber untuk investasi.

Bentuk itu sudah tentu harus berbeda. Seperti halnya di Barat, uang mesti didepositokan di sebuah bank atau deposito yang dapat diambil sewaktu-waktu (dengan cek) atau perkiraan (tabungan) deposito berjangka. Biaya pelayanan dapat dikeluarkan pada deposito yang sewaktu-waktu dapat diambil, namun tidak ada keuntungan yang diberikan pada perkiraan itu jika keamanan deposito pertama mendapatkan jaminan. Pada deposito yang disimpan, tidak akan ada keuntungan positif atau negatif yang dikontrakkan. Bank, sebagaimana dalam masyarakat kapitalis, harus mengambil keputusan sebagai suatu lembaga individu (mungkin di bawah bimbingan pejabat) pada tingkat cadangannya yang diharapkan dalam hubungannya baik dengan deposito simpanan maupun deposito yang sewaktu-waktu dapat diambil dengan mengevaluasi investasi-investasi potensial. Namun demikian, sebagai kebalikan dari praktek bank kapitalis, bank itu tidak akan meminjamkan dana-dananya kepada para kliennya melainkan justeru menjadi

partner dengan para klien dalam kerjasama perdagangan. Dalam hal ini, jika kerjasama itu berhasil, para penanam deposito bank (yang karenanya telah mengambil risiko) akan mendapatkan hadiah dengan sebagian dari keuntungan — namun tidak akan ada jaminan akan hasil itu.

Bank-bank yang terbentuk dalam pola itu telah beroperasi selama beberapa kurun di beberapa negeri Muslim, sebagian besar khususnya di Arab Saudi dan Libia. Sebuah bank dengan implikasi-implikasi internasional adalah Bank Pembangunan Islam (IDB), didirikan pada tahun 1973 dan kini memiliki 34 negara anggota. Sejak permulaan tahun 1978, sekitar 215 juta dollar telah disalurkan kepada 32 proyek di 19 negara. Diantara pinjaman itu dibayar kembali tanpa bunga namun lain-lainnya memerlukan IDB sebagai suatu partner yang layak dalam proyek-proyek industrial.

Paling tidak dalam teori pelarangan bunga tidak perlu mengarah kepada suatu tingkat tabungan dan investasi yang dikurangi. Yang pasti suatu sistem perbankan yang lebih didasarkan atas pemilikan yang wajar daripada perbungaan akan agak menggunakan berbagai macam teknik operasi. Sistem itu, misalnya, mungkin agak lebih konservatif dalam evaluasi "peminjaman" nya dan mungkin menjaga cadangan-cadangan yang agak lebih tinggi daripada bank-bank kapitalis Barat.

Persoalan pokok mengenai perbungaan dalam Islam tetap tegar, terutama dalam kerangka apakah sistem itu merupakan konsep perbungaan yang sangat penting atau kemungkinannya digunakan sebagai suatu alat eksploitasi ekonomi yang merupakan sasaran perintah-perintah Quran yang benar. Umpamanya, ketika beberapa pemerintah (atau lembaga-lembaga perbankannya yang bergabung) meminjam dari para warganya dengan kondisi-kondisi yang mencakup pembayaran bunga, dapatkah suatu unsur eksploitasi ada? Selain itu, dalam masyarakat-masyarakat dimana suatu tingkat inflasi nampak tak terelakkan adanya, tidak mungkin angka perbungaan sejajar dengan inflasi (keberadaan mana sebagian besar merupakan tanggungjawab pemerintah) yang semata-mata nampak lebih sebagai pemeli-

haraan, daripada peningkatan, nilai modal? Di samping itu, apakah peminjam berupa seorang pribadi, suatu kerjasama, atau sebuah pemerintah asing, kemungkinan kelalaian pengembalian pinjaman itu ada. Karenanya, pemberi pinjaman mesti menanggung risiko. Dalam hal ini, suatu sistem perbankan dapat berkembang yang didasarkan atas hukum-hukum yang meningkatkan risiko pemberi pinjaman, misalnya, seseorang yang memberikan klaim-klaim suatu kerjasama yang pailit sama dengan lebih banyak kepada para pemilik secara layak, daripada pilihan-pilihan di ujung depan antrian para kreditur. Walaupun hal itu merupakan suatu perubahan besar yang berhubungan dengan praktek perbankan kapitalis Barat, seperti sistem yang terus dapat memberikan saluran antara yang dengan modal surplus dan yang berada dalam situasi-situasi investasi yang memberikan harapan. Secara khusus, dalam kerangka ekonomi, sistem itu mengambil peranan yang dimainkan oleh kepentingan di Barat — sebagai harga atau mekanisme alokatif untuk suatu masukan (modal) langka kepada proses produksi; kurangnya mekanisme seperti itu hampir tak terelakkan menjurus kepada suatu penghamburan masukan yang dibicarakan.

ISLAM DAN PERSEWAAN

Dari pembahasan riba di atas, dapatlah terlihat bahwa terdapat beberapa kesamaan dalam ajaran Islam mengenai rente dan perbungaan. Menerima sewa atas tanah atau sumber-sumber baru adalah dilarang. Namun demikian, jika pemilik telah memperbaiki tanah atau sumber-sumber itu, dengan menggunakan tenaga kerja atau investasi modal, sewa dapat dilakukan sebanding dengan perbaikan yang telah dilakukan.

Sewa atas tanah harus dibayar dalam bentuk uang sesuai dengan persetujuan yang telah diatur sebelumnya, dan pembagian hasil, menurut sebagian besar para ahli tafsir, dilarang. Sebagaimana seorang sarjana telah mengingatkan, dalam menekankan analogi antara pembagian hasil dan pembayaran bunga: "Pembagian hasil dalam kasus seperti itu bisa berarti riba karena ada kemungkinan bahwa salah seorang di antara kelompok-kelompok akan memperoleh sedikit banyak daripada yang dia

peroleh. Islam tidak mempunyai tujuan melakukan riba atau ketidakadilan terhadap seseorang, pekerja atau pemilik.” Dengan kata lain, salah seorang dari kelompok-kelompok menerima bagian tidak sebanding dengan risiko yang dihadapi. Dengan menggunakan argumen yang serupa, gaji para pekerja pertanian ditafsirkan sebagai dibayar dengan kontan menurut perjanjian khusus yang disepakati sebelumnya, dan tidak berkaitan dengan bagian dalam penghasilan.

Sebagaimana telah kita ketahui di atas, para pemilik tanah dan sumber Muslim melaksanakan kewajiban-kewajiban finansial kepada masyarakat yang lebih luas yang didasarkan atas kekayaan mereka. Menurut penafsiran-penafsiran Syafii, zakat dikeluarkan dari hasil pertanian dan pertambangan. Madzhab-madzhab lainnya memberlakukan yang pertama sebagai kewajiban dengan mengeluarkan sepersepuluh (*usyr*), dalam kategori yang berbeda dari zakat. Bagaimanapun juga, para pemilik tanah dan petani memberi sebagian dari hasil ekonominya kepada komunitas.

ISLAM DAN WARISAN

Hukum warisan Islam diarahkan kepada pencapaian suatu pembagian luas kekayaan di antara para keluarga dekat orang yang telah meninggal; pada saat yang sama hukum itu disesuaikan untuk menghindarkan penumpukan dan diskriminasi individualistis dan pertengkaran dalam unit keluarga. Pada hakikatnya, susunan keluarga dan masyarakat disesuaikan dengan tingkah laku emosional orang yang telah meninggal.

Kerangka hukum itu dapat diringkas :

1. Orang yang meninggal mempunyai hak untuk memberikan sepertiga dari hartanya sebagaimana yang dikehendaki.
2. Kaum wanita berhak membagi warisan bersama-sama kaum pria.
3. Bagian wanita, kecuali dalam sejumlah kecil kasus, adalah setengah dari bagian ahli waris pria dalam kategori yang sama.

4. Para ahli waris mencakup anggota-anggota keluarga inti — anak, orang tua, dan suami atau isteri — namun para kerabat lainnya memperoleh hak dari pembagian itu.
5. Negara mewarisi tanah seseorang yang tidak mempunyai ahli waris yang sah dan membayar utang-utang mereka yang meninggal dalam kemiskinan.
6. Prinsip umum pembagian adalah lebih merupakan penyebaran kekayaan dari seseorang kepada orang banyak, daripada menyalurkan dari orang banyak kepada seseorang.

Hukum waris, walaupun komplikasi-komplikasi secara menyolok menjadikannya suatu subyek penting bagi para ahli hukum dalam pokok-pokok penafsiran mereka, meskipun berakar kuat dalam garis Quran secara terinci. Mereka yang curang terhadap bagian yang seharusnya atau yang tidak bermurah hati dari warisan mereka dikutuk dengan keras: "Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak yatim secara dhalim, sebenarnya mereka itu menelan api sepenuh perutnya, dan mereka akan masuk ke dalam api Neraka yang menyala-nyala."

Dengan singkat, perintah-perintah Quran membawa akibat pengurangan jika bukan menghilangkan percek-cokkan antar keluarga atas tanah peninggalan almarhum. Dengan hukum, sedikit yang tertunda untuk diubah. Di satu pihak, hak-hak para ahli waris yang lebih lemah dilindungi dan didasarkan atas hubungan mereka dengan almarhum, bukan atas kemampuan mereka menguasai para ahli hukum resmi untuk proses pengadilan yang dibikin bertele-tele.

Suatu hal khusus memerlukan komentar lebih lanjut mengingat sikap-sikap mutakhir. Diskriminasi yang muncul terhadap kaum wanita — anak-anak perempuan mewarisi setengah bagian anak-anak laki-laki, misalnya — mengacaukan. Ternyata, dalam konteks dengan masa ketika Quran diturunkan, ketentuan itu telah menampilkan kemajuan sangat besar bagi hak-hak

kaum wanita. Pertama, ketentuan itu menjamin bagian untuk anak perempuan, misalnya, meskipun dia telah berpisah dari rumahtangga ayahnya untuk bergabung dengan rumahtangga suaminya. Kedua, ketentuan-ketentuan hukum Islam lainnya menjadikan warisan seperti itu milik pribadi wanita Muslim. Suami dan saudara laki-laki mereka tidak dapat mengklaim atas harta itu, walaupun isteri dan saudara perempuan memiliki klaim untuk kebutuhan-kebutuhan bantuan yang sah atas harta para kerabat lelaki mereka. Karenanya, selama hampir empat belas abad kaum wanita Muslim telah memiliki hak-hak atas harta secara independen yang telah ditiadakan bagi kaum wanita di sebagian besar negeri Kristen hingga saat paling belakangan.

ISLAM DAN PEMILIKAN PRIBADI

Untuk memahami doktrin-doktrin Islam atas pemilikan pribadi, barangkali ada gunanya untuk memulai dengan sebuah ringkasan singkat pokok-pokok perekonomian Muslim umum: (1) Tuhan menciptakan dunia dengan kekayaan yang melimpah untuk manusia agar dinikmati dan diolah; (2) karena itulah pemilik-pemilik segala penghasilan di dunia itu dari usaha keras yang mereka lakukan tidak boleh melakukan aniaya dan pelanggaran; (3) namun demikian mereka harus memberikan perhatian kepada kebutuhan-kebutuhan jangka pendek dan panjang masyarakat luas. Di antaranya, kebutuhan-kebutuhan pokok orang miskin harus dipenuhi karena mereka juga mempunyai hak atas kekayaan melimpah masyarakat luas.

Hampir semua penafsiran tentang pemikiran ekonomi Islam mengambil kesimpulan bahwa Quran dengan tegas mencaup hak pemilikan pribadi. Namun demikian, pemilikan pribadi berbeda dari pemilikan mutlak — yang hanya hak Allah. Pemilikan sah adalah hak prioritas, menikmati dan memindahkan harta itu. Tegasnya, tidak seorangpun yang dapat mengklaim sumber-sumber kekayaan baru jika dia tidak menggunakannya secara produktif. Karenanya, selama suatu sumber

penghasilan itu ada dan tidak dimanfaatkan, maka Muslim lainnya dapat mengklaimnya untuk dirinya dengan cuma-cuma; hal itu dimaksudkan untuk mencegah penimbunan tak produktif dan untuk meningkatkan kesempatan ekonomi bagi semua orang. Dalam hal dimana seorang individu telah melakukan perbaikan-perbaikan atas sumber-sumber penghasilan baru, satu-satunya imbalan yang dapat diminta harus sepadan dengan perbaikan-perbaikan itu; untuk meminta imbalan yang lebih tinggi adalah tidak sah, karena pemilik berarti mendapatkan pembayaran karena penciptaan kekayaan, hak mana hanya untuk Allah.

Akan tetapi sementara Islam mendorong pemilikan pribadi dalam pengertian tersebut, yang jelas hak-hak seperti itu sama sekali tidak bersyarat. Pertama, Nabi Muhammad menyebutkan banyak kebutuhan pribadi dan menambahkan bahwa suatu eksekusi dari keseluruhan tuntutan itu tidak diperbolehkan. Kedua, jika zakat tidak mencukupi kebutuhan-kebutuhan sosial, maka negara berwenang untuk menentukan pajak-pajak tambahan, karena orang miskin mempunyai hak-hak tambahan (selain zakat) atas kekayaan orang kaya. Ketiga, pembagian kembali secara umum dapat diterapkan pada kekayaan-kekayaan produktif (yakni, atas prioritas penggunaan) dan pada konsumsi (atau hak untuk mengkonsumsi) penghasilan masyarakat. Kedua bentuk pembagian kembali itu sangat diperlukan kapan saja dibutuhkan untuk memperbaiki rasa berkomunitas, perimbangan pembagian sumber-sumber penghasilan, keadilan sosial, dan kebebasan individu.

ISLAM DAN PEMERATAAN PENDAPATAN

Kami telah membahas masalah ini dalam beberapa bagian di atas. Pada kesempatan ini, kami hanya perlu meringkas beberapa hal agar lebih mudah.

Quran membuatnya jelas bahwa Allah menciptakan benda-benda materi dunia yang melimpah dan bahwa Dia menghendaki agar kesemua itu dibagi-bagi, dengan cara yang layak, oleh semua manusia laki-laki dan perempuan. Bukan berarti

setiap Muslim harus menerima suatu bagian yang sama dari penghasilan masyarakat; melainkan semuanya mempunyai hak yang cukup untuk bertahan hidup dengan suatu standar yang layak. Orang beriman diingatkan bahwa orang-orang lain akan bertanya apa yang merupakan kewajiban seseorang terhadap orang miskin; jawabannya jelas:

Hai orang-orang yang beriman, nafkahkanlah (di jalan Allah) sebagian dari hasil usahamu yang baik-baik dan sebagian dari apa yang Kami keluarkan dari bumi untuk kamu; dan janganlah kamu memilih yang buruk-buruk lalu kamu nafkahkan daripadanya, padahal kamu sendiri tidak mau mengambilnya Allah menjanjikan untukmu ampunan daripada Nya dan karunia..... apa saja yang kamu nafkahkan atau apa saja yang kamu nadzarkan, maka sesungguhnya Allah mengetahuinya..... Dan apa saja harta yang baik yang kamu nafkahkan (di jalan Allah), maka pahalanya itu untuk mu sendiri Orang-orang yang menafkahkan hartanya, di malam dan di siang hari secara tersembunyi dan terang-terangan, maka mereka mendapat pahala di sisi Tuhannya, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka; dan tidak (pula) mereka bersedih hati.

Jelaslah bahwa harta seseorang yang berasal dari Tuhan bukanlah miliknya sendiri, semua orang Muslim akan diadili tentang pelayanan mereka terhadap yang mereka belanjakan atau kalau tidak yang mereka terima — pada gilirannya tentang bagaimana mereka memperlakukan orang-orang yang secara ekonomi kurang beruntung.

Tidak ada beban pengadilan yang diletakkan pada orang-orang yang mempunyai tuntutan keadaan yang lebih baik dalam masyarakat Muslim: "Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang berutang, untuk jalan Allah dan orang-orang yang sedang dalam perjalanan; sebagai suatu ketetapan yang diwajibkan Allah; dan Allah Ma-

ha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.” Untuk itu, Tuhan mengetahui siapa yang berguna, dan Dia telah membuat perintah-perintah Nya jelas bagi komunitas Muslim. Kita telah mempelajari di atas, pada bagian zakat, warisan, dan perbungaan, beberapa kelompok dalam masyarakat secara khusus dipilih sebagai yang berhak mendapatkan perlindungan — para janda, anak yatim, orang yang sedang bepergian, dan sebagainya. Meskipun perinciannya dikemukakan dalam Quran, jelaslah bahwa Tuhan menghendaki agar orang-orang Muslim bermurah hati dan bahwa mereka harus mempertahankan semangat di mana perintah-perintah khusus dikemukakan.

Dan apakah semangat itu, barangkali kita bertanya demikian. Pembebasan dari dakwaan, pada hari kiamat, jelas memperkuat suatu asumsi akan baiknya penerima anugerah dari seorang Muslim yang beriman. Pemberi akan mendapat pahala, meskipun penerima berada di balik selubung penipuan.

Selain itu, kekayaan Tuhan yang melimpah dalam ciptaan Nya adalah unsur utama. Para Nabi sebelum Muhammad telah mengajarkan kemurahan Tuhan. Musa mengatakan kepada orang-orang Yahudi bahwa harus ada lebih dari cukup bagi keseluruhan generasi untuk bertahan hidup dalam belantara yang paling gelap. Dia tidak dipercaya, akan tetapi di Sinai, kenabiannya terbukti. Yesus juga mengajarkan tentang kemurahan Tuhan; meskipun dia memberi makan orang miskin, namun kata-katanya diragukan. Karena penolakan terhadap firman Tuhan itu bahwa orang miskin harus dan mesti dijamin, Dia mengutus Nabi lain, Muhammad, yang terakhir dan penutup di antara para Nabi, dengan ajaran terakhir dalam hal ini: penghasilan dunia adalah untuk semua orang laki-laki dan perempuan. Keadaan-keadaan kehidupan manusia di dunia ini mungkin untuk sebagian kecil orang berpenghasilan jauh melebihi yang mereka perlukan, dan untuk banyak orang jauh lebih kecil dari kebutuhan bahkan untuk tingkat paling sederhana keberadaan manusia.

Tetapi Tuhan tidak akan diperolok-olokkan. Sejak masa permulaan Adam Dia telah mengutus lebih dari dua lusin Nabi.

Dengan wahyu Quran melalui utusan terakhir Nya, Muhammad, manusia harus belajar untuk penghabisan kali. Dia mengajarkan kesamaan untuk semua manusia laki-laki dan perempuan dengan hak-hak mereka untuk hidup dan suatu bentuk yang memberikan kesempatan mereka untuk mengetahui kehendak Nya dan mengakui kemahakuasaan Nya. Dalam analisa yang terakhir, kehendak yang kejam menunjukkan ketamakannya meskipun ada peringatan terakhir: "Tahukah kamu (orang) yang mendustakan agama? Itulah orang yang menghardik anak yatim, dan tidak menganjurkan memberi makan orang miskin. Maka kecelakaanlah bagi orang-orang yang shalat, (yaitu) orang-orang yang lalai dari shalatnya, orang-orang yang berbuat riya, dan enggan (menolong dengan) barang berguna."

KESESUAIAN ANTARA ISLAM DAN ILMU EKONOMI BARAT MUTAKHIR

Seorang sarjana Marxis modern, yang mempertanyakan mengapa kapitalisme mesti memperoleh kemenangan di Eropa yang Kristen namun tidak di negeri-negeri Muslim, telah menyimpulkan bahwa tidak ada kesesuaian yang pokok antara doktrin-doktrin ekonomi Islam dan kapitalisme atau pembangunan ekonomi. Dengan menyerang mitos-mitos yang dia katakan merata di kalangan orang-orang Muslim dan non-Muslim mengenai Islam dan sejarahnya, Rodinson menjelaskan: "Ada agama-agama yang ajaran-ajaran sucinya menghambat aktivitas ekonomi pada umumnya, membimbing para pengikutnya untuk menyandarkan diri pada Tuhan yang memberikan mereka makanan sehari-hari, atau, lebih khusus, memandang dengan curiga pada suatu usaha untuk keuntungan. Hal itu sudah tentu bukan kasus dengan Quran, yang nampak mendorong aktivitas komersial, yang membatasi diri kepada mengutuk praktek-praktek kecurangan dan memerlukan abstensi dari perdagangan selama upacara-upacara keagamaan." Dia mengutip perintah Quran untuk "tidak melupakan bagianmu dari duniawi" dan menekankan bahwa Quran jelas memberikan titik berat agar orang-orang Muslim mempertahankan dunia ini.

Itu benar bahkan untuk masalah melakukan perdagangan selama melaksanakan sebagian besar aktivitas keagamaan yang dianggap suci, haji atau pergi ke Mekkah. Malahan lagi, orang yang beriman percaya, terhadap sebuah ayat "tidak ada dosa bagimu untuk mencari karunia (rezki hasil perniagaan) dari Tuhanmu." yang berarti, mencari keuntungan dengan jujur.

Sesudah meninggalkan perdagangan selain untuk sembahyang berjamaah tengah hari (Dhuhur, pen.), orang-orang Muslim tidak diperintahkan oleh Tuhan untuk mengundurkan diri untuk sembahyang lagi atau melakukan zikir, melainkan untuk kembali kepada urusan-urusan duniawi: "Apabila telah ditunaikan sembahyang, maka bertebaranlah kamu di muka bumi dan carilah karunia Allah dan ingatlah Allah banyak-banyak; supaya kamu beruntung." Sementara para pelopor keagamaan besar terhadap kapitalisme barat mesti menjadi senang dengan identifikasi Quran mengenai karunia Tuhan dengan keuntungan materi dan dengan ide bahwa Tuhan memberikan berkah Nya dalam bentuk anugerah ekonomi bagi orang yang beriman, John Calvin atau Cotton Mather *tidak pernah* mendorong jemaahnya yang makmur untuk benar-benar kembali ke bisnis setelah kebaktian-kebaktian Minggu.

Rodinson mencatat pengulas modern lain tentang Islam dengan tujuan bahwa Sunnah, yang melaporkan ucapan-ucapan di luar kitab suci dari Nabi Muhammad, menunjukkan dia memuji-muji para pedagang, tentu tidak ada dalam Islam suatu kelas parasitis. Agaknya, mereka merupakan orang-orang yang memperkaya diri sendiri agar dapat membantu mereka yang anggota-anggota komunitas yang paling kecil keberuntungannya. Sudah barang tentu, sebagaimana telah kami kemukakan di atas, hal itu merupakan apa yang terjadi dalam sebuah komunitas ideal orang-orang yang beriman, dimana orang kaya memberikan zakat kepada mereka yang memerlukan dan di mana tidak ada pekerja atau petani yang terkecoh oleh kuatnya apa yang mereka perlukan untuk membantu keluarga mereka.

Namun demikian, agar kita tidak menduga bahwa Nabi hanyalah seorang idealis, Rodinson menekankan ajaran-ajaran bahwa orang-orang yang berdagang memerlukan pedoman-pedoman yang dirumuskan dengan baik yang dikuasakan negara untuk melakukannya demi kesejahteraan umum. Dia menekankan menonjolnya hukum yang terdapat dalam Sunnah yang, sebagaimana baru disebutkan, tidak selalu harus bersumber dalam Al Quran. Rodinson mungkin juga telah mencatat sebagian dari ketentuan-ketentuan Quran tentang masalah-masalah perdagangan praktis, misalnya, yang menentang pengurangan takaran; penipu-penipu seperti itu pasti akan membiarkan nasib mereka: "Kecelakaan besarlah bagi orang-orang yang curang, orang-orang yang apabila menerima takaran dari orang lain mereka minta dipenuhi, dan apabila mereka menakar atau menimbang untuk orang lain, mereka mengurangi. Tidakkah orang-orang itu menyangka, bahwa sesungguhnya mereka akan dibangkitkan, pada suatu hari yang besar, hari manusia berdiri menghadap Tuhan semesta alam." Perintah untuk "memenuhi takaran dan timbangan dengan adil" yang diulang-ulang dalam Quran, tentu saja menunjukkan suatu perhatian pokok pada apa yang mungkin merupakan salah satu dari sebagian besar dosa-dosa ekonomi yang dilakukan di Arab pada masa Nabi.

Seluruh pelanggaran hukum ekonomi lainnya yang terlalu umum tidak luput dari perhatian Quran. Misalnya, kekuasaan dan kekayaan tidak boleh terjadi "(janganlah) kamu membawa (urusan) harta itu kepada hakim, supaya kamu dapat memakan sebagian daripada harta benda orang lain itu dengan dosa." Agar kontrak-kontrak atau hipotik-hipotik yang terakhir tidak diinterpretasikan untuk salah satu di antara pihak-pihak yang mungkin sebagian besar lebih miskin dan kurang berpengaruh, kedua pihak itu dituntut Quran untuk membatasi hubungan sebelumnya, dalam tulisan, dan dalam kehadiran saksi-saksi, tidak menjadi masalah betapa kecilnya transaksi itu. Bahkan ketika perjanjian perdagangan nampak relatif tidak rumit, memerlukan transaksi-transaksi di mana barang

dan uang dipertukarkan dengan cepat, disarankan dengan sangat menggunakan saksi-saksi. Dalam setiap kasus, pihak-pihak dilarang menyerahkan hanya kepada saksi-saksi: "Dan janganlah penulis dan saksi saling sulit menyulitkan; jika kamu lakukan, maka sesungguhnya hal itu adalah suatu kefasikan pada dirimu."

Pada umumnya, kesepakatan kami terletak pada kesimpulan-kesimpulan Rodinson. Kami mesti menambahkannya, sementara Islam mungkin mencakup pemburuan utama kapitalisme (keuntungan melalui aktivitas perdagangan, hasil-hasil finansial atas investasi-investasi yang menyangkut risiko, dan hak-hak asasi bagi harta pribadi), terdapat perbedaan-perbedaan kritis dan penting antara ajaran Islam dan praktek kapitalisme modern.

Yang pertama, dalam Islam, praktek-praktek kapitalis (atau protokapitalis) dapat diterima hanya untuk tingkat yang sesuai dengan tujuan-tujuan sosial secara keseluruhan. Umpamanya, sebagian besar masyarakat tanpa kebutuhan-kebutuhan pokok akan perlindungan, pakaian, pangan, dan kesempatan ekonomi yang memadai, maka kebutuhan masyarakat itu, menurut pandangan Islam kita, tak pelak lagi mengambil prioritas atas hasrat-hasrat ekonomi akan kekayaan yang tersedia. Bentuk kapitalisme yang dapat diambil kesimpulan sebagai cocok dengan Islam merupakan sesuai yang dengan jelas telah membatasi batasan-batasan minimum (untuk orang miskin) dan batasan-batasan maksimum (untuk orang kaya), sejauh terdapat bagian-bagian dari masyarakat yang tidak mempunyai kebutuhan-kebutuhan pokok. Selanjutnya, prinsip-prinsip Islam mengatur negara untuk mengambil tindakan-tindakan penting untuk memperbaiki ketimpangan. Karenanya, kapitalisme didukung hanya sepanjang sesuai dan memperkuat struktur masyarakat.

Kedua, dalam Islam terdapat serangkaian undang-undang praktis yang berasal, selama 14 abad dari pernyataan-pernyataan Quran dan sumber-sumber ortodoks bimbingan agama lainnya kepada manusia, seperti hadits, ucapan-ucapan yang dalam

Sunnah dikaitkan dengan Nabi. Undang-undang itu, sebagaimana telah kita pelajari, menunjuk kepada masalah-masalah khusus yang ada pada masa diturunkannya Quran dan, sedikit banyak, seterusnya -- misalnya, ketimpangan pemerataan pendapatan, pemerasan terhadap orang yang ekonominya lemah (seperti mereka yang harus mengutang, atau para janda dan anak yatim), atau mungkin pada situasi-situasi dimana penipuan dapat muncul dalam transaksi-transaksi ekonomi umum.

Ketiga, hukum Islam jelas membatasi yang di dalamnya terdapat batasan-batasan atas hak manusia terhadap sumber-sumber kekayaan alam -- pemilikan mutlak, dengan prinsip tauhid, terbatas pada Tuhan. Sementara pemilikan pribadi juga jelas diakui, yang mempengaruhi tanggungjawab sosial dan keagamaan. Sumber-sumber semua tipe itu, apakah berupa tanah pertanian, yang menurut pertanian berhubungan (seperti air), atau kekayaan-kekayaan mineral dalam tanah disebut dalam Quran dan dalam sumber-sumber tradisional lainnya dalam kerangka konsep-konsep ekonomi khusus, sebagaimana telah kita pelajari. Harga-harga yang dapat diberikan secara layak untuk hasil-hasil produksi dan pajak-pajak (atau bentuk-bentuk pembayaran lainnya) dikeluarkan atas kekayaan atau hasil adalah dua bidang.

Umpamanya, pajak-pajak zakat (atau *usyr*, menurut sebagian madzhab pemikiran hukum) dikeluarkan atas produksi tanah tadah hujan dianggap lebih tinggi daripada pajak-pajak tanah yang diairi. Hujan adalah anugerah Tuhan; berasal dari pemberian Tuhan secara bebas, penghasilan yang lebih tinggi dituntut untuk orang miskin. Irigasi secara tidak langsung berarti petani (atau tuan tanah) telah berinvestasi buruh dan modal untuk berhemat dan membagikan air yang ada; karenanya, kurang dari itu dikeluarkan kepada masyarakat dari hasil tanah itu, sehingga penghasilan-penghasilan yang baik dapat dicapai untuk perbaikan-perbaikan bagi kapasitas alami tanah untuk memproduksi. Dalam kasus yang sama, penuntut untuk membuka tanah yang tidak melakukan apapun untuk memperbaikinya selama jangka waktu yang ditentukan, diwajibkan

(paling tidak secara teoritis) untuk menyerahkannya kepada penuntut lain dengan cuma-cuma (yang, jika tanah itu benar-benar tidak diperbaiki, juga seluas tanah yang diterima penuntut pertama),

Karena itu Islam dapat dipandang cocok dengan banyak prinsip pokok kapitalisme barat, terutama yang menjunjung tinggi pemilikan pribadi dan keabsahan moral terhadap keuntungan. Hal-hal umum yang sama dengan sosialisme Marxis adalah untuk sebagian besar bahagian yang terbatas pada sikap-sikap terhadap perlakuan-perlakuan kejam kapitalisme masa lalu dan sekarang yang telah menyakitkan banyak pengikut sosialisme, terutama yang berhubungan dengan pemerataan pendapatan.

Suatu sistem sosialis yang berlaku menghilangkan hak terhadap pemilikan pribadi kekayaan produktif yang untuk beberapa tingkat mesti terjadi konflik dengan Islam. Karenanya Quran dan Sunnah memberikan banyak peringatan bahwa pemilikan-pemilikan mutlak hanya untuk Allah, dan bahwa pemilikan pribadi sebagai suatu institusi manusia mempunyai beberapa batasan yang ditentukan atas penggunaannya yang langsung dan atas penggunaan pendapatan yang berasal daripadanya, konflik itu dilacak lebih kepada pihak sosialis daripada pihak Islam. Dalam hal ini, ada larangan mutlak Marxis terhadap beberapa kategori luas pemilikan yang menentukan pentahapan bagi masalah. Islam, di lain pihak, mendorong sikap tidak berlebih-lebihan dan tanggungjawab sosial dalam kerangka pemilikan pribadi secara umum, sementara dalam Islam terkandung tradisi-tradisi banyak instansinya di mana pemilikan komunal dapat lebih disukai.

Marx, dalam garis keturunan langsung dengan Aquinas dan Aristotle, mengabadikan teori nilai buruh dalam filsafat ekonominya. Karenanya, sosialisme Marxis harus menjelaskan semua komoditi dalam kerangka kebutuhan buruh untuk diproduksi, sedangkan kapitalisme manyandarkan pada kekurangan-kekurangan relatif semua penghasilan produktif (misalnya, buruh, modal, bahan mentah, dan risiko kewiraswastaan)

yang biasa membawa barang-barang ke pasar dalam rangka memajukan penjelasan nilainya.

Manfaat tenaga manusia mendapat tekanan dalam tradisi Islam; misalnya kita mendapatkan hadits berikut: "penghasilan yang paling baik adalah upah yang didapat dengan jujur sebagai buruh yang bekerja keras," dan jawaban Nabi ketika dia ditanya jenis penghasilan apa yang bersih dan tidak ternoda, "bekerja dengan kedua tangan sendiri," dan bahwa "tidak seorangpun yang makan makanan yang lebih baik daripada orang yang bekerja dengan kedua tangannya sendiri." Namun demikian perbedaan-perbedaan yang paling menyolok digambarkan dengan mereka yang tidak bekerja — khususnya para pengemis — dan bukan dengan mereka yang kerjanya tidak dengan tangan.

Sejak permulaannya, Islam di tengah pemeluk-pemeluknya yang paling terhormat telah banyak mempunyai makanan yang didapat bukan dengan bekerja. Nabi sendiri adalah seorang saudagar, seorang pengusaha yang sangat paham jalur-jalur perdagangan di Arab dan kota-kota pemasaran dari Siria hingga Yaman. Sebagian besar saudagar pada saat itu mungkin tidak jauh lebih makmur daripada tukang kayu atau petani kecil yang tipikal, dan Muhammad melindungi kelompok itu untuk mana dia mestinya tidak lebih dan tidak kurang dari lain-lainnya. Ada unsur-unsur masyarakat yang lebih kaya, namun demikian mereka bekerja untuk mendapatkan makanan, yang diperingatkan akan tugas-tugas ekonomi mereka terhadap umat, komunitas orang-orang beriman secara keseluruhan. Sebagaimana telah kita pelajari di atas, garis-garis pedoman itu diberikan kepada seluruh kaum Muslimin sehingga mereka dapat mencapai keselamatan. Semua manusia laki-laki dan perempuan mempunyai kewajiban-kewajiban terhadap orang lain dalam masyarakat yang kurang beruntung dibandingkan dengan mereka.

Jika orang-orang Muslim yang kaya menetapi pemenuhan kewajiban-kewajiban zakat, jika mereka cermat dalam meme-

nuhi kewajiban-kewajiban terhadap orang miskin, jika mereka hanya mencari keuntungan yang baik dan meninggalkan riba, jika mereka memberikan pekerjaan yang baik kepada orang-orang lain dengan upah yang layak, mereka pasti akan masuk surga. Jika orang-orang Muslim yang miskin, di lain pihak, tidak pernah menyisihkan satu sen pun untuk sedekah, atau saling menipu, atau menaruh perhatian pada pinjaman kecil, mereka pasti akan masuk neraka.

Cara lain untuk menganggap saling hubungan antara Marxisme dan Islam adalah dalam kerangka keuntungan (yaitu, penghasilan atas modal dengan risiko), yang paling tidak secara teroris merupakan kutukan bagi yang pertama. Di atas kita telah melihat bahwa hukum Islam telah membuat banyak perbedaan antara laba dan riba, mengambil keuntungan atau mencari suatu keuntungan ekonomi manakala tidak ada risiko yang dihadapi.⁶⁶ Tradisi-tradisi perdagangan dalam Islam telah memberikan kepada masyarakatnya suatu apresiasi terhadap peranan risiko. Karenanya, jika buruh kasar (dan penghasilannya) mendapatkan pengakuan istimewa dari Nabi, hal itu tidak berarti bahwa fungsi-fungsi kewiraswastaan harus dianggap sebagai tidak penting dan tidak layak dalam penghasilan ekonomi yang pantas.

Pengaturan hubungan antara para wiraswasta dan pekerja-pekerja kasar merupakan garis-garis pedoman tradisional yang sama dengan pengaturan yang lebih umum yang telah kami sebutkan bagi mereka yang lebih kuat kekuasaan ekonomi, sosial, dan politiknya dalam hubungan mereka dengan anggota-anggota umat yang lebih lemah. Banyak hadits membicarakan tentang satu cara hubungan atau lainnya antara majikan dan pekerja: "Para pemilik yang memberikan perlakuan jahat terhadap pelayan-pelayannya akan mendapatkan pintu surga tertutup bagi mereka." "Jika pembantu-pembantummu tidak mampu melakukan perintah-perintahmu atau melakukan kesalahan besar tujuh puluh kali setiap hari, engkau harus memaafkannya sebanyak itu pula, karena mereka adalah saudara-saudara kamu." "Apa yang engkau pakai, berikan kepada

pelayan-pelayanmu untuk dipakai; berikan mereka makan makanan yang engkau makan.” Karenanya, Islam sejak semula telah mengajarkan kesamaan di hadapan Tuhan majikan dan buruh dan memperingatkan majikan bahwa mereka mementingkan diri sendiri di hadapan lain-lainnya dengan mengambil risiko hukuman di akhirat.

Seorang sarjana Muslim mutakhir, Hakim Muhammad Said, berpendapat bahwa Islam cenderung untuk membedakan antara dua kategori larangan hukum; beberapa pidana (dan beberapa tipe hukuman) yang hanya antara Tuhan dan individu, sementara lainnya menggunakan bentuk sosial tertentu. Dia kemudian berpendapat bahwa kategori rangkap itu berlaku bagi hubungan antara pengusaha-pekerja. Di satu pihak, terdapat banyak peringatan terhadap penyalahgunaan kekayaan yang terkonsentrasi, sebagaimana telah kita lihat di atas; mengenai hal itu orang kaya laki-laki atau perempuan secara individu diperingatkan bahwa mereka akan langsung menghadapi peradilan yang seksama di depan pengadilan pada hari kiamat. Di pihak lain, Quran, Sunnah, dan sumber hukum Islam lainnya mencetuskan seluruh kerangka perundang-undangan yang benar-benar khusus yang berkaitan dengan hubungan-hubungan antara orang-orang yang secara ekonomik berkelebihan dan berkekurangan, termasuk para majikan dan buruh. Yang terakhir mencakup norma-norma etik tindakan untuk kedua-dua para pengusaha dan pekerja.

Karena itu kewajiban-kewajiban hukum terletak pada kedua belah pihak. Bukannya pekerja ataupun majikan yang mesti memiliki superioritas moral yang luhur, walaupun mungkin godaan-godaan yang lebih besar dihadapi pihak yang lebih kaya dan lebih berkuasa terhadap kerjasama. Jika tradisi Islam menyucikan buruh kasar dengan memberikannya tempat yang paling tinggi, namun tidak memberikannya tempat yang luar biasa. Usaha-usaha lain yang jujur mendapatkan tempat dalam hirarki aktivitas etik.

Akhirnya, memperhatikan hal-hal lain tentang dogma ekonomi Marxis. tidak ada preferensi Islam istimewa untuk

penekanan Marxis pada perencanaan ekonomi atas kekuatan-kekuatan pasar untuk peranan besar mekanisme alokatif ekonomi. Di satu pihak, Quran dan Sunnah menyatakan tidak adanya operasi-operasi pasar yang pada pokoknya menunjukkan sikap-sikap negatif. Marx, di lain pihak, mengungkapkan (meskipun uraha-usahanya cermat untuk mencapai suatu netralitas ilmiah) suatu bias filsafati yang serius terhadap pasar, yang didasarkan atas observasi-observasinya tentang merajalelanya ketidakadilan dalam kapitalisme abad sembilan belas.

Ternyata, mengenai masalah ini dan beberapa hal lainnya, kapitalisme dan Marxisme mutakhir telah cenderung untuk saling mendekati dan meminjam satu sama lain. Sebagian karena hal itu, masyarakat-masyarakat kurang berkembang yang secara politis netral seperti masyarakat-masyarakat dunia Islam sejak pertengahan tahun 1950-an telah melihat alasan kecil untuk tidak meminjam dari kedua kubu mengenai isu itu.

Karakteristik utama sosialisme Marxis yang terakhir tersebut diatas — batasan-batasan atas pendapatan dan kekayaan individu — dalam abad dua puluh merupakan sebuah isu dimana Timur dan Barat berbeda hanya dalam hubungannya dengan tingkat untuk mana batasan-batasan itu harus ditentukan. Mengenai masalah ini, sebagian besar negeri-negeri yang sedang berkembang cenderung untuk mengikuti jalan tengah, dan pendekatan ini sangat menarik bagi dunia Islam. Islam senantiasa meliputi prinsip-prinsip pemilikan pribadi, sebagaimana telah kita lihat, namun selama empat belas abad Islam memperkeras pengesahan itu dengan peringatan-peringatan. Kesemua itu telah mengembang kepada masalah-masalah pemilikan (atau kekayaan) dan pendapatan. Karenanya, Islam mutakhir dapat menyetujui kedua-dua prinsip kapitalis dasar tentang pemilikan pribadi atas aset-aset kekayaan yang berproduksi dan reaksi-reaksi Marxis terhadap kekayaan pribadi yang keterlaluan yang memungkinkan dalam kapitalisme.

Dalam menyimpulkan bagian ini, kami mesti mempertahankan pendapat bahwa totalitas tradisi ekonomi Islam me-

mentukan tahapan melalui media — cara ketiga — dan bahwa Quran, ajaran-ajaran Muhammad dan kerangka hukum Islam menyingkirkan kapitalisme dan sosialisme Marxis. Di dunia mutakhir, filsafat terdahulu agak merupakan kaki tangan pemikat karenanya hampir tidak dipraktekkan dimanapun, sementara yang terakhir merupakan sistem resmi di negeri-negeri dengan lebih dari sepertiga umat manusia. Islam benar-benar menghadapi berbagai model kapitalis yang dimodifikasikan, di antaranya banyak meminjam dari ajaran sosialis. Jika negeri-negeri Barat dapat mengembangkan sistem-sistem ekonomi dari sifat dasar cangkakan, tidak mungkinkah negeri-negeri Islam melakukan hal yang sama?

ISLAM DAN PERUBAHAN EKONOMI DEWASA INI

Di bagian permulaan kami telah menekankan bahwa negeri-negeri Muslim jarang sekali yang diatur dengan prinsip-prinsip ekonomi Islam secara ketat. Barangkali sejak kelahiran Islam kepatuhan yang tegar itu ditaati hanya pada masa-masa di bawah khalifah Abu Bakar dan Umar. Pada abad dua puluh, hanya Arab Saudi, mungkin, Libia bahkan lebih besar kesetiannya kepada prinsip-prinsip itu.

Lebih lanjut, kami perlu mencatat bahwa suatu interpretasi yang tegar tentang Islam dalam sebuah masyarakat tidak dapat dicapai dengan ketentuan negara yang sederhana. Jauh lebih dari itu haruslah diikuti dengan oleh sebagian terbesar kaum Muslimin. Umpamanya, zakat, sebagaimana telah kami kemukakan di atas, sangat banyak merupakan kewajiban pribadi; karenanya sangat sulit bagi negara untuk memonitor dengan efektif. Dalam banyak hal (di dalam atau di luar Islam) pajak kekayaan jauh lebih sulit pencatatannya daripada, misalnya, pajak pendapatan.

Dan isu yang berhubungan dengan pembahasan umum di bagian terakhir adalah apakah negeri-negeri Muslim modern dapat diatur dengan prinsip-prinsip Islam, dimodifikasi hanya sejauh diterima secara luas dalam lingkungan-lingkungan hukum keagamaan, dan apakah prinsip-prinsip itu mesti meng-

hambat laju kemajuan ekonomi. Dari permulaan bab ini, paling tidak, tidak ada yang dikatakan untuk menunjuk mengapa setiap masalah mesti perlu dijawab secara negatif. Telah ditunjukkan bahwa para teolog dan ahli hukum Islam harus membatasi syarat-syarat dasarnya dipandang dari sudut realitas modern — umpamanya, mengenai kewajiban-kewajiban zakat bagi mereka yang kekayaannya sepenuhnya berada dalam kategori-kategori modern (seperti kumpulan efek saham umum yang berjenis-jenis), atau apakah obligasi-obligasi yang mengharap-kan bunga yang diterbitkan pemerintah melanggar larangan-larangan atas riba. Tanpa resolusi-resolusi itu (yang mungkin layak diharapkan dalam pandangan yang meluas, dewasa ini menurut kepentingan para akademisi dan pemimpin politik Muslim dalam masalah-masalah itu), sulit untuk meramalkan apakah bangsa-bangsa beragama Islam yang besar akan berpegang lebih erat kepada salah satu dari dua garis stereotipik. Di satu pihak terdapat pengikut buta jalan Eropa (yang sebagian besar pengamat Barat, selama permulaan tahun 1979, cenderung untuk memproyeksikan Pahlavi Iran, dan bahkan beberapa negeri pengekspor minyak kawasan Teluk yang berdekatan). Di lain pihak ada suatu serangan reaksioner yang membabi-butakan (ironisnya diterapkan dengan mudah pada Iran yang sama pada saat-saat permulaan pengasingan Pahlavi).

Namun demikian, kami telah kemukakan bukti yang sangat kuat bahwa Islam bukan hanya mengesampingkan kemajuan ekonomi, melainkan dengan jelas Islam membantu beberapa faktor dasar yang seringkali dikemukakan oleh para pengulas Barat sebagai hal yang penting dalam transformasi ekonomi secara historik — pemilikan pribadi, pengakuan terhadap insentif keuntungan, tradisi kerja keras, kaitan antara keberhasilan ekonomi dan pahala abadi. Karenanya Islam nampaknya tidak mungkin mengesampingkan laju pertumbuhan ekonomi atau bahkan konstruksi sebuah sistem yang kuat yang sedikit banyak pada pokoknya kapitalis. Di satu pihak, prinsip-prinsip Islam tidak dapat dengan mudah, jika sama sekali, didamaikan dengan "kemajuan" ekonomi yang disangkal dengan ketidak-

adilan ekonomi dan sosial yang menyolok dalam konteks kesejahteraan sosial umum.

Sudah barang tentu sangat sulit untuk membahas kasus Iran manakala basis sangat mendasar identitas sejarahnya dipertanyakan. Bahkan, kami dapat mencoba mengikhtisarkan beberapa masalah ekonominya belakangan ini. Pertama kita dapat mempertanyakan apakah yang diubah ekonomi yang muncul selama tahun 1970-an sebagian besar tidak serampangan — tanpa pemikiran yang sangat rasional yang diperlukan dalam pembentukannya. Misalnya, di sebuah negeri dengan cadangan-cadangan gas alam yang sangat besar dan ekspor yang masih sangat terbatas adalah potensial bagi sumber itu, berapa banyak arti ekonomi yang dilakukan untuk memulai suatu program milyaran dollar untuk konstruksi pabrik berkekuatan nuklir — yang kebesarannya (10 hingga 20 milyar dollar pada tahun 1985) hanya dilampaui oleh nafsu besar militer Pahlavis?

Yang lebih umum adalah masalah pertanian Iran, yang, meskipun *landreform* di negeri itu banyak dipuji-puji, agaknya telah mengalami yang disebut "Revolusi Hijau" dengan mulus — yang, tidak seperti tetangga-tetangganya (dengan mana negeri itu ikut memberikan potensial untuk mencapai penggunaan saringan biji-bijian yang baru), yang telah menunjukkan sedikit hasil yang terlihat dalam penghasilan tanaman per are melebihi dua belas tahun sebelumnya. Bahkan pertanian terus menjadi mata pencarian setengah dari penduduk, dan sebuah negeri yang berswasembada pangan belakangan dengan cepat menjadi tergantung pada beberapa negeri eksportir biji-bijian itu.

Hal itu muncul sebagian merupakan harga penekanan pada industrialisasi, yang meneruskan sedikit perhatian terhadap prinsip-prinsip keuntungan komparatif atau terhadap pendesainan suatu struktur tarif rasional yang akan melindungi, sementara, hanya industri-industri yang pada akhirnya mengizinkan persaingan dalam efisiensi (dan harga-harga) dengan dunia bebas. Industrialisasi seperti itu, jika diteruskan, dapat menjadi

masa damai yang mahal dan sulit pemeliharaannya yang sangat merugikan dunia.

Di samping itu, tiga hal lagi dengan implikasi-implikasi penting terhadap prinsip-prinsip Islam pokok mesti dibuat dalam membahas Iran. Pertama, pemerataan pendapatan adalah di antara yang paling buruk di dunia. Kedua, sebagian terbesar penduduk tidak terpenuhi kebutuhan-kebutuhan pokoknya akan pangan, papan, sandang, pendidikan dan kesehatan, untuk mengatakan tidak ada kesempatan-kesempatan yang sama untuk kemajuan. Ketiga, berbeda dengan ketentuan-ketentuan Quran, spekulasi dan penimbunan (dan keuntungan-keuntungan sesudah itu) seringkali lebih merupakan kebiasaan daripada perkecualian.

Perubahan-perubahan ekonomi itu jelas mempertimbangkan secara irasional sebagian besar landasan pokok suatu masyarakat. Ketika sejumlah keuntungan meningkat bagi masyarakat secara umum, masalahnya adalah: untuk apa sebuah masyarakat seperti Iran berubah? Jawaban yang terkemuka adalah untuk dokumen-dokumen dasarnya, untuk landasan-landasannya. Meski pun Iran memiliki suatu sejarah yang jauh lebih panjang daripada Islam, hanya satu dokumen yang masuk ke dalam kategori ini: Quran.

Quran, dalam sebagian besar kasus ekonomi, merupakan suatu sumber resep umum. Quran biasanya tidak mengemukakan sebagian besar perincian-perincian (kecuali mungkin untuk harta warisan), dan karenanya tidak dapat secara langsung digunakan untuk manajemen pertumbuhan ekonomi praktis. Di lain pihak, Quran dengan jelas mengaitkan kemajuan ekonomi dengan kebutuhan-kebutuhan luas komunitas Muslim.

Jika kaum Muslimin, barangkali sejak masa khalifah yang pertama, telah mendorong ajaran-ajaran Quran yang lebih tidak mantap yang berkenaan dengan perubahan ekonomi dan keadilan ke dalam latar belakang, tidaklah benar-benar mengherankan bahwa suatu era kemakmuran yang mendadak telah menarik kembali banyak kaum Muslimin kepada landasan-

landasan keimanan mereka. Dari apa yang kami kemukakan di atas, kami berpendapat bahwa tidak ada langkah permulaan ke arah kitab suci *per se* dan *in toto* yang diperlukan, melainkan suatu kebangkitan kembali spirit Quran — yang menunjuk ke arah keadilan ekonomi dan sosial yang dengan jelas digariskan dalam Quran.

Dalam hal ini, Quran harus dinilai sebagai sebuah dokumen personal, sosial, dan ekonomi. Peristiwa kebetulan ini, yang dipegangi kaum Muslimin, merupakan takdir Tuhan; Quran meramalkan kebutuhan bagi banyak program dan institusi masa modern kita yang majemuk. Orang-orang yang tidak beriman hanya dapat memikirkan tentang kecerdasan banyak ketentuan-ketentuannya dalam konteks sekarang.

Namun demikian, kaum Muslimin tidak dapat meletakkan kandungannya dengan layak. Mereka dengan mudah terbebas dari tugas mereka untuk menggunakan kecerdasan-kecerdasan anugerah Tuhan untuk memecahkan masalah-masalah yang ada: "Dialah yang menurunkan Al Kitab (Quran) kepada kamu, di antaranya ada ayat-ayat yang muhkamat, itulah pokok-pokok isi Quran, dan yang lain mutasyabihat. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti ayat-ayat yang mutasyabihat daripadanya untuk menimbulkan fitnah dan untuk mencari-cari takwilnya. Padahal tidak ada yang mengetahui takwilnya melainkan Allah..... Dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata 'Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyabihat. Semuanya itu dari sisi Tuhan kami.'"

Jalan apa yang lebih baik bagi negeri-negeri Muslim untuk menggunakan bagian kecil dari kekayaan mereka sekarang untuk membantu penelitian dalam masalah pendamaian antara warisan kekayaan mereka dengan prospek-prospek ekonomi mereka dewasa ini? Cara apa yang lebih baik daripada mendorong "Orang-orang yang mendalam ilmunya"?

Sekularisasi telah diidentifikasi sebagai suatu bagian integral dari proses modernisasi, bahkan sebagian besar studi tentang modernisasi di Timur Tengah mengkonsentrasikan hanya pada dua aspek sekularisasi yang telah mempengaruhi masyarakat Islam tradisional. Tema-tema itu merupakan pemisahan pranata-pranata keagamaan dari pranata-pranata negara, atau dengan kata lain, diferensiasi fungsi-fungsi politik dan keagamaan, dan jawaban ideologis ulama (para ahli agama) terhadap penyebaran ide-ide dan pranata-pranata Barat. Studi-studi tentang pembaharuan Islam sebagian besar membatasi pada usaha-usaha sejumlah kecil pembaharu keagamaan, seperti Jamaluddin "al-Afghani", Muhammad Abduh, Rasyid Rida, dan Hassan al-Banna (seluruhnya, secara insidental, dihubungkan dengan pembaharuan di Mesir) untuk menstrukturkan kembali atau menginterpretasikan kembali pemikiran dan praktek Islam tradisional. Penekanannya lebih banyak pada sistem-sistem konseptual daripada dampak pemikiran mereka atas masyarakat. Ternyata sedikit saja studi yang berhubungan dengan realitas-realitas perubahan sosio-ekonomi pada pranata-pranata keagamaan dan hanya sedikit yang telah mengusahakan tanggungjawab berat untuk mengevaluasi masyarakat politik Islam. Makalah ini mencatat jalannya sekularisasi di Mesir modern, untuk mengevaluasi kualitas serta dampaknya, dan mengemukakan beberapa alasan untuk itu bahwa hubungan-hubungan antara agama dan negara telah berlangsung di Mesir yang revolusioner. Namun demikian, sebelum pernyataan

an-pernyataan tentang topik-topik ini dapat dikemukakan, sangatlah penting untuk meninjau hubungan antara agama dan negara dalam Islam tradisional.

ISLAM TRADISIONAL DAN NEGARA — KERJASAMA DAN KETERGANTUNGAN

Pemisahan pranata-pranata atau fungsi-fungsi keagamaan dan politik telah tercapai dengan sangat sedikit konflik di Timur Tengah yang Muslim daripada yang berlangsung di Barat yang Kristen. Tetapi akibat-akibat dari pemisahan itu jauh lebih banyak mendatangkan malapetaka bagi pranata-pranata keagamaan Islam daripada bagi pranata-pranata keagamaan Kristen. Sebagian dari penjelasan untuk itu terletak dalam watak dasar hubungan tradisional antara agama dan negara dalam dua komunitas keagamaan.

Islam tradisional menampilkan sebuah sistem yang telah diklasifikasikan oleh Profesor Donald E. Smith sebagai organik, sistem yang di dalamnya digabungkan fungsi-fungsi keagamaan dan politik. Kristianitas dalam skemanya dicirikan sebagai sebuah model gereja, sesuatu yang didalamnya terdapat suatu persekutuan erat antara dua pranata yang berbeda, antara pemerintahan dan gereja. Pemisahan antara dua pranata itu dalam model gereja tidak perlu membawa bencana bagi pranata keagamaan karena pranata keagamaan itu dapat berwujud terpisah dari negara. Hal yang sama tidak dapat dikatakan pranata-pranata keagamaan dalam model religio-politik organik.

Islam adalah sebuah agama yang diwahyukan, karenanya komunitas (umat) diatur dan dibimbing Tuhan, kehendak-kehendak Allah diwahyukan kepada manusia dalam Quran suci dan sunnah (tradisi-tradisi) Nabi. Jumlah perintah-perintah dan larangan-larangan Allah, sebagian besar diantaranya disimpulkan dari Quran dan sunnah melalui perlengkapan-perengkapan konsensus jima atau analogi (qiyas), membentuk badan hukum suci, syariah. Menurut teori syariah memberikan bimbingan bagi setiap aspek kehidupan baik individual maupun

komunitas, yang sudah barang tentu mencakup negara. Masyarakat Islam yang paling baik adalah yang dapat hidup sedekat mungkin dengan masyarakat ideal yang digariskan oleh peraturan-peraturan dan prinsip-prinsip syariah. Ulama yang setia kepada tugas-tugas terhadap pengetahuan dan pemahaman syariah dan ilmu-ilmu agama lainnya menafsirkan perintah-perintah dan larangan-larangan Allah bagi komunitas; penguasa, apakah khalifah atau sultan, mengemban tugas memastikan penerapan hukum suci dalam komunitas. Menurut teori penguasa dan negara tunduk kepada hukum, karenanya bersikap patuh kepada orang-orang yang bertanggungjawab untuk menafsirkannya. Satu-satunya kekuasaan adalah kekuasaan Allah dan semua pembuatan mendapatkan persetujuan Tuhan apabila diucapkan oleh ulama.

Meskipun ternyata bahwa fungsi-fungsi keagamaan dan politik dapat digabungkan dalam sebuah negara organik, suatu diferensiasi yang jelas agak mirip dengan apa yang kita kenal di Barat dapat dikembangkan. Dalam permulaan Islam diferensiasi antara politik dan keagamaan telah nampak. Hal itu menjadi tugas ulama untuk melestarikan, mengkaji, menafsirkan dan menyebarkan hukum suci dan prinsip-prinsip keagamaan melalui ajaran-ajaran mereka, dan hal itulah yang menugasi negara untuk mempertahankan dan menerapkan hukum suci, dengan memastikan bahwa komunitas itu memungkinkan diperkirakan yang paling dekat dengan masyarakat Islam yang ideal.

Kesatuan organik agama dan negara sangat banyak disimbolkan dalam pranata-pranata syariah, pendidikan, dan kekhalifahan atau kesultanan. Dalam kenyataan, penguasa mendominasi pada ahli agama, yang biasanya memberikan jalan kepada kekuasaan tinggi para panglima militer, karena ulama tidak berusaha menggunakan kekuasaan politik sedemikian besar untuk dimanipulasikan, dengan berharap mempengaruhi negara dan masyarakat melalui ajaran-ajaran dan amal shaleh mereka. Sebagaimana telah ditulis Gibb dan Bowen dalam studi klasiknya :

Oleh karena itu, fungsi pokok pranata keagamaan yang pertama adalah mengindoktrinasi seluruh lapisan masyarakat (termasuk anggota-anggota pranata yang sedang berkuasa) dengan kebiasaan-kebiasaan pemikiran dan prinsip-prinsip tindakan dan keputusan dalam kesesuaiannya dengan cita-citanya. Yang kedua adalah meningkatkan dan memelihara suatu badan ahli-ahli dan guru-guru agama yang dengan ajaran mereka terjaga prinsip-prinsip yang mendasari bangunan pranata keagamaan, dan dengan sikap hidup mereka mendapatkan sambutan dan pengaruh pada rakyat.

Dengan pemawasan diri secara tradisional itu ulama menempatkan dirinya sebagai para penasihat, bukan penguasa, yang telah memberikan ciri konsep Sunni tentang hubungan antara agama dan negara hingga dewasa ini. Bidang-bidang pengaruh yang diakui pada akhirnya dibedakan bagi setiap kelompok sosiopolitik, namun penguasa hanya diharapkan berkonsultasi dengan ulama mengenai masalah-masalah hukum dalam aspek-aspeknya yang sangat luas. Ulama menjadi pemberi legitimasi kekuasaan politik, penilai tindakan sosial, bahkan penyusun kebijakan ekonomi.

Kesatuan agama dan negara dipelihara tidak pandang betapa lebar kesenjangan politik antara ulama dan para penguasa, dan umat selalu mendapatkan bimbingan Tuhan, tidak peduli betapa jauh masyarakat mungkin menyimpang dari cita-cita, sepanjang para penguasa mengakui keunggulan syariah dan mendapatkan restu ulama bagi tindakan-tindakannya. Karenanya ulama terus bertindak sebagai penilai akhir tentang apa yang patut dipuji (sah) atau yang patut dicela (tidak sah), namun seringkali terpaksa berkompromi dalam menghadapi kekuasaan para penguasa yang lebih besar. Karenanya mereka terus memberikan batasan-batasan dengan mana hukum dan kebiasaan dapat mengakomodasi inovasi atau penyimpangan dari cita-cita. Sejauh negara mengakui superioritas teoritis hukum Allah, ulama berkenan memberikan kelonggaran hukum itu kepada batas-batas yang menarik. Pemeliharaan kekuasaan

an "veto" tradisional itu tetap merupakan salah satu dari jawaban-jawaban mendasar ulama mutakhir dalam perdebatan mereka dengan kaum sekularis mengenai hubungan agama dan negara dalam Islam modern.

Para ulama Islam seringkali kelihatan memuji otonomi pranata-pranata keagamaan seperti itu sebagai korps ulama, hukum, pendidikan, atau kelompok-kelompok darwis. Namun demikian, nampaknya otonomi keagamaan dalam Islam tradisional sebagian besar merupakan suatu fungsi menjaga jarak sosiopolitik atau fisik pranata-pranata keagamaan dari kekuasaan negara. Bahkan otonomi itu bervariasi dalam sebuah pranata, yang bergantung pada hubungan suatu tingkat istimewa suatu pranata yang dipelihara dengan negara. Sebagian besar perbedaan dalam otonomi antara kelompok-kelompok darwis dan ulama dijelaskan dengan hubungan-hubungan yang lebih kuat dan lebih sering, baik formal maupun informal, dengan para elite militer. Demikian pula, ulama dusun tidak tunduk kepada tes-tes ideologis yang diterapkan ulama atas dan negara yang mungkin secara bersama-sama pada ulama yang mungkin bekerja di pengadilan-pengadilan, mesjid-mesjid, atau sekolah-sekolah di pusat-pusat kota. Ulama atas khususnya memiliki sangat sedikit kesempatan untuk mengembangkan otonomi politik dan ideologis dibandingkan dengan ulama lapisan rendah karena ikatan-ikatan sosial, ekonomi, dan administratif yang sangat erat yang mereka pelihara dengan pemerintah. Pada abad delapan belas dan permulaan abad sembilan belas di Kairo, misalnya, pemberontakan-pemberontakan rakyat melawan pemerintahan yang lalim lebih sering dipimpin oleh ulama daerah-daerah atau lapisan rendah daripada oleh pemimpin-pemimpin agama yang diakui yang memegang posisinya dalam hirarki keagamaan.

Islam Sunni secara keseluruhan bergantung pada negara dalam peperangan melawan kekufuran. Ulama atas, yang bekerja melalui lembaga-lembaga yang disokong oleh pemerintah, berusaha keras mempertahankan penafsiran-penafsiran kebenaran agama mereka dari formulasi Syiah atah ekses-ekses

agama rakyat awam. Mereka berusaha memaksakan sistem kepercayaan mereka pada umat dan negara melalui penerapan hukum agama dan indoktrinasi massa melalui contoh dan ajaran. Yang terakhir ini ditanamkan melalui sebuah sistem *kuttab* (sekolah dasar komunitas Muslim (yang luas) dan *madrasah* (lembaga pendidikan masjid). Karena itu, bidah, khurafat, dan kekufuran di bawah pengawasan dan diberantas melalui perluasan pendidikan. Para penguasa militer juga menganggap hukum dan pendidikan merupakan alat yang berguna dengan mana dapat mengawasi masyarakat politik, terutama karena ulama. Sunni mengajarkan ketaatan kepada penguasa sebagai salah satu dari prinsip-prinsip politik mereka.

Keterikatan pendidikan ulama dalam sejarah Islam tradisional biasanya terbatas pada keadaan keagamaan. Namun demikian, monopoli mereka yang sebenarnya atas pendidikan dan penafsiran hukum agama tidaklah menyilaukan kami terhadap hubungan politik antagonistik yang ada antara mereka dan para penguasa militer mereka. Bukan hanya ulama sendiri yang tunduk kepada negara dalam kerangka kekuasaan politik, melainkan pranata-pranata keagamaan yang merupakan sumber pengaruh besar yang sangat baik yang mereka sebarakan juga bergantung pada negara untuk sokongan dan makanan. Masjid-masjid besar, sejumlah madrasah, bahkan *takiyah-takiyah* ("tempat menyepi" darwis) dalam komunitas dibangun dan dipelihara dengan dana pemerintah dan mempunyai fungsi-fungsi yang ditunjang melalui anggaran tahun dari pemerintah atau dari pemindahan hak pemilikan tanah atau penghasilan (sekali lagi biasanya didominasi oleh negara atau pejabat-pejabat tinggi negara) dalam bentuk wakaf.

Organisasi sistem hukum, juga dianggap selayaknya berada dalam wewenang negara, walaupun untuk menentukan isi hukum tetap merupakan fungsi ulama. Karena itu negara mengorganisasi hirarki peradilan dan menunjuk hakim-hakim yang ada dalam sistem itu. Demikian pula negara dapat memilih untuk menjalankan atau meninggalkan beberapa ketentuan atau penafsiran, sebagaimana yang pernah berlangsung pada

abad sembilan Masehi ketika terjadi perubahan arah atau masalah-masalah yang dikemukakan oleh kaum Mu'tazilah. Demikian juga, suatu rezim baru dapat mencoba untuk mengubah bagian-bagian signifikan dari sistem kepercayaan umat. Di Mesir, misalnya, kemenangan kekuasaan Fatimiyah pada tahun 969 M. berarti kemunduran ajaran Sunni dan pembebanan akan suatu penafsiran Syiah. Untuk maksud ini sekolah masjid besar al-Azhar pertamakali didirikan. Islam Syiah pada gilirannya memberikan jalan kepada Sunnisme ketika Salahuddin al Ayyubi merebut Mesir dari pemerintahan Fatimiyah terakhir pada tahun 1171 M. dan setelah periode singkat kemunduran al-Azhar yang menjadi kubu Sunnisme di Timur Tengah sebagai akibat dari bantuan yang diberikan kepadanya oleh negara Sunni yang telah bangkit kembali.

Negara Islam tradisional muncul sebagai pola dan induk pranata-pranata hukum dan pendidikan Islam. Penting sekali, dalam negara atau masyarakat yang diridhai Tuhan, bahwa agama dan hukum didominasi negara. Tatanan-tatanan ulama dan darwis juga tidak lagi secara keseluruhan berada di luar pengawasan pemerintah, karena diperlukan pula adanya negara agama untuk memaksakan suatu tingkat minimum kesesuaian keagamaan pada semua tingkat masyarakat dan atas seluruh pranata sosial. Penelitian saya sendiri memberikan petunjuk bahwa di Mesir pada abad delapan belas akhir bahwa pemimpin-pemimpin struktur keagamaan pribumi seperti para darwis, mufti dan Syaikh al-Azhar tidak dapat mengklaim atau memelihara posisi mereka tanpa restu pemerintah. Di samping itu, kesemuanya harus menerima disiplin dari elite-elite militer Mamluk-Ottoman yang sedang berkuasa. Selain itu, masyarakat sebenarnya telah dilepaskan baik oleh negara maupun ulama atas dengan kepercayaan-kepercayaan dan praktek-praktek bidang, dengan takhayul dan kebodohan.

Secara panjang lebar kami telah membahas realitas-realitas hubungan politik antara agama dan negara, antara ulama dan pemimpin-pemimpin militer, untuk memberikan tekanan ketergantungan struktur-struktur keagamaan pada negara. Mes-

kipun kesemua itu dapat dicirikan sebagai mempunyai hubungan organik, hubungan itu bukanlah merupakan suatu hubungan berimbang dari kesepadanan. Jika analisa ini benar, akan membantu menjelaskan suatu fenomena untuk mana akan dibahas pada akhir makalah ini, yang merupakan sebuah topik yang jarang dibahas oleh kajian-kajian mengenai modernisasi dalam Islam. Hal itu merupakan ketentuan dari beberapa negara Islam revolusioner untuk membina hubungan baru antara agama dan negara, suatu hubungan dimana negara sepenuhnya menguasai agama, suatu hubungan di mana negara, bukan ulama, mengambil tanggungjawab memimpin untuk menginterpretasikan kembali pemikiran Islam, dan dimana negara dalam setiap tindakan menggunakan simbol-simbol dan prinsip-prinsip keagamaan untuk mencapai massa beragama dengan ajaran-ajaran sosialisme atau kebangkitan kembali Islam. Pranata-pranata keagamaan, yang dibedakan dari pranata-pranata negara modern sepanjang perjalanannya selama satu abad atau lebih, sekali lagi ditarik ke dalam hubungan dekat, meski pun sepenuhnya tunduk, dengan negara yang revolusioner.

KERETAKAN YANG FATAL

Pemerintahan Muhammad Ali Pasha (1804-49) menandai permulaan diferensiasi yang sebenarnya antara struktur politik dan keagamaan di Mesir. Keputusan-keputusan dan program-programnya ternyata sebagian besar telah menentukan jalannya sekularisasi yang berlangsung selama satu setengah abad terakhir di Mesir.

Perpindahan pertama dan paling kasar ke arah diferensiasi agama dan negara bersamaan dengan serangan-serangan Muhammad Ali yang dilakukan terhadap pengaruh politik ulama. Antara tahun 1809 dan 1813 dia memecat orang-orang di antara ulama atas yang menentanginya, menambil hak pemerintah untuk mengangkat atau memberhentikan semua syaikh terkemuka yang terdiri dari elite keagamaan pribumi, menghapuskan sistem *ultizam* pajak pertanian dan menggunakan penghasilan *auqaf khairiyah* (yayasan-yayasan kebajikan yang di-

asingkan selamanya) yang membantu pranata-pranata keagamaan dan fungsi-fungsinya. Dengan merangkul darwis dan pimpinan sekutunya, tokoh-tokoh daerah dan dusun, dan dengan memberikan kerangka administratif yang longgar bagi organisasi mereka, Muhammad Ali meningkatkan pengawasan pemerintah atas struktur-struktur setengah otonom itu dengan batas-batas yang tidak dikenal sebelum pemerintahannya. Tetapi yang terpenting, dia menyimpang dari prinsip-prinsip tradisional pemerintahan Islam dengan menolak nasehat dan penengahan ulama dalam lembaga-lembaga negara. Tindakan-tindakan teror politik dilakukan terhadap ulama oleh Muhammad Ali dan anaknya Ibrahim Pasha yang biasanya membungkam ulama di lembaga-lembaga tertinggi, namun mereka tidak menjaganya dari perlawanannya secara pribadi terhadap pembaharuan-pembaharuan rezim baru. Meskipun mereka enggan menerima banyak pembaharuan yang kini dia perkenalkan, Muhammad Ali mendapatkan cara untuk memaksakan inovasi-inovasi (bidah) yang dibenci dalam sebuah lingkungan pemerintahan yang terbatas.

Serangan-serangan rezim atas pengaruh politik ulama dan perampasannya terhadap sebagian besar hasil-hasil yang menopang sistem sekolah, masjid, *takiyah* dan upacara komunitas beragama yang luas membawa akibat yang menghancurkan atas pranata-pranata keagamaan di Mesir. Dirampasnya sebagian besar penghasilan mereka dan diabaikannya oleh rezim baru, pranata-pranata keagamaan memasuki suatu periode kemunduran yang cepat dan berlanjut. Sejumlah besar *kuttab* menjadi puing selama pemerintahan Muhammad Ali, dan sejak tahun 1875, ketika Ali Mubarak Pasha melakukan surveinya yang terkenal tentang masjid-masjid dan sekolah-sekolah, kerusakan yang menyebar. "Sebagian besar sekolah," laporinya, "telah menjadi masjid-masjid." Dia juga mencatat bahwa tidak ada lagi gaji untuk ulama, kecuali di al-Azhar, dan karenanya banyak masjid, tidak dapat membantu kebutuhan personal untuk menunjang pelayanan-pelayanan umum, yang diubah menjadi tempat-tempat pertemuan kerja bagi kelompok-kelompok

lompok kecil darwis. Karenanya, fungsi yang sangat besar dari banyak masjid dan sekolah telah dilepaskan. Pranata-pranata lain seperti serikat-serikat kerja dan tatanan-tatanan darwis mengalami suatu masa kerusakan yang membawa bencana dengan cara yang sama.

Ulama menganggap tidak bijaksana untuk menentang Muhammad Ali yang pernah bersikeras memaksakan kehendaknya atas mereka. Yang paling baik untuk mereka lakukan adalah berusaha membatasi ruang lingkup *trend-trend* modernisasi langkah Pasha dalam gerakan atau melalui taktik-taktik mereka sendiri yang mengepung, memencilkan, dan akhirnya mematikan inovasi-inovasi yang dibenci itu. Meskipun sulit untuk dengan berhasil melawan praktek-praktek atau organisasi-organisasi baru pada tingkat negara, dimana Pasha adalah yang tertinggi, Muhammad Ali tidak secara terbuka menentang tradisi-tradisi dan konsep-konsep ulama, atau sama sekali meninggalkan konsep-konsep dasar pemerintahan Islam. Dia mengakui supremasi syariah dan meneruskan bagian kosong dari konsultasi dengan ulama dan mendapatkan restu resmi mereka bagi program-programnya, meskipun hal itu berarti mengamankan dengan paksa suatu fatwa (pendapat hukum) yang diperlukan bagi seorang alim lapisan kedua yang tidak dikehendaki. Yang terpenting, dia tidak melakukan usaha untuk menentang kontrol mereka terhadap pendidikan agama, hukum, atau dominasi moral mereka terhadap masyarakat.

Salah satu di antara hubungan-hubungan penting antara ulama dan elite militer, antara agama dan negara, meski pun demikian terlepas dari pola baru hubungan-hubungan yang dilupakan Muhammad Ali. Dimana para elite militer pernah memberikan hormat kepada ulama, menganggap rendah aktivitas-aktivitas dan pranata-pranata mereka, dimana mereka memohon (dan biasanya mematuhi) nasihatnya dan menjadikan mereka *partner* yang sebenarnya dalam pemerintahan, rezim baru itu memandang mereka sebagai hambatan-hambatan kepada modernisasi, saingan-saingan kekuasaan, dan guru-guru ilmu pengetahuan, sikap-sikap dan praktek-praktek yang ber-

tanggungjawab terhadap keterbelakangan ekonomi, dan kecerdasan bangsa. Mereka dan ajaran-ajarannya semakin kelihatan sebagai faktor-faktor utama dalam kelemahan militer negara-negara Muslim.

Strategi pengambilan masing-masing pihak dalam perjuangan untuk modernisasi muncul dalam peninjauan kembali untuk memudahkan sebagian besar modernisasi kelembagaan negara dan mengizinkan penggantian suatu sistem kepercayaan bagi sistem lain di antara suatu bagian kecil masyarakat tanpa sama sekali mengganggu lembaga-lembaga dan kepercayaan-kepercayaan sosioekonomi tradisional pada umumnya. Para tokoh modernisasi permulaan seperti Muhammad Ali merasa mereka dapat meminjam hanya dengan "memangkas ujung" peradaban Barat, seperti teknologi militer, latihan-latihan dan formasi-formasi baru, tanpa mengganggu keseimbangan pokok masyarakat. Modernisasi dirasakan merupakan suatu operasi pencangkokan yang sederhana terhadap masyarakat tradisional serangkaian pinjaman Barat yang dangkal, khususnya suatu organisasi dan teknologi militer baru.

Karena itu Muhammad Ali tidak berusaha memodernisasikan masyarakat secara umum. Banyak inovasi yang dia perkenalkan ke Mesir yang semata-mata dimaksudkan untuk membenaran negara, khususnya angkatan bersenjata. Pabrik-pabrik yang dia dirikan menghasilkan perlengkapan-perengkapan pokok bagi militer, seperti persenjataan, amunisi dan pakaian seragam. Sekolah-sekolah yang dia dirikan adalah sekolah-sekolah militer. Bahkan sekolah-sekolah tinggi kedokteran yang dia dirikan seperti halnya program-program baru lainnya, di bawah pengawasan seorang Eropa, dimaksudkan untuk mendidik spesialis-spesialis kedokteran bagi angkatan bersenjata itu sendiri. Karenanya, program-program Pasha, teknik-teknik baru, ketrampilan-ketrampilan baru, dan lembaga-lembaga yang dia perkenalkan hanyalah memberikan keuntungan kepada sebagian kecil masyarakat yang mengerumuni lembaga-lembaga birokratik-militer dari negara yang sedang melangsungkan modernisasi.

Meskipun restu umum yang diperlukan diberikan ulama kepada inovasi-inovasi Pasha, mereka bergabung dengan korps mereka lainnya dalam memendam rasa benci yang tak berkesudahan bagi oposisi yang sebenarnya terhadap semua program baru. Walaupun mereka tidak berdaya untuk menghentikan pengenalan mereka pada tingkat negara, dimana bahkan teori-teori mereka sendiri meyakinkan mereka bahwa penguasa adalah yang tertinggi, oposisi umum mereka secara berhasil membatasi pembaharuan-pembaharuan dalam suatu lingkungan pemerintahan yang dangkal.

Akibat dari kebijakan bersama telah membawa bencana bagi ulama, bagi pranata-pranata, konsep-konsep, pengaruh politik dan citra mereka sendiri pada umumnya, dan bagi masyarakat Islam dan sistem kepercayaan pada umumnya. Dengan merampas penghasilan-penghasilan mereka sebelum itu, pengurangan pengaruh politik mereka dan merusak keterpaduan ke dalam mereka, rezim meninggalkan semua pranata keagamaan menggantikannya dengan perlengkapan-perengkapan mereka sendiri. Setelah oleh sekutunya dari pemerintah dicabut tunjangan keuangan yang diperlukannya, ulama melihat pranata-pranatanya terseret ke dalam suatu kerusakan fisik dan kerawanan intelektual yang sebelumnya tidak pernah mereka dapatkan. Kebijakan membolehkan inovasi pada tingkat negara, sambil mencoba untuk menghalangi perluasannya pada masyarakat, selain itu, muncul sangat banyak seperti membolehkan pengenalan suatu virus ke dalam satu bagian dari tubuh dan kemudian bekerja dengan penuh kekalutan untuk menahan perluasannya ke bagian-bagian lainnya. Strategi isolasi itu karenanya bertanggungjawab bagi jurang pemisah antara kultural dan politik yang lebar yang kini tetap ada antara sektor masyarakat relatif kecil yang dimodernisasikan yang diorganisasikan sekitar pranata-pranata dan konsep-konsep baru dan sebagian terbesar yang masih melekat dengan kuatnya pada kepercayaan-kepercayaan dan praktek-praktek tradisional. Yang terakhir tetap terorganisasi sekitar pranata-pranata sosio-ekonomi yang sedang merosot dan tetap mengikuti suatu

kepemimpinan keagamaan yang tak berdaya yang menempel pada konsep-konsep dan praktek-praktek tradisional.

Kendati sebagian besar program pembaharuan aktual Muhammad Ali hancur pada dasawarsa 1840-an, hakikat sekularisasinya tetap bertahan. Sementara industri-industri militer dan angkatan bersenjataanya dibongkar, sekolah-sekolahnya ditutup, dan monopoli-monopoli negaranya dijauhi, semangat pembaharuan terus menggariskan kebijakan-kebijakan suatu elite kecil yang condong pada modernisasi lebih lanjut. Sekularisasi selama pertengahan pertama abad sembilan belas sebagian besar terbatas pada perluasan fungsi-fungsi non-religius oleh pemerintah, sentralisasi kekuasaan yang sedang berkembang, pengapungan pranata-pranata keagamaan yang dibuat, dan penciptaan kerangka kelembagaan suatu birokrasi negara modern. Sekularisme tampil bukan untuk melakukan penetrasi kepercayaan-kepercayaan atau pranata-pranata masyarakat dan tetap membatasi bagi sejumlah kecil maksud para pembaharu pada hanya meminjam serangkaian teknologi militer atau praktek-praktek birokratik barat yang dangkal. Justru sekularisasi nampak menembus rintangan-rintangan yang dihadangkan ke arahnya dan meliputi negara-dan masyarakat Mesir pada pertengahan akhir abad itu. Sekularisasi ditampilkan bukan semata-mata sebagai suatu langkah perubahan hubungan-hubungan kelembagaan, melainkan sebagai sebuah ideologi dan gaya hidup yang koheren.

KEBERHASILAN SEKULARISME

Pertengahan kedua abad sembilan belas nampaknya merupakan periode penting bagi masa persiapan sekuler, karena pada masa itu perubahan sosioekonomi mengembangkan momentum untuk merombak keseimbangan masyarakat Mesir dan pada saat itu pranata-pranata, konsep-konsep, dan elite-elite baru bersatu untuk membentuk landasan sebuah negara dan masyarakat modern. Semua sistem dengan mana bangsa Mesir mengatur kehidupan mereka yang selama periode itu sangat dipengaruhi oleh usaha-usaha Khedive Ismail (1863-79) yang hingar bingar untuk menjadikan Mesir "bagian dari Eropa,"

oleh aktivitas-aktivitas ekstensif suatu komunitas luar negeri yang sangat meluas yang mendapatkan perdagangan baru, membuka sekolah-sekolah modern, meminjam teknologi Barat dan memperkenalkan kebiasaan-kebiasaan, nilai-nilai, dan sikap-sikap baru, oleh kebijakan-kebijakan administrasi Inggris yang diperbaharui yang mengontrol Mesir sesudah tahun 1882, dan oleh tindakan-tindakan suatu elite pribumi yang sedang melakukan modernisasi. Jalannya sekularisasi kini sebagian besar ditentukan oleh tiga kekuatan yang saling bergantung: *trend* yang berlanjut ke arah peluasan fungsi-fungsi pemerintahan dan sentralisasi kekuasaan, sifat dasar perubahan sosio-ekonomi yang mengacaukan, dan penyebaran konsep-konsep politik Barat di kalangan elite politik baru.

Trend ke arah sekularisasi kelembagaan di mulai oleh Muhammad Ali yang dilanjutkan pemerintah untuk mengembangkan fungsi-fungsinya dan memusatkan kekuasaannya. Hal itu tidaklah selalu mengacaukan irama pranata-pranata tradisional karena banyak ekspansi pemerintah yang ditujukan ke utusan-utusan yang hubungannya hanya marginal dengan komunitas keagamaan atau ke seluruh urusan baru seperti kesehatan dan kebersihan masyarakat. Namun demikian pada akhirnya evolusi sebuah birokrasi pemerintahan menyelenggarakan serangkaian luas fungsi-fungsi non-religius yang mengembangkan kelambanan birokrasinya sendiri yang mendorong pemerintah untuk melaksanakan pengawasan *semua* pranata dan menjalankan fungsi-fungsi yang biasanya beralih ke kelompok-kelompok keagamaan.

Ismail adalah penguasa pertama dalam sejarah Mesir modern yang berusaha menyegarkan pranata-pranata keagamaan yang sedang memburuk. Dia melakukan suatu tindakan yang sopan untuk menertibkan kekacauan yang ada dalam sistem pendidikan al-Azhar, memberikan dengan royal penghasilan-penghasilan dan tanah-tanah untuk memperkuat kembali kelompok-kelompok darwis, membantu upacara-upacara keagamaan, dan berusaha melakukan perubahan-perubahan struktural dalam organisasi peradilan-peradilan syariah. Tetapi se-

mua programnya, dan program-program rezim-rezim yang menggantikannya, tidak peduli untuk apa maksud baik itu, oleh ulama dipandang sebagai suatu ancaman bagi pengaruh politik dan ekonomi mereka yang tersisa dan berhasil dihalangi atau ditangkis dengan pertahanan yang keras yang mereka bikin untuk menjaga posisi-posisi mereka. Karena pendidikan dan hukum bersama-sama membentuk bagian yang sangat diperlukan dari kerangka kelembagaan dan filsafati suatu masyarakat maka perjuangan antara kaum modernis dan konservatifis terhadap pengawasan mereka sangat kuat dan berkepanjangan. Meski pun mereka menderita karena sekularisasi bertahap terhadap wilayah-wilayah lain, ulama berhasil (hingga 1950-an) menyelamatkan otonomi dan isi pendidikan keagamaan, hukum syariah, dan wakaf.

Dengan menganggap tidak mungkin melakukan pembaharuan pada ulama, Ismail mengulangi kebijaksanaan Muhammad Ali dengan menciptakan pranata-pranata yang sama sekali baru untuk meniru fungsi-fungsi pranata-pranata keagamaan yang masih berada di bawah pengawasan golongan konservatif. Kitab undang-undang sekuler secara berangsur-angsur diberlakukan berdampingan dengan hukum syariah, sistem-sistem peradilan sekuler (konsuler, minoritas, dan campuran) banyak bermunculan, dan sekolah-sekolah modern milik negara atau milik minoritas-minoritas keagamaan dan/atau nasional mulai dilengkapi dengan kuttab-kuttab dan madrasah-madrasah. Selama abad berikutnya pranata-pranata itu secara bertahap mengembangkan fungsi-fungsinya dengan mengorbankan pranata-pranata tradisional hingga liputan syariah dikurangi kepada hukum status personal (perkawinan, perceraian, warisan, dan sebagainya) dan sistem kuttab-madrasah melorot ke status sekunder di bawah sistem sekuler sekolah-sekolah dasar, menengah, dan universitas yang dikembangkan oleh negara dan minoritas-minoritas non-Muslim.

Tiruan fungsi-fungsi dan pranata-pranata membolehkan para pembaharu bekerja di sekitar oposisi kekuatan-kekuatan konservatif, namun hal itu menjurus kepada pencabangan-dua

kebudayaan yang menyakitkan dalam semua bidang. Dua masyarakat, yang satu memodernisasikan seputar pranata-pranata dan konsep-konsep yang diimpor, lainnya bertahan sangat kuat, namun seringkali dalam kebingungan, pada nilai-nilai dan kebiasaan-kebiasaan tradisional, kini terkunci dalam persaingan yang konstan. Dua masyarakat itu menyentuh pada semua hal namun sebenarnya pada umumnya tidak mempunyai apapun yang kini hidup berdampingan satu sama lain. Akibatnya adalah kekacaubalauan.

Pranata-pranata keagamaan boleh menentang ekspansi fungsi-fungsi pemerintah dan pembebanan kekuasaan sentral dari luar, namun kekuatan perubahan sosioekonomi sama sekali hancur dari dalam kepaduan negara dan masyarakat Islam. Sebagaimana telah ditunjuk Manfred Halpern, perubahan sosioekonomi membangkitkan kekuatan-kekuatan *di luar* sistem-sistem tradisional, kekuatan-kekuatan di atas mana ulama tidak memiliki kontrol. Pernah kekuatan-kekuatan itu mendapatkan cukup momentum untuk merasuki sistem-sistem tradisional, kekuatan-kekuatan itu memisahkan kaitan-kaitan yang mengitari berbagai unsur kebersamaan masyarakat Islam selama berabad-abad. Satu demi satu, kaitan-kaitan kelembagaan, ekonomi, sosial, psikologis, dan ideologis yang mengitari bersama-sama pranata-pranata seperti kesultanan, serikat-serikat sekerja dan kelompok-kelompok darwis, pendidikan kuttab-madrasah, dan syariah dilonggarkan atau dihilangkan bersama-sama sebagai perubahan sosioekonomi memulai transformasi masyarakat Mesir yang tidak dapat ditawar-tawar lagi. Sementara ulama melihat modernisasi sebagai penyebaran sistem kepercayaan asing, atau sebagai pengurangan pengaruh mereka sendiri dan berhasil mempertahankan pranata-pranata mereka sendiri dari penularan perubahan sosioekonomi yang dengan cepat merombak pola hubungan-hubungan yang ruwet yang di atasnya pengaruh, fungsi-fungsi, dan konsep-konsep mereka sendiri bergantung.

Kekuatan-kekuatan yang sama yang merombak landasan-landasan ideologis. Sosial, ekonomi, dan kelembagaan masyarakat

kat tradisional lambat laun melahirkan suatu gabungan kekuatan-kekuatan baru. Keseluruhan kelompok baru itu muncul untuk melakukan serangkaian besar ketrampilan-ketrampilan yang tidak terdapat dalam masyarakat tradisional. Para ahli hukum, dokter, wartawan, novelis, politisi profesional, insinyur dan lain-lainnya yang merupakan produk baik perubahan sosioekonomi maupun kekuatan motif utama perkembangan lebih lanjut, yang kini ditantang kepemimpinan politik, intelektual, dan sosial yang telah dinikmati ulama sehingga mereka memaksanya agar mereka menjauh dari pusat arena politik.

Perubahan sosioekonomi juga memberikan dorongan kepada sekularisme dalam sikap-sikap, nilai-nilai, kepercayaan-kepercayaan yang sedang berubah, bahkan dalam pakaian dan gaya kelompok-kelompok sosial kota yang sedang melakukan modernisasi. Ide-ide dan sikap-sikap sekuler mendapatkan jalannya dalam kepustakaan, yang membentuk basis bidang-bidang studi baru, yang dipopulerkan dalam sebuah pers dalam negeri yang sedang berkembang, dan diajarkan di sekolah-sekolah modern dan pengadilan-pengadilan. Sekularisme bahkan mendapatkan pengungkapan dalam lingkungan pembaharu Islam manakala para modernis seperti Muhammad Abduh berusaha untuk menetapkan lagi batas-batas antara agama dan ilmu, antara pemikiran dan keimanan.

Tujuan ganda elite-elite sosial dan politik, nasionalisme dan pembaharuan liberal yang sedang tumbuh, secara eksplisit disusun di atas landasan prinsip-prinsip sekuler yang berasal dari Barat. Kaum nasionalis liberal mengembangkan penghinaan yang sama yang diperlihatkan Muhammad Ali untuk ulama serta kepercayaan-kepercayaan dan praktek-praktek keagamaan konservatif, namun, berbeda dengan Muhammad Ali, mereka ingin memperebutkan kontrol pranata-pranata keagamaan dengan ulama menantang konsep-konsep mereka dalam perdebatan terbuka, dan mengajak mereka untuk perjuangan bagi kepemimpinan moral dan kebudayaan massa. Meskipun mereka mengungkapkan prinsip-prinsip sekuler yang jelas, adalah salah untuk menyebut kaum nasionalis-liberal anti-agama; ba-

nyak di antaranya, seperti Said Zaghlul dan Taha Hussein, merupakan produk sistem Azhar. Mereka menyadari bahwa hanya negara yang dapat melakukan pembaharuan atas ulama dan pranata-pranatanya dan karenanya berusaha untuk memperoleh kontrol politik terhadap mereka dalam suatu tindakan untuk menyadarkan mereka, bukan merusak mereka, karena mereka beranggapan prinsip-prinsip agama sudah selayaknya harus melanjutkan membentuk basis moral masyarakat. Yang berhasil dipertahankan bahwa ulama menjadikan pranata-pranata dan kepercayaan-kepercayaan mereka yang memaksa negara untuk mengembangkan pranata-pranata sekuler berdampingan dengan pranata-pranata keagamaan yang tidak diperbaharui sementara penguasa terus berusaha mengawasi yang terakhir. Perjalanan itu oleh kaum nasionalis-liberal digunakan untuk menyingkapkan pranata-pranata pendidikan, hukum, dan kelapangdadaan Islam untuk menyebutkan disiplin dan kontrol adalah kurang penting bagi munculnya sebuah negara nasional modern di Mesir daripada perjuangan untuk mendapatkan kemerdekaan yang sempurna dari Inggris, namun sayangnya tidak banyak dilakukan studi seperti yang terakhir ini.

Dengan memusatkan pada munculnya teori-teori dan pranata-pranata politik Barat, para sarjana Barat mempunyai suatu kecenderungan untuk membesar-besarkan langkah perubahan sosioekonomi di Mesir modern, dengan berasumsi bahwa perubahan sosioekonomi berpacu keras di atas roda-roda perubahan ideologis dan kelembagaan. Meskipun masyarakat tradisional mulai menunjukkan tanda-tanda kehancuran, modernisasi hanya mentransformasikan sebagian kecil dari masyarakat Mesir perkotaan.

Dalam laporan tahunannya selama 1899 Lord Cromer, Residen Inggris, memberikan suatu peringatan yang membuat ketenangan bahwa modernisasi tetap membatasi pada suatu minoritas menonjol yang secara sosial kecil yang berkerumun di Kairo dan Iskandaria. Membahas bidang pendidikan yang krusial, dia mengatakan bahwa jumlah keseluruhan siswa di sekolah-sekolah yang berada di bawah pengawasan negara hanya

7.735. Terhadap figur itu dia memberikan estimasi 180.000 siswa terdaftar dalam sekitar 9.000 kutab-kutab yang menyebar di seluruh negeri. Al-Azhar sendiri menampung lebih banyak mahasiswa daripada perguruan-perguruan modern yang dikelola pemerintah dan tetap merupakan satu-satunya "universitas" di Mesir. Cromer juga mengestimasi bahwa 91,2 persen dari kaum pria dan 99,4 persen dari kaum wanita di Mesir tetap buta huruf. Seluruh indeks statistik lainnya menunjukkan bahwa sekularisme telah membuat kemajuan kecil dalam masyarakat Mesir.

Banyak studi Gabriel Baer tentang sejarah sosial Mesir juga memberikan imbalan kepada studi-studi mengenai perubahan ideologis atau politik Mesir. Dalam suatu studi dia menyimpulkan bahwa:

kontak dengan Eropa dan pembangunan ekonomi dan administratif pada abad sembilan belas hanya mengubah sebagian kehidupan dan organisasi masyarakat Mesir. Keluarga tradisional dan komunitas keagamaan tetap utuh dan posisi kaum wanita dalam masyarakat tidak berubah. Juga orang-orang Mesir yang kaya dan kelas-kelas bawah tidak mendapatkan mentalitas suatu masyarakat industrial. Perubahan sosial menghasilkan hampir keseluruhannya berupa perombakan kerangka sosio-ekonomi tradisional: pembubaran suku dan komunitas pedusunan, hilangnya serikat-serikat sekerja, dan penghapusan perbudakan. Sebagian besar dari perkembangan-perkembangan itu muncul selama dua dasawarsa terakhir dari abad itu. Tetapi penciptaan kelompok-kelompok modern, seperti partai-partai modern atau serikat buruh perusahaan, telah ditinggalkan selama abad dua puluh.

Meskipun cakupan-cakupan perubahan sosioekonomi yang terbatas, suatu teori politik sekuler, keseluruhannya berasal dari Barat dan menyandarkan pada konsep-konsep konstitusionalisme, pemerintahan konsultatif atau representatif, nasionalisme dan kedaulatan rakyat, yang tersusun dalam bagian terakhir abad sembilan belas dan berhasil diterima di ka-

langan kelompok-kelompok sosial yang sedang tumbuh. Pemisahan Kerajaan Ottoman ke dalam negara-negara nasional independen sebagai akibat Perang Dunia I menandakan sebuah titik tolak signifikan dalam sejarah politik Islam, karena kerajaan ini menunjukkan keberhasilan konsep-konsep politik radikal atas konsep-konsep Islam klasik. Secara bersama-sama, konsep-konsep itu meletakkan basis konseptual bagi sebuah negara sekuler.

Nasionalisme membatasi kembali komunitas dalam kerangka yang sama sekali bertentangan kepada teori klasik dengan menggantikan tempat umat atau kerajaan dinastik dengan suatu kesatuan yang sangat berkurang bukan dari kaum Muslimin dan *dzimmi* (orang-orang non-Muslim yang memiliki status yang dilindungi, tetapi hak dan kewajibannya tidak sama), tetapi dari orang-orang dengan berbagai agama yang bersama-sama membentuk suatu kewargaan umum, dengan hak-hak yang sama, dan kewajiban-kewajiban umum. Betapapun dipahami oleh mereka yang bertanggungjawab untuk memberikan artikulasi nasionalisme, banyak di antaranya yang merupakan minoritas-minoritas Kristen atau Yahudi, nasionalisme merupakan suatu ideologi yang sedang melakukan sekularisasi dengan kuat di dunia Muslim dengan serentak menghilangkan penekanan pada ikatan-ikatan keagamaan yang mempertalikan masyarakat politik keseluruhannya.

Jelas sekali pukulan paling berat terhadap teori klasik negara Islam adalah penerimaan konsep Barat akan kedaulatan rakyat sebagai prinsip perorganisasian dasar negara nasional baru. Dalam tinjauannya tentang usaha menciptakan suatu konstitusi Islam bagi Pakistan Leonard Binder menyatakan bahwa "teori hukum Islam tidak mengakui otoritas perundang-undangan manusia manapun." Bahkan negara-negara nasional modern yang muncul, yang didasarkan atas kedaulatan rakyat bangsa, mengklaim berhak untuk mengorganisasi urusan-urusannya sendiri dan membuat undang-undangnya sendiri.

Kehendak rakyat diungkapkan dalam konstitusi-konstitusi tertulis, dan perundang-undangan yang berasal dari parle-

men-parlemen yang baru terbentuk disahkan bukan oleh ulama (yang pada umumnya dengan tegas menentang arus pembaharuan-pembaharuan yang kini disahkan oleh kaum nasionalis-liberal), melainkan oleh kaum politisi sekuler yang mengaku berbicara atas nama kedaulatan rakyat bangsa. Meskipun mereka sama sekali tidak melepaskan konsep-konsep klasik, tindakan-tindakan mereka sebenarnya menggantikan kedaulatan Tuhan dengan kedaulatan rakyat dan mendirikan negara nasional pada tingkat ketuhanan.

Munculnya negara-negara nasional berdasarkan pranata-pranata dan teori-teori politik Barat merupakan suatu kemenangan luar biasa bagi kaum nasionalis-liberal dan mengamankan kejayaan prinsip-prinsip sekuler pada tingkat negara. Kaum nasionalis-liberal, akhirnya berada dalam pengawasan pemerintah, kini berusaha untuk menyempurnakan modernisasi negara dan masyarakat Mesir dengan mendorong pembaharuan ke dalam semua segi. Tetapi pertamakali mereka harus memperoleh kontrol dasar-dasar negara mereka sendiri.

Suatu pergulatan yang berkelanjutan berlangsung antara ulama dan kaum nasionalis-liberal pada berbagai front. Isu-isu seperti kebebasan kaum wanita, kemerdekaan berpikir dan menulis sebagai pilihannya, dan sejumlah masalah yang melibatkan ulama dalam konflik politik yang konstan dengan pemerintahan mereka yang sedang melakukan modernisasi. Ulama sedikit menunjukkan kehendaknya untuk menyimpang dari teori-teori politik tradisional atau bahkan untuk memahami sepenuhnya konsep-konsep politik baru yang membentuk basis ideologis negara modern. Mereka membiarkan lewatnya kesempatan untuk mencap konsep-konsep kedaulatan rakyat dan nasionalisme sebagai sama sekali sangat tercela bagi Islam, dan malahan telah berpegang teguh pada teori klasik tentang negara Islam, yang pranata utamanya (kesultanan-kekhalifahan) tidak ada lagi, yang memelihara dengan baik kritik implisit kepada nasionalisme dengan ajaran bahwa satu-satunya kesatuan yang benar adalah kesatuan ummat beriman yang universal.

Meskipun keadaan ulama bersifat melawan, tindakan kaum nasionalis untuk menciptakan sebuah negara dan masyarakat modern menurut citra Barat memberikan dorongan kuat kepada kekuatan sekularisasi. Ilmu politik adalah segi yang pertamakali digunakan untuk mendekati hampir keseluruhan sekularisasi. Negara diorganisasikan di sekitar pranata-pranata sekuler berdasarkan pemikiran politik Barat. Partai-partai politik, parlemen-parlemen dan suatu sistem peradilan nasional yang sedang berkembang sebenarnya telah merebut semua fungsi-fungsi politik ulama yang tersisa dan memaksa mereka ke dalam kemunduran politik dengan segera sesudah kemerdekaan. Prinsip-prinsip dan praktek-praktek keagamaan berada di bawah serangan-serangan yang konstan, kaum nasionalis-liberal membuang hak ulama untuk "mencampuri" urusan-urusan pemerintahan, dan sejumlah usaha yang sungguh-sungguh dilakukan untuk memperoleh konsep politik atau melegitimasi kebijakan ekonomi atau sosial, pembaharuan administratif atau kebijakan luar negeri menggunakan rujukan kepada prinsip-prinsip keagamaan. Nasionalisme-liberal terus meminjam hampir semua yang eksklusif dari pemikiran Barat, memelihara suatu keyakinan tertentu dalam superioritas sistem kepercayaan Barat dan kelayakannya bagi masyarakat Mesir, dan memelihara penekanan dan kritik konsep-konsep, kepercayaan-kepercayaan dan praktek-praktek tradisional secara konstan. Meskipun mereka berusaha keras untuk melakukan pembaharuan pada ulama, bahkan memberlakukan beban perundang-undangan pemerintahan terhadap mereka, mereka gagal dalam usahanya untuk memperbaharui wakaf, pendidikan Islam, atau hukum syariah, atau bahkan untuk menundukkan pranata-pranata Islam dalam suatu cara yang jelas kepada otoritas pusat. Meskipun demikian hal itu muncul hanya kira-kira sampai kepercayaan-kepercayaan dan pranata-pranata Barat sama sekali menggantikan kepercayaan-kepercayaan dan pranata-pranata Islam dan ketika masyarakat Islam di Mesir menerima pemisahan politik dan agama sebagaimana yang dilakukan Barat. Sekularisasi muncul sebagai suatu kekuatan unilinear yang menuju ke arah suatu tujuan yang dapat diramalkan.

KEMUNDURAN DARI SEKULARISME

Nasionalisme-liberal belum mencapai tujuan-tujuan sekularnya ketika Revolusi 1952 memperkenalkan suatu faktor baru yang radikal kedalam persamaan politik Mesir. Kini *trend-trend* ke arah diferensiasi fungsi dan sentralisasi kekuasaan merupakan langkah dalam gerakan yang oleh Muhammad Ali dibawa kepada suatu kesimpulan dengan cepat sebagai Perwiraperwira Bebas yang menciptakan sebuah negara otoritarian yang sangat tersentralisasikan di sekitar Dewan Komando Revolusionernya, komite eksekutif Revolusi. Agama merupakan suatu masalah politik yang mendesak dan berbahaya bagi Perwira Bebas karena kekuasaan dan appeal Persaudaraan Muslim (al-Ikhwanul Muslimun), sebuah organisasi religio-politik yang pada umumnya didasarkan atas sifat dasar fundamentalis yang berusaha memperoleh kekuasaan di belakang bendera kebangkitan kembali Islam. Suatu periode kerjasama singkat antara Perwira Bebas dan Persaudaraan berakhir pada usaha yang gagal yang dilakukan tentara ekstremis yang terakhir pada masa hidup Nasser tahun 1954. Perombakan organisasi Ikhwan selanjutnya tidak kurang dari pengrusakan yang dilakukan para pemimpin baru ideologi dan program-program fundamentalisnya, yang dipandang mayoritas sebagai mengacaukan dan anti-modern, daripada politiknya. Pembersihannya memperbolehkan Revolusi untuk menundukkan semua pranata keagamaan kepada disiplin negara dan mengembangkan pemecahan-pemecahannya sendiri bagi masalah-masalah keagamaan dan kebudayaan Mesir yang kompleks.

Wakaf merupakan yang pertama di antara pranata-pranata keagamaan semi otonomi yang masih ada yang masuk di bawah kontrol negara sepenuhnya. Hal itu terlihat oleh rezim baru sebagai saling jalin menjalin yang tak mungkin keluar lagi dengan masalah umum *land reform* dan, saran-saran sesudahnya dikemukakan oleh kaum nasionalis-liberal dalam perdebatan tentang pembaharuan wakaf pada tahun 1920-an, pada tahun 1950 pemerintah memulai serangkaian pembaharuan-pembaharuan, termasuk penghapusan semua dana pribadi (*auqaf*

ahliyah), yang menjadikan wakaf berada di bawah kontrol pemerintah yang kuat.

Revolusi juga mengembangkan suatu pemecahan radikal terhadap masalah-masalah yang berhubungan dengan hukum syariah. Kerancuannya telah mencirikan struktur hukum Mesir karena masa-masa Muhammad Ali berakhir secara dramatis pada tahun 1955 ketika rezim tiba-tiba mengumumkan penghapusan semua peradilan agama, termasuk peradilan-peradilan komunitas-komunitas minoritas. Hingga tanggal 1 Januari 1956 peradilan syariah dan lain-lainnya diserap ke dalam sistem negara sekuler. Selanjutnya suatu sistem peradilan tunggal menggunakan suatu kitab undang-undang hukum yang diunifikasikan, sebuah kitab undang-undang dimana undang-undang keagamaan hanya meliputi urusan status pribadi.

Kubu kekuasaan Syaikh (dan Islam) otonom terakhir yang tersisa akhirnya pada tahun 1961 terterobos ketika rezim melakukan suatu reorganisasi besar-besaran sistem pendidikan al-Azhar. Pembaharuan mengurangi kekuasaan Syaikh al-Azhar kepada posisi pemimpin boneka belaka, menempatkan berbagai administrasi al-Azhar ke tangan orang-orang awam yang ditunjuk pemerintah, memperbaharui kurikulumnya, dan menambahkan empat fakultas modern (sekuler). Bersamaan dengan pengumuman pembaharuan al-Azhar pemerintah membuka serangan propaganda yang sangat menghinakan ulama melalui pers dalam negeri, suatu kampanye yang tujuannya bukan hanya membuat sulit bagi mereka untuk menyusun pertahanan pranatanya dengan melepaskan mereka dari pertimbangan, namun membungkam sama sekali mereka, menyingkirkan mereka dari arena politik, dan merebut kontrol keagamaan dari mereka.

Barangkali tanggungjawab yang paling besar yang ditumpukan kepada ulama adalah ketidakmampuannya untuk memperbaharui pranata-pranatanya sendiri atau menjadikan cita-cita keagamaan cocok dengan ilmu atau kondisi-kondisi modern yang menolak kebangsaan dari Islam dan membawa ke dalam masalah keabsahan wahyu Nabi. Dalam hal ini tersemayam

bibit-bibit kebijakan keagamaan aktivis yang diperlukan rezim, karena implisitnya dalam kritik itu merupakan suatu penolakan nasionalisme-liberal terhadap kepercayaannya yang besar pada suatu sistem kepercayaan yang berasal dari Barat yang Kristen dan pembuangan agama dan prinsip-prinsip keagamaannya terhadap bidang urusan pribadi. Para pemimpin militer beralih kepada suatu pemecahan keagamaan yang menghindarkan ulama, para pembaharu Islam seperti Muhammad Abduh dan Rasyid Rida, Ikhwan, dan kaum nasionalis-liberal sekuler. Pemerintah sendiri mengasumsikan tanggungjawab bagi kebangkitan kembali Islam.

Pasang naik sekularis nasionalis-liberal tercapai pada tahun 1962 dalam perdebatan tentang Piagam, dokumen yang merupakan cetak biru bagi pembangunan masa depan. Penguasa tidak mau memberikan peranan penting kepada kekuatan-kekuatan atau cita-cita keagamaan pada waktu itu, sehingga penguasa menolak untuk menyerah kepada tantangan-tantangan keras yang dilakukan ulama untuk memiliki Piagam yang menunjukkan Islam sebagai agama negara. Namun demikian, Revolusi itu memutarbalikkan dirinya sendiri, ketika pada tahun 1964 konstitusi merencanakan Islam sebagai agama negara, sebagaimana yang dilakukan konstitusi itu pada tahun 1971. Kebijakan-kebijakan Revolusi ke arah pranata-pranata Islam mungkin telah memberikan penaruh bahwa penguasa sedang bekerja untuk mensekulerkan negara dengan memisahkan pranata-pranata keagamaan dan negara, namun dalam kenyataan penguasa berusaha untuk mematahkan kekuasaan politik independen pranata-pranata Islam sehingga penguasa itu dapat menggunakannya bagi tujuan-tujuan pembaharuannya sendiri.

Revolusi telah berusaha mencapai kesatuan kebudayaan tidak kurang ari kesatuan kelembagaan, karena revolusi memandang masalah-masalah sosial dan kebudayaan benar-benar hanya sebagai masalah-masalah watak politik. Nasionalisme-liberal mengerahkan kekuatannya pada tahun 1930-an sejak penolakan Inggris untuk memberikan kemerdekaan yang sebe-

narnya kepada Mesir, yang menambahkan kesuraman dengan pranata-pranata demokratis yang korup, dan meneruskan kemiskinan dan ketidakadilan sosial yang membuat kaum cendekiawan Mesir untuk mempertimbangkan kembali sokongan rasionalisme dan sekularisme sebelum itu. Hal itu seperti pengamatan P.J. Vatikiotis:

Kaum modernis terkemuka seperti Taha Husein, Muhammad Husein Haikal, dan Mahmud Abbas al-Aqqad, yang sejak 1930-an, telah kembali dengan tergesa-gesa dari posisi liberalisme sekuler dan pengadopsiannya terhadap budaya Eropa yang dilakukan sebelumnya. Pengkajian-pengkajian penghormatan mereka terhadap bapak-bapak Komunitas Islam terdahulu yang bernada apologia yang kalut dan khawatir akan serangan-serangan rasionalis-sekularnya terdahulu terhadap agama dan warisan kebudayaannya. Kecenderungan romantis bagi kualitas epik Islam permulaan kini menjadi suatu karakteristik utama tulisan-tulisan mereka.

Trend itu benar-benar membantu Revolusi. Piagam 1962, misalnya, menandai penolakan yang jelas dari penggantungan penuh pada Barat dan mulai mencari-cari akar kebudayaan pribumi, karena piagam itu mengakui bahwa "pemecahan-pemecahan riil masalah suatu masyarakat tidak dapat diimpor dari pengalaman masyarakat lain." Islam yang diperbaharui harus membentuk nilai-nilai, kebiasaan-kebiasaan, dan norma-norma masyarakat dan memberikan sumber prinsip-prinsip ekonomi dan politiknya.

Penguasa revolusioner mengambil suatu langkah pertama yang penting, namun gagal ke arah pembangunan kembali kekuasaan agama pada tahun 1954, ketika, sesudah ibadah haji di Mekkah yang dilakukan para pemimpinnya, mendirikan Kongres Islam dalam kerjasama dengan Pakistan dan Arab Saudi. Kerja Kongres dilumpuhkan dengan cepat oleh perselisihan-perselisihan politik di kalangan tiga pemerintah; namun Mesir, yang merasakan pentingnya dan potensialnya organisasi seperti itu, beralih mendirikan Majelis Tinggi untuk Urusan Is-

lam. Di antara aktivitas-aktivitasnya yang lebih penting adalah penerbitan sebuah jurnal yang sangat berwibawa, *Minbar al-Islam*, yang telah merupakan suara terkemuka pembaharuan keagamaan di dunia Muslim. Selain itu, yang signifikan adalah bahwa artikel-artikelnya yang paling penting yang berhubungan dengan penafsiran kembali prinsip-prinsip Islam ditulis secara konsisten oleh kaum cendekiawan awam, seperti para profesor perguruan tinggi.

Revolusi tidak ragu-ragu menggunakan simbol-simbol keagamaan dan menafsirkan kembali prinsip-prinsip Islam untuk melegitimasi program-program revolusionernya. "Kebijakan itu diperkuat," tulis Morroe Berter, "sebagai rezim yang nampaknya makin menyadari bahwa tetap merupakan basis yang paling luas dan paling efektif bagi konsensus meskipun semua tindakan dilakukan untuk memajukan nasionalisme, patriotisme, sekularisme dan sosialisme." Di samping memberikan penafsiran-penafsirannya sendiri tentang tradisi Islam penguasa meminta kepada ulama pendapat-pendapat hukum formal (fatwa-fatwa) atas segala aktivitas-aktivitasnya, termasuk keluarga berencana, *land reform*, nasionalisasi, penelitian ilmiah, kebijakan luar negeri, dan masalah-masalah sosial. Usaha yang paling sungguh-sungguh upaya menggunakan Islam bagi keuntungan penguasa yang berlangsung pada tahun 1960-an ketika penguasa berusaha untuk menciptakan suatu ideologi sosialis atas basis prinsip-prinsip Islam yang ditafsirkan kembali. Dengan suatu rekonstruksi imajinatif beberapa peristiwa dari sejarah Islam permulaan dan konsep-konsep mendasar seperti zakat (pemberian derma) ideologi-ideologi sosialisme Islam berusaha untuk menggunakan agama untuk melegitimasi program-program ekonomi sosialis penguasa, khususnya nasionalisasi-nasionalisasi pada akhir tahun 1950-an dan permulaan tahun 1960-an. Selama perjalanannya tahun 1970-an usaha itu dengan penafsiran kembali secara radikal tentang prinsip-prinsip Islam memberikan jalan bagi Sadat kepada suatu pendekatan yang sekali lagi memberikan peluang menonjol bagi penafsiran-penafsiran tradisional.

Semua itu sekali lagi menjadikan agama sebagai suatu faktor penting dalam politik bangsa, namun Islam diperkenalkan ke dalam perdebatan politik oleh penguasa, bukan oleh ulama. Diskusi keagamaan dengan cermat dimonitor oleh penguasa yang berusaha untuk memelihara kesatuan agama dan negara (*din wa daulah*) yang begitu penting bagi masyarakat Islam tanpa membolehkan Islam menjadi sebuah wahana politik bagi kelompok-kelompok keagamaan penguasa menganggapnya menyusahkan.

Revolusi menempuh suatu pendekatan yang nampaknya paradoksal ke arah Islam. Kedua-dua penguasa Presiden Nasser dan Presiden Sadat secara politis telah menekan pranata-pranata Islam dan kelompok-kelompok keagamaan dan meniadakan peranan politik yang berarti dari tokoh-tokoh agama, karena takut politik keagamaan dapat merusak keharmonisan semu masyarakat Mesir dan memberikan kekuasaan politik kepada kelompok-kelompok fundamentalis yang program-programnya beberapa saat sebelumnya ditolak Revolusi karena tidak dapat dilaksanakan. Bahkan penguasa merangkul Islam, dengan sadar menggunakannya untuk melegitimasi program-program luar dan dalam negerinya dan berkali-kali mengundang para pemimpin agama Islam untuk memerankan kepemimpinan kebudayaan, moral, dan spiritual untuk bangsa. Presiden Nasser melihat hubungan luar negeri Mesir dibatasi oleh tiga lingkaran — Arab, Afrika dan Islam — dan berusaha untuk meletakkan hubungan-hubungannya dengan negara-negara Muslim Afrika sub-Sahara atau Asia Tenggara dan suatu konteks keagamaan. Pada saat yang sama ketika penguasa mengundang para pemimpin agama Mesir untuk menyokong kebijakan luar negeri "Islam" atau sosialisme "Islam" nya, penguasa menghilangkan suatu peranan dari tokoh-tokoh agama dalam menentukan kebijakan-kebijakan itu. Pendekatan ganda yang dibuat itu muncul lagi pada bulan Agustus 1979 ketika Presiden Sadat memperingatkan pertemuan ulama dan para wakil organisasi-organisasi keagamaan agar jangan melibatkan diri dalam politik atau menggunakan Islam untuk tujuan-tujuan poli-



tiknya sendiri yang dangkal. Dia mengatakan bahwa agama dan politik harus dipisahkan dan terutama merupakan kritik terhadap aktivitas-aktivitas Persaudaraan Muslim yang berkelanjutan. Dia memperingatkan bahwa dia tidak akan mengizinkan tipe percekocokan keagamaan di Mesir sebagaimana yang telah merobek-robek persatuan Libanon. Tetapi pada saat yang sama dia mengemukakan formasi suatu Majelis Islam Tinggi baru yang dasarnya luas untuk membahas masalah-masalah keagamaan.

Rezim Sadat mengambil suatu sikap paternalistik terhadap Islam. Hal itu cocok bagi tanggungjawabnya sendiri terhadap penafsiran yang "tepat" tentang agama namun pada waktu yang sama menjalankan program-program untuk membangun kembali dan memperkuat pranata-pranata pendidikan dan kebudayaan Islam. Rezim memberikan bantuannya, misalnya, kepada kelompok-kelompok Sufi yang diakui secara resmi seraya menyerang secara simultan ekses-ekses praktek-praktek Sufi yang menggairahkan. Rezim juga menyetujui evolusi suatu gerakan sosial konservatif yang manifestasi-manifestasinya yang paling kelihatan adalah pakaian sederhana sejumlah kaum wanita (yang nampak muda) yang sedang meluas, namun tindakan-tindakan politik terornya yang dilakukan dengan sembunyi-sembunyi pada beberapa kelompok-kelompok politiknya yang terpecah-pecah membuat keberangan pemerintah. Dedikasi kembali kepada kepercayaan dan praktek Islam konservatif oleh sebagian sangat menyolok rakyat Mesir itu mencerminkan *trend-trend* yang meniup dunia Islam dan memaksa rezim Sadat ke dalam serangkaian konsesi politik terhadap kelompok-kelompok tradisional.

Kekuatan-kekuatan sosial dan ekonomi yang sama yang membuat sekularisme selama lebih dari satu abad tetap bekerja, namun kelompok-kelompok Islam tradisional di Mesir juga memperkuat posisinya meskipun berhadapan dengan watak reformis penguasa. Suatu polaritas baru dalam masyarakat Mesir bisa membuat unsur-unsur konservatif memperoleh kekuatan. Ulama tetap merupakan suatu rintangan laten bagi program-

program reformis Revolusi, namun tidak menunjukkan ancaman politik yang serius bagi penguasa. Tetapi penguasa mengurangi kontrolnya atas pranata-pranata keagamaan dan menghentikan pengawasannya atas kelompok-kelompok keagamaan seperti Persaudaraan Muslim dan *Jamiyat Islamiyah* yang dengan cepat dihadapkan dengan suatu gerakan fundamentalis yang sangat luas yang mungkin sekali dapat memperkenalkan tipe konflik sosial dan politik ke Mesir yang merobek-robek persatuan Libanon dan Iran. Kelompok-kelompok yang terakhir itu, yang aktivitas-aktivitasnya sedang meningkat dengan mudah diamati di kampus-kampus universitas, di masjid-masjid, di pinggir-pinggir jalan dan bahkan di bis-bis umum, memiliki sejumlah kaitan dengan al-Azhar atau birokrasi keagamaan resmi dan karenanya lebih bebas untuk mengungkapkan oposisinya kepada sekularisme dan kebijakan-kebijakan penguasa. Tekanan yang timbul dari Persaudaraan dan kelompok-kelompok Islam fundamentalis itu telah memaksa penguasa untuk mengambil pendirian keagamaan yang lebih konservatif. Selain itu, tekanan-tekanan dalam negeri diperkuat dengan tekanan-tekanan luar negeri yang diarahkan ke seluruh dunia Islam oleh rezim-rezim konservatif atau revolusioner itu yang segera berusaha untuk menempa alternatif kepada sistem Barat atau Komunis yang telah menjalankan model-model untuk pembangunan pada masa silam.

Beberapa negara kaya minyak, yakni Libia, Arab Saudi dan Kuwait, memberikan kepada konservatisme Islam suatu legitimasi baru karena kekayaan besarnya memungkinkannya untuk menciptakan negara-negara Islam yang sejahtera, untuk menentukan pelarangan-pelarangan syariah (seperti pelarangan-pelarangan pada alkohol dan memakan binatang yang disembelih secara tidak layak) dalam masyarakat-masyarakatnya sendiri, dan memberikan bantuan keuangan dan politik kepada gerakan-gerakan konservatif di seluruh dunia Islam. Penghidupan kembali hukuman-hukuman Qurani juga telah diterima sebagai bukti yang kemungkinan dilaksanakannya "pandangan Islam." Contoh-contoh Iran dan Afghanistan yang revolusioner, yang

kelihatan sedang berjuang melawan imperialisme kebudayaan, ekonomi, dan politik Barat, juga menyuntikkan suatu militansi baru ke dalam kebangkitan kembali Islam internasional. Karenanya negara-negara lain itu sedang menciptakan sebuah standar Islam baru dengan mana negara-negara lain dapat mengukur tingkat ketaatannya sendiri kepada kondisi-kondisi tradisional. Dengan contoh itu negara-negara konservatif menampilkan suatu kritik gaya hidup Mesir yang dibaratkan, orientasi dasarnya, dan sistem-sistem hukum dan parlementernya yang dibaratkan. Klub-klub malam, bar-bar, toko-toko minuman keras, dan biskop-bioskop di sekitar mana banyak kehidupan malam Mesir berputar dapat merupakan suatu sumber keadaan yang sangat memalukan bagi sebuah rezim yang standar moralitas umumnya makin dipertanyakan oleh rezim-rezim yang kuat moralnya di sekitar Mesir dan oleh suatu oposisi keagamaan dalam negeri yang sedang tumbuh. Kritik-kritik dan tekanan-tekanan untuk perubahan itu sangat dirasakan oleh penguasa Mesir, bagi parlemen, yang menampung para jurubicara Islam konservatif serta kaum sekularis, yang telah mempelajari cara-cara di mana undang-undang syariah yang khas, terutama hukuman-hukuman Qurani, dapat dihidupkan kembali. Perencanaan untuk melarang penjualan minuman beralkohol (jika tidak untuk mencahut perlindungan hukumnya secara serentak), dan untuk menutup bar-bar dan klub-klub malam juga seringkali diperdebatkan, namun hingga kini tidak ada tindakan yang membatasi terhadap pranata-pranata yang dilakukan oleh penguasa.

Meskipun tujuan-tujuan sekulernya dinyatakan, penggunaan agama oleh penguasa revolusioner sedikit menyebarkan pandangan-pandangan tentang pemisahan politik dan agama di kalangan masyarakat berpolitik. Morroe Berger juga mengamati kegagalan pada bagian Revolusi itu untuk menyempurnakan proses sekularisasi. Dia mencatat bahwa "penolakan rezim pengaruh politik rezim militer terhadap ulama bukanlah sekularisme. Sekularisme berarti pemisahan gereja dan negara dan supremasi bagi yang terakhir; sekularisme tidak memerlukan kontrol negara atas sangat terperinci ajaran agama atau

memanfaatkan agama untuk maksud-maksud pemerintahan dewasa ini.”

Karena itu sulit untuk menerima asumsi Donald E. Smith bahwa dominasi masyarakat berpolitik atas kepercayaan-kepercayaan, praktek-praktek keagamaan, dan struktur-struktur keagamaan di dalamnya merupakan bentuk sekularisme. Hal itu bukan merupakan hubungan kelembagaan antara agama dan negara (apakah masyarakat berpolitik mendominasi struktur keagamaan atau tidak) yang penting, malahan juga bukan siapa yang memperkenalkan pertimbangan-pertimbangan keagamaan ke dalam perdebatan politik, melainkan watak isu-isu itu sendiri yang membentuk hakikat sekularisme. Karenanya sekularisme memerlukan tantangan-tantangan kemampuan oleh individu dan negara untuk menjadikan perbedaan psikologis yang tidak kentara antara agama dan politik, untuk dengan kemauannya dapat menerima bidang umum dimana konsep-konsep dan prinsip-prinsip rasional, sekuler dominan dan merupakan bidang pribadi dimana prinsip-prinsip keagamaan berlaku — untuk mampu, pendeknya, untuk mengetahui apa yang disumbangkan kepada Kaisar dan apa yang disumbangkan kepada Tuhan. Tetapi hal itu merupakan suatu konsep yang berasal dari peradaban Kristen Barat dan tidak dapat dialihkan kepada peradaban Islam tanpa sepenuhnya mentransformasikan spirit dari keseluruhan peradaban.

Sebagian besar studi tentang proses modernisasi atau sekularisme menyadari pentingnya bagi semua sistem dengan mana orang hidup, psikologis dan intelektual tidak kurang dari politik dan ekonomi, melalui transformasi. Kita tidak mendapatkan perubahan itu di Mesir, apakah pada tingkat negara atau masyarakat, kecuali di kalangan suatu minoritas kecil individu yang dibaratkan. Kepercayaan-kepercayaan, praktek-praktek, dan nilai-nilai tradisional memperoleh tempat yang unggul di kalangan penduduk pedesaan Mesir yang padat dan di kalangan mayoritas rakyat perkotaannya. Patut diperhatikan bahwa kepatuhan kepada tradisi tidak terbatas pada suatu kelas tunggal atau kelompok penduduk, melainkan merupakan

karakteristik suatu spektrum luas semua kelas sosial Mesir. Kepatuhan itu mengasumsikan tanggungjawab terhadap penafsiran keagamaan, menentukan peranan apa yang dimainkan Islam dalam kehidupan politik dan mengorganisasikan kehidupan beragama bangsa. Mesir telah melangkah jauh sebagai suatu negara Islam namun Turki menuju ke arah Westernisasi, tetapi tidak menolak supremasi teoritis syariah ataupun kesatuan politik fundamental *din wa daulah*. Walaupun memiliki banyak bentuk kelembagaan negara sekuler yang dibaratkan, Mesir tetap merupakan sebuah negara Islam dalam bentuk dan hakikatnya, sepanjang masyarakatnya tetap beriman kepada kepercayaan-kepercayaan dan praktek-praktek keagamaan tradisional meskipun lebih dari satu abad evolusi ke arah sekularisme. Selama penghidupan kembali keagamaan konservatif terus memperoleh momentum, baik di Mesir maupun di seluruh dunia Islam lainnya, tekanan akan menunggang penguasa dan masyarakat untuk menarik lebih dekat kepada praktek-praktek dan konsep-konsep Islam tradisional. Betapa banyak konsesi yang terpaksa dilakukan rezim Mesir untuk menjadikan kekuatan-kekuatan konservatif akan bergantung bukan saja pada stabilitas atau ketidakstabilan rezim itu sendiri, melainkan juga pada kekuatan dan hasil-hasil gerakan revivalis di negeri-negeri penting seperti Iran dan Pakistan dan pada pengaruh politik negara-negara Arab konservatif seperti Kuwait, Libia, dan Arab Saudi. Karena itu seseorang haruslah berpikir apakah penghidupan kembali Islam baru hanya merupakan suatu fenomena sementara yang hanya akan memerintahkan istirahat sebentar dalam evolusi negara-negara dan masyarakat-masyarakat Islam ke arah modernisme dan sekularisme atau apakah gerakan-gerakan keagamaan akan mengembangkan kekuatan untuk sepenuhnya memutar *trend-trend* modernis-sekularis yang kepadanya mereka selalu merasa antipati dan membuat kerugian yang serius bagi pencapaian-pencapaian suatu generasi nasionalis-liberal sebelumnya. Sudah barang tentu kaum modernis tidak yakin akan sejumlah kemajuan lebih lanjut yang bisa dicapai masyarakat-masyarakatnya ke arah sekularisme sebagaimana yang telah mereka capai beberapa tahun sebelumnya.

KERUDUNG DI MESIR SEBAGAI SUATU FENOMENA POLITIK SOSIAL

Sejak abad sebelas kaum wanita Mesir telah tercatat memiliki ciri-ciri yang kuat. Para ahli geografi dan pelancong Muslim yang pertama, kemudian para pelancong Eropa dan penulis ketimuran telah melakukan pengamatan dengan rasa kurang percaya mendapatkan kesimpulan bahwa kaum wanita Mesir Muslim lebih tidak merasa takut daripada kaum wanita di negeri-negeri Muslim lainnya, lebih memungkinkan untuk menghardik dan menggunakan bahasa yang kasar, lebih memungkinkan untuk menguasai para suami dan keluarganya, bahkan lebih memungkinkan untuk menuntut kepuasan seksual meskipun terdapat kesulitan-kesulitan yang besar untuk mengungkapkan pandangan itu dari masyarakat. Dalam abad ini, kaum wanita Mesir merupakan pertamakali di dunia Arab yang berkeinginan untuk menanggalkan kerudung (pada tahun 1920-an), hak untuk masuk ke universitas-universitas (pada tahun 1930-an). Oleh karena desaknya yang positif dan jitu, sebagian besar pengekangan-engekangan pekerjaan dan profesi atas kaum wanita sejak saat itu dihilangkan.

Sementara mula-mula Mesir memelopori dalam pembaharuan-pembaharuan hukum keluarga untuk memperbaiki status kaum wanita, posisi hukum kaum wanita dewasa ini meluncur ke belakang posisi hukum wanita Tunisia, Siria, Yordan atau Irak. Hingga 18 Juni 1979, seorang wanita Mesir tidak dapat terlindungi dari perkawinan suaminya dengan wanita lain dengan berbagai keinginannya, atau dari perceraian suaminya secara tiba-tiba dengannya, pemberian belanja pemeliharaan hanya selama setahun, memperoleh tugas memelihara anak-anak

di atas usia sembilan tahun dan pelarangannya untuk melihat mereka. Meskipun demikian, penghasilan-penghasilan sosial kaum wanita Mesir mengesankan. Dalam beberapa hal kaum wanita Amerika boleh iri pada cara mereka berpenghasilan. Wanita Mesir bukan hanya menjadi dokter dan profesor, melainkan juga insinyur, arsitek, manajer perusahaan, dekan fakultas, dan menteri kabinet. Mereka mendapatkan gaji yang sama untuk pekerjaan yang sama, berganti pakaian manakala mereka mengeluh atas diskriminasi kaum pria pada pekerjaannya, dan banyak di antaranya yang memilih untuk mempertahankan nama kecilnya sesudah perkawinan. Mereka juga diterima memasuki seluruh pendidikan tinggi berdasarkan kemampuan mereka, dengan cara yang sepenuhnya bersaing dengan kaum pria.

Sumber *tahrirul marah* (kebebasan wanita) adalah di kalangan kaum wanita yang telah meluncur dengan baik pada waktu Revolusi Mesir 1952, dan hal itu berkembang ke kelas-kelas menengah dan bawah kaum wanita, terutama di kota-kota, selama periode Nasseris, dari tahun 1953 hingga 1967. Kaum wanita mengambil peranan yang lebih umum dalam sebuah masyarakat yang berdedikasi kepada modernisasi, dan banyak di antaranya yang menanggalkan pakaian tradisional. Hal itu cenderung mendapatkan dukungan terutama di kalangan pemuda, di kampus-kampus universitas, dan di sektor-sektor perdagangan dan profesional, yang dimesirkan oleh kebutuhan perdagangan yang cocok dan untuk membuat catatannya lebih banyak dalam bahasa Arab daripada bahasa Perancis atau Inggris. Dalam hal ini kaum wanita Muslim Mesir melangkah hanya ke dalam peranan-peranan yang baru saja dikosongkan oleh sebagian terbesar masyarakat yang telah dieropakan.

Selama periode itu hal itu menjadi jarang untuk melihat kerudung dan biasanya untuk melihat peniruan-peniruan orang Mesir terhadap kebiasaan "Barat" mutakhir. Pada saat yang sama, kaum pria melepaskan *ghalabiyah* tradisional untuk celana, kemeja, dan setelan. Kaum wanita menyatakan kesenangannya kepada modernitas bahkan di kota-kota propinsi yang

lebih kecil dengan memakai potongan-potongan pakaian yang dianggap mutakhir atau modern, termasuk rok-mini. Tidak ada di tempat lain manapun di dunia, kecuali barangkali di Libanon, kaum wanita Muslim nampak memperlihatkan citra manusia yang dibalut, misterius dari sebuah dunia kedua dan pribadi yang hanya ada pada dunia umum kaum pria.

Sudah barang tentu, di banyak daerah di Mesir, terutama kawasan Delta dan sekitar Kairo, kaum wanita telah bekerja bersama-sama kaum pria, manakala diperlukan tenaga-tenaga ekstra, dalam banyak bidang. Dalam batas-batas lingkungan tradisi, kaum wanita kelas-kelas bawah dapat datang dan pergi, membeli dan menjual di pasar, mengambil air; dan sementara potongan-potongan pakaiannya tertutup dari pergelangan tangan hingga mata kaki dan rambutnya tertutup, mukanya terbuka.

Mungkin tradisi yang berkepanjangan itu telah membantu untuk menjelaskan ketenteraman yang dengannya kaum wanita nampak mengenakan pakaian internasional, namun dalam banyak hal, secara luas diasumsikan bahwa kaum wanita Mesir menunjukkan bagaimana wanita Arab masa depan mesti berperilaku dan berpakaian: hal-hal yang membuat mereka mesti melakukannya, dan menjadikannya sedemikian biasa. Kaum wanita yang terus keluar dengan *milayah* hitam yang menutupi pakaiannya atau mengerudungi kepalanya mungkin menjadi wanita yang "terlalu tua untuk menyesuaikan diri," atau jika tidak, dipandang dengan belas kasihan atau dengan merendahkan diri sebagai orang udik yang sederhana dengan gaya yang aneh dan sedang menghilang. Jarang nampak pada seseorang untuk menyatakan bahwa kaum wanita seperti itu adalah orang-orang Muslim yang lebih baik karena mengenakan pakaian yang ketinggalan zaman. Kaum wanita dengan pakaian internasional tidak dianggap "kurang Muslim" daripada lainnya, yang menunjukkan kesederhanaan dan pengekanan. Kaum wanita seperti itu seringkali nampak khusuk dan taat dalam hal-hal seperti sembahyang, puasa, pergi haji dan membaca kitab suci; kualitas komitmennya kepada Tuhan tidak dinilai

berdasarkan apakah mereka mengenakan pakaian tradisional atau tidak.

Jika dipertanyakan oleh seorang pengamat yang naif mengenai pandangan-pandangan mereka tentang pakaian, wanita yang mengenakan pakaian internasional menolak bahwa ada sesuatu yang tak-Islam dalam hal itu, asal saja tidak menyolok dan tidak menyingkapkan terlalu banyak tubuh. Prakteknya, mereka memilih warna dan pakaian lembut yang tidak sampai ke atas lutut atau jauh di atas siku. Mereka berpendapat bahwa Islam pada masa permulaan tidak mengucilkan wanita atau mengerudunginya, kecuali mungkin isteri-isteri Nabi, dan bahwa hal itu disebabkan mereka tinggal di tempat yang sangat umum; ruang-ruang sepanjang sisi masjid, di mana selalu ada yang keluar masuk. Dalam situasi itu barangkali ada kekhawatiran mereka akan mengganggu mereka yang beribadah, namun juga, kalau tidak mereka sama sekali tidak memiliki kepribadian. Ternyata, bahasa Quran yang menyatakan hal itu hanyalah tirai penutup pintu, bukan kerudung, yang dimaksudkan.

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memasuki rumah-rumah Nabi kecuali bila kamu diizinkan untuk makan, dengan tidak menunggu-nunggu waktu masak. Tetapi jika kamu diundang, maka masuklah; dan bila kamu selesai makan, keluarlah kamu tanpa asyik memperpanjang percakapan; sesungguhnya yang demikian itu akan mengganggu Nabi, lalu Nabi malu kepadamu, dan Allah tidak malu menerangkan yang benar. Apabila kamu meminta sesuatu kepada mereka, maka mintalah dari belakang tabir; cara yang demikian itu lebih suci bagi hatimu dan hati mereka (Quran 33:52). Hai Nabi, katakanlah kepada isteri-isterimu, anak-anak perempuanmu, dan isteri-isteri orang-orang yang beriman, hendaklah mereka menjulurkan jilbabnya keseluruh tubuhnya; yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu mereka tidak diganggu.(33:58).

Ide-ide itu -- bahwa Islam masa permulaan tidak menyuruh wanita berkerudung dan bahwa pakaian mutakhir in-

ternasional dapat sepenuhnya sesuai dengan Islam — dikemukakan kepada kaum wanita di pers rakyat dan radio, yang menjadi semakin dapat diterima melalui perangkat transistor, bahkan di desa-desa yang paling terpencil. *Trend* bagi wanita untuk mengenakan pakaian internasional mutakhir kuat terutama antara Perang Suez (juga dikenal sebagai Agresi Tiga-pihak) Inggris, Perancis, dan Israel melawan Mesir pada bulan Oktober 1956, dan Perang Juni 1967. Tahun-tahun itu diiringi dengan kontrol ekonomi negara yang hampir total, dengan ikatan-ikatan politik dan ekonomi yang lebih ketat dengan blok Sovyet dan dengan negara-negara "progresif" dan netralis di Afrika dan Asia. Kontrol negara atas ekonomi diperlancar dengan Program Pembaharuan Pertanian tahun 1952, lebih lanjut diimplementasikan dengan Program Pembaharuan Pertanian tahun 1961, yang menghancurkan kekuasaan kelas-kelas pemilik tanah. Kesempatan-kesempatan kerja baru diciptakan bagi semua orang Mesir dengan industrialisasi dan dengan mendorong imigrasi kelompok-kelompok minoritas (Maltese, Yunani, Italia, Siria-Libanon, dan Armenia) yang pernah begitu aktif memainkan peranan dalam kehidupan perdagangan kota.

Sosialisme adalah bijak, dan meniru pakaian masyarakat kolonial yang dekaden tidak baik, namun modernisasi peranan wanita (dan pakaiannya) merupakan bagian dari etik sosialis. Kaum wanita kelas menengah Mesir mengambil keuntungan yang besar daripadanya.

Fakta-fakta yang telah saya kemukakan sebegitu jauh pada umumnya dikenal, dan kesemua itu tidak mempersiapkannya menghadapi perubahan dramatis dalam penampilan kaum wanita yang nampak pada pengunjung Mesir dewasa ini. Yang dapat diamati di jalan-jalan dan di tempat-tempat umum adalah kumpulan kaum wanita dengan pakaian yang lebih mirip dengan pakaian biarawati Katolik di Vatikan II; meski rok dan kerudungnya yang longgar biasanya lebih banyak berwarna muda daripada berwarna tua. Wanita lainnya mengenakan stelan celana, sering dengan jaket panjang, dan dengan keru-

dung atau paling tidak kain lebar terikat di kepalanya. *Yashmak* mode lama, atau penutup muka, jarang terlihat. Apa yang diamati Edward Lane seratus tahun yang lalu masih tetap benar: "Kaum wanita Mesir beranggapan lebih berkewajiban menutup bagian atas dan belakang kepala dari pada muka," bahkan potongan pakaiannya tersembunyi, dan hanya muka dan tangan yang terbuka. Pakaian itu bukan tradisional, namun potongan khasnya adalah baru, dan hal itu dimaksudkan untuk memenuhi tuntutan ketat hukum Islam tentang kerudung kaum wanita yang tertulis dalam buku-buku *Fiqh*. Sebagai contoh karya Marghinani dari Madzhab Hanafi, *al-Hidayah*: "Tidak diperbolehkan kaum pria melihat wanita lain (bukan mahram, pen.), kecuali muka dan telapak tangan..... diriwayatkan dari Abu Hanifah bahwa diizinkan pula melihat telapak kaki wanita, karena terkadang terjadi kesempatan untuk itu. Dari Abu Yusuf juga ada riwayat bahwa melihat tengkuk juga diperbolehkan, karena pengaruh pakaian yang mungkin terbuka. Namun demikian jika seorang laki-laki tidak aman dari rangsangan birahi, maka tidak diperbolehkan melihat walau pun muka perempuan, kecuali dalam hal-hal yang mutlak diperlukan." Otoritas-otoritas abad pertengahan bersepakat bahwa menutupi tubuh dan rambut wanita dari pandangan kaum pria merupakan tujuan pertama, dan menutupi muka adalah tujuan kedua.

Karena pakaian-pakaian baru muncul dalam menjawab penafsiran syariah dan hukum (dan dengan cukup ironis kutipan dan banyak hal lainnya lebih berkaitan dengan ketidaklayakan pandangan orang laki-laki dengan penuh gairah terhadap orang perempuan daripada dengan perempuan yang mesti berpakaian), kesemua itu berkenaan dengan apa yang di Mesir modern sebagai *al-ziyy al-syari*: "pakaian menurut hukum."

Kaum wanita yang mengenakan pakaian yang berasal dari kelas menengah sebenarnya mereka yang hingga dewasa ini mengikuti perjalanan bagi modernisasi, dan mereka termasuk kelompok-kelompok mahasiswa dan para lulusannya.

Banyak mahasiswi di universitas-universitas nasional mengambil tindakan untuk membujuk teman-teman kuliahnya agar mengenakan *ziyy syari*, dan hal itu bahkan nampak di Universitas Amerika di Kairo, yang, sebagai sebuah pranata pribadi yang minta biaya kuliah, biasanya dianggap sebagai suatu kubu kelas atas dan pretensi-pretensi kosmopolitan. Pakaian muncul pada saat Presiden Sadat memproklamasikan "kebijaksanaan buka pintu," suatu keuntungan bagi tindakan inisiatif pribadi yang lebih besar, ketika Kairo penuh dengan tamu-tamu asing dan para pengusaha, dan ketika orang-orang Mesir memiliki lebih banyak kesempatan untuk pergi ke luar negeri daripada yang pernah mereka miliki pada masa-masa Nasser.

Kedua-dua nama pakaian dan deklarasi kaum wanita yang mengenakannya mengeluarkan pernyataan bahwa hal itu adalah suatu sikap keagamaan, yang lebih sesuai dengan hukum agama Islam daripada pakaian lain manapun yang ada. Sekarang, dapat dikemukakan bahwa seorang wanita Muslim ortodoks dapat dengan kesopanan sebagaimana layaknya mengenakan pakaian sederhana tipe modern, dengan lengan panjang, kaos kaki hitam, dan kain nilon yang menutupi rambutnya, terutama jika dia tidak memakai perhiasan atau *make up*. Memang, banyak wanita Mesir Muslim terpelajar berpakaian seperti itu selama beberapa dekade terakhir, dan terus melakukannya. Pakaian itu mengidentifikasikan mereka sebagai wanita Muslim yang taat namun tidak membuatnya sangat menyolok; banyak di antaranya merupakan model kealiman, aktif bersembahyang dan giat bekerja, berpuasa selama bulan Ramadhan dan juga berpuasa sunat seperti Asyura, pergi haji dan menuntut ilmu agama. Bahkan lebih dari itu, pakaian modern yang sederhana dan paling sopan tidak lagi terlihat cukup baik: wanita yang mengenakan *ziyy syari* menunjukkan aspirasi untuk berpakaian yang bertentangan dengan norma-norma pakaian dewasa ini, dan menyatakan lebih taat terhadap hukum daripada wanita lainnya. Karena itu, untuk tingkat ini kita mungkin dapat mencapnya perilaku *fundamentalis*. Seorang fundamentalis dalam Islam, sebagaimana dalam Kristia-

nitias dan mungkin dalam tradisi-tradisi agama lainnya, memandang dirinya sendiri berusaha untuk membenarkan kesalahan dalam sejarah; mengadili masyarakatnya, dan mencela tata cara yang sedang berlangsung. Di negeri yang sedang berkembang seperti Mesir, hal itu dengan mudah dapat menjadi reaksi terhadap modernisasi pada umumnya dan merupakan suatu kekuatan bagi revolusi yang menggelora.

Pakaian *syari* modern nampak meluas di kalangan kelas menengah, sekitar perkotaan. Di desa-desa *tarha* tradisional atau penutup kepala dan *milaya* atau pembungkus hitam atau *thawb* lengkap panjang tetap berlaku, dalam berbagai variasi setempat. Sudah barang tentu kesemua itu menutupi bagian-bagian yang seharusnya ditutupi dan dipenuhi pakaian *syari* baru seperti tuntutan para ahli hukum abad pertengahan. Di kota-kota kecil, kaum wanita masih kelihatan membuang rok tradisional untuk digantikan dengan rok atau celana modern. Bahkan di kota-kota besar, anak-anak perempuan dari keluarga miskin menabung uangnya agar penjahit membikinkannya pakaian yang bergaya dan kelihatan asing, daripada yang dilakukan wanita kelas menengah sepuluh tahun yang silam. Jika keluarga dapat menabung cukup uang untuk pergi ke pantai selama satu atau dua minggu pada musim panas, maka mereka ke pantai itu dengan pakaian renang yang menarik. Wanita yang mengenakan rok *syari*, di lain pihak, memakainya ke pantai, dan sebagian besar sedikit terbenam dalam pakaiannya yang panjang.

Rok *syari* sudah tentu dapat dikatakan sebagai reaksi terhadap gaya internasional, atau apa yang disebut (dengan makin tidak sama) rok Barat. Namun demikian tidaklah jelas bahwa hal itu merupakan reaksi terhadap modernisasi karena dalam bentuknya yang khas pakaian itu bersifat inovatif. Juga, pakaian itu merupakan suatu gejala modern. Pakaian itu panas, tidak enak, dan harganya lebih mahal daripada rok biasa; pakaian itu memerlukan pekerjaan lebih banyak untuk menyeterika dan hampir tidak sesuai untuk kebanyakan pekerjaan kaum wanita Mesir yang mengenakannya. Benar atau salah,

hal itu muncul bagi beberapa bagian masyarakat Mesir sebagai suatu langkah mundur, suatu pernyataan berlebihan mengenai prinsip-prinsip keagamaan, dan suatu upaya untuk menarik perhatian. Tetapi hal itu juga merupakan reaksi terhadap kehidupan yang lebih luas, lebih liberal dan lebih kosmopolitan yang ada bagi orang Mesir di bawah "kebijaksanaan pintu terbuka?"

Di Iran sebelum revolusi melawan Shah terdapat suatu permulaan sangat penting ke pakaian *syari* di kalangan kaum wanita terpelajar dan para mahasiswi. Dalam kasus Iran, kaum wanita mengenakan *chadar* tradisional, terkadang berwarna hitam, warna untuk berkabung. Mereka tidak mengembangkan potongan baru pakaian *syari*, melainkan kembali ke pakaian lama, sebagai bagian dari gerakan yang berakar sangat luas melawan sebuah rezim yang dibawa menjadi kekuasaan yang tiranis dan korup. Di antara para mahasiswa terlibat dalam apa yang disebut "Marxis Islam"; banyak diilhami oleh tulisan-tulisan Dr. Ali Shariati, yang mempopulerkan ide-ide Franz Fanon di kalangan pemuda Iran, dan secara eksplisit mendorong penolakan "Eropa yang selalu berbicara tentang kemanusiaan, namun merusak makhluk manusia di mana saja mereka berada." Sementara pemerintahan Shah dan pers Amerika menolaknya dengan anggapan enteng sebagai suatu gelombang kecil reaksi keagamaan terhadap modernitas pada umumnya, kaum wanita Iran tetap menganggap bahwa hal itu merupakan ulah Shah dan imitasi perbudakan Barat yang sudah usang di Iran; kerudung masih tetap sah. Dan biasanya orang-orang Iran mendapatkan sumber legitimasi aspirasi-aspirasi sosial dan politiknya pada ulama Shii. Ayatollah Khomeini sudah tentu tidak menyukai kaum Wahhabi gaya lama di Arab, dan mereka pada gilirannya tidak ada gunanya bagi kaum Shiah. Bahkan dalam konteks dewasa ini, kaum Wahhabi nampak sebagai orang-orang konservatif, dan sebagian besar pengikut Ayatollah Khomeini yang setia nampak benar-benar menjadi fundamentalis Shii.

Juga telah ada gerakan kembali kepada kerudung di Turki dan di Tunisia: tentunya merupakan penolakan republik sekuler yang berkaitan dengan kasus bangsa Turki. Di keduanya, sebagaimana di Iran, haruslah ada alasan-alasan yang istimewa dan umum. Dapatlah kita catat bahwa kasus Mesir di-sejajarkan dengan suatu orientasi yang lebih fundamentalis yang biasanya di negeri-negeri Muslim dalam beberapa tahun belakangan dan dengan pakaian yang lebih *syari* di kalangan kaum wanita yang sepenuhnya membentang dari Afrika Utara hingga Asia Tengah. Tetapi orang begitu saja tidak banyak mempelajari hal-hal kecil karena mengamati hal-hal yang lebih besar. Apabila seorang wanita memilih mengenakan pakaian *syari* yang khas atau kerudung di sebuah negeri Muslim yang sedang melakukan modernisasi, selalu saja ada pilihan pribadi yang berlaku: dia mengemukakan pernyataan pribadi yang biasanya berhubungan dengan keimanannya. Pilihannya itu tidak menjelaskan bagi kita jika hanya menganggapnya berasal dari suatu gelombang fundamentalisme Islam di seluruh dunia. Di lain pihak, jika kita memahami apa yang berlangsung melalui pikirannya dan dalam iklim apa pilihannya itu berlangsung, kita mungkin bisa mendapatkan beberapa pandangan yang berguna mengenai gelombang fundamentalisme Islam sedunia itu.

Syariah dan Fiqh telah hidup selama ratusan tahun: mengapa kaum wanita Mesir, yang pernah memelopori kaum wanita lainnya dengan keinginan untuk "kebebasan," memilih saat ini untuk mendemonstrasikan dengan cara yang menyolok penegasan norma-norma pakaian *syari*? Para ilmuwan politik dan antropolog telah mencatat bahwa periode-periode nasionalistik biasanya melihat suatu perjalanan ke konservatisme dalam moralitas: mengapa pakaian *syari* tidak muncul pada periode Nasseris masyarakat Mesir yang lebih nasionalis? Periode Sadat telah membawakan kebangkitan kembali rasa nasional Mesir, sebagai kebalikan dari pan-Arab: Mengapa kaum wanita Mesir kini berpakaian dalam cara yang mungkin lebih sesuai dengan tempat dan perilaku kaum wanita masa lalu di negeri-

negeri Arab lainnya, seperti jazirah Arab dan Libia daripada dengan yang lazim terdapat di Mesir dewasa ini?

Mesir adalah sebuah negeri yang khas. Hal itu perlu dipertahankan. Namun demikian banyak yang dapat mereka lakukan bersama dengan tetangga-tetangga Arabnya, orang-orang Mesir sadar bahwa dalam beberapa pengertian akhir, mereka adalah mereka sendiri: rakyat yang khas dengan tanah air yang khas. Mereka sangat bersimpati kepada orang-orang Arab lainnya, namun mereka tidak mau diatur oleh mereka, dan mereka sangat sadar bahwa beberapa periode yang silam Mesir telah mengatur atau memimpin tetangga-tetangganya. Jika kaum wanita di Mesir modern menentukan untuk mengenakan pakaian *syari* baru, untuk alasan-alasannya terdapat dalam realitas-realitas orang Mesir, bukan dalam mode yang berasal dari manapun, atau karena kaum wanita di Iran atau Tunisia telah melakukan hal yang sama.

Di antara masalah-masalah Mesir modern memainkan peranan penting dalam keputusan kaum wanita untuk mengenakan rok *syari*. Dalam perempat akhir abad ini, penduduk negeri ini telah meningkat lebih dari dua kali lipat. Kairo telah tumbuh dari sebuah kota dengan penduduk sekitar dua juta menjadi sebuah kota yang penduduknya hampir sembilan juta. Kairo merupakan sebuah kota yang meledak pada berbagai lapisan, terkepung dengan masalah-masalah lalu lintas, masalah-masalah transportasi umum, kurangnya perumahan, dengan sistem telepon yang jarang lagi berfungsi (meskipun sedang diperbaiki), dengan masalah-masalah pemerataan; suatu ketimpangan infrastruktur bagi tantangan-tantangan yang dihadapinya. Ternyata itu merupakan sesuatu yang patut dilihat di antara semua masalah yang mengepung sebuah kota terbesar di dunia ketiga. Masalah-masalahnya telah diperburuk lagi oleh kebutuhan konstan selama dua puluh lima tahun yang terakhir yang berada dalam posisi mempertahankan diri terhadap ancaman perang dengan Israel yang telah tiga kali terjadi. Sumber-sumber negara yang ada telah di keluarkan untuk persenjataan, tentara, untuk membayar utang kepada Uni Sovyet un-

tuk Bendungan Raksasa Aswan, dan untuk industrialisasi. Kairo telah tertinggal untuk mengubah dirinya sendiri, untuk sebagian besar. Iskandariah, meskipun hanya setengah besarnya dari Kairo, telah berada dalam situasi yang sama. Sebagai akibat dari Perang 1967, seluruh rakyat di Kawasan Terusan Suez, hampir sepersepuluh dari penduduk Mesir, menjadi pengungsi, dan sebagian besar di antaranya mengalir ke Kairo dan Iskandariah. Usaha-usaha untuk mengirim mereka kembali, dilakukan sejak persetujuan-persetujuan penarikan diri dengan Israel belum memperoleh banyak hasil. Di wilayah-wilayah pedesaan, kelebihan penduduk kini telah dapat melewati titik penyerapan oleh pertanian intensif-perburuhan. Misalnya, dari tahun 1937 hingga 1970 penduduk pedesaan pria yang aktif tumbuh dari 2.976.000 menjadi sekitar 4.048.300 orang, namun lahan yang berproduksi (satu unit tanah yang dipanen tiga kali setahun dianggap sebagai tiga unit tanah berproduksi) berkembang dari 8.302.000 *feddan* (satu *feddan* sama dengan sekitar satu are) menjadi hanya 10.700.000. Sementara daerah pedalaman menjadi lebih sesak, orang-orang pedesaan terpaksa meninggalkannya dan mencari pekerjaan yang bisa mereka peroleh di kota-kota yang lebih sesak lagi. Selain itu, harapan-harapan yang kian membesar akan kehidupan yang lebih baik bahwa revolusi yang didukung di kalangan rakyat hanya bisa mendapatkan kepuasan di tengah-tengah kenikmatan kota-kota besar.

Untuk suatu tingkat yang tidak sehat, industri-industri baru telah menempati kota-kota besar untuk memperoleh keuntungan infrastruktur yang telah ada di sana. Kesemua itu membawa pencemaran industrial. Masalah-masalah sosial tentu saja telah membengkak, dan meskipun itu semua nampak ringan bagi orang-orang Amerika karena tindak-tanduk pidana kekerasan yang aktual jarang terjadi, tindak pidana yang terjadi cukup sering membuat orang-orang Mesir berpikir apa yang harus mereka lakukan dan takut akan masa depan. Rakyat juga tidak memiliki waktu sebanyak seperti sebelumnya untuk menjadi sopan, mengunjungi para tetangga, kerabat, dan teman-

teman, dan seringkali kekurangan uang atau kesempatan untuk bersikap ramah terhadap kawan-kawannya yang datang mengunjunginya. Orang-orang Mesir tetap mengesankan para pengamat asing sebagai orang-orang yang sangat sabar, ramah tamah, dermawan, dan ceria, namun hal itu diiringi dengan: keluhan orang-orang Mesir akan ketamakan yang mengepung masyarakat modern, merosotnya moralitas, tingkah-laku berandal di kalangan pemuda dan korupsi di tingkat atas.

Selama periode Nasser, Negara memberlakukan sosialisme dan cenderung ke Uni Sovyet. Hal itu pertamakali mendapatkan sambutan dari masyarakat umum, dan banyak harapan ditumpukan pada orientasi baru itu. Namun setelah berselang beberapa tahun, rakyat Mesir mulai bingung karena sosialisme merongrong ekonomi, sistem pendidikan, dan nilai-nilai moral mereka. Pengikut-pengikut resmi rezim menyokong sosialisme dan hidup bagaikan bangsawan, sementara rakyat terus hidup dalam kondisi-kondisi yang sangat menderita. Ketika Presiden Sadat meninggalkan sosialisme, mengeluarkan orang-orang Rusia, memberlakukan *infatih* atau "keterbukaan" sebagai kebijakan, dan berpaling kepada Amerika Serikat, sebagian besar rakyat bergembira, dan sekali lagi, harapan-harapan membubung tinggi. Dewasa ini setelah melewati masa beberapa tahun, rakyat mulai mempertanyakan dengan pandangan hidup apa perubahan yang telah dilakukan benar-benar untuk yang lebih baik. Perdamaian harus disambut baik, namun aspek-aspek hubungan baru dengan Israel nampak seperti sangat singkat: apakah Israel benar-benar akan mengosongkan semua wilayah Mesir, dan apakah orang-orang Palestina akan memiliki tanah air?

Sangatlah meresahkan, di dalam negeri Mesir, harga-harga melangit. Pemerintah mengancam untuk menarik bantuan atas bahan-bahan makanan pokok yang sangat banyak tersimpan dari bahaya kelaparan yang benar-benar mengancam. Keberuntungan yang sangat besar selama beberapa tahun telah didapatkan oleh orang-orang yang mendapatkan perlindungan penguasa, orang-orang yang terjun dalam perdagangan ekspor-

impor, dan mereka yang mendapatkan bantuan dari orang-orang Arab dari negara-negara kaya-minyak yang menginvestasikan atau membelanjakan uangnya di Mesir. Pendeknya, sejumlah kecil rakyat memiliki kesempatan untuk mengelola uang, terjamin dengan cara-cara yang dipertanyakan, dan mereka memamerkannya tanpa malu-malu) suatu hal yang tidak mungkin pernah terjadi pada masa Nasser,

Bagi rakyat biasa, harus bekerja lebih keras untuk mencukupkan belanjanya. Sebagian besar kaum pria harus melakukan pekerjaan sambilan, dan dimana saja memungkinkan, isterinya juga bekerja. (Gadis yang dapat memperoleh gaji tambahan di kota lebih memungkinkan untuk mendapatkan suami pada suatu saat, suatu faktor yang mesti diingat kembali manakala membahas perilaku kaum wanita. Masih ada sedikit kesempatan bagi perawan-perawan tua dalam masyarakat Muslim). Seorang bisa menjumpai para pegawai negeri rendah atau guru-guru yang mengemudikan taksi atau menjaga toko apabila mereka tidak bekerja di kantor. Para ibu dan bapak terus-menerus cemas akan pendidikan anak-anaknya dan berusaha untuk dapat memasukkan mereka ke sejumlah kecil sekolah swasta yang penuh sesak, atau memasukkan mereka dengan rasa khawatir ke dalam kelas yang terdiri dari lima puluh hingga tujuh puluh orang pada salah satu dari giliran tiga hari di sekolah pemerintah. Mereka boleh tinggal di apartemen-apartemen kecil yang sempit di tengah pemukiman rakyat yang sangat sesak, tanpa adanya tempat kecuali jalanan bagi anak-anak untuk bermain, dengan apartemen-apartemen yang menjulang di segala penjuru. Bahkan keluarga-keluarga kelas atas seringkali terpaksa tinggal bersama anak-anaknya yang telah berkeluarga dan cucu-cucunya dalam sebuah rumah atau apartemen, karena perumahan tidak begitu saja bisa didapatkan, kecuali untuk mereka yang sangat kaya. Kurangnya perumahan berarti perkawinan harus ditunda, suatu situasi yang secara sosial lebih mengancam kaum wanita daripada kaum pria.

Maksud bab ini adalah untuk menyelidiki alasan-alasan bahwa kaum wanita memperlihatkan untuk kembali kepada

pranata yang dikenal dengan *hijab*, atau kerudung — walaupun sebagaimana telah kita pelajari, alat itu tidak menutup muka, melainkan seluruh bagian lainnya; dan bukan pengasingan kaum wanita, melainkan partisipasinya dalam kehidupan kota sambil mengenakan pakaian yang khas dan lokal. Yang utama bagi tuntutan itu adalah suatu keyakinan bahwa pilihan-pilihan yang dipercaya kaum wanita untuk dilakukan adalah memperjelas kerangka Islam dan modernisasi. Bahkan kaum wanita mengambil pilihan-pilihan itu dalam konteks sebuah masyarakat dimana kaum pria telah memainkan peranan yang sangat besar. Terdapat suatu gerakan keagamaan yang sangat menonjol yang bergerak di kalangan pemuda kelas menengah. Di setiap universitas nasional dibentuk suatu kelompok yang disebut "*al-gamiya al-Islamiya*," Perkumpulan Islam. Perkumpulan-perkumpulan itu sangat dihormati oleh para penguasa universitas atau oleh polisi, namun yang lebih besar adalah usaha-usaha untuk merintanginya, popularitasnya yang lebih besar yang telah mereka peroleh. Mereka sebagian besar terdiri dari pemuda yang sangat bersemangat, ingin sekali memahami agamanya, dan ingin sekali menjadi bagian dari sebuah kolektivitas yang menampakkan diri dan lebih luas daripada dirinya sendiri. Dalam sebagian besar hal, mereka dimasuki sejumlah mahasiswi yang sangat bersungguh-sungguh, tidak kurang semangatnya dari mereka sendiri, dan berpakaian *ziyy syari*.

Konstitusi Mesir menyatakan bahwa Islam adalah "agama resmi" Negara. Mengapa, rakyatnya mempertanyakan, hukum Islam, Syariah, tidak diimplementasikan? Mengapa Negara mengizinkan klub-klub malam tumbuh dengan subur dimana alkohol, perjudian, dan pelacuran dengan mudah diperoleh bagi mereka yang beruang? Mereka dengan puas dengan jawaban bahwa hal-hal seperti itu telah seringkali terjadi di negara Muslim secara resmi sebelumnya.

Televisi dan radio memberikan banyak waktu untuk program-program keagamaan, dengan ceramah-ceramah dan khutbah-khutbah tentang Quran, Hadits, dan sejarah Islam masa permulaan. Para pemilik pribadi bangunan-bangunan baru se-

ringkali secara tidak resmi dan pribadi membangun masjid-masjid, yang disebut *zawiya-zawiya* (meskipun mereka mungkin tidak memiliki afiliasi dengan suatu persaudaraan Sufi), menyelenggarakannya di lantai-lantai dasar rumah-rumah apartemennya. Dapat dikatakan bahwa jauh lebih mudah untuk memperoleh izin untuk membangun sebuah rumah apartemen dengan sebuah *zawiya* daripada tanpa itu. Kesemua itu menyediakan tempat bagi para tetangga sekitarnya untuk bergabung pada sore hari, dan karenanya juga membantu pembinaan ke-taatan rakyat.

Pemerintah juga telah mengambil langkah-langkah yang membina gerakan itu, meskipun tidak dikenal baik oleh para penguasa atau oleh polisi, yang memandang betapa mudah hal itu dapat menjadi alat politik yang ampuh atau bahkan persemaian suatu revolusi baru. Menteri Pendidikan memasukkan "agama" dalam kurikulum, yang harus ditempuh seperti mata pelajaran lainnya. Menteri Wakaf memberikan hadiah-hadiah bagi penghafalan Quran dan memberikan hadiah untuk karangan-karangan tentang ihwal keagamaan. Yang terpenting, pemerintah mengizinkan pengkodifikasian kembali undang-undang sekuler ke dalam undang-undang syariah. Izin itu, meskipun prakteknya sangat problematik, telah diulang beberapa kali, dan izin itu memberikan cap legitimasi atas tantangan-tantangan kaum fundamentalis.

Ketika ditanyakan mengapa pakaian *syari* berkembang di kalangan kaum wanita, banyak orang Mesir terpelajar mungkin akan mengangkat bahunya, kelihatan malu dan menjawab bahwa mereka tidak dapat membayangkan. Jika didesak, mereka seringkali menjawab bahwa "itu semua karena orang-orang Saudi." Padahal banyak orang Saudi, jika mereka datang ke Kairo sepanjang hari-harinya, untuk bersenang-senang, dan tidak tertarik pada penampilan gadis yang mengenakan pakaian *syari*. Memang, orang-orang Mesir dapat menjawab, namun orang-orang Saudi, dan orang-orang Libia, memberikan uang kepada para penulis dan syaikh-syaikh yang mau memajukan versi Islam fundamentalis. Paling tidak ada sesuatu dalam hal

ini. Seorang mahasiswi di Universitas Kairo menyatakan bahwa dia menerima sedikit uang agar dia membagi-bagikan penutup kepala kepada rekan-rekannya, dan lebih banyak uang bagi setiap wanita yang mengajak memakai pakaian *syari*; uang itu datang dari sebuah sumber di Saudi. Dikatakan bahwa gadis-gadis yang memberitahukan maksudnya untuk mengubah pakaian dapat memperoleh tambahan untuk harga pakaian barunya dari berbagai organisasi fundamentalis dengan secara tersembunyi memberikan bantuan keuangan yang sangat besar. Tetapi walaupun cerita-cerita seperti itu ditunjuk oleh orang-orang Mesir untuk menjelaskan gerakan, namun kesemua itu tidaklah cukup. Kaum wanita Mesir, yang telah kami kemukakan, bukanlah domba. Tidak ada yang bisa membujuk mereka untuk mengubah pakaian yang lebih dingin dan bagus dengan *ziyy syari* tanpa mereka kehendaki.

Namun demikian ternyata orang-orang Mesir yang mengatakan bahwa orang-orang Saudi bertanggungjawab terhadap pakaian *syari* mempunyai maksud lain daripada sekedar persen yang bagi wanita yang mengubah pakaiannya boleh diterima atau tidak: mereka biasanya mengartikan bahwa Persaudaraan Muslim yang bangkit kembali dan kuat berada di belakangnya, dan bahwa Persaudaraan dibantu oleh orang-orang Saudi, dan mungkin oleh orang-orang Libia. (Tidak ada cara yang lebih cepat membuat anggota Persaudaraan marah daripada pernyataan ini). Kaum pria yang menjadi anggota Persaudaraan telah terkenal ancamannya untuk menceraikan isterinya jika mereka tidak mengenakan pakaian *syari*. Seorang Mesir terkemuka yang merupakan seorang Muslim yang taat mengatakan kepada saya betapa kemenakan perempuannya bersama-sama dengan wanita-wanita muda lainnya di Universitas Kairo telah menerima ancaman-ancaman di universitas bahwa jika mereka tidak mengenakan pakaian *syari* akan tahu akibatnya, mereka mencacinya dengan tajam. Ketika kemenakan perempuan itu bertanya kepadanya apa yang harus dilakukan, dia menjawab bahwa dia harus tahu siapa sebenarnya dia dan harus bertindak menurut keyakinannya: jika dia mengenakan pakaian *syari* ha-

nya dengan pemikiran untuk keridhaan Tuhan, maka dia telah melakukan perbuatan yang baik. Jika dia mengenakan itu hanya karena takut ancaman terhadap keyakinannya, berarti dia tidak bertindak sesuai dengan Islam. Dalam hal ini, paling tidak, wanita muda dan beberapa kawannya itu memilih untuk melanjutkan mengenakan pakaian internasional secara teratur.

Oleh karena itu nampaklah bahwa tekanan fundamentalis pria atas wanita untuk memenuhinya ada, namun tetaplah salah untuk membayangkan bahwa di belakang setiap wanita dalam pakaian *syari* terdapat beberapa anggota Persaudaraan yang keras atau bagian-bagiannya.

Saya ingat seorang mahasiswa saya di Kairo, anak perempuan sangat cantik dari seorang bapak yang terkemuka (mungkin ada baiknya disebutkan, dalam hal itu ada yang beranggapan bahwa hanya gadis-gadis sederhana, atau gadis-gadis dari kalangan bawah, yang tertarik kepada kerudung), yang muncul pada suatu hari di kelas dengan mengenakan pakaian *syari*. Saya ucapkan selamat kepadanya atas pakaiannya yang baru, dan dia tanpa ditanya menyatakan kini sangat berbahagia dan memiliki pengertian yang sebenarnya tentang perdamaian dengan dirinya sendiri. Dia mengatakan bahwa dia sebelumnya seringkali tak mengenal siapa sebenarnya dia, kini merasa "tertarik pada cara ini dan karenanya bertindak seperti gadis-gadis lainnya." Sekarang, dia merasa, telah mengambil sikap; dia mengenal siapa dia — seorang wanita Muslim. Juga, katanya, para pemuda tidak akan keliru padanya karena tanda yang mudah dikenal itu; mereka dapat menilai macam gadis apa dia itu. Karenanya dia telah memecahkan beberapa macam krisis identitas pribadi, dan dia telah melindungi dirinya sampai tingkat tertentu terhadap perhatian-perhatian orang-orang yang berkeras hati yang mengganggu kaum wanita di jalan-jalan dan di trem-trem, kereta-kereta, dan bis-bis yang penuh sesak di Kairo. Perlindungan terhadap perhatian yang tak dikehendaki seringkali dilakukan oleh kaum wanita sebagai alasan bagi mengenakan pakaian *syari*; bahkan saya telah mengenal gadis-gadis dan wanita-wanita Barat yang dalam keputusasaannya mengambil

Jalan mengenakan pakaian *syari* untuk menghindarkan keadaan yang tidak diinginkan. Hal itu merupakan reaksi terhadap ke-agesifan para pemuda yang diakibatkan perebutan dalam kehidupan kota yang sesak dan tak berwajah dengan cara-cara yang tak dapat dibenarkan, dan juga merupakan reaksi terhadap perebutan kehidupan kota di kalangan kaum wanita.

Begitu saya tertarik pada persoalan mengapa kaum wanita mengenakan pakaian *syari* di Mesir modern, hal itu menjadi lebih jelas bahwa kaum wanita telah merasakan bahwa mereka sedang "memecahkan persoalan-persoalan." Bahkan mereka yang cenderung untuk mempertahankannya atas dasar-dasar fundamentalis: "Saya adalah seorang wanita Muslim; inilah tuntutan agama saya terhadap saya," jawaban yang agak berbeda ketika mereka ditanya apa yang mendasari jawaban itu sehingga jawabannya demikian, bagaimanapun, Islam telah muncul untuk membinanya selama masa yang panjang, dan yang tidak selalu demikian jelas didengar. Saya mulai minta kepada kawan-kawan dan kolega-kolega yang terdiri dari orang-orang Mesir untuk bertanya kepada kaum wanita di lingkungan kenalan-kenalannya sendiri bagaimana mereka harus mengenakan pakaian *syari*.

Di antara alasannya adalah pribadi dan agak dangkal. Sebagian kaum wanita mengatakan bahwa mereka mengenakan pakaian *syari* sebagai pelaksanaan nadzar bahwa jika Tuhan memberikannya seorang anak laki-laki atau suami seperti yang mereka harapkan, atau dalam beberapa hal menyelesaikan persoalan-persoalan pribadinya, mereka akan mengenakan pakaian *syari*. Sebuah jawaban signifikan yang biasanya diberikan adalah: "Saya melakukannya untuk menolak perilaku dewasa ini yang dilakukan para pemuda dan masyarakat mutakhir." Jawaban-jawaban lainnya adalah: "Saya mulai mencari sesuatu untuk dilakukan sesudah Perang 1967. Bagi saya hal itu nampak sebagai kebenaran. Ketika saya melihat beberapa wanita lainnya mengenakan pakaian *syari*, saya memutuskan bahwa itulah yang ingin saya lakukan juga."

"Hingga tahun 1967, saya menerima jalan yang ditempuh negeri saya. Saya menduga Gamal Abd al-Nasir akan membawa kami semua untuk maju. Kemudian perang membuktikan bahwa kami telah dibohongi; tidak ada jalan yang patut dikemukakan. Saya mulai mempertanyakan segala hal yang dikatakan pada kami. Saya ingin melakukan sesuatu dan mendapatkan jalan saya sendiri. Saya bersembahyang lebih banyak; dan saya berusaha untuk mengetahui apa yang diharapkan dari saya sebagai seorang wanita Muslim. Akhirnya saya pun mengenakan pakaian *syari*."

"Tahun 1967 adalah tahun kesadaran akan kenyataan yang mengagetkan. Kemudian dalam Perang 1973, ada tanda-tanda bahwa Tuhan mengabulkan doa-doa kami. Kami telah bertindak terlalu ceroboh sebelum itu. Kini kami ingin menjawab tuntutan Tuhan dengan iman."

Jawaban lain yang seringkali terdengar adalah bahwa kaum wanita telah mengenakan pakaian *syari* karena mereka takut akan *inhilal*, yang dapat diterjemahkan sebagai "kerisauan" atau "kehancuran dalam masyarakat." Karenanya penegeasan pribadi yang diperlukan dalam pakaian *syari* nampak sebagai suatu cara penerapan paling tidak beberapa penyembuhan bagi masyarakat yang berantakan.

Wanita yang lain berkata: "Kami pernah menduga bahwa masyarakat Barat memiliki semua jawaban untuk kehidupan yang berhasil dan berguna. Jika kami mengikuti kepeloporan Barat, kami akan maju. Kini kami melihat bahwa hal itu tidak benar; mereka (Barat) adalah masyarakat-masyarakat yang sakit; bahkan kemakmuran materialnya sedang macet. Amerika penuh dengan kejahatan dan pergaulan bebas. Rusia lebih jelek lagi. Siapa yang menghendaki seperti itu? Kami harus mengingat Tuhan. Lihat betapa Tuhan memberkati Arab Saudi. Itu karena mereka telah berusaha mengikuti hukum. Dan Amerika, dengan masyarakatnya yang goyah, penuh dengan persoalan."

Seorang wanita setengah baya menjawab dengan ledakan keterus-terangan dan signifikan. "Sebenarnya saya ingin tahu apa yang diharapkan orang untuk kami lakukan. Nasser mele-takkan kami di bawah ketiak Rusia. Orang-orang Rusia tidak ingin menolong kami; mereka ingin menguasai kami. Lalu kami dibohongi untuk melakukan dan terlibat dalam Perang tahun 1967. Kemudian Sadat pulang balik ke Amerika. Orang-orang Amerika tidak ingin menolong kami; mereka mengeksploitasi kerinduan kami terhadap perdamaian untuk memberikan konsesi-konsesi kepada anjing kesayangannya, Israel, dan menghi-na kami. Dan harga-harga meningkat dan para pencoleng meng-ambil kesempatan dan kami berkata 'itulah kapitalisme'. Dan 'saudara-saudara Arab, kami yang kaya tidak ingin menolong kami? Apakah mereka peduli pada kami semua yang telah menderita selama tiga puluh tahun buat 'Bangsa Arab'? Tidak, mereka ingin menilai riyal-riyalnya dan dinar-dinarnya dan membiarkan orang-orang Mesir terus berperang buat Palestina. Kepada siapa kami harus berpaling untuk minta pertolongan, jika bukan kepada Tuhan? Hanya kepada Nya saya akan berse-rah diri."

Banyak wanita yang masih mengenakan pakaian Barat berkata bahwa mereka sungguh-sungguh tertarik oleh *ziyy syari*. Mereka mungkin akan mengenakannya pada masa men-datang. Mereka memuji wanita yang telah memakainya. Me-reka menganggap wanita-wanita itu telah menunjukkan ke-kuatan karakter.

Hampir semua wanita yang ditanya merasakan bahwa in-dustrialisasi, teknologi, dan pendidikan dalam berbagai ilmu adalah baik, dan *juga secara kultural netral*. Mereka sama sekali tidak melihat alasan mengapa perubahan pakaian itu harus menghalangi apresiasi kebaikan-kebaikan itu, meskipun me-reka seringkali berbicara tentang "kemajuan yang keliru" dan korupsi dalam masyarakat.

Salah satu di antara komentar-komentar yang menarik — yang disetujui oleh wanita-wanita lainnya — adalah yang dibe-rikan seorang wanita cerdas yang mengatakan "Terdapat begi-

tu banyak masalah di Mesir dewasa ini yang kami tidak ketahui pemecahannya. Kelihatannya hanya Tuhan yang dapat mengubahnya. Kami mempunyai masalah-masalah dengan perumahan, anggaran, sekolah, transportasi, kelistrikan, gas dan air, serta telepon yang tidak jalan. Apabila kami mengenakan *ziyy syari*, kami merasa bahwa paling tidak di sini suatu masalah dapat kami pecahkan untuk keluarga-keluarga dan masyarakat kami dan untuk diri kami sendiri. Paling tidak kami telah melakukan sesuatu." Wanita-wanita lainnya mengatakan keinginannya untuk menjadi, atau melakukan, sesuatu yang otentik (asli, hakiki).

Apa yang dapat diperoleh seseorang dari itu semua? Sudah barang tentu tidak hanya satu alasan yang dikemukakan untuk mengenakan pakaian *syari*, melainkan keadaan-keadaan yang menyatu mendorong kaum wanita untuk melakukannya.

Keruwetan perkotaan, ketakutan akan masa depan, keinginan untuk melindungi keluarga, kembali kepada Tuhan dalam masalah-masalah yang muncul tak terpecahkan, dan kemauan terhadap kemurnian dalam sebuah masyarakat yang berubah dengan cepat nampak memainkan peranan dalam keputusan kaum ibu. Apa yang disimpulkan seseorang mengenai kaum wanita muda belum kawin yang menjadi fundamentalis yang mengenakan *ziyy syari*? Sebagaimana telah kami kemukakan, tidak ada yang nampak menghentikan mereka dalam mencari pekerjaan, atau dalam mendapatkan suami: ternyata hal itu dapat menempatkan mereka berhubungan dengan suatu kelompok suami potensial yang besar, yakni orang-orang dari *gamiyah islamiyah*.

Ada alasan lainnya, sesuatu yang tidak ada seorang wanita pun yang ditanya menyebutkan secara langsung, namun suatu hal yang dapat kami ambil kesimpulan. Kami telah singgung yang berhubungan dengan orang-orang Mesir dalam hal "perilaku pemuda yang berandal," dan keinginan kaum wanita untuk "menghindarkan moralitas mutakhir." Akibat ucapan-ucapan yang berselubung dan umum itu menyentuh reaksi-reaksi yang bermula dari sebab yang sesungguhnya, meskipun

hal itu seringkali lepas dari perhatian para anggota masyarakat-masyarakat Amerika dan Eropa yang secara seksual serba membolehkan. Hal itu juga merupakan fenomena yang sulit bagi golongan konservatif Muslim untuk memenuhi syarat-syaratnya, karena mereka tidak mau mengakui bahwa hal itu ada, kecuali sebagai suatu contoh pengaruh "Barat" yang korup. Meski pun demikian, faktor-faktor yang menyebabkannya berakar dalam realitas-realitas sosial Mesir mutakhir, dan mungkin juga dalam kekuatan femininitas Mesir yang terkenal. Dengan singkat dikatakan, hal itu adalah: kurangnya perumahan yang ada dan kesulitan-kesulitan ekonomi menyebabkan perlu bagi pemuda-pemuda kota untuk menunda perkawinan, atau paling tidak menunda penyempurnaan (*dukhla*) sesudah perjanjian resmi perkawinan (akad, yang dalam konteks ini lebih banyak mirip dengan pertunangan). Gadis-gadis yang belajar atau bekerja dan yang meninggalkan rumah memperoleh kebebasan dan godaan dianggap rendah oleh mereka yang dipingit di rumah hingga malam perayaan perkawinan diselenggarakan. Kaum pria menurut adat mendapatkan kebebasan dengan standar ganda dalam kebiasaan Islam jika mereka menunda perkawinan, sedangkan wanita tidak. Padahal dewasa ini beberapa gadis (dengan standar-standar tradisional, terlalu banyak gadis) memecahkan persoalan karena tertunda perkawinan itu dengan mengadakan hubungan gelap. Lainnya memecahkannya dengan pengekangan diri secara ketat dan fundamentalisme keagamaan. Itulah cara mereka dalam menghadapi masalah modern, dan sesuatu yang menurut masyarakat dan agama dapat diterima.

Diharapkan sebagaimana telah kami kemukakan bahwa *ziyy syari* di Mesir modern bukan begitu saja merupakan bagian dari kebangkitan kembali ketegaran Islam fundamentalis, atau bagian dari suatu reaksi *obscurantis* terhadap peradaban modern, melainkan suatu cara yang sangat bernuansa di mana kaum wanita dalam masyarakat itu berusaha untuk memecahkan masalah-masalah riil: suatu jawaban rasional terhadap situasi yang amat berat.

Masalah-masalah sosial yang dihadapi di tengah kelas-kelas menengah perkotaan di Mesir mengakibatkan rasa frustrasi, putus asa, dan kehilangan yang sangat besar. Ketegangan-ketegangan mendorong kebanyakan orang Mesir — pria dan wanita — untuk berusaha mempertimbangkan kembali dan merekonstruksikan kehidupannya.

Masalah identitas, perdebatan sosial yang terus-menerus tentang identitas — Mesir, Arab, Laut Tengah modern, Islam — berlangsung khususnya untuk orang-orang Mesir dewasa ini menjadi sangat hangat. Mencari identitas dan keaslian memalingkan orang-orang kepada hukum, sebagaimana frustrasi sosial memalingkan mereka kepada Tuhan.

Sudah barang tentu modernisasi dan pembangunan politik di dunia Islam tidak nampak mengikuti pola-pola Amerika, atau Eropa, atau Uni Sovyet sebelum dikukuhkan. Model-model sosial Barat dan Rusia kurang menarik dibandingkan dengan yang dipilihnya. Modernisasi tidak akan dipertanyakan; model-model yang salah dan sekutu-sekutu yang salah akan dipertanyakan. Meskipun seorang wanita berbicara dengan mengagumi masyarakat Saudi, sangat sedikit yang melihatnya sesuai untuk model Mesir; memang, identifikasi cara-cara baru dengan Arab Saudi itu bagi kaum pengritik dan fundamentalis biasanya nampak sebagai kerugian untuk dilakukan. Jika pemerintah sekarang tidak dapat memenuhi kebutuhan-kebutuhan dan harapan-harapan rakyat, sudah tentu akan ada suatu perhitungan, dan Persaudaraan Muslim akan berusaha memperoleh sebanyak mungkin keuntungan bagi dirinya dari situasi baru itu. Seseorang bisa menyimpulkan bahwa dalam masyarakat Mesir mutakhir yang secara material miskin dan secara tradisional lebih hedonistik, kaum wanita nampaknya terus tak berdaya untuk mengemukakan pendapat dan membentuk pendapat, dan bahwa dalam hubungan dengan keluarga dan struktur masyarakat, kaum Muslimin akan terus bekerja sembarangan dengan apa yang mereka pinjam dari luar negeri hingga merasakan keadilan.

5

ISLAM DI IRAN PADA MASA PAHLAVI DAN PASCA PAHLAVI: SUATU REVOLUSI KEBUDAYAAN?

Revolusi Iran 1978-79 terlalu sering dirasakan oleh penganut yang dangkal, wakil media yang tidak mengetahui atau secara keagamaan merupakan keinginan Iran sendiri, sebagai melambangkan kebangkitan Islam dan kaum Muslimin melawan musuh-musuhnya dari dalam dan luar. Bagi kebanyakan pembaca Barat "kebangkitan kembali" menandakan berakhirnya era modernisasi dan kemajuan di Iran, karena pimpinan bangsa yang baru ingin "kembali mundur ke belakang." Menurut pemikiran mereka Islam searti dengan pemimpin-pemimpin keagamaan fundamentalis, berjubah hitam dan "bersurban." Tokoh-tokoh keagamaan di Iran nampaknya membenarkan persepsi-persepsi itu. Pandangan monolitik tentang revolusi Islam itu juga mencerminkan kesalahpahaman Islam dan sejarah Islam dilestarikan oleh beberapa tipe sarjana Barat dan orang-orang Muslim sendiri yang tidak tahu. Karena itu terlalu sering dikemukakan bahwa *ulama* (jamak dari *alim*, orang-orang yang ahli dalam ilmu-ilmu keagamaan), selama berabad-abad, telah merupakan jurubicara tunggal untuk Islam, dan mereka selalu membentuk kelasnya sendiri yang khas, yang secara sosial dan ideologis kohesif. Pandangan-pandangan seperti itu perlu dibetulkan jika seseorang ingin memahami seluruh implikasi revolusi dewasa ini.

SHIISME PADA MASA—MASA PRA—MODERN

Dalam teori Islam tidak mengakui pemisahan antara "agama" dan negara, karena komunitas Muslim yang sebenarnya, sebagaimana dirintis dan dibimbing oleh Nabi sendiri selama

sepuluh tahun yang terakhir dari kehidupannya, yang dituntut komitmen keagamaan dan politik pada sebagian anggota-anggotanya. Untuk menyatakan beriman dalam Islam tidak hanya dituntut suatu pernyataan iman terhadap keesaan Tuhan dan kepada kenabian Muhammad, melainkan juga patuh kepada bimbingan-bimbingan agama, moral, hukum, dan politik Nabi. Karena dia adalah Nabi-Pembuat Undang-undang dan pengawas pelaksanaan perintah-perintah Tuhan. Namun demikian, implementasi aktual cita-cita teokratis itu segera berhenti sesudah Muhammad wafat pada tahun 622, sebagai negara yang lahir sesudahnya telah gagal menarik kesetiaan Muslim yang universal. Karena dia tidak meninggalkan petunjuk-petunjuk khusus yang berkaitan dengan penggantiannya, masalah-masalah legitimasi dan kekuasaan, dengan reaksi-reaksi yang meluas pada perkembangan keagamaan dan sosiopolitik generasi masyarakat-masyarakat Islam yang terakhir membelah masyarakat dari permulaan menjadi golongan-golongan yang bersaing. Selain itu, bukanlah Quran sebagai kitab suci yang diwahyukan yang harus dipercayai sebagai sumber semua pengetahuan dan mencakup semua aturan yang diperlukan untuk mengatur kehidupan orang yang beriman, juga *sunnah* (perilaku) Nabi yang tercatat dalam *hadits* (kumpulan perkataan dan perbuatan yang disandarkan kepadanya dengan periwayatan yang dapat dipercaya), tidak memberikan jawaban-jawaban khusus terhadap persoalan-persoalan yang tidak diangkat atau dihadapi Muhammad sendiri atau yang tidak ada pada masa itu. Padahal ekspansi Islam dengan singkat sesudah wafatnya sampai ke wilayah-wilayah Asia, Afrika, Eropa Selatan dan Timur, telah menampilkan isu-isu majemuk yang memerlukan pemecahan secepatnya. Generasi pemimpin-pemimpin Muslim, yang menghadapi dilema-dilema integrasi rakyat yang ditundukkan dengan pola-pola sosiopolitik dan kebudayaannya sendiri yang tertentu, menyerap ide-ide asing dan pandangan-pandangan baru yang diimpor dari daerah-daerah taklukan, menghadapi kekuatan-kekuatan sosioekonomi yang secara konstan merupakan ancaman yang menggoncangkan landasan sangat mendasar kesatuan kaum Muslimin, yang menganggap dirinya

dipaksa untuk berkompromi dengan cita-cita teokratik. Berbagai macam sekte, bermacam-macam pusat kekuasaan yang dilokalisasi secara dinastik atau individual membagi kerajaan menjadi satuan-satuan keagamaan dan geopolitik yang terpecah. Tingkat kompromi dan akibat yang dihasilkannya pada masyarakat bervariasi menurut waktu, tempat, sekte, dan pimpinan politik yang diikuti masyarakat tertentu. Kecuali beberapa kasus sektarian ekstrimis, kaum Muslimin pada umumnya menerima sekularisasi politik dan faktor dan membantu langkah legitimasi tertentu bagi para penguasa yang menggunakan kekuasaan melalui kekuatan semata-mata.

Pada akhir, kekuasaan duniawi semakin jatuh ke tangan yang berkekuatan dan tidak perlu yang paling taat atau paling kualifikasi menurut standar-standar keagamaan. Pengaruh sosial dan spiritual suatu kelompok orang yang membuktikan bagi dirinya suatu reputasi yang kokoh sebagai kelompok spesialis ilmu-ilmu agama yang meningkat dengan layak. Sambil tidak mencampuri otoritas negara duniawi, ulama dapat memahami dirinya sebagai pengawal agama dan pelindung hukum Islam, namun demikian, tidak memberikan dirinya hak-hak istimewa atau luar biasa sebagai suatu kelas yang dominan. Ternyata, sementara dirinya menerima praktek hukum perdata dan perdagangan, mereka secara umum menerima prerogatif-prerogatif peradilan negara atas persoalan-persoalan undang-undang hukum pidana yang berdasarkan pada kebiasaan-kebiasaan setempat dan bukan pada syariah (hukum Islam). Meskipun dihadapkan dengan ketidaksesuaian antara cita-cita teokratik pimpinan tunggal atau sebuah komunitas kesatuan, dan realitas fragmentasi politik dan pandangan-pandangan pluralistik, ulama tidak berusaha melakukan pembaharuan-pembaharuan doktrinal. Bahkan mereka secara terus menerus memelihara cita-cita sambil, secara berlawanan, membenarkan dan merasionalisasi fakta-fakta yang menurut historis terbentuk. Mereka hanyalah membimbing para penguasa untuk mengikuti jalan yang "adil," memerintahkan kebaikan dan melarang kejahatan. Dalam masyarakat Muslim kompromi itu tidak mempunyai

akibat-akibat yang hebat, yang positif serta sangat eksplosif, seperti halnya di Iran yang Shii.

Shiisme Imami atau Dua belas, yang mengklaim bahwa pengganti bagi Nabi adalah hak Tuhan yang diwarisi para keturunannya secara langsung, tidak mengakui pemimpin yang sah selain Ali (wafat 661), sepupu dan menantunya, dan sebelas orang keturunan Ali. Namun demikian, tidak ada Imam (pemimpin komunitas Shii yang sah), selain Ali, yang pernah berkuasa sebagai pemimpin negara Islam, meskipun beberapa usaha sebelumnya yang tanpa kecuali berakhir dengan kekalahan-kekalahan yang menghancurkan dan pembantaian-pembantaian berdarah. Konsekuensinya Imam dalam urutan ke enam, Jafar as-Sadiq (meninggal 765), memerintahkan para pengikutnya untuk menghentikan perjuangan bersenjata dan bahkan mengambil sikap menyetujui secara diam-diam terhadap negara Sunni. Pada tahun 874 depolitisasi Shiisme Imami menjadi sempurna ketika klaim-klaim saingan terhadap Imamate dan percekocokan internal menyebabkan ulama shii mengumumkan Imam ke dua belas, yang konon telah meninggal pada masa kecilnya, yang gaib (hidup, yang pernah hadir di dunia, namun tak terlihat — "Imam gaib"). Pada tahun 940, diumumkan secara resmi bahwa Imam yang gaib tidak akan kembali hingga akhir masa. Doktrin praktis itu memungkinkan para pemimpin untuk menunda secara tak terbatas realisasi klaim Shii terhadap kekuasaan politik. Karena, implisit dalam doktrin Yang Gaib, merupakan keyakinan bahwa masa belum matang bagi "orang-orang beriman yang benar" untuk membentuk pemerintahan yang "adil". Yang lebih penting, hal itu berarti bahwa pemerintahan duniawi bukanlah pemerintahan yang memerlukan fungsi-fungsi Imam, yang lebih lanjut menekankan prioritas-prioritas spiritual dan teologis yang telah dipilih sebelumnya. Pemisahan teoritis kekuasaan duniawi dari otoritas ketuhanan, suatu konsekuensi doktrin yang diperlukan, menjadi suatu kenyataan yang dibentuk.

Kelihatannya kepatuhan kepada peraturan politik Sunni, *fuqaha* (para ahli hukum) Shii mendapatkan suatu langkah ke-

bebasan tertentu untuk pengembangan lebih lanjut teologi dan jurisprudensinya. Mereka yang dengan khawatir menjaga kebebasan itu dan, pada saat yang sama, mengkonsolidasikan dengan mantap posisinya sebagai pemimpin keagamaan komunitas sektarian, mereka merasa terpaksa menahan dorongan revolusioner dan milenarian yang inheren dalam Shiisme yang sebenarnya seperti yang dikembangkan pada dua abad hijriah yang pertama di kalangan lawan-lawan pemerintahan Sunni yang secara politis aktif. Untuk bertindak dengan lebih efektif, mereka membatasi istilah *ilmu*, pengetahuan tentang ketuhanan, sebagai pengetahuan mengenai ilmu-ilmu keagamaan dan mengumumkan pintu kepada *ilmu* yang dalam pengertian sebelumnya telah tertutup hingga kembalinya Imam pada akhir masa.

Pengetahuan, *ilmu*, dalam Islam mempunyai suatu arti ketuhanan secara eksklusif, Tuhan adalah satu-satunya sumbernya. Quran bukan hanya sumber pengetahuan keagamaan, melainkan juga keseluruhan definitif semua yang perlu diketahui manusia. Meski pun Shiisme menerima pandangan bahwa wahyu Muhammad adalah yang terakhir dan sempurna, namun sekte ini mengharapkan penyempurnaan pemahamannya. Tanggungjawab "penyingkapan arti esoterik" teks-teks kitab suci dianggap sebagai fungsi eksklusif para Imam. Ide kebenaran esoterik itu, sebagai kebalikan dari pemahaman eksoterik atau harifiah terhadap agama, diberikan oleh kaum Shii permulaan dan sektarian-sektarian lain yang lebih ekstrim dengan suatu alasan untuk penyimpangannya masing-masing dari norma-norma mayoritarian. Ide itu membenarkan konsepsinya tentang suatu kategori khusus makhluk-makhluk yang dipercaya dengan tugas suci pengungkapan secara bertahap terhadap gagasan-gagasan "kebenaran esoterik" yang tersembunyi dalam teks-teks Quran dan hadits. Dengan perangkat yang sangat terinci, teks-teks itu dapat ditafsirkan kembali dengan cara-cara seperti itu untuk memberikan legitimasi kepada orang-orang bukan konformis sambil membantunya memelihara keimanannya dalam Quran. Suatu konsekuensi kepercayaan yang me-

mungkinan dalam *ilmu* sebagai suatu kemahatahuan, sifat eksklusif "mereka yang terpilih," adalah keyakinan bahwa mereka juga merupakan pemimpin politik yang ideal, yang melepaskan diri dari keadaan yang membahayakan. Karenanya di kalangan sebagian kaum Shii radikal, kepercayaan messianik kepada pemimpin manusia yang sempurna itu yang memulihkan pemerintahan yang benar dan keadilan dengan membentuk peraturan Sage yang ideal, memprakarsai revolusi politik yang independen terhadap rezim-rezim yang ada. Sejarah abad pertengahan dunia Muslim pada umumnya, dan Iran khususnya, mengemukakan bukti ancaman yang banyak seperti gerakan-gerakan messianik yang membawa kepada pembentukan-pembentukan sosiokultural dan bahkan politik.

Kontradiksi-kontradiksi yang inheren dalam milenarianisme Shii yang sebenarnya dan pendirian apolitik *fuqaha* muncul ketika pada tahun 1501 Ismail, pendiri dinasti Safavid, memegang kekuasaan sebagai hasil gerakan revolusioner messianik seperti itu. Dia mengumumkan Shiisme sebagai agama negara Iran, dan menyatakan berhak atas pengganti (*niyabat*) Imam melalui penyelewengan yang dituduhkan dari garis Imam ke delapan, sambil mengasumsikan gelar kerajaan Persia kuno bagi Shah. Karenanya dengan menggabungkan ke dalam sesuatu yang secara resmi telah berkembang sebagai dua fungsi yang terpisah, dia menghidupkan kembali cita-cita teokrasi Islam. Ulama Shii, penduduk Irak selatan dan kawasan Teluk Persia, yang diundang oleh Shah untuk tinggal di negeri itu dan memajukan kepercayaan Shii, menerima kedaulatan politik kaum Safavid yang kepadanya mereka berutang budi di Iran. Meski pun demikian mereka tidak berhasil membantu legitimasi para Shah atas masalah-masalah keagamaan. Pada abad delapan belas sekularisasi tradisional politik secara efektif diperbaiki ketika para *mujtahid*, *fuqaha* (para ahli hukum) peringkat tertinggi, yang pada waktu itu telah mengkonsolidasikan pengaruh sosio-religiusnya dengan kuat, secara langsung menantang klaim kaum Safavid kepada *niyabat* untuk secara kolektif menggunakan gelar dirinya. Namun demikian, pengakuan hak otoritas sebagai pengganti Imam sebagai *mujtahid* yang sama

sekali tidak berhak untuk mengatur politik. Yurisdiksi para *mujtahid* sebagai penafsir kehendak Imam, "serupa dengan materi-materi khusus yang terselubung dalam kerangka fiqh (yurisprudensi) Shiite; kesemua itu tidak mencakup ketentuan-ketentuan normatif yang berhubungan dengan pemerintahan." Di lain pihak, Shah terpaksa mematuhi hukum Islam suci. Sebagai pengawal syariah, fuqaha bertindak sebagai penasihat, hakim, guru, pengawas keuangan sumbangan-sumbangan dermawan dan pribadi, penyantun anak yatim dan orang miskin. Karenanya mereka berhasil dalam melembagakan pengaruhnya yang, walaupun sepenuhnya bergantung pada kaum Safavid dalam permulaan pemerintahannya, secara bertahap memisahkan diri dari negara.

Konsep Imamate, yang dirumuskan dan dilaksanakan oleh para teolog terdidik abad tujuh belas dan delapan belas, dibatasi dalam kerangka eskatologis dan duniawi lain, yang telah kehilangan konotasi orisinalnya pada kepemimpinan politik. Konsekuensinya Shiisme Safavid muncul sebagai agama orang-orang yang tenang, taat, beriman batinnya yang, menghindarkan politik, dengan sabar menunggu kembalinya Imam, Penyelamatnya, yang menjadi tanda akhir masa. Dengan patuh dia tunduk kepada penguasa negara yang mengatur kehidupan bermasyarakatnya, dan tunduk kepada para teolog yang membimbing kehidupan pribadi dan keagamaannya. Namun demikian, Shii ortodoksi, secara terus menerus mendapat tantangan dari dalam jajaran ulama itu sendiri. Ulama yang berpikir secara intelektual dan spekulatif, yang memberontak terhadap pendekatan legalistik kepada agama, mencurahkan kegiatan studi-studinya pada disiplin-disiplin filsafat dan mistisisme yang "terlarang". Para filosof menekankan keunggulan alasan atas keimanan, kaum mistik menekankan keunggulan inspirasi ketuhanan dan gagasan spiritual. Keduanya mengembangkan ide-ide dan teori-teori yang oleh fuqaha ortodoks dikutuk sebagai "bidah", juga karena ide-ide itu tidak secara tegas setiap pada pandangan-pandangannya sendiri yang digaris-kankan, atau karena mereka terlalu berbahaya bagi penyangkalan beberapa doktrin Shiisme yang mendasar. Kedua para

filosof dan mistik, *urafa*, dengan tegas menentang ide *fuqaha* tentang pintu ke *ilmu* yang tertutup. Menurut konsepsi *fuqaha* tentang *ilmu* sebagai pengetahuan ilmu-ilmu tradisional keagamaan, mereka bertentangan dengan arti asal istilah itu sebagai pengetahuan kebenaran esoterik. Mengingat kepada sekte-sekte ekstrimis adalah desakannya atas hak "orang-orang kua-lified terpilih" yang memiliki *ilmu* yang benar untuk memulai keahlian-keahliannya. Namun demikian, tidak dapat secara terbuka mendukung beberapa ide yang secara teologis kontroversial tanpa mengambil risiko *takfir* (mengumumkan seseorang itu kafir), "para penyimpang" itu kembali kepada penggunaan tulisan esoterik yang lebih kasar yang dipersiapkan untuk suatu pertemuan pribadi yang sangat pilihan, sambil mengakui ortodoksi di depan umum, Kompromi yang cermat itu, yang dihormati sepanjang masa di dunia muslim, membolehkan para pemikir spekulatif suatu langkah kebebasan tertentu untuk mengembangkan pandangan-pandangan agama yang benar-benar bukan ortodoks. Meskipun perang yang tak menegenal belas kasihan dilakukan oleh *fuqaha* ortodoks, mistisisme, filsafat, dan teologi spekulatif Shii melepaskan pembatasan yang menyesakkan yang dibuat oleh yang terakhir dan, selama berabad-abad, tumbuh dengan subur sebagai sebuah alternatif bagi "Shiisme resmi."

Jatuhnya kaum Safavid dari kekuasaan pada tahun 1722, setengah abad ketidakstabilan dan kekacauan politik mengiringi, dan pada tahun 1779 naiknya takhta-suku Qajar Turki yang raja-rajanya, meskipun menggunakan gelar "bayangan Tuhan di bumi," tidak pernah menuntut sanksi-sanksi keagamaan atau mengaku menyimpang dari garis Imam, meningkatkan kesempatan *fuqaha* untuk melembagakan lebih lanjut otoritas keagamaannya. Mereka menjamin pengaruhnya dengan membuat *taqlid* (mengikuti bimbingan agama) pada seorang *mujtahid* yang hidup atas semua orang beriman, tidak pandang kedudukan dan posisinya dalam masyarakat. Mereka tidak ragu-ragu menggunakan perangkat paksa untuk melaksanakan pandangan-pandangannya dan menindas pihak lain yang mung-

kin menyangkal, yang berarti menantang, posisinya sebagai satu-satunya eksponen agama dan pelindungnya terhadap segala macam "inovasi." Namun demikian, dalam hal ini terdapat catatan yang berguna bahwa akibat sentralisasi pimpinan keagamaan tidak bermaksud "memodernisasi" "agama nasional," sebagaimana dipertahankan secara keliru oleh sebagian orang. Demikian pula, selama lebih dari setengah abad sembilan belas perhatian ulama bukanlah bangsa. Kebijakan keagamaannya bukanlah kebijakan nasional, ataupun dimaksudkan untuk itu. Perlu juga ditekankan di sini bahwa fuqaha tidak "dianggap pemimpin bangsa." Untuk mengaitkan dengan aktivitas-aktivitas kelompok pada masa itu suatu jenis ideologi nasionalis, modernis, sebenarnya sama sekali menyesatkan dan anakronistik.

Berlawanan dengan pandangan yang biasa dipegangi, Ulama di Iran Qajar, atau bahkan sebelum itu, tidak membentuk suatu kelas khasnya sendiri yang seragam yang secara ideologis kohesif dengan mengikat kesetiaan-kesetiaan dan loyalitas-loyalitas. Kelompok-kelompok internal, perbedaan pandangan keagamaan, konflik-konflik berbagai kepentingan yang seringkali mengubah sebagian perhatian ulama dari keagamaan murni ke pertimbangan-pertimbangan ekonomi dan politik, dengan serius telah membagi-bagi jajarannya. Karena bagaimana pun juga, bahkan pada abad sembilan belas ketika kaum mujtahid muncul sebagai sebuah kelompok kekuatan yang aktif, pada umumnya, ulama membentuk perserikatan yang terikat longgar tidak dengan penggambaran yang diputuskan dengan jelas. Sejumlah orang di antaranya memiliki tanah dan bersama-sama memakai kepentingan dengan kelas yang memiliki tanah serta pedagang-pedagang kaya. Sebagian berhubungan dengan keluarga raja atau dengan kepala-kepala suku. Banyak yang memegang janji-janji pemerintah, termasuk posisi *Imam jamaah* (pemimpin keagamaan di sebuah kota kecil atau besar) yang kuat, dan menerima gaji tetap dari pejabat-pejabat negara, para pelindung raja dan pribadi-pribadi yang kaya. Demikian pula ulama termasuk dalam jajarannya bukan hanya *fuqaha*, melainkan juga para filosof dan teolog spekulatif,

kaum mistik dari segala macamnya yang membentuk tatanannya masing-masing dengan organisasi-organisasi hirarkis yang terpisah, "penyimpang-penyimpang" yang memimpin suatu kebinekaan gerakan yang sedikit banyak aktif secara terbuka. Unsur-unsur yang tidak puas dari dalam berbagai kelompok itu seringkali membangun jaringan komunikasi dan perangkat yang berbelit-belit untuk mengangkat pandangan-pandangannya atas pandangan-pandangan saingan. Sebuah sistem persekutuan-persekutuan yang bijak yang sangat terinci, sedikit banyak berumur pendek, menarik perlindungan beberapa anggota kuat dari kelas-kelas yang sedang berkuasa yang memiliki *vested interest* umum. Suatu tema penting berhasil mencapai kekuasaan pada abad sembilan belas di kalangan kelompok-kelompok dan pribadi-pribadi yang mewakili berbagai lapisan struktur sosial. Hal itu berasal dari suatu konsepsi lama tentang agama dan undang-undang keagamaan sebagai perubahan yang secara progresif evolusioner dan terus menerus berlangsung. Pandangan agama seperti itu secara kodrati membentuk suatu penyimpangan radikal dari ortodoksi. Padahal ide bahwa undang-undang keagamaan harus melakukan penyesuaian secara konstan dengan masa dan kondisi-kondisi yang terbukti sangat menarik bagi kebanyakan orang yang ingin tetap loyal kepada Islam Shii padahal mereka terikat dengan pembaharuan-pembaharuan yang dianggap vital, serta dengan kecenderungan revolusioner yang lebih banyak berpikir dalam kerangka perubahan-perubahan sosio-politik. Karena pendidikan hampir secara eksklusif bersifat keagamaan, yang diterima di madrasah (sekolah yang dikelola dan diajar oleh ulama) dimana pelajaran-pelajaran agama membentuk bagian terbesar dari kurikulum, yang hampir-hampir seluruh kelas terpelajar bangsa itu yang tidak memasuki pamongpraja dianggap sebagai ulama. Pribadi-pribadi itu mengenakan surban sebagai tanda khusus yang menunjukkan status "terpelajar"-nya. Padahal, secara paradoks, sikap anti-*fuqaha* yang paling berbahaya berasal dari dalam kalangan ulama itu sendiri, di antara mereka yang menentang ortodoksi secara resmi. Orang-orang Shii yang tidak setuju, seca-

ra periodik menghadapi permusuhan *fuqaha* ortodoks yang tak kenal ampun, secara terus menerus menolak, meskipun kebanyakan di kalangan pribadi yang terpisah, otoritas pendirian keagamaan. Dengan menyerang yang terakhir dengan anti-intelektualisme, mereka memelihara suatu sikap perlawanan terhadap penyesuaian keagamaan, dan berusaha melebarkan cakrawala intelektualnya. Ternyata permusuhan-permusuhan yang paling lama dan paling sengit itu yang membagi masyarakat menjadi beberapa kubu musuh dan seringkali menjerumuskan daerah-daerah ke dalam perang saudara berdarah yang melibatkan, bukan negara sekuler dan pemimpin-pemimpin keagamaan, melainkan *fuqaha* ortodoks dan penyimpangan-penyimpangan keagamaan, atau dua madzhab teologi yang sedang bersaing. Negara sekuler bukan hanya diberi toleransi melainkan dimaafkan oleh *fuqaha* sendiri sebagai kebutuhan keagamaan, karena negara itu telah membentuk suatu bagian integral dari seluruh struktur sosial Islam Iran dan bukan suatu kekuatan jahat yang terpisah. Di Iran masa Pahlavi ketika agama, yang berdasarkan atas etika Shii, menyerap seluruh aspek kehidupan nasional, intelektual, politik, dan bahkan ekonomi, tidak ada lagi yang dianggap sebagai kebenaran kecuali klaim bahwa *fuqaha* adalah eksponen tunggal Islam, atau bahwa mereka mewakili suara kolektif keyakinan agama.

MODERNISASI

Revolusi Konstitusional tahun 1905-11 melukiskan dengan sangat baik hal ini. Revolusi itu tidak mengumpulkan semua anggota kelas pedagang dan ulama bersama dengan kelompok intelegensia sekuler yang mulai muncul dalam melawan semua anggota negara Qajar. Kaum pria dan wanita termasuk bermacam-macam kelompok kepentingan dan afiliasi-afiliasi keagamaan yang terikat secara longgar dengan satu-satunya alasan umum bagi pemikiran-pemikiran yang sama sekali berbeda. Mereka membentuk aliansi-aliansi yang tidak mungkin hidup lebih lama daripada tujuan jangka pendek yang se-

kali waktu tercapai, yakni pembentukan suatu dewan nasional yang mengecek kekuasaan orang-orang Qajar yang lamim. Di antara para *mujtahid* yang terkemuka memberikan bantuannya kepada "para penyimpang" atau para pengikut "penyimpang-penyimpang", seperti Malkom Khan, Talibzada, Mirza Aqa Khan Kirmani yang merupakan partisan negara sekuler dan pembaharuan-pembaharuan sosial, politik, dan kebudayaan yang meluas yang bermaksud sama sekali mengekang pengaruh dan otoritas *fuqaha*. Demikian pula, kaum Konstitusionalis termasuk pribadi-pribadi yang "bersurban" (Malik al-Mutakallimin, Sayyid Jamaluddin Isfahani, Majdul Islam, Nazimul Islam Kirmani, semua pengikut Jamaluddin "Afgani") yang secara ideologis lebih dekat dengan kaum sekularis daripada dengan *fuqaha*. Di pihak anti-Konstitusionalis reaksioner, *mujtahid* yang berpengaruh, seperti Fazlullah Nuri, memberikan dukungannya kepada tindakan Shah untuk mempertahankan kepentingan-kepentingan dinastiknya. Anggota-anggota Kirmani dari sebuah madzhab teologi yang penting, Shaikhisme, dianggap kontroversial oleh *fuqaha* ortodoks, berdiri berdampingan dengan kaum Qajar, sementara sebuah cabang saingannya di Azerbaijan mengumumkan dirinya menyetujui Konstitusi. Patut dicatat di sini bahwa, bahkan dari kalangan kaum Konstitusionalis yang paling bersemangat, mereka jarang yang meminta republik atau dinasti lainnya untuk menempatkan kembali kaum Qajar. Juga bukannya lembaga mornaki itu sendiri ataupun negara sekuler yang dipertanyakan. Hanya kebijakan-kebijakan Qajar saja.

Kaum Konstitusionalis tidak dapat menyelamatkan Dewan Nasional dari musuh-musuh dalam waktu yang teramat panjang. Permusuhan-permusuhannya, tidak bermaksud dan berideologi apa-apa, bahkan ternyata lebih mengganggu daripada kepercayaannya yang naif bahwa mereka dapat membangun sebuah sistem modern yang berdasarkan atas suatu masyarakat tradisional. Meskipun demikian, mereka meninggalkan sumbangannya yang terus-menerus yang sangat mempengaruhi jalannya sejarah sosial Iran masa mendatang; sekulari-

sasi pemikiran sosial Iran, Meskipun pimpinan sebagian *mujtahid* yang vital, revolusi yang menandai kekuasaan unsur intelektual anti-*fuqaha* dalam ilmu politik. Para pembuat keputusan yang terkemuka tidak hanya menentang sekularisasi sistem pendidikan dan peradilan yang sebelumnya berada di bawah kontrol pendirian keagamaan, namun yang lebih penting, memisahkan pandangan-pandangan sosiopolitiknya dari Islam. Sebagian besar di antaranya mencari sumber inspirasi dalam model Eropa Barat. Dengannya konsep *ilmu* (pengetahuan), yang di Iran pra-modern dipahami sebagai pengetahuan ketuhanan dalam tradisi *urafa*, atau pengetahuan ilmu-ilmu keagamaan dalam tradisi *fuqaha*, dan yang telah diperluas generasi orang-orang tak setuju yang pertama (Afghani, Malkum, Talibzada dan lain-lainnya) sehingga mencakup semua ilmu, sepenuhnya disekularisasikan. Hal itu menjadi serupa dengan akar kata *danish* dari bahasa Persia dengan tidak adanya konotasi keagamaan. Demikian pula istilah *danishmand* digunakan untuk membedakan orang terpelajar dalam ilmu-ilmu sekuler dari *alim*, orang yang terpelajar dalam ilmu-ilmu agama. Juga dengan kaum Konstitusionalis pendirian anti-*fuqaha*, yang sebelumnya telah mengungkapkan dendam *urafa* atas pendirian keras para ahli hukum ortodoks anti-intelektualisme, beralih kepada anti-klerek yang jujur. Sementara itu generasi para pembaharu sebelumnya dengan hati-hati telah menentang pembaharuan-pembaharuan keagamaan yang hendak membantu agama menyesuaikan diri dengan kondisi-kondisi sosiopolitik baru, dan bahkan berusaha untuk menyelaraskan ide-ide barunya dengan Islam, kaum Konstitusionalis ingin membatasi agama dan pandangan-pandangan keagamaan di dalam tembok masjid-masjid dan madrasah-madrasah yang diubah menjadi seminari-seminari. Sudah pasti sebagian besar di antaranya sadar sepenuhnya akan kegagalan pembaharuan-pembaharuan doktrinal, pengalaman gerakan-gerakan malang yang ada yang mengotori sejarah abad sembilan belas. Konstitusionalisme dan liberalisme Iran pada peralihan abad itu tidak memberikan kesempatan bagi agama. Di lain pihak, sebagian dari tindakan-tin-

dakan *mujtahid* untuk mengakomodasi konstitusionalisme, ke-
daulatan rakyat, bagi Islam Shii merupakan bukti yang tidak
lain dari suatu justifikasi dan rasionalisasi pendirian prokonsti-
tusional ulama liberal. Hal itu tidak disertai dengan suatu
pandangan baru, atau suatu konsepsi baru tentang peranan Is-
lam dan tentang dogma Shii di Iran abad dua puluh. Karena-
nya konflik-konflik doktrinal dengan aspek-aspek dan teori-
teori "pengetahuan baru" dan sistem-sistem sosiopolitik baru
yang secara nasional diadopsi pada periode Konstitusional,
ditinggalkan tanpa dapat dipecahkan. Selain itu, penolakan pe-
ngekangan-pengekangan dan tabu-tabu teologis yang telah diten-
tukan *fuqaha* selama berabad-abad atas pemikiran Iran, mem-
bongkar pagar-pagar yang secara artifisial telah mencakup berba-
gai kelompok intelektual dan profesional dalam kelas "bersur-
ban" yang terbatas secara longgar. Suatu kelas intelektual dan
profesional, penulis, wartawan, pengacara, guru, politikus, pen-
ceramah, filosof yang baru, mulai terwujud, dengan kepentingan-
kepentingan yang terpisah dan kesetiaan-kesetiaan kelompok.
Anti klerikalismenya tidak menunjukkan mereka anti-keaga-
maan, atau bahwa mereka ingin mencabut agama dari masya-
rakat. Selain itu cita-cita nasionalis sekulernya lebih penting
daripada identitas Muslimnya yang bagi mereka merupakan
suatu urusan keyakinan pribadi. Demikian pula ulama, selama
masa permulaan di Iran yang Islam, muncul sebagai sebuah ke-
las profesional *fuqaha*, kaum spesialis teolog *fiqh* (yurispruden-
si) Islam, dan sebagai *ruhaniyyun*, pembimbing spiritual yang
terpisah. Karena dibatasi dengan keahlian tradisionalnya, me-
reka membuktikan dirinya rawan dibandingkan dengan profe-
sional-profesional sekuler yang pendidikannya mempersiap-
kannya lebih baik untuk menerima kepemimpinan politik dan
sosial.

Pelucutan peranan dan fungsi tradisional klerik dilakukan
secara bertahap. Karena kaum Konstitusionalis telah mem-
buktikan dirinya tak berdaya dalam membangun masyarakat
baru dengan pranata-pranata sosiopolitik modern yang cukup
beralasan. Baru saja kaum Pahlavi memegang kekuasaan pada

tahun 1920-an, dan mengimplementasikan kebijakan-kebijakan sosio-kultural sekuler sebagaimana yang sejak semula didefinisikan oleh kaum Konstitusionalis, *fuqaha* menderita banyak kemunduran dan akhirnya terdorong mundur lebih jauh ke masjid-masjid dan madrasah-madrasah. Dengan kekecualian istirahat sebentar (1941-1953) kebebasan politik ketika mereka, dan kelompok-kelompok sekuler lainnya, dengan lantang memprotes kepada rezim diktatorial, oposisi keagamaan tak mengesankan untuk didengar suaranya. Pendidikan wajib dilaksanakan di sekolah-sekolah sekuler negara, dan sistem peradilan dibuat berada di bawah yuridiksi seorang Menteri Kehakiman yang dipimpin dan dibantu oleh para ahli hukum dan hakim berpendidikan sekuler. Modernisasi sistem-sistem pendidikan dan peradilan, yang sebagian besar menggunakan model-model barat, merupakan senjata paling efektif yang dimanipulasi rezim Pahlavi untuk menjual rendah pengaruh klerikal yang dianggap sebagai rintangan yang paling menentang kepada kebijakan-kebijakan pembaharuan nasionalis radikalnya. Untuk lebih merongrong peranan para pemimpin keagamaan, kaum Pahlavi berusaha memberikan kepada bangsa suatu identitas kebudayaan yang, meskipun tidak seluruhnya menggantikan Islam, paling tidak memberikan kepada negaranya suatu persamaan legitimasi. Karenanya di Iran pra-Islam mereka mendapatkan alasan bagi desain-desain kerajaannya dan pandangan-pandangan sekuler modern serta otentisitasnya secara mendasar bagi citra diri "Aryan" mereka ingin memproyeksikan secara berbeda dengan citra Islam.

Kecenderungan-kecenderungan itu telah ditimbulkan kembali pada masa lalu. Pada abad sepuluh dan sebelas kaum Buyid memperbaiki konsep kerajaan (suatu istilah yang secara teoritis ditolak Islam karena tidak sesuai dengan konsepnya tentang Tuhan sebagai satu-satunya "raja") Persia kuno yang membantunya memperoleh status sah sebagai penguasa-penguasa duniawi yang sah yang memberikan kesetiaan nominal kepada Khalifah Abbasid yang Sunni. Dinasti-dinasti kecil berturut-turut di Iran ikut menyesuaikan hingga kaum Safavid

benar-benar memperbaikinya sebagai suatu bagian integral dari teori pemerintahan Shii Iran. Demikian pula, raja-raja dan pahlawan-pahlawan legendaris Iran kuno memberikan motif-motif bagi pengungkapan kesusasteraan dan kesenian selama periode Islam, karenanya tetap memelihara suatu prestasi nostalgik kepada tradisi-tradisi kuno. Nauruz, hari raya Zoroastrian yang merayakan permulaan ekuinoks musim semi, tetap sebagai sebuah pesta makan besar nasional yang diselenggarakan setiap tahun. Kaum Pahlavi benar-benar mengintegrasikan tradisi-tradisi kebudayaan itu, yang memberikannya status resmi. Nauruz, diadopsi sebagai hari yang menandakan permulaan tahun baru Iran menurut suatu kalender yang telah direvisi, dinyatakan sebagai hari libur nasional yang terpenting, karenanya menggeser hari raya-hari raya Muslim. Buku-buku teks di sekolah-sekolah menekankan sejarah Iran kuno dan peranan para shah dalam periode Islam, menonjolkan budaya "Aryan yang jenius," dan mengaitkan kebudayaan Iran dan kesinambungan sejarah dari masa-masa pra-Islam hingga sekarang dengan pranata monarki. Namun demikian, sementara pada masa-masa permulaan *fuqaha* telah mengakui perlunya keberadaan kerajaan, lawan-lawan klerikal kaum Pahlavi yang dengan tak mengenal menyerah menolak kekuasaannya. Mereka kini muncul dalam mempertahankan hukum dan moralitas Islam, sehingga sama sekali digantikan dengan pembaharuan-pembaharuan modern.

Perlu dicatat di sini bahwa gambaran-gambaran messianik dan eskatologik begitu karakteristik bagi Shiisme orisinal dan yang diawasi para teolog ortodoks selama berabad-abad digiatkan kembali. Karenanya modernisasi akhirnya mendorong *fuqaha* untuk membalik tradisi panjang berperang terhadap millenarianisme Shii ekstremis, dan menaikkan bendera Imam dalam mempertahankan diri terhadap sebuah negara sehingga membuat kehancuran peranan sosialnya. Semua ciri utama millenarianisme Shii dihibau: jihad atau perang suci terhadap kekufuran; kesiapan untuk mati syahid untuk suatu tujuan suci; keyakinan yang kuat bahwa pemerintahan yang

benar dan bersih akan dan pasti menggantikan pemerintahan yang korup dan jahat; seruan karismatik pemimpin yang mengaku berhak kepada *niyabat-i Imam* (pengganti Imam). *Fuqaha* yang sebelumnya merupakan alat dalam depolitisasi Shiisme dan sekularisasi politik, kini beralih menjadi tokoh-tokoh mesianik yang bertujuan untuk mendirikan suatu teokrasi, pemerintahan Sage di muka bumi. Pada tahun 1960-an dan 1970-an revolusi *fuqaha*, yang, sebagai akibat kebijakan-kebijakan Pahlavi, telah memunculkan kelasnya sendiri yang khas, yang secara sosial terbatas, secara ideologis kohesif, adalah lebih dari sekedar revolusi demi agama. Hal itu juga merupakan sebuah revolusi sosial dan kebudayaan. Pesan tertulis Khomeini yang seringkali dikutip jelas diwariskan untuk tujuan pengarangnya: untuk membangun kembali kekuasaan *faqih* sambil memperbaharui dan merumuskan kembali fungsinya dalam masyarakat.

Peranan yang dikaitkan Khomeini dengan *faqih* adalah benar-benar revolusioner bukan hanya dalam konteks Iran Pahlavi, melainkan pada pokoknya dalam konteks teori politik Shii *Imami* sebagaimana dituliskan dan dijunjung tinggi generasi-generasi *fuqaha* secara berturut-turut. Menurut pandangan Khomeini, *faqih* adalah penafsir hukum Islam dan satu-satunya penguasa politik masyarakat yang sah pada masa-masa gaib. Karenanya dia mengumumkan konsep kerajaan dan Konstitusi 1906 bukan Islam, yang mengakui legitimasi monarki sambil memberikan kekuasaan legislatif kepada Dewan Nasional. Menurut Islam, katanya, Tuhan sendiri adalah Pembuat undang-undang. Nabi dan, sesudahnya, para *Imam* merupakan para pelaksana hukum yang mengimplementasikan hukum Tuhan. Pada periode menyembunyikan diri, *fuqaha* mengambil tanggungjawabnya. Karenanya doktrin teokratik lama yang, sejak wafatnya Muhammad, terus dianggap sebagai satu-satunya cita-cita yang secara teoritis ditambah dengan suatu justifikasi pragmatis politik yang disekulerkan, kini mengancam untuk menggulingkan perimbangan, meskipun kadang-kadang terpaksa, antara kekuatan-kekuatan keagamaan dan politik. Ironisnya,

kaum ideolog awam dua dasawarsa sebelumnya telah membantu *fuqaha* untuk memperjuangkan keberhasilan tujuan-tujuannya.

SAKITNYA KEBUDAYAAN DAN MUNCULNYA IDEOLOGI ISLAM AWAM

Alat paksa keras yang digunakan kaum Pahlavi untuk mengimplementasikan kebijakan-kebijakannya akhirnya berhasil dalam menyingkirkan bukan hanya *fuqaha* melainkan juga profesional-profesional awam sendiri yang mulai memandang kurangnya kebebasan sebagai terlalu mahal bagi program-program sekuler yang telah mereka, dan pelopor-pelopornya pada peralihan abad, harapkan. Pada tahun 1920-an dan 1930-an kaum liberal nasionalis yang benar-benar membenci kepada negara polisi Shah Riza, telah berbalik kepadanya. Orang-orang seperti Ahmad Kasravi, sejarawan, wartawan, pengacara, yang ideologi modernis dan sekularisnya, paling tidak dalam spirit, begitu dekat dengan Shah; Sadiq Hidayat, novelis dan sarjana amatir bahasa-bahasa Iran kuno; Malik al-Shuara, penyair; mendapatkan kediktatoran yang secara moral menjijikkan. Sebagai penulis, sebagai pemikir yang terdidik, *raushanfikran*, mereka mendapatkan sambutan dan sejumlah besar pengikut di kalangan pemuda terpelajar yang belajar di sekolah-sekolah dan universitas pemerintah.

Dengan profesional-profesional lain yang secara politis berkesadaran nasionalis, oposisi terhadap rezim Pahlavi memperoleh suara lembut keagamaan. Mihdi Bazergan, yang merupakan seorang anggota kelompok pelajar yang pertama dikirimkan ke Eropa atas beasiswa pemerintah, mewakili dengan baik kategori ini. Sesudah menyelesaikan studi-studi rekayasannya di Perancis di mana dia telah belajar mengagumi dan menghormati prestasi-prestasi sosial dan ilmiah Barat, dia kembali ke Iran dengan suatu kesadaran diri yang tinggi sebagai seorang Iran dan seorang Muslim. Sadar bahwa agama dan iman itu sendiri membentuk kekuatan penggerak di belakang kemajuan individu dan nasional, dia menentang pandangan kaum moder-

nis bahwa Westernisasi dapat menyelamatkan bangsa dari "ke-terbelakangan". Dengan mengeluarkan pernyataan sebaliknya bahwa akar semua masalah nasional terletak pada sikap acuh tak acuh pemerintah terhadap undang-undang dan prinsip-prinsip Islam, dia membentuk organisasi-organisasi keagamaan dan profesional yang dia gunakan untuk mempropagandakan ide-idenya. Dia juga bergabung dengan perkumpulan-perkumpulan lain dengan bersama-sama membuat orang-orang awam yang tak setuju yang berpikiran klerikal dan keagamaan berjuang untuk tujuan yang sama. Sebagian besar organisasi-organisasi itu, yang dilarang selama pemerintahan Riza Shah, menyatakan diri terbuka pada tahun 1941 ketika Shah terpaksa turun tahta untuk kepentingan puteranya, dan kebebasan politik terjamin.

Dua sifat penting yang memberikan ciri pemikiran Bazergan sebagaimana dinyatakan di sebagian besar tulisan-tulisannya: 1) pembedaannya antara "Islam riil," sebuah ideologi yang secara sosial dan politik memberikan amanat, yang terbuka bagi pembaharuan-pembaharuan yang diperlukan, dari apa yang dia sebut Islam tradisional yang macet. 2) meskipun dia bekerjasama dengan tokoh-tokoh klerikal yang secara politik bertanggungjawab, pandangan-pandangan politik Islamnya tidak mencerminkan cita-cita negara teokratik. Sambil memperjuangkan Islam dan nilai-nilai moral Islam, Bazergan mengungkapkan kekecewaan yang mendalam dengan Barat dan nilai-nilai Barat, sehingga gejala sakitnya sosiokultural yang memikat kaum nasionalis sebagai suatu akibat pelanggaran ekonomi dan politik Barat dalam urusan-urusan Iran. Dalam Islam dia melihat suatu ikatan moral, suatu identitas kultural yang vital yang dapat membantu peremajaan semangat patriotik yang diperlukan bagi perjuangan nasionalis melawan kaum imperialis, antek-anteknya di dalam negeri, dan kaum materialis yang secara moral korup. Meskipun dalam ceramah-ceramahnya dan dalam tulisan-tulisannya dia memperlihatkan nada moral seorang pengkhotbah Muslim tradisional, secara politis dia memilih berpihak pada Mossadegh, pemimpin nasio-

nalis sekuler terkemuka pada tahun 1940-an dan permulaan 1950-an, bahkan ketika Ayatollah Kashani, musuh klerikal Shah yang terkemuka ketika itu, menarik sokongannya. Selain itu, pandangan-pandangan politik Bazergan tidak memberikan suatu konsepsi negara yang baru, melainkan lebih mengemukakan penghidupan kembali Konstitusi 1906, dengan beberapa amandemen dan garansi bahwa ketentuan yang secara khusus memerlukan suatu dewan para ahli klerikal sebagai majelis penasihat haruslah diimplementasikan. Karenanya pemerintahan yang dia inginkan untuk dapat dibentuk di Iran adalah suatu pemerintahan sekuler yang memberlakukan sanksi keagamaan. Baik Bazergan maupun cendekiawan (*raushanfikir*) awam liberal mutakhir lainnya yang memelihara sentimen-sentimen politik anti-barat yang sama dan secara simultan bangkit dalam mempertahankan nilai-nilai dan budaya nasional tradisional, sebenarnya merenungkan untuk kembali kepada tata sosioreligius lama. Pandangan mereka tentang masyarakat dan konsepsi mereka akan pengetahuan, sepenuhnya modern dan sekuler, berbeda dari dan, lebih sering daripada tidak, menentang pandangan dan konsepsi *fuqaha*. Mereka sesuai dengan spirit sekuler perubahan sosial yang dianggap perlu dan diinovasi oleh kaum Konstitusionalis pada pergantian abad. Namun demikian, sementara kelompok yang terakhir memandang Barat sebagai sumber inspirasi, kaum nasionalis mutakhir ingin mendefinisikan kembali dan merumuskan kembali seluruh proses modernisasi dan tidak lagi menyamakannya dengan Westernisasi.

Munculnya ideologi Islam yang diradikalkan dalam politik Iran dapat dipandang sebagai suatu konsekuensi kejatuhan Mossadegh yang tak terelakkan dari kekuasaan setelah CIA melakukan kup pada tahun 1953. Faktor-faktor politik dan ekonomi menyebabkan krisis dalam negeri yang membawa akibat revolusi 1978-1979 dan munculnya *fuqaha* sebagai pemimpin oposisi: suatu rezim yang semakin bertambah diktatorial yang menyatakan tidak sah semua partai politik; sesudah meninggalnya Mossadegh pada tahun 1967, partai Front Nasionalnya,

yang berlangsung di bawah tanah, dengan cepat bergabung ke dalam beberapa kelompok ideologis meskipun tetap berada di bawah payung yang sama; ketidakmampuan kaum nasionalis sekuler untuk menghasilkan seorang pemimpin sekuler nasional yang tenarnya dapat disamakan dengan Mossadegh. Sebaliknya, hirarki keagamaan, meskipun kemunduran-kemunduran sosial dan ekonomi yang berat telah dilakukan pemerintah atas mereka, sebenarnya tetap utuh, yang menghasilkan pemimpin-pemimpin yang cakap. Tambahan pula suatu kesenjangan ekonomi yang melebar memisahkan sejumlah kecil orang kaya dari sebagian terbesar orang miskin, pendidikan sekulernya dalam lembaga-lembaga negara, berperangai keagamaan dan membenci kelas-kelas atas yang dibaratkan yang diberikan hak-hak istimewa, mengidentifikasi lebih dekat dengan oposisi Islam.

Itu merupakan perebutan ekonomi dan kebudayaan bagian penting penduduk itu, yang terdidik, yang kian berkesadaran diri, terutama di kota, kelas-kelas menengah dan menengah bawah, yang membentuk suatu dasar kekuasaan yang hebat bagi kaum revolusioner Islam. Tidak sabar dengan *raushanfikr*, gelisah dan banyak tuntutan, dengan keinginan yang besar menantikan tanda bagi mereka untuk membangkitkan suatu "alasan yang tepat," pemuda Iran tahun 1960-an dan 1970-an mencari di mana saja pimpinan yang sama sekali menjalankannya dengan tindakan politik yang radikal. Pada tahun 1963 Khomeini menunjukannya jalan, hanya ditangkap dan kemudian diasingkan. Ali Shariati, sosiolog didikan Sorbonne, yang telah memahami dengan baik keadaan jiwa orang muda, kemudian mampu memberikannya dengan suatu ideologi yang memenuhi harapannya untuk tetap loyal kepada keimanannya dan keinginannya untuk melakukan suatu revolusi. Kejeniusan utama Shariati terletak pada kemampuannya menggabungkan cita-cita sosial, ekonomi, dan kebudayaan yang nampak bertentangan ke dalam sebuah ideologi tunggal, dan karenanya memberikan kepada semua tipe bangsa Iran yang secara **politik** terikat suatu tujuan terpadu. Tiga aspek pemikiran Shariati

yang menonjol adalah penganalisaan yang berarti dalam konteks makalah ini: anti-kletikalisme, pembaharuan Islam, dan dunia-ketiganya.

Seperti Bazergan, meskipun dengan suatu gaya yang lebih radikal, Shariati membedakan "Shiisme yang benar," pembebasan, orientasi masa depan, progresif, dari agama reaksioner "pimpinan keagamaan resmi" yang korup, opresif, haus-kekuasaan. Di samping depotisme politik raja-raja, dan eksploitasi ekonomi para pemilik kekayaan, Shariati melukiskan kebohongan "pimpinan keagamaan resmi yang berjenggot panjang" sebagai sumber utama kejahatan yang mengganggu rakyat di sepanjang abad. Islam, menurut dia, tidak mengakui perantara antara manusia dan Tuhan; karenanya keberadaan kelas klerikal *rūhaniyyun* adalah tidak-Islam. Kaum Muslimin yang terdidik dalam ilmu-ilmu keagamaan tidak memiliki status resmi, tidak mempunyai kekuasaan inheren atau hak-hak keturunan. Mereka adalah para ahli agama yang berkepribadian biasa yang menjadi bagian dari masyarakat-masyarakat Muslim "kalau tidak perlu dan tidak secara resmi," yang mendapatkan pengaruhnya dari rakyat yang memberikannya kepadanya atas kehendaknya sendiri. Yang implisit dalam definisi ulama Muslim adalah penolakan kategorik Shariati untuk memberikan suatu otoritas melebihi yang diperlukan sebagai ahli agama dan guru disiplin khususnya. Dia bahkan menolaknya hak untuk menganggap dirinya sebagai "para wakil Imam" karena *Imam* tidak menunjuk siapapun. Di tempat lain manapun dia dengan kokoh berpendapat bahwa ulama, yang telah mereduksi ilmu-ilmu Islam kepada disiplin fiqh yang dangkal, tidak dipelajari dalam pengertian istilah terpadu yang benar. Dengan demikian, Shariati mengikuti argumen *urafa* tradisional, para filosof dan mistik yang, dalam reaksi terhadap pengutukan *fuqaha* atas pandangan-pandangannya yang "menyimpang," menganggap kelompok yang terakhir penuh dengan pujian bagi kaum mistik Muslim. Pujian seperti itu mencerminkan cinta emosionalnya sendiri kepada dan pertalian intelektual dengan *arafa*, serta pengaruh ayahnya, Muham-

mad Taqi Shariati, seorang ahli agama dan pengagum mistisisme Persia. Dalam pendahuluan kepada salah satu di antara karya-karyanya, rujukan Ali Shariati yang mengesankan kepada Ayn al-Quzat, seorang Sufi Persia yang dihukum mati pada tahun 1132 karena kleniknya, adalah yang paling terurai. "Mencari perlindungan dalam sejarah, dari takut kesepian, saya segera mencari saudaraku Ayn al-Quzat, yang dibakar hingga mati dalam usianya yang sangat muda karena kejahatan akan kesadaran dan kepekaan, karena keberanian pemikirannya. Karena pada suatu masa kebodohan, kesadaran itu sendiri merupakan suatu kejahatan. Ketinggian spirit dan ketabahan hati dalam masyarakat yang tertindas dan terhina merupakan dosa-dosa yang tak berampun." Mengingat kembali bahwa kaum mistik, para filosof, para pemikir spekulatif pada umumnya yang menolak untuk mematuhi norma-norma ortodoks yang ditetapkan, teraniaya oleh fuqaha dan tidak sedemikian negara sekuler; seseorang dapat memahami pengapkirannya Shariati yang keras terhadap pemimpin-pemimpin keagamaan ortodoks seperti Baqir Majlisi (wafat tahun 1699). Karena dia mempertahankan yang terakhir dan *fuqaha* sesama Safavid yang lain yang bertanggungjawab terhadap pelumpuhan Shiisme yang "benar" dan pembentukan agama "resmi" yang lain.

Barangkali prestasi Shariati yang paling abadi terletak pada usahanya untuk menampilkan suatu konsepsi Islam yang baru, menyegarkan, dan memberikan inspirasi. Dengan menghidupkan kembali spirit lama revolusi dan mati syahid yang mencirikan Shiisme orisinal, dan mengaktifkan kembali tradisi millinarian, dia berhasil dalam mengalihkan agama orang-orang beriman yang taat ke dalam sebuah ideologi politik dan revolusioner yang bersemangat. Sebagaimana telah dinyatakan, *fuqaha* revolusioner seperti Khomeini, Shariatmadari dan lain-lainnya, juga telah beralih kepada tradisi millenarian yang secara terus-menerus telah diperangi oleh para pendahulunya. Namun demikian, sambil menggunakan bahasa dan metafora-metafora messianik, kaum klerik militan sangat tertarik kepada suatu revolusi yang dapat membantunya dan mengikuti kaum klerik

memegang kekuasaan dan memperbaiki kembali pengaruhnya yang hilang dalam masyarakat. Sebaliknya, Shariati, ideolog revolusioner awam, dengan keras hati menekankan Islamnya sebagai suatu "Islam yang diperbaharui dan dipersegar." Dia secara terus menerus menulis dan berbicara tentang kebutuhan akan suatu "Protestantisme" untuk membantu menjadikan Islam sekali lagi suatu kekuatan sosiokultural yang positif yang dapat menghapuskan masa gelap dan mengantarkan masa kebangunan kembali. Meskipun dia menghormati revolusioner dan kaum teolog yang "benar" yang tidak bekerjasama dengan rezim Pahlavi yang dianggap rendah, Shariati memahami "pembaharu" sebagai seorang anggota kelompok *rausanfikir*, dan bukan *ruhaniyyun*. Itu merupakan *raushanfikir*, dia berulang kali menegaskan, intelektual yang terikat dan terpelajar, yang dikualifikasikan terbaik untuk memimpin dan memperbaharui. Karena, pada masa-masa modern, *raushanfikir* menggantikan nabi pada masa-masa permulaan, karenanya dia membuat kelahiran gerakan-gerakan sosial baru, bahkan budaya-budaya baru. Sementara Khomeini memusatkan dirinya pada "kaum Muslimin yang benar-benar baik" di Iran dan di luarnya, Shariati dengan sengaja menyerukan kepada semua orang laki-laki dan perempuan yang "terpelajar," beriman atau tidak, taat atau tidak. Ternyata dia mengarahkan pesannya kepada "siapapun yang mendapatkan kebenaran yang berpikir secara independen dan ingin mengabdikan kepada masyarakatnya serta berhubungan dengan generasinya dan masanya." Pandangan keagamaannya sendiri, Shariati berbicara kepada para pendengarnya, bukan didasarkan atas kepercayaan kepada superioritas Islam atas agama-agama dunia lainnya; juga bukan didasarkan atas sebuah ide atau sentimen keagamaan khusus. Itulah keimanan sosial.

Sementara Khomeini mengumumkan hak keagamaan *faqih* untuk mengatur bangsa, Shariati mengatakan *rausanfikir* dan *mujahid* (orang yang berjuang untuk suatu tujuan yang suci) yang dia bedakan dengan *mujtahid* (ahli agama yang menempati tingkat tinggi). Khomeini mengemukakan suatu

vilayat-i faqih (pedoman ahli hukum agama) seluruhnya didasarkan atas suatu hukum Islam yang paling lengkap, Shariati menghendaki pembaharuan-pembaharuan Islam yang dia anggap sangat diperlukan untuk memungkinkan kaum Muslimin mengikuti jalan kemajuan, pembaharuan-pembaharuan yang hanya dapat dimulai *raushanfikr*. Sementara Khomeini tetap bersikeras pada penerimaan kembali pegangan *fuqaha* atas semua pranata sosial yang mereka kontrol pada masa lalu, Shariati mendefinisikan Shiisme sebagai "agama protes." *Intizar* (menunggu Imam), tulisnya, adalah kebalikan dari tradisionalisme; itu berarti "futurisme," yang, untuk melihat ke depan dengan harapan dan bukan ke belakang, tidak peduli betapa sangat baiknya masa lalu itu.

Sakitnya kebudayaan dan krisis identitas yang diakibatkannya yang secara simultan sejumlah kaum pria dan wanita terpelajar Dunia Ketiga telah memberikan tandanya yang mendalam pada pemikiran Shariati. Dia berperang pada dua front: pendirian politik, dan bagian penduduk yang secara kultural telah dibaratkan yang, meskipun menurut angka signifikan, telah mengasumsikan suatu pengaruh yang besarnya tidak seimbang. Di samping itu dia ikut serta dalam suatu pengutukan pedas imperialisme Barat baik di dalam negeri maupun di negeri-negeri Dunia Ketiga lainnya. Dari segala macam segi imperialisme, politik, ekonomi, kebudayaan, dia paling khawatir terhadap yang terakhir. Karenanya dia tidak pernah gagal menyerukan tanda bahaya dan memperingatkan sesama bangsa Iran akan konsekuensi-konsekuensi kejahatan ketergantungan kebudayaan pada Barat seperti itu. Untuk melawan imperialisme, katanya, pemuda di Dunia Ketiga yang terikat dengan tujuan-tujuan nasionalisnya masing-masing, harus berusaha untuk "kembali kepada akarnya" sebagaimana digariskan oleh sejarah, kebudayaan, dan bahasa masyarakatnya. Penyelidikannya sendiri bagi otentisitas kebudayaan membawanya kepada Islam; hal itu sendiri terletak pada akar budaya Iran. Dia meminta dengan sangat orang-orang Iran yang "komited" agar "kembali" kepada akar-akar Islamnya untuk mendapatkan ke-

kuatan yang diperlukan buat menggagalkan imperialisme Barat, dan menjamin kebebasan nasional. Dengan demikian, pandangan Shariati tentang Islam secara mendasar berbeda dari pandangan Khomeini. Dia secara terbuka mengakui Islam yang dia peluk bukan dalam pengertian Islam tradisi, atau suatu doktrin tertentu, atau suatu tatanan sosial, melainkan sebuah ideologi, suatu agama yang membangkitkan kesadaran sosial. Penyelidikan akan akar-akar Islam, katanya, tidak terbatas pada orang-orang yang beriman itu sendiri. Ternyata, dia menambahkan, isu itu pertamakali dihadapi oleh "kaum cendekiawan non-religius progresif," seperti Aime Cezaire, Franz Fanon, Sanghor, Katib Yassin, Al-i Ahmad. Tidak seorangpun di antaranya yang merupakan "tipe keagamaan." Mereka semua merupakan bagian dari suatu gerakan berpandangan luas yang dipimpin oleh "pemimpin-pemimpin dunia ketiga yang anti-imperialis," yang diterima oleh semua sayap ideologis.

Bagi seseorang yang mempelajari tulisan-tulisan Shariati, perbedaan besar yang memisahkan pandangan-pandangan keagamaannya dari pandangan-pandangan keagamaan Khomeini, atau pemimpin-pemimpin keagamaan lainnya, sangatlah menyolok. Pendiriannya, yang jauh lebih radikal daripada pendirian Bazergan, mengkusarkan bahkan ulama yang berpendirian revolusioner yang tidak bisa gagal meramalkan bahaya potensial penyimpangan implisitnya dari ortodoksi keagamaan dan pengutukan kerasnya terhadap, bukan hanya kaum klerik yang bekerjasama dengan kaum Pahlavi, melainkan juga terhadap *fuqaha* yang berpendirian tradisional pada umumnya. Namun demikian, sementara revolusi akan berlangsung, perbedaan-perbedaan itu, sadar atau tidak, hampir-hampir dikurangi oleh semua orang yang terlibat dalam revolusi. Popularitas Shariati yang besar tidak dapat dilupakan, atau dilepaskan. Selama tahun 1960-an dan 1970-an, suaranya lantang dan jernih di universitas dan tempat-tempat pertemuan umum; ceramah-ceramahnya yang ditranskrip tersebar dan menjadi bacaan luas di dalam dan luar negeri, karenanya menarik pendengar yang, menurut angka serta dalam kebinekaan komposisi kelasnya,

sudah tentu melebihi popularitas Khomeini pada periode pra-revolusi. Bertahun-tahun dia lewatkan dalam penjara, dan kematiannya yang dini pada musim panas 1977, sama sekali tidak mengurangi popularitasnya, melengkapinya dengan kemuliaan mati syahid yang diperlukan bagi seorang pahlawan Iran untuk mendapatkan kehidupan yang abadi.

AKIBAT SESUDAHNYA

Untuk memahami masalah-masalah revolusi dan perjuangan kekuasaan yang sengit antara berbagai kelompok berpendirian-keagamaan dewasa ini, seseorang harus merasakan ideologi Islam dalam perspektifnya yang layak. Karena pembagiannya yang mendalam yang kini membelah jajaran berbagai macam pemimpin dan para pengikut setianya kelompok-kelompok yang bersaing menampilkan lebih dari sekedar ledakan-ledakan dan pergolakan-pergolakan sosio-politik yang tak terelakkan yang biasanya menyertai suatu revolusi segera setelah target pertamanya terselesaikan. Agak simbolis dikotomi yang secara tradisional telah ada di lingkungan Shii Imami di kalangan tokoh-tokoh ortodoksi *fuqaha* dan tokoh-tokoh pemikir spekulatif, "para penyimpang." Demikian pula, selama berabad-abad sebelumnya dua kubu yang bermusuhan dengan sengit memperebutkan hak untuk menampilkan pandangannya masing-masing tentang agama, segera kaum klerik dan penyokong-penyokongnya di satu pihak dan kaum Muslimin "radikal" atau "militan" di pihak lain berhadapan dalam kancah pertempuran yang akibatnya dapat menentukan nasib, bukan hanya Islam di Iran, melainkan masa depan politik bangsa. Karena perjuangan yang melibatkan lebih dari dua partai yang bersaing itu berusaha untuk mengontrol kekuasaan. Hal itu mendasari penentuan suatu kelompok sosial yang tak berubah, "yang bersurban," yang kehilangan pengaruhnya sebagai akibat dari tiga-perempat abad modernisasi, untuk memperoleh kekuasaan berapapun harganya dan, sekali lagi, menetapkan hegemoninya yang dengan kokoh didasarkan atas populisme keagamaan. Untuk melakukannya dengan berhasil, haruslah kembali pada

pendirian tradisionalnya sebagai pelindung "ortodoksi" dan dengan tak kenal ampun memerangi "para penyimpang" — dengan kata lain, menempati kembali posisi otoritas keagamaan resmi sehingga dengan keras dicela oleh Shariati dalam semua karyanya sebagai salah satu dari tiga kekuatan opresif yang mendominasi masyarakat dan "melawan Tuhan dan rakyat." Di Iran pra-Pahlavi pemikiran spekulatif Shii dan ortodoksi hidup berdampingan dalam suatu persatuan ulama yang besar dan terikat dengan longgar dengan sebuah negara sekuler yang bertindak sebagai pihak luar yang "netral" yang mengatur, bahkan memanipulasi interaksi dua *trend*. Karenanya perbedaan-perbedaan pendapat dan pandangan keagamaan yang pluralistik terus melakukan pengutukan *fuqaha*, sama lamanya dengan "para penyimpang" yang pada lahirnya mengakui ortodoksi. Politisasi Shiisme dewasa ini dan penggabungan otoritas-otoritas politik dan keagamaan menjadi satu tidak memberikan kesempatan bagi penolakan agama bahkan tidak memberikan bagi reformisme Islamnya Shariati.

Jelaslah bahwa, paling tidak untuk sementara, *fuqaha* harus mengikis semua penghalang untuk memelihara dirinya dalam kekuasaan. Kaum profesional awam yang terdidik modern yang menolak menerima politiknya adalah target utamanya. Untuk mencapai tujuan itu secara efektif, *fuqaha* harus beralih anti-modern, anti-sekuler, dan fundamentalis, karena sekarang ini landasannya yang paling mendasar dalam politik Iran adalah agama sebagaimana ditafsirkan dalam sebagian besar gaya literalisnnya. Misalnya, doktrin *ghaibat* (kegaiban Imam), sebelumnya tidak pernah dengan serius mengambil keuntungan, memberikan kekuasaan politiknya yang baru diperoleh dengan dasar pemikiran. Secara literal dipahami, doktrin itu menyatakan bahwa dalam vakum yang terjadi karena tiadanya "pemimpin yang benar," hanya yang "terdidik" dalam hukum Islam yang dikualifikasi terbaik untuk melindungi komunitas dan hukum dari perencanaan "orang-orang kafir." Karena itu hukum harus diperbaiki dan sepenuhnya diselenggarakan secara harfiah. Poligami, prosedur perceraian yang cenderung mengung-

kap pihak pria, bahkan kerudung untuk kaum wanita, dan aspek-aspek undang-undang lainnya yang berkenaan dengan kehidupan pribadi pria dan wanita Muslim yang memerlukan pembaharuan, diterima kembali. Pendidikan harus kembali kepada lapisan Islam, karena keseluruhan sistem harus "dibersihkan" dan dicuci dari unsur-unsurnya yang korup dan sedang korup. Meskipun Khomeini mengaku bahwa dia tidak bermaksud membagi *ilmu* (pengetahuan) menjadi dua kategori yang terpisah, Islam dan non-Islam, dia tetap berpendirian bahwa *ilmu* harus didasarkan atas moralitas dan nilai-nilai Islam. Revolusi kebudayaan Republik Islam, bertujuan untuk membebaskan sistem universitas dari keterikatan masa lalunya dengan Barat, ternyata membentuk penyensoran klerikal yang ketat yang telah dihapuskan kaum Konstitusionalis pada peralihan abad itu. Dalam analisa terakhir, kaum klerik, bertindak sebagai pemenang-pemenang Islam, melambangkan erosi nilai-nilai sekuler nasional, dan perluasan keagamaan di bidang loyalitas dan kesetiaan manusia. Para pengikut Shariati dan kaum nasionalis anti-klerikal memandang pendirian itu sebagai suatu pengorbanan isu-isu sosioekonomi yang menuntut prioritas.

Bagi Islam mempertahankan fundamentalisme yang destruktif, pembaharuan-pembaharuan doktrinal diperlukan. Hanya kemudian seseorang dapat berbicara tentang revolusi kebudayaan. Seperti pesan Shariati dan kaum ideolog dan politisi lainnya yang berpendirian keagamaan. Pada masa sebelumnya *urafa* telah menyelamatkan Shiisme dari fundamentalisme dengan tantangan *fuqaha* dari dalam jajarannya, yang menggunakan sumber-sumber keagamaan yang sama dan berdebat dalam kerangka teologi spekulatif. Sekarang ini, tidak ada teolog yang berpendirian pembaharuan yang mau secara sungguh-sungguh melakukan tanggungjawab pembaharuan-pembaharuan doktrinal. Ternyata, pada peralihan abad dan selama era Pahlavi, para filosof dan teolog sama-sama dikeluarkan oleh para politisi. Politik, ideologi-ideologi politik mengambil alih filsafat dan teologi. Lebih sering daripada tidak *raushanfikir* sendiri tidak lebih dari seorang polemis, seorang pemi-

kir yang berbobot kecil yang komited kepada suatu tujuan politik jangka pendek yang mengalihkan perhatiannya daripada pemikiran analitik yang lebih kreatif, lebih konstruktif. Seorang cendekiawan seperti Shariati berhasil dalam mengideologisasikan Islam, padahal secara drastis benar-benar gagal untuk memperbaharui dogma. Dia tidak mempunyai program untuk ditawarkan, hanya retorika revolusioner yang berapi-api dan analisa sosiologis agama yang tidak konsisten. Cemas akan cara yang dia persiapkan untuk revolusi, tersia-siakan waktu, atau dia tidak dapat menghasilkan teori-teori yang kokoh. Dia tidak pernah membahas revolusi, dan pengikut-pengikutnya, *raushanfikran* (jamak dari *raushanfikir*), berada dalam keadaan rapuh, landasan konkrit untuk membangun apa yang telah dimulainya.

Dewasa ini *raushanfikir* telah memperoleh watak yang samar, yang terikat secara longgar, yang secara ideologis heterogin, yang berfungsi ganda yang telah diperoleh ulama di Iran pra-Pahlavi. Cendekiawan atau profesional awam yang berpendirian keagamaan dapat menemukan dirinya dalam suatu posisi yang semakin terisolasi, tanpa sokongan para ilmuwan dan tipe-tipe "penyimpang" intelektual modern lainnya. Karena, tidak seperti dia, mereka telah memilih jalan sekuler yang jelas, yang merasakan tidak lagi, jika mereka pernah, membicarakan bahasa agama yang kini diasosiasikan dengan pendirian politik. Jika mendorong ke arah dinding kelewat panjang, maka *raushanfikir* yang berpendirian keagamaan bisa saja menutup jajarannya dengan orang-orang sekuler yang menolak. Dan lingkarannya kemudian tersempurnakan. Karena *fuqaha* sekali lagi mesti membuktikan dirinya rawan kalau dibandingkan dengan kaum profesional yang terdidik modern. Islam, sebagai agama, mestilah bertahan sebagaimana ia telah menyelamatkan diri dari pergolakan-pergolakan sosiopolitik pada masa-masa pramodern, dan proses sekularisasi kaum Pahlavi. Ideologi Islam mungkin tidak demikian, karena ia menyokong politik totalitarianisme.

6

PERANG ARAB ISRAEL, NASSERISME, DAN PENEGASAN IDENTITAS ISLAM

Seorang tamu yang berkunjung ke dunia Arab tidak bisa lain kecuali mencatat intensifikasi identitas Islam yang telah berlangsung dalam beberapa tahun belakangan. Sifat dasar wilayah Islam itu muncul bersamaan dengan membanjirnya kepustakaan keagamaan konservatif di toko-toko buku di Mesir, adanya publikasi-publikasi Persaudaraan Muslim di Damaskus Bathis, tampil dalam sejumlah besar wanita "bebas" terdidik yang berkerudung, dan suasana umum masyarakat. Tindakan-tindakan militan Jamiyyat al-Takfir wa-al-Hijrah, usaha menyelenggarakan undang-undang Islam tentang pembaharuan di Mesir dan Kuwait, izin bagi Maruf al-Dawalibi untuk mengunjungi Suriah, meningkatnya kehormatan akademis teks-teks tulisan dari tempat yang menguntungkan Islam -- ke semua itu dan banyak fenomena lainnya dapat dicatat sebagai ilustrasi-ilustrasi kadar identitas Islam yang ditingkatkan.

Tulisan tentang teks-teks dari suatu perspektif yang secara spesifik Muslim, sudah tentu, sebagian disebabkan oleh persaingan di kalangan fakultas di universitas-universitas Mesir karena posisi-posisi ajaran sangat menguntungkan pada banyak lembaga pengajaran tinggi yang baru di semenanjung Arab. Yang juga berpengaruh adalah konferensi-konferensi akademik tentang masalah-masalah Islam yang disponsori oleh universitas-universitas Arab itu dan oleh Liga Muslim se-Dunia. Dengan memfokuskan pada topik-topik Islam, mereka telah mengarahkan penelitian sejarah dan ilmu sosial

pada saluran-saluran khusus, dan memupuk jaringan para pe-
ngarang dan guru besar yang komited dengan usaha riset itu.

Bangkitnya kesadaran Islam dalam banyak hal merupa-
kan akibat perang Arab-Israel tahun 1967 dan 1973. Juga di-
sebabkan oleh realitas-realitas, penyusunan kembali dan per-
sepsi-persepsi politik dan militer konfrontasi-konfrontasi itu
serta berakhirnya rezim Nasser dan politiknya. Keberadaan
Israel di jantung dunia Arab telah membawa akibat dramatis
pada pertumbuhan dan perkembangan modernitas, pembaha-
ruan, dan Westernisasi di kawasan itu.

Para sejarawan dan ilmuwan sosial Barat tidak akan per-
nah dapat memahami sepenuhnya penafsiran Arab/Islam men-
genai keadaan masalah-masalah di dunia Arab dewasa ini
serta pandangan Muslim terhadap proses sejarah tanpa men-
getahui kerangka pengertian keberadaan Israel bagi negara-
negara Arab. Meskipun Israel dan penyokong-penyokongnya
dapat merasakan keberadaannya di jantung dunia Arab se-
bagai suatu agen modernitas dan teknologi bagi wilayah itu,
bagi negara-negara Arab Muslim dan non-Muslim Israel ber-
tindak sebagai suatu peringatan ketidakberdayaan dan ke-
gagalan mereka yang abadi. Adalah krusial untuk memahami
pandangan Islam tentang sejarah dengan melihat bahwa bagi
kaum Muslimin keberadaan Israel adalah suatu hukuman dan
pertanda bahwa kekuatan-kekuatan kegelapan dan keabadi-
an, kejahatan dan kemungkaran, karena alasan-alasan yang
belum terjelaskan, telah memegang kekuasaan di dunia.

Sesudah tiga puluh tahun menderita dan berjuang, ber-
korban dan tersiksa, Arab tidak dapat mengerti mengapa
Israel terus berhasil dengan gemilang dan lebih kuat
sementara rakyatnya lebih lemah dan makin tak berdaya.
Israel nampak sebagai bagian dari konfrontasi dan tindakan
pada dominasi dunia Arab oleh kekuatan-kekuatan kolonial
Barat. Banyak publikasi menunjuk kepada Zionisme sebagai
suatu versi modern Perang Salib, suatu persekongkolan busuk
dunia Kristen Barat dalam kebencian dan permusuhannya yang
terus-menerus terhadap Islam, Publikasi-publikasi mengenai

peranan kota Jerusalem dan tempat pusatnya yang suci bagi kaum Muslimin dewasa ini menggemakan perhatian para penulis abad pertengahan yang menyaksikan dalam Perang Salib suatu serbuan orang kafir terhadap Islam. Jerusalem harus berada di bawah kekuasaan Muslim agar terjamin peribadatan kepada Tuhan yang benar. Orang-orang Kristen dan Yahudi telah menyimpang dari jalan yang benar; karenanya pengawasan terhadap kota suci itu harus berada di tangan kaum Muslimin yang telah ditunjuk Tuhan untuk menjadi pengawal kebenaranNya.

Signifikansi keagamaan konflik Arab-Israel itu diper tinggi oleh hilangnya kota Suci Jerusalem (al-Quds). Kehilangan itu diperburuk lagi dengan usaha Israel untuk meng-Yahudikan kota dengan cara pembasmian sistematis pengaruh Arabnya. Hal itu dilaksanakan dengan kebijakan pengambil-alihan tanah Arab dan penghancuran perumahan Arab, pengusiran para cendekiawan dan pemimpin terkemuka komunitas Arab, dan pemberlakuan kurikulum Israel pada sekolah-sekolah Arab yang telah mengubah klaim-klaim kesejarahan yang dilakukan orang-orang Arab terhadap Palestina. Kebijakan-kebijakan Israel juga mendorong pemukiman Yahudi atas wilayah itu dengan memberikan bantuan-bantuan bagi para penghuni serta konstruksi apartemen-apartemen pencakar langit "Rimba Beton" di sekitar sektor Arab di Jerusalem yang tujuannya untuk memenggalnya dari komunitas-komunitas Arab lainnya dan membawanya ke dalam suatu perkampungan Yahudi di kota.

Aktivitas-aktivitas dan pidato-pidato Rabbi Shlomo Goren dari angkatan bersenjata Israel menyiagakan banyak kaum Muslimin kepada kemungkinan perusakan atau pengambil-alihan tempat-tempat suci Muslim. Di samping tetap memberikan pelayanan di Masjid Aqsa, Rabbi Goren memperkokoh maksudnya untuk membangun kembali Kuil Solomon (di atas tanah di mana Masjid itu kini berdiri). Berbagai rasa takut itu juga diperbesar oleh penggalian arkeologi di sekitar masjid yang mempercepat pelemahan struktur-struktur yang ada dan

memerlukan instalasi balok-balok penyangga. Beberapa konferensi Zionis menghendaki agar memperbaiki tempat-tempat ibadat Yahudi dan cara yang angkuh di mana kebijakan peng-Yahudian yang telah dan terus diimplementasikan sedikit meredakan kekhawatiran dalam diri orang Arab bahwa pemerintahan Israel mesti berusaha membasmi tempat-tempat suci Muslim, khususnya Masjid Aqsa karena signifikansi sejarahnya. Karenanya, pembakaran Masjid pada tanggal 21 Agustus 1969 oleh seorang Kristen Australia yang fanatik meningkatkan kekhawatiran akan apa yang dirasakan sebagai bagian dari persekongkolan Zionis.

Signifikansi keagamaan pendudukan Israel atas Tanah Suci dan pembakaran Masjid Aqsa pada tahun 1969 tercermin dalam sepucuk surat yang ditulis oleh Nasser kepada angkatan bersenjata di mana dia mengatakan :

Saya telah menunggu dan berpikir banyak mengenai kejahatan yang sangat busuk yang dilancarkan terhadap tempat paling suci atau agama kita, sejarah kita dan peradaban kita. Pada akhirnya, saya tidak mendapatkan sesuatu kecuali penegasan baru pengertian-pengertian yang merupakan bukti bagi kita semua sejak hari pertama pengalaman pahit kita. Tidak ada pilihan, tidak ada harapan dan tidak ada cara kecuali dengan kekuatan Arab, menggunakan segala yang dapat kita kerahkan, untuk menemukan tempat dan memaksa, hingga kemenangan Tuhan yang sebenarnya tercapai.

Kita telah membuka semua pintu untuk perdamaian, namun musuh Tuhan dan musuh kita menutup semua pintu jalan damai. Kita tidak pernah tidak mencoba berbagai cara, namun musuh Tuhan dan musuh kita merintangi berbagai cara itu, merintangi jalan-jalan dan menjelaskan kepada dunia apa yang tersembunyi mengenai watak dan maksudnya.

Kita berhadapan dengan musuh yang tidak merasa puas dengan tantangan manusia, melainkan dengan ke-

congkakan dan kegilaannya yang melanggar dengan menantang tempat-tempat suci yang diberkati Tuhan dan dikehendaki sebagai rumah-rumah bagi Nya.

Saya ingin orang-orang, perwira-perwira dan prajurit-prajurit kita memahami perasaan-perasaan dua hari yang terakhir dan sadar akan artinya, berbuat untuk suara hatinya dan suara hati bangsanya dan mengetahui secara mendalam bahwa mereka memikul tanggungjawab bukan diberikan oleh tentara sejak turunnya wahyu dari langit sebagai bimbingan dan rahmat bagi dunia.

Mereka, dalam peperangan mereka berikutnya bukanlah sebagai tentara bangsa semata-mata, melainkan tentara Tuhan, pembela agama-agama Nya, rumah-rumah Nya, dan Kitab-kitab suci Nya.

Peperangan mereka berikutnya bukan sekedar perang kemerdekaan, yang lebih penting peperangan itu merupakan perang pembersihan.

Pandangan kita difokuskan pada Masjid Aqsa di Jerusalem yang menjadi korban kekuatan-kekuatan kejahatan dan kegelapan.

Apapun perasaan kita yang mungkin terjadi pada saat itu, kita berdoa kepada Tuhan sebagai orang-orang yang beriman, dengan khidmat, agar Dia memberikan kita kesabaran, pengetahuan, dorongan dan kemampuan untuk mengusir kejahatan dan kegelapan.

Tentara-tentara kita akan kembali ke halaman yang dikelilingi tembok di Masjid Aqsa. Jerusalem akan dikembalikan kepada posisi sebelum masa imperialisme yang berusaha keras mengembangkan kekuasaan di atasnya selama berabad-abad hingga imperialisme itu memberikannya kepada mereka yang bermain-main dengan api.

Kita akan kembali ke Jerusalem dan Jerusalem akan dikembalikan kepada kita. Kita akan berperang untuk itu. Kita tidak akan meletakkan senjata kita hingga Tuhan memberikan kepada tentara Nya kemenangan dan hingga kebenaran Nya tegak, rumah Nya dihormati dan per-

damaian yang sebenarnya dipulihkan untuk kota perdamaian.

Membanjirnya kepastakaan muncul sebagai jawaban esensial yang menegaskan sentralitas Jerusalem bagi Islam. Konferensi Ke-Lima Akademi Penelitian Islam Al-Azhar pada tahun 1970 mencurahkan perhatian pada bagian penting dari laporannya kepada topik watak Islam pada Jerusalem dan Palestina. Dalam pidato pembukaannya, Muhammad Fahham, Rektor al-Azhar, menegaskan bahwa menurut sejarah, orang-orang Arab adalah yang pertama kali menghuni Jerusalem (3000 S.M.). Pemukiman Yahudi di kawasan itu menyusul kemudian (1200 S.M.). Konsekuensinya, jika pengutamaan dasar sejarah digunakan sebagai argumen bagai hak pemilikan orang-orang Arablah yang merupakan penduduk asli.

Di samping itu, argumen-argumen keagamaan bahwa Palestina adalah tanah yang dijanjikan bagi orang-orang Yahudi ditolak sebagai telah usang karena janji Tuhan telah terpenuhi dalam sejarah dan orang-orang Yahudi telah kehilangan hak mereka terhadap tanah itu sebab telah mengkhianati perjanjian dan komited dengan kejahatan. Karenanya, signifikansi keagamaan Jerusalem bagi kaum Muslimin tergantung pada konsep peramalan. Muslim yang memandang semua nabi itu Muslim karena mereka diutus oleh Tuhan untuk memperkokoh bimbingan Nya bagi manusia yang Dia mulai dengan Adam dan Dia sempurnakan dalam Quran yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad.

Juga, di antara keunikannya yang penting adalah kenyataan bahwa Tuhan memberkahi Jerusalem dengan signifikansi khusus karena Dia secara berulang-ulang telah memilihnya sebagai tempat dimana wahyu Nya dimanifestasikan. Dalam kasus Islam, sentralitasnya dipertinggi dengan keberadaan tempat itu dari mana Muhammad naik ke langit ketika Isra dan Miraj.

Yang krusial untuk memahami perang dengan Israel adalah persepsi kemenangan dan kekalahan dalam konteks Quran. Quran secara sangat eksplisit menerangkan bahwa kemenangan

akan diberikan kepada mereka yang berada di pihak Tuhan. Maka dari itu kemenangan Israel adalah sebagai hukuman bagi umat Islam. Orang-orang Arab nampaknya telah kehilangan karena Tuhan telah meninggalkan mereka. Hal demikian menimbulkan serangkaian masalah yang berkaitan: Apakah Tuhan telah memberikan kemenangan kepada Israel karena negeri ini ternyata lebih tekun dalam komitmen dengan kehendak-kehendak Nya? Apakah ada kemungkinan Judaisme merupakan pandangan hidup yang lebih benar? Apakah Tuhan telah meninggalkan kaum Muslimin? Alasan apakah untuk memenangkan yang bisa diperoleh, apakah kaum Muslimin telah diuji dan ternyata ada kekurangannya? Setiap berperang dengan Israel didapatkan berbagai macam justifikasi dan alasan, tergantung pada persepsi-persepsi khusus yang ada pada kaum Muslimin akan dirinya.

Cukup mudah untuk mencari alasan kekalahannya pada tahun 1948. Lepasnya Palestina bisa saja mengutuk kekuatan-kekuatan kolonial, khususnya Inggris, yang telah membantu para imigran Yahudi ke dalam suatu komunitas yang cukup besar di Palestina dan memberikan mereka latihan dan alat-alat perang, sambil menekan perlawanan Arab dan menguras sumber daya manusia dan materilnya selama kerusuhan pada tahun 1936-39. Sementara itu tentara Yordania dikalahkan oleh perwira-perwira Inggris yang dengan sengaja tidak mematuhi perintah-perintah Raja Abdullah untuk kepentingan panglima Inggris dalam meredakan pertempuran garis-garis demarkasi yang pernah dicapai. Jerusalem, yang telah menyerah kepada tentara Transjordan, diberikan sebagai hadiah kepada bangsa Israel oleh Glubb Pasha.

Sementara itu kekalahan angkatan bersenjata Suriah jelas disebabkan oleh kondisinya yang berantakan, kurangnya kepemimpinan, dan perilaku khianat beberapa pejabat pemerintah. Selama pendudukan Perancis, yang hanya berhenti tiga tahun sebelumnya, tentara Suriah dikalahkan orang-orang Kristen, kaum Alawi dan minoritas-minoritas lainnya disebabkan oleh kebijaksanaan Perancis atas pemerintahan mayoritas

(orang-orang Muslim Sunni) dengan menggunakan minoritas-minoritas. Dengan tercapainya kemerdekaan pemerintah Suriah menghentikan para perwira inti, yang merupakan pion-pion rezim Perancis, yang mengubah tentara menjadi lemah dengan tidak ada perwira-perwira yang terlatih dan sama sekali tidak siap untuk berperang dengan angkatan bersenjata Israel. Tentara Mesir tidak lebih baik kondisinya. Mesir sendiri diduduki oleh angkatan bersenjata Inggris, dan raja dan pemerintah merupakan boneka-boneka yang mencatat kebijakan-kebijakan residen Komisaris Tinggi Inggris.

Karenanya, meskipun perang 1948 berakhir dengan kekalahan tentara Arab pada tahun 1949, alasan-alasan dan pernyataan-pernyataan yang sesungguhnya ternyata untuk menanggulangi dampaknya yang membawa malapetaka. Kondisi angkatan bersenjata Arab yang ada, yang mudah bagi para sejarawan Arab untuk memahami kemantapan kemenangan Israel, khususnya sikap bermuka dua kekuatan-kekuatan kolonial dalam memberikan bantuan Israel dengan tentara sambil menolak Arab yang ikut meminta bantuan seperti itu selama gencatan senjata. Kekalahan itu bukan hanya merupakan bukti ketidakterdayaan militer bangsa-bangsa Arab yang ada; melainkan juga menunjukkan suatu akhir drama bagi periode romantis dimana Barat dirasakan oleh kebanyakan para pemodern sebagai wakil utama sebuah sistem upaya tandingan yang layak dalam usaha bagi pemenuhan partisipasi di dunia modern.

Peristiwa-peristiwa itu telah muncul dalam hal seperti itu selama beberapa dasawarsa. Pendudukan dunia Arab oleh kekuatan-kekuatan Barat, kegagalan Inggris untuk berbuat sesuai dengan persetujuan sesudah Perang Dunia Pertama, olok-olok pembentukan parlemen oleh kekuatan-kekuatan yang menjajah, karikatur hak-hak asasi manusia warga negara pribumi, dan bantuan bangsa-bangsa Barat yang tetap dan terus menerus untuk menciptakan negara Israel dan mengakhiri impian-impian romantis. Mahasiswa tokoh-tokoh karir sastra dan pembaharu seperti Taha Husayn, Abbas Mahmud

al-Aqqad, Sayyid Qutb, dan Ahmad Amin dapat menemukan dalam tulisan-tulisannya guncangan realisasi bahwa Barat yang mereka cintai dan perjuangkan telah menolak mereka dengan angkuhnya sekali lagi sebagai partner yang tidak sesuai. Para pengarang ini dan lain-lainnya kembali kepada akarnya dalam upaya mendapatkan keberadaan yang lebih otentik dan landasan yang dapat dipercaya. Karena setiap pembentukan negara Israel tidak dapat dimengerti. Barat yang telah menjanjikan sebegitu jauh pada akhirnya memutuskan mereka, bukan karena mereka tidak memiliki sifat-sifat yang diperlukan tuntutan-tuntutannya melainkan karena alasan khusus bahwa mereka adalah orang-orang Arab. Dengan memperlakukan mereka sebagai bukan-manusia Barat bukan hanya memperkosa agama orang Arab, melainkan sebenarnya membuat keberadaan mereka tidak berlaku lagi.

Revolusi 1952 di Mesir disambut oleh rakyat dan tentara karena dengan demikian telah tersingkirkan pimpinan yang tidak mendapatkan kepercayaan di bawah Raja Farouk yang merupakan seorang boneka Inggris dan telah menunjukkan ketidakberdayaannya dalam masalah Palestina. Yang juga mendukung revolusi adalah organisasi Persaudaraan Muslim, kemudian pada masa kejayaan kekuasaannya. Revolusi menolak Barat bukan karena Barat telah gagal memenuhi janjinya sebagaimana dilakukan orang-orang yang romantis; lebih dari itu revolusi menolaknya karena Barat itu bertentangan dan karenanya secara potensial membawa orang-orang Arab tersesat dari jalan Islam yang benar. Persaudaraan, bersama dengan kaum Muslimin konservatif, berkeyakinan bahwa kaum Muslimin lemah karena mereka meninggalkan Islam. Kaum Muslimin berada dalam kondisi yang mereka rasakan, kalah dan mundur, karena mereka menghentikan perjuangan bagi kehendak-kehendak Tuhan dan akibatnya Tuhan meninggalkan mereka. Karena orang-orang Arab memperoleh kembali posisi kepemimpinan, pengaruh, dan kekuasaannya, mereka berhenti memperjuangkan ideologi-ideologi yang bertentangan, menysihkan pemujaan tuhan-tuhan materialisme dan tekno-

logi, dan kembali kepada keimanan yang benar dan suatu kehidupan yang komited dengan jalan Tuhan dengan ketaatan dan kerendahan hati. Hanya dengan begitu Tuhan akan memberikan kemenangan atas musuh-musuh Islam. Persaudaraan Muslim bukan tidak menyetujui teknologi. Persaudaraan mendirikan pabrik-pabrik di berbagai wilayah di Mesir untuk menyediakan lapangan-lapangan kerja, dan merupakan kemajuan bagi titik tolak pengorganisasian perserikatan-perserikatan bagi para pekerja dan perjuangan hak-hak mereka. Pernyataannya yang penting adalah bahwa untuk menjadi modern bukan harus menjadi Barat, melainkan menjadi Muslim yang sebenarnya, mengakui tradisi-tradisi Islam dan otoritasnya atas semua aspek kehidupan, mencari jawaban bagi masalah-masalah dewasa ini dari dalam wahyu Qurani yang memadai dan benar selamanya.

Berbagai pihak lainnya memberikan reaksi terhadap pembentukan Israel dengan memerlukan program persenjataan kembali yang dapat membuat kekuatan Israel menjadi memadai dan mampu untuk menggantikan pemerintahan pengasingan di atas tanah Arab. Yang paling menyakitkan hati mereka adalah kenyataan bahwa sementara sebagian besar koloni-koloni berhasil mendapatkan kebebasan mereka dari pemerintah kolonial, Inggris dengan kekuatan orang-orang Amerika menanamkan rakyat asing di jantung dunia Arab. Orang-orang Israel nampak sebagai kakitangan dengan mana kekuasaan-kekuasaan kolonial dapat menindas harapan-harapan dan kehendak-kehendak bangsa-bangsa Arab yang sedang berkembang.

Menolak Barat, sudah barang tentu, bukan hanya menjawab terhadap perang tahun 1948. Sebagian benar-benar menghendaki untuk menolak semua budaya Arab dan penerapan sepenuhnya teknologi Barat atas dasar bahwa kemenangan Israel merupakan bukti untuk menjadi negara modern harus menjadi Barat. Dalam pemahaman ini pertimbangan-pertimbangan moral dan etik tradisional harus ditinggalkan dan "moralitas baru" kekuatan musti diadopsi. Israel telah memberikan contoh yang cemerlang tentang jenis moralitas modern dimana rakyat

hanya berarti sejauh mereka dapat dengan berhasil memperjuangkan hak-haknya. Perserikatan Bangsa-Bangsa, di atas mana ditumpukan semua harapan untuk mengantar sebuah era persaudaraan, hak-hak asasi manusia, dan kesamaan, berbalik menjadi alat yang berada di tangan kekuatan-kekuatan Barat imperialis. Keadilan yang sebenarnya diabaikan yang menguntungkan kekuasaan dan kekuatan tentara sehingga ribuan orang Palestina terusir dari kampung halamannya untuk memberikan tempat bagi orang-orang Yahudi Eropa yang sudah tidak dikehendaki Eropa dan Amerika Serikat.

Konfrontasi besar kedua antara orang-orang Arab dan Israel timbul pada tahun 1956. Itu meyakinkan orang-orang Arab akan peranan Israel di kawasan itu sebagai agen imperialisisme dan kolonialisme. Konfrontasi terjadi sebagai hasil persekongkolan antara pemerintah Inggris, Perancis, dan Israel sebagai jawaban terhadap nasionalisasi Nasser atas Terusan Suez. Oleh karena ditolak secara kasar oleh John Foster Dulles sebab dia telah membeli persenjataan dari Cekoslovakia, Nasser berpendapat tidak ada pilihan kecuali mencari bantuan Rusia untuk membangun Bendungan Aswan. Sekali lagi dunia Arab menjadi korban Perang Dingin yang kemudian mencapai puncaknya.

Walaupun Inggris, Perancis dan Israel menduduki Sinai dan kawasan Terusan dalam waktu yang sangat singkat, akibat perang dirasakan sebagai kemenangan bagi Nasser. Selama berabad-abad kekuatan-kekuatan Barat telah menekan bangsa-bangsa Timur Tengah untuk mengikuti kebijakan-kebijakan yang memberikan keuntungan bagi Barat. Mereka telah menggeser penguasa-penguasa yang menolak untuk menerima tawaran mereka, merumuskan kebijakan-kebijakan hukum dan ekonomi yang memberlakukan orang-orang Barat lebih baik dari pada rakyat pribumi. Mereka menggunakan angkatan darat dan angkatan laut untuk membersihkan semua perlawanan. Karenanya kemampuan Nasser untuk menghadapi dengan berani keinginan-keinginan Barat dan tetap membuat keputusan-keputusan yang menguntungkan kepentingan-kepentingan rak-

yat Mesir diterima sebagai suatu prestasi besar. Apakah dia menang atau tidak dalam praktek tidaklah penting. Yang penting adalah bahwa dia mampu menahan tekanan dan mengatakan kepada kaum agresor bahwa orang-orang Arab tidak akan dapat dipermainkan lagi. Meskipun ternyata bahwa agresi tiga pihak mengakibatkan perusakan intensif bumi Mesir, tentara porak poranda dan kerugian ekonomi sangat besar. Nasser keluar dari peperangan dengan citra seorang pahlawan yang menyelamatkan dunia Islam dari hinaan pihak lain. Karenanya dia telah memimpin kaum Muslimin untuk apa yang dianggap sebagai kemenangan moral.

Peristiwa-peristiwa politik sesudah perang 1956 membawa pertumbuhan prestise dan kekuasaan Nasser lebih jauh dan penggunaan Islamnya. Kesemua itu meliputi persatuan dengan Suriah dan bertahannya pada kebijaksanaan non blok antara Timur dan Barat. Nasser juga berhasil dalam memperoleh bantuan Rusia untuk membangun Bendungan Aswan dan untuk melatih dan membantu angkatan bersenjata. Persatuan dengan Suriah mendorong perencanaan sosialis bagi Republik Persatuan Arab. Ketika Suriah melepaskan diri, Nasser menggerakkan pembaharuan-pembaharuan sosialis yang bertujuan untuk membangun sebuah Mesir baru, suatu program yang mengubahnya dari keterbelakangannya dan membawanya ke abad dua puluh. Kelas tuan tanah diatur keberadaannya melalui *Tindakan Land Reform* yang membatasi luas tanah yang dimiliki seseorang. Tanah dibagi-bagikan kepada para petani dan masyarakat koperasi pertanian dibentuk.

Pendudukan Barat atas Mesir memberikan kesempatan untuk membersihkan Mesir dari para wiraswasta pribuminya. Sebagai agen pengaruh Barat pada bidang ekonomi, mereka dianggap sebagai ancaman bagi kepentingan-kepentingan bangsa Mesir. Karenanya Nasser menasionalisasi perusahaan-perusahaan Barat dan perdagangan-perdagangan yang sangat besar. Tindakannya dipusatkan pada pembangunan sebuah Mesir baru dan warganya sebagai orang dapat dengan bangga menegakkan kepalanya di tengah orang-orang lain.

Dalam dunia baru revolusi yang berani itu telah membawa Mesir kepada kerinduan akan tujuan-tujuannya, yang tidak memberikan tempat bagi para pengkritik dan orang-orang yang tidak setuju. Persaudaraan Muslim dibungkam dengan menghukum mati sejumlah pemimpinnya dan memenjarakan sejumlah besar anggota-anggotanya. Al-Azhar dan Islam diperbaharui dengan beberapa dekrit, yang membawa ke arah nasionalisasi pranata keagamaan yang sebenarnya. Karenanya para pemimpin agama dan sebagian besar kepustakaan keagamaan menjadi agen yang efektif yang melegitimasi pemerintah dan kebijakan-kebijakannya. Pembaharuan-pembaharuan itu dilembagakan pada tahun 1961 di bawah pimpinan Mahmud Shaltut, rektor baru al-Azhar yang ide-ide pembaharuannya sama dengan ide-ide pembaharuan Dewan Revolusi. Kesemua itu dijelaskan secara terperinci dalam Undang-undang 103 yang mengorganisasi pranata yang patut dihormati itu. Seorang pemimpin al-Azhar dicobakan, yang menjadikan agama bagian dari masalah-masalah yang diperbaiki dan dipelihara oleh pemerintah. Kesadaran akademik resmi dikembangkan kepada para lulusan al-Azhar, yang menempatkan mereka sejajar dengan para lulusan perguruan-perguruan tinggi sekuler. Selain itu, istilah Rektor diubah menjadi istilah yang lebih agamis "Imam Besar dan Syaikh al-Azhar." Juga ada ketentuan bahwa Wakil Rektor dan semua dekan yang membantunya ditunjuk dengan dekrit presiden.

Melalui tindakan pembaharuan itu, Azhar terbagi menjadi lima lembaga, yakni :

- (1) Dewan Tinggi al-Azhar, yang berfungsi sebagai administrasi umum kompleks.
- (2) Akademi Penelitian Islam, dianggap sebagai badan tertinggi untuk penelitian Islam, yang fungsinya adalah "berusaha menghidupkan kembali budaya Islam, membersihkannya dari pengaruh asing yang tidak diharapkan dan sisa-sisa fanatisme politik dan sektarian, dan mengembalikannya kepada keadaannya yang asli."

- (3) Lembaga Da'wah Islam yang dimaksudkan untuk memberikan bantuan kepada pemimpin-pemimpin agama yang terdidik untuk mengembangkan Islam di luar negeri.
- (4) Universitas al-Azhar, yang terdiri atas beberapa lembaga yang berkaitan dengan Pengkajian-pengkajian Islam serta pengkajian-pengkajian Bahasa Arab, administrasi bisnis, perekayasaan, pertanian, kedokteran, dan Industri (Pasal 34). Undang-undang memperlengkapi untuk pendidikan secara bebas dan kesempatan yang sama semua kaum Muslimin.
- (5) Lembaga-lembaga al-Azhar, termasuk Lembaga al-Azhar untuk kaum Wanita, menyelenggarakan pendidikan sekolah dasar dan menengah atas bagi kaum wanita dalam mempersiapkan diri untuk pendidikan universitas.

Juga pada tahun 1961 pemerintah menasionalisasi pers dan media berita. Semua penulis dan pengarang, bahkan para sastrawan, serta siapapun yang terlibat dalam penyebaran berita, menjadi pegawai pemerintah. Dengan menggunakan jenis kontrol ikatan itu pemerintah mampu menyensor segala hal yang tidak sesuai dengan garis propagandanya sendiri. Pada tahun 1962 konsolidasi otoritas pemerintahan lebih lanjut dilakukan. Suatu piagam yang disebut *al-Mithaq* yang diterbitkan untuk memberikan garis besar bimbingan revolusi dan dikemukakan pada Konferensi Nasional Barisan Rakyat untuk bahan pertimbangan. Sementara itu Konstitusi 1956 mengumumkan Islam sebagai agama negara, rumusan piagam 1962 memberikan kebebasan beragama dan memberikan status yang sama bagi semua agama :

Pada hakikatnya semua pesan Tuhan merupakan revolusi kemanusiaan yang bertujuan untuk mengembalikan martabat dan kebahagiaan manusia. Itu merupakan kewajiban utama para pemikir agama, karena itu, harus menjaga untuk setiap agama hakikat pesan Tuhannya Hakikat pesan agama tidak bertentangan dengan kenyataan-kenyataan kehidupan kita; konflik hanya muncul pada bebera-

pa situasi sebagai akibat perbuatan yang dilakukan unsur-unsur reaksioner untuk menjelaskan agama — terhadap sifat dan spiritnya — dengan pandangan yang menghalangi kemajuan. Unsur-unsur itu mengarang penafsiran-penafsiran agama secara salah yang sangat bertentangan dengan kebijakan orang yang bijak dan Tuhan. Semua agama berisikan pesan kemajuan.

Di samping mengangkat agama-agama lain ke status Islam, *Mithaq* menekankan kesadaran nasional. Ungkapan kesadaran nasional Arab yang benar adalah "persatuan, kemerdekaan, dan sosialisme; Islam hanyalah merupakan suatu komponen nasionalisme Arab. Islam diakui sebagai suatu unsur dalam prestasi-prestasi revolusi pada sepuluh tahun sebelumnya, namun hanya menduduki kepentingan yang ke lima. *Mithaq* juga menghendaki sosialisme sebagai haluan negara.

Dengan pembaharuan-pembaharuan al-Azhar pada tahun 1961, pemerintah menggeser pranata keagamaan kepada kekuatan operasinya sendiri. Sejumlah besar ulama menjadi fungsionaris-fungsionaris pemerintah, dan sejumlah besar karya kepustakaan mereka merupakan justifikasi keagamaan atau apologetik rezim. Sebuah artikel dalam *Majallat al-Azhar* menerangkan bahwa "tanggungjawab al-Azhar dalam era barunya adalah menanamkan pemikiran baru, revolusioner dan pemahaman dalam pendirian rakyat."

Sementara itu kaum Muslimin selalu percaya bahwa negara Islam "harus melindungi dan menyiarkan Islam, harus bekerja keras untuk merealisasi ide-ide Islam, dan harus menerapkan hukum-hukum Islam," di bawah Nasser fungsinya adalah untuk memberikan apologetik-apologetik dan penafsiran-penafsiran Islam bagi kebijakan-kebijakan pemerintah untuk mempropagandakan sosialisme dan mengimplementasikan tujuan-tujuannya.

Penggunaan Islam yang dilakukan Nasser untuk melegitimasi ideologi nasionalis/sosialis Arabnya dan untuk mempertinggi statusnya sebagai seorang pemimpin di dunia Arab tidak

mengalami perubahan. Arab Saudi juga dianggap kebanyakan orang sebagai suatu contoh konkrit kemurahan Tuhan secara tepat karena peningkatannya dalam kekuasaan dan prestise. Kaya dan maju, sebagaimana telah kita saksikan, dianggap dalam Islam sebagai tanda-tanda restu dan potensi Tuhan sebagai sebuah hadiah dari berkah Nya. Karenanya Saudi berhasil memberikan dorongan kepada suatu pembangkitan kembali rasa identitas Islam bagi seluruh kaum Muslimin pada saat yang sama sebagai penunjang keuangannya atas negara-negara Arab lainnya memperkeras semangat sosialis mereka. Arab Saudi tiba-tiba saja tidak mengambil peranan itu. Tindakan-tindakan Faisal untuk memberantas pengaruh Nasserisme terjadi pada tahun enam puluhan. Formasi Liga Muslim Se Dunia, Rabitah al-Alam al-Islami, dan tindakan-tindakannya untuk mempropagandakan pandangan hidup Islam melalui sponsor konferensi-konferensi dan ceramah-ceramah tentang judul-judul Islam yang bertujuan untuk memberikan alternatif Islam kepada Nasserisme.

Keterlibatan Nasser dalam perang di Yaman menyeretnya berhadapan dengan Arab Saudi dan sekutunya, Amerika. Penekanannya pada "sosialisme Islam" memungkinkan Nassef untuk menyerang Islamnya orang Arab Saudi sebagai reaksioner dan mencekik. Yang benar, Islam adalah yang akan membawa kepada kemenangan rakyat Arab modern dan bukan kepada penghambatan dan kemunduran. Dia lebih jauh mengritik panggilan Raja Faisal sebagai suatu puncak Islam yang disponsori Faisal dan Shah Iran. Nasser menyerang "Pakta Islam" itu dalam sebuah pidato pada tanggal 22 Februari 1966, dan mengutuknya sebagai suatu persekongkolan imperialis yang "menggunakan agama sebagai alat dengan mana dapat dipulihkan pengaruhnya." "Pakta Islam" digambarkan sebagai suatu peralihan dari persatuan Arab. "Persekutuan reaksioner imperialis bertujuan untuk menyebarkan ide persatuan Islam untuk melawan persatuan Arab. Disepakati bahwa negeri-negeri Islam dari Pakta Baghdad harus bekerja untuk persatuan Islam" Nasser memandang penekanan atas persatuan Is-

lam itu sebagai suatu ancaman karena hal itu mesti mencakup kebutuhan negara-negara non-Arab, karenanya digabungkanlah tindakan-tindakan yang diperlukan untuk menghadapi masalah-masalah dunia Arab yang mendesak — Israel.

Pada musim semi 1965, Liga Muslim se-Dunia menyelenggarakan konferensinya yang kedua di Mekkah, yang menyetujui untuk mendukung Islam dalam menghadapi pertimbangan-pertimbangan nasionalistis. Sudah barang tentu hal itu bertentangan dengan ideologi Mesir mengenai nasionalisme Arab. Nasser menganggap dalam tujuan Liga terdapat suatu persekongkolan imperialis untuk menyingkirkan hasil-hasil revolusi.

Hubungan antara Mesir dan Arab Saudi memburuk. Sementara Mesir menyokong kelompok Republikan Yaman, Arab Saudi memberikan bantuan kepada kelompok Raja. Kedua bangsa itu saling merusak ideologi lawannya. Hal itu sebagai akibat menajamnya perbedaan antara ideologi-ideologi Islam dan Nasionalis yang dapat kita temui dalam sebagian perdebatan panas mengenai Islam kini dan mendatang. Dalam konteks debat itu, khususnya mengenai masalah-masalah kesetiaan dan nasib, seseorang mendapatkan fokus perhatian hal-hal yang bersifat ideologis pada tahun tujuh puluhan. Sudah barang tentu perdebatan itu merupakan kelanjutan dari revolusi Mesir 1952, untuk mengawasi agen-agen Liga Muslim se-Dunia dan menyunting publikasi-publikasinya karena banyak di antara anggota-anggota Persaudaraan Muslim Mesir yang mencari suaka di Arab Saudi ketika kelompoknya itu dilarang.

Serangan-serangan Mesir atas tindakan-tindakan Saudi terus berlangsung. Orang-orang Saudi dituduh memperjuangkan tujuan-tujuan imperialis dan merintangikan kebebasan perjuangan bangsa-bangsa Islam. Di samping menyerang kekuatan-kekuatan reaksioner (*al-rajiyyah*), pemerintah Mesir berusaha menjamin bahwa pegawai-pegawainya membantu ideologinya. Karenanya Mesir memulai sebuah program indoktrinasi yang tidak tanggung-tanggung yang memasukkan ulama untuk mempersiapkan mereka bagi peranan revolusioner dalam masyarakat.

Karena takut akan subversi atau ajaran dari penafsiran-penafsiran Islam yang tidak sah pemerintah Mesir melakukan sensor atas khutbah Jumat dan mendesak agar memfokuskan pada topik-topik yang berhubungan. Di antara tema-tema yang diuraikan secara terperinci dalam kepustakaan adalah penegasan bahwa revolusi didasarkan atas agama, *thawrah muminah*. Revolusi itu tidak mengambil ide-ide dari teori-teori yang diperlukan atau filsafat-filsafat rasional, melainkan lebih diilhami oleh *shariah*, "yang utuh, abadi, dan benar sepanjang masa dan dimana saja."

Ideologi revolusi dikemukakan sebagai inti dakwah Islam. Islam nampak identik dengan sosialisme, dan menyimpang dari sosialisme dalam Islam sebagai salah satu di antara sebab-sebab kelambatan. Pengungkapan lain hubungan-hubungan yang berbelit-belit antara sosialisme dan Islam mendorong kepada penafsiran-penafsiran seperti yang dikatakan dalam pesan Muhammad adalah suatu jawaban sosialis terhadap masyarakat kapitalis di Mekkah yang memiliki sebuah struktur kelas. "Muhammad telah melarang riba karena itu merupakan suatu ungkapan dari sistem kapitalis," karenanya dikemukakan bahwa Quran lebih bersifat manusiawi daripada ketuhanan. Bahkan Sufisme nampak asal-usulnya sebagai sosialis dengan pemimpin kumpulan-kumpulan Sufi.

Di samping merupakan sosialis, Islam dinyatakan sebagai revolusioner, Islam terutama dan dengan menonjol nampak sebagai sebuah revolusi terhadap korupsi, dan revolusi 23 Juli 1952, dikatakan untuk "mewujudkan inti dan isi revolusionisme Islam dengan suatu cara yang praktis." Revolusi itu berlangsung "untuk nilai-nilai spiritual dan menghidupkan kembali warisan keagamaan orang Arab." Ternyata, Islam bukan hanya dinyatakan sebagai revolusioner dan sebagai sebuah kekuatan penggerak, bahkan dikatakan bahwa "Islam adalah revolusi."

Kepustakaan tentang sosialisme Islam berkembang. Berbagai tindakan dilakukan untuk menafsirkan kembali kehidupan Nabi dan para Sahabatnya sehingga dapat dijumpai judul-

judul yang menggambarkan sosialisme Nabi (*Ishtirakiyyat Muhammad*), isterinya (*Umm Ishtirakiyyah: Khadijah bint Khuwaylid*), Umar (*Ishtirakiyyat Umar*), dan Abu Bakar (*Ishtirakiyyat Abu Bakar*). Tipikalnya adalah karya-karya seperti yang diberikan judul sederhana oleh Ahmad Farraj *Islam, Agama Sosialisme*.

Di bawah Nasser Islam terus memberikan cahaya legitimasi dan validitas ketuhanan bagi pembaharuan-pembaharuan sosial, politik, dan ekonomi yang dikehendaki. Meskipun program-program itu gagal, Islam tetap hidup secara tetap karena penekanan Nasserite pada aspek Islam jenis sosialisme itu yang memelihara kelompok-kelompok radikal dari pengaruh usaha-usaha ekstrem bagi perubahan. Melalui penindasan terhadap ketidaksetujuan dan mesin propaganda yang tersusun dengan cermat (yang mencakup pemimpin-pemimpin dan pranata-pranata agama) Nasser menjaga rasa pengembangan kemampuan atau potensi memiliki dunia modern. Suatu rasa bangga tumbuh, suatu identitas sebagai rakyat yang tidak dapat lagi dianggap sebagai "keset kaki di atas mana bangsa-bangsa kuat menggosokkan sepatunya."

Perang Arab-Israel yang ketiga pada tahun 1967 berlangsung pada saat memiliki kembali kebanggaan Arab/Muslim, harapan yang besar, dan rasa kedewasaan. Alasan-alasan internal dan eksternal perang bagi Israel dan Mesir tidak krusial untuk memahami responsi Arab/Muslim. Yang penting dalam hal ini adalah kekalahan itu total dan merupakan bencana besar. Sementara orang-orang Israel merasa disokong secara rahasia dan kuat dalam posisi dan wilayah-wilayah mereka yang telah diperkuat, dunia Arab yang dikalahkan, sekali lagi berdiri dengan telanjang dan menjadi bahan cemoohan dan tertawaan seluruh dunia. Yang kurang menderita dibandingkan dengan kehinaan atas kekalahan dewasa ini adalah keruntuhan iman pada masa mendatang dan keputusan menghadapi setiap alat pertahanan hidup.

Bagi kaum Muslimin konservatif, perang 1967 membuktikan suatu usaha mempertahankan nama baik apa yang sejak se-

mula telah mereka katakan. Cara-cara "sosialisme Islam" bukanlah cara-cara Tuhan. Kekalahan itu terjadi sebagai suatu hukuman dari Tuhan karena kaum Muslimin sekali lagi telah menempatkan agama mereka dalam sistem-sistem yang keliru dan mencurahkan semua tenaga mereka lebih banyak untuk tujuan sistem-sistem yang dikehendaki itu daripada dengan tekun bekerja untuk kehendak-kehendak Tuhan. Mereka telah menyusun tindakan-tindakan untuk mengejar materialisme, bukan hanya meninggalkan Tuhan, melainkan memanipulasikan wahyu Nya untuk melaksanakan maksud-maksud mereka sendiri. Satu-satunya cara untuk memperoleh kembali kekuasaan dan kemenangan adalah dengan penolakan mutlak ideologi-ideologi buatan manusia dan reorientasi kepada komitmen yang kuat dengan realisasi Islam di dunia. Israel tidak memperoleh kemenangan karena cara itu menampilkan sebuah sistem yang lebih baik atau agama yang lebih benar atau jawaban yang lebih bagus terhadap wahyu Tuhan; daripada Tuhan menggunakan Israel untuk menghukum bangsa pengembara dan membiarkan kekuatan-kekuatan jahat menaklukkan kaum Muslimin karena mereka telah menyimpang dari jalan yang lurus. Kekalahan besar itu karena mereka telah menyimpang sebegitu jauh.

Kaum Muslimin lainnya, yang kurang konservatif juga merasakan kekalahan yang menyakitkan itu, menganggapnya karena kurangnya persiapan dan perencanaan. Sebab-sebab kekalahan itu, yang mereka rasakan, adalah karena ketidakmampuan memobilisasi rakyat dan membawa mereka ke abad dua puluh. Lainnya lagi menganggap bahwa kekalahan itu merupakan kegagalan orang-orang Arab untuk melakukan modernisasi. Kekuasaan di dunia modern yang diperoleh dengan keahlian menemukan yang kreatif dan keahlian teknik. Kecuali kalau orang-orang Arab membuang warisan mereka yang sudah usang, yang tidak sesuai dengan dunia modern, mereka tidak akan mampu bergabung dengan barisan bangsa-bangsa yang telah berperadaban.

Di antara kaum sosialis yang lebih radikal merasakan bahwa kekalahan itu mungkin telah mengakibatkan berakhirnya eksperimen sosialis di dunia Arab. Yang mereka sesalkan adalah bahwa sosialisme tidak cukup radikal atau cukup berpengaruh untuk mencapai tujuan-tujuannya. Sosialisme telah bersikap lunak dengan membiarkan revolusi diwarnai dengan cahaya Islam yang membuatnya menjadi rawan di beberapa wilayah. Dengan memelihara pengaruh agama atas kehidupan rakyat, maka sosialisme membatasi kekuatan-kekuatan revolusi yang sedang membebaskan diri dari pengimplementasian perubahan-perubahan drastis untuk menghasilkan pribadi Arab yang baru.

Karenanya sesudah goncangan kekalahan yang pertama, kritik diri dan pengutukan menjadi pernyataan-pernyataan umum. Sudah barang tentu tidak seorangpun merasa puas dengan keadaan itu, namun sementara semua menyokong beberapa jenis tindakan tertentu, tidak ada kebulatan suara yang berkaitan dengan tindakan atau peranan apa yang harus dimainkan oleh warisan Islam. Juga terdapat pembagian, dengan kata lain, atas konstitusi masyarakat ideal yang mereka usahakan serta alat yang digunakan untuk mencapai tujuan itu.

Dunia Arab menurun ke dalam sejenis kekacauan psikologis sambil bergulat dengan persoalan-persoalan itu, sejak itu tidak muncul hingga perang dengan Israel pada tahun 1973, yang disebut sebagai perang Oktober atau Ramadan. Seakan-akan pendulum yang sekali lagi menggeserkan ayunannya, orang-orang Arab memandang konflik itu sebagai suatu kemenangan nyata atas Israel. Karenanya, Amerika Serikat tidak campur tangan begitu jauh dan menempatkan kembali perlengkapan perang Israel, orang-orang Arab dengan meyakinkan mengalahkan musuh-musuhnya.

Pelukisan "Menyilang" (*al-ubur*) telah memperoleh dimensi-dimensi *Exodus* dalam menceritakan perang. Dalam kepustakaan agama yang diproduksi oleh organisasi propaganda Sadat terdapat indikasi tertentu akan kemenangan Islam. Hal

itu pada bagian pertama ditunjang oleh manover Sadat dalam membersihkan orang-orang sosialis dari dirinya pada tahun 1971, yang dianggap sebagai pembedahan (*tashih*). Dilihat dari perspektif ilmu politik sebagai suatu pergeseran ke kanan, tindakan itu mempunyai suatu konotasi keagamaan yang kuat; Presiden Sadat dalam mengumumkan pembedahan program membuatnya jelas bahwa mulai sekarang bangsa harus dibangun dalam iman dan ilmu pengetahuan. Ilmu, yang secara sah terbuka kepada interpretasi sebagai pengetahuan agama, dipandang sebagai suatu bantuan peran agama dalam negara. Bahkan kumpulan-kumpulan Sufi yang hidup di bawah tanah ketika rezim Nasser kini beroperasi secara terbuka dan melangsungkan *Maulid* pada masanya.

Signifikansi keagamaan Perang Oktober 1973 adalah menyolok karena hal itu muncul selama bulan suci Islam Ramadan. Nama kode untuk perang itu adalah Badar, suatu peringatan kemenangan Islam yang pertama di bawah Muhammad pada tahun 623 M. atas kekuatan-kekuatan kafir yang, seperti halnya sekutunya pada abad dua puluh, dilawan karena nampak sangat asing. Dalam perang 1967 teriakan perang orang-orang Arab adalah "Tanah, Laut, Langit," yang menunjukkan agama dalam perlengkapan dan taktik pertempuran militer. Pada tahun 1973 teriakan itu secara lebih eksplisit bersifat Islam, seruan "Allah Maha Besar (*Allahu Akbar*)," dengan mana Islam telah menyebarkan pesan Tuhan ke seluruh bagian-bagian utama dunia.

Tidak lazim mendapatkan penulis-penulis Muslim yang secara spesifik menganggap kemenangan 1973 itu berasal dari Tuhan dan kekuatan-kekuatan Nya. Bahkan ada orang yang menulis bahwa "makhluk suci" nampak membantu dalam peperangan itu di pihak tentara Mesir, suatu rujukan yang terkenal kepada bantuan malaikat yang dikemukakan dalam Quran kepada kaum Muslimin masa permulaan dalam peperangan mereka melawan kekufuran. Perang 1973 juga nampak sebagai suatu kemenangan Islam karena hal itu merupakan akibat boikot minyak yang dilakukan Arab Saudi. Karenanya Tuhan te-

lah memberkahi Arab Saudi sebab negeri ini merupakan satu-satunya di antara negeri-negeri Arab/Muslim yang mengumumkan dirinya sebagai Muslim yang sebenarnya di mana hanya diberlakukan hukum agama dan ajaran-ajaran Quran diterapkan secara harfiah.

Dengan mempertinggi citra identitas Islam yang baru muncul merupakan kegagalan eksperimen Barat yang menyolok yang dirasakan bukan hanya di dunia Arab melainkan juga di Barat sendiri. Ternyata Barat yang pada abad terakhir diidealkan orang-orang Arab sebagai beretika, jujur, dan menarik mempunyai cacat dengan rasisme, korupsi, sebuah masyarakat "pronografis" yang merosot dimana setiap orang nampak berusaha keras lebih banyak untuk kepentingan-kepentingannya sendiri daripada untuk kebaikan kolektif. Kekecewaan dengan Barat itu bukan hanya disebabkan oleh perlakuannya terhadap harapan-harapan dan tujuan-tujuan Arab dalam menghadapi Israel, melainkan juga oleh ketidakkonsistennya secara menyolok cita-cita Barat dan apa yang dianggap sebagai menjelang keruntuhan Barat. Citra seperti itu membebaskan Islam, yang murni dan komited, untuk melaksanakan peranan sucinya dalam menyebarkan agama ke seluruh penjuru dunia.

Peristiwa-peristiwa Libanon selama beberapa tahun terakhir, yang telah mengadu Kristen dengan Islam dan mengungkapkan persekongkolan antara kelompok Maronit Libanon dan Israel, membuat kecewa sebagian dari mereka yang yakin akan nasionalisme Arab sebagai suatu persatuan yang melebihi identitas-identitas keagamaan. Peristiwa-peristiwa itu, terutama di Suriah dan Yordan belakangan ini, telah berakibat kepada suatu peningkatan ketegangan yang dilakukan yang dibuat oleh kebanyakan orang di atas identitas keagamaan sebagai identitas yang teratas, daripada regionalisme, nasionalisme, atau sosialisme.

Pada bulan Februari 1970 Dewan Riset Tinggi Islam dalam Konferensi ke-Lima-nya membahas masalah Palestina dan wilayah-wilayah yang diduduki. Dalam hasil-hasilnya yang dipublikasikan dikatakan, masalah Palestina bukanlah sebuah isu

nasional atau isu politik. Masalah itu merupakan masalah Islam yang utama dan terpenting. Hal itu akan kelihatan benar jika disadari bahwa keberuntungan militer rakyat Arab dalam hubungannya dengan Israel yang secara langsung diperlukan dalam cara-cara di mana kaum Muslimin menyadari dirinya, dunia, dan sejarah, dan bahwa persepsi itu secara berbelit-belit diperlukan dalam masalah bagaimana mereka menyusun tindakan-tindakan mereka dalam rangka merumuskan tujuan-tujuan yang mereka perjuangkan dan metode-metode yang mereka gunakan untuk mencapai tujuan-tujuan tersebut.

PERANAN ISLAM DALAM PEMBANGUNAN POLITIK ARAB SAUDI

Dalam suatu periode ketika agama secara politis nampak anakronistis, Arab Saudi heran; dalam suatu periode "revolusi Islam," agama memenuhinya. Jika kita pernah menggambarkan Arab dengan warna-warni ringan penjelajah yang romantis, sekarang kita melukiskannya dalam warna dramatis manajer yang krisis. Meskipun penggambaran kita berbeda, namun terdapat suatu kepercayaan umum bahwa Kerajaan akan berumur pendek, pada instansi pertama, karena Badu yang bangsawan dan taat bukanlah lawan yang seimbang bagi orang yang berstelan pelanel abu-abu atau, pada yang kedua, tepat karena yang pertama makin lama makin menjadi sama dengan yang terakhir. Cara Saudi nampak terlalu simplistis -- yakni, di luar sentuhan kekerasan kehidupan modern, atau terlalu kompleks - - yakni, mengacaukan para pengikut sentimen-sentimen tradisional. Menyadari bahwa hari kematian seseorang akan datang, khususnya kematian rezim-rezim, hal itu secara lebih instruktif mempertimbangkan betapa sebuah monarki yang mendukung nilai-nilai yang berusia ratusan tahun telah bertahan hingga pada suatu era pergolakan dan daerah yang tak menentu.

ASAL-USUL NEGARA SAUDI

Pada pertengahan abad delapan belas bertemulah keyakinan dan tujuan Muhammad ibn Saud dan Muhammad ibn Abd al-Wahhab yang memberikan percikan negara Saudi yang masih panas. Hal itu memang membuktikan sebagai sebuah

persekutuan kesejarahan, meskipun para pelakunya adalah orang kecil dan bukan amir yang sangat berpengaruh dan pembaharu yang mencemoohkan. Padahal akibat pemanfaatan ambisi duniawi kepada visi spiritual itu, sebagaimana yang telah terjadi pada abad tujuh, telah menghasilkan penaklukan wilayah dan vitalitas sosial. Sebagaimana dikemukakan John Burckhardt, kampanye untuk memperbaharui praktek-praktek keagamaan orang-orang Badui membawa dampak yang sesuai dengan pandangan-pandangan politik mereka "Oleh karena itu jasa kaum Wahabi, menurut pendapat saya, bukannya mereka memurnikan agama yang ada, melainkan mereka membuat orang-orang Arab mempelajari secara cermat ajaran-ajaran positif suatu agama tertentu; karena meskipun orang-orang Badui selamanya dengan tulus menyembah Tuhan, namun prinsip-prinsip ke Tuhanan itu sendiri dianggap tidak cukup untuk mendidik suatu bangsa yang begitu liar dan tak terkendalikan dan praktek moralitas dan keadilan." Akibat yang dapat diramalkan adalah sentralisasi kekuasaan pada sosok seorang sayikh Saudi yang berlagak khalifah.

Namun demikian pedang Islam memotong dua jalur, karena persekutuan itu terbukti tidak hanya memiliki bobot untuk menundukkan sebuah jazirah melainkan juga mempunyai ketajaman untuk memunculkan musuh orang banyak. Kaum Shiah melakukan pembunuhan untuk membalas dendam terhadap serangan atas Karbala oleh para pengikut Abdu Wahhab yang bersikap keras yang menganggapnya tidak sesuai dengan pemujaan orang-orang yang heroik; Khalifah dan sultan Ottoman merasa tersinggung karena kecongkakan tentara-tentara baru, yang tunduk hanya luarnya saja; para pemimpin setempat benci akan batasan-batasan yang berkembang atas kekuasaan mereka dan fitnahan-fitnahan yang terus menerus atas kejujuran mereka; dan orang-orang Mesir dan Suriah menjadi antagonis ketika kelompok Saud melarang orang-orang yang pergi haji karena bawaan, pakaian, *mahmal* atau kebiasaan nasional mereka memasuki Makkah.

Agen kemarahan itu adalah Muhammad Ali yang, mendapatkan tugas dari Istanbul dan menyandarkan pada sumber-sumber basisnya di Kairo, mengeksploitasi perselisihan keluarga di kalangan kelompok Saud dan membagi-bagikan kekayaan mereka pada tahun 1918. Tidak sampai lima puluh tahun berikutnya ada kebangkitan kembali kekuatan Saudi, namun sebagaimana pada periode sebelumnya, kekuatan ini berlangsung cukup lama hanya untuk oposisi kaum Ottoman dan wakil-wakil Arab mereka serta buat persaingan antar saudara untuk melemahkannya.

Dari pengasingannya di Kuwait pada pergantian abad ini, Abdul Aziz muda bermaksud untuk memperbaiki nasib keluarganya. Pada permulaannya, kepercayaannya pada sekutu religius-politik lama kecil karena saingan-saingan pemimpinnya di Najd, daerah pedalaman Arab, juga *muwahhidun*, pengikut Syaikh Abdul Wahhab. Tetapi ketika dia melakukan kampanye ke al-Hijaz, tempat kota-kota suci Islam, seruan Islam yang murni mendapatkan tiga keuntungan: yang tidak mengesahkan para penguasa Mekkah dan al-Madinah yang nampak pemboros bila dibandingkan dengan *muwahhidun* yang ketat; yang menyalurkan kegelisahan alami anggota-anggota suku ke dalam suatu tujuan yang suci dan dinasti; dan yang memberikan suatu basis ideologis bagi suatu pemerintahan baru, sekaligus lebih taat dan, berbeda dengan para pendahulunya, lebih cekatan.

Alat Abdul Azis yang paling terkenal adalah *ikhwan* atau Persaudaraan dengan cara mengorganisasi kaum Badui untuk memberantas inovasi-inovasi munkar yang telah dilakukan kaum Muslimin di semenanjung Muhammad. Untuk tujuan itu dia mendesak pemukiman mereka dalam komunitas-komunitas pertanian dan organisasi mereka sesudahnya ke dalam sebuah milisia yang sangat setia kepadanya. Dengan mengorganisasikannya pada tahun 1912, dia diduga mampu mempersiapkan suatu kekuatan tempur antara 75.000 dan 150.000 dari berbagai suku, termasuk Mutair, Utaibah, Harb, dan Ajman, namun mungkin dia sangat menyandarkan pada

kekuatan berbagai suku yang terdiri dari 25.000 hingga 30.000 serdadu.

Gerakan itu penting untuk dapat hidup dengan suatu dinamikan Islam yang tak diragukan lagi. Dengan bangga menyebut dirinya Saudara-saudara, anggota-anggota suku yang terkadang bersifat antagonistic itu berada bersama-sama dalam *hujar* - - - jamak dari kata "perpindahan" (*hijrah*); pada saat itu gerakan bermula dari kehidupan yang nomadik kalau tidak mengembara kepada kehidupan yang menetap kalau tidak berbudi. Di samping itu, seperti halnya serdadu-serdadu Islam masa permulaan, Saudara-saudara mendapatkan motivasi sebagian pada kekuatan Istilah dan sebagian pada daya tarik harta rampasan dan, sebagaimana para pendahulunya juga, mereka memandangnya mendapatkan bagiannya yang sah. Ulama, para ahli agama, juga memainkan suatu peranan sentral dalam kehidupan mereka, termasuk mendukung usaha perjuangan dalam beberapa keadaan. Akhirnya, sebagaimana orang-orang beriman dengan benar pada abad tujuh, mereka seringkali bertindak kelewat batas dalam mencapai tujuan mereka. Memang para pengikut Abdul Aziz adalah "orang-orang pemberani dan setengah liar yang berasal dari padang pasir" seringkali bersikap ksatria yang setia kepada amir Henri II dan, pada kesempatan lain, tidak mengindahkan perintahnya. Akibatnya adalah sejumlah kekejaman, yang membuat seorang pengamat Inggris bahkan menyerukan sebelum terjadi ekseseks yang menyulitkan di al-Taif pada akhir tahun 1924: "Mereka tidak mengecualikan laki-laki, perempuan atau anak-anak dan mereka hancurkan seperti gerakan segerombolan belalang yang merusak."

Meskipun seorang pengamat langsung pada tahun 1917 menganggap kesetiaan Saudara-saudara terhadap keluarga Saud dapat diandalkan, namun praktek-praktek keliaran mereka telah mendorong kemungkinan pendurhakaan itu. Adanya dua faktor yang menandakan kerenggangan hubungan-hubungan dengan ibukota baru al-Riyad: pertama, pemimpin-pemimpin suku tetap menguji pengaruh alami mereka dan

terkadang bertentangan dalam *ikhwan*, dan kedua mereka mengatakan bahwa mereka adalah pembela Islam yang sebenarnya; Saudara-saudara tetap berpendirian bahwa setiap orang, meskipun bangsawan Saudi, terbukti keimanannya. Ternyata dua hal itu tergabung dalam revolusi Faisal al-Dawish, pemimpin Mutair, ketika Abdul Aziz berhubungan mesra dengan orang Inggris yang kafir dan mengadopsi mesin-mesin setannya. Secara terbuka mereka mengabaikan perintah-perintah Saud pada pertengahan tahun 1920-an, banyak di antara para anggota Saudara-saudara yang tidak setuju berusaha membawa perang sucinya kedalam tugas-tugas Inggris di Trans-Yordan dan Irak. Demonstrasi-demonstrasi kecil kecekatan Angkatan Udara Kerajaan Inggris menghadapi para pemberontak dapat membantu membujuk Abdul Aziz bawa pemberontak *ikhwan* merupakan ancaman ganda: itu merupakan ancaman untuk membuat intervensi Inggris jika dia tidak mampu memperbaiki rumahtangganya sendiri dan, pada saat yang sama, dia bahkan nampak lebih lemah menghadapi rakyatnya sendiri karena ancaman dari luar. Tetapi, akhirnya di Sabala pada tahun 1929, dia menghidupkan kembali supremasinya dengan kemenangan yang gemilang atas kekuatan-kekuatan al-Darwish.

Sementara sejarah *ikhwan* mengemukakan bahwa citra diri kemurnian ideologis yang menambah keresahan suku membuat perubahan pendirian, hal itu juga menunjukkan bahwa kombinasi itu membuat suatu mesin politik yang kuat. Dengan memelihara kuat Saudara-saudara, keluarga Saud mampu menghadapi lawan-lawannya, terutama *sharif* Husain yang, dengan ketakutan terhadap kaum puritan Arab, menyerahkan gelar khalifahnya sendiri pada tahun 1924. *Ikhwan* ternyata memberikan kegunaan yang luar biasa, karena organisasi ini bukan hanya memberikan tenaga manusia yang menarik untuk melakukan berperang dengan mereka melainkan juga memberikan dalih untuk melakukannya. Dalam kasus keluarga Rashid, di daerah pedalaman, *ikhwan* mengaku lebih Wahhabi daripada mereka; dalam kasus keluarga Hashim, di Barat,

organisasi ini mengklaim bahwa menjadi kaum Muslimin yang sejati adalah lebih penting daripada menjadi orang-orang nasionalis Arab yang ikut-ikutan; dalam kasus kaum Shiite di Timur, *ikhwan* mengaku membawa kepada mereka kesaksian pesan Nabi yang tidak dipalsukan. Akibatnya adalah suatu jazirah yang disatukan, sebuah keluarga yang dijanjikan terealisasi, dan suatu negara-bangsa diproklamasikan.

HUBUNGAN ANTARA POLITIK DAN ISLAM

Struktur

Di antara mereka yang menegaskan bahwa kerajaan Saudi memang merupakan suatu bikinan yang *ex nihilo*, sebagian kecil percaya bahwa kerajaan ini sebagian besar bersandar pada kekuatan kasar untuk keberadaannya. Tetapi di antara mereka yang menerima bahwa Islam adalah daya rekat nasional yang paling besar, sejumlah keyakinan sedang berkembang bahwa kekuatannya dengan cepat merosot karena modernisasi menganggap ideologi Islam konservatif tidak relevan. *Trend* itu belum jelas, namun penting untuk dicatat, pertama tentang betapa krusialnya Islam telah mengukir pembentukan lembaga-lembaga negara yang sangat mendasar.

Dalam suatu pengertian yang penting, Islam nampak sentral ketika Abdul Aziz mengumumkan dirinya sebagai raja dan tidak menggunakan lagi gelar *Imam*. Perkembangan itu sangat penting bukan hanya karena basis pemerintahan kerajaan tidak menentu dalam teori klasik melainkan juga karena adanya akibat menyamakan rezim dengan pemerintahan-pemerintahan, seperti yang terdapat di Inggris dan Mesir, yang contohnya hampir tidak dapat diterima oleh kaum konservatif Arab. Jawaban keluarga Saud tetap saja bahwa di negeri mereka, *shariah* mengatur segalanya, termasuk raja. Itulah keterpaduan hukum Islam yang menyelamatkan monarki dari beban absolutisme dan teokrasi.

Itu merupakan semacam pukulan jitu terhadap mereka untuk tidak menawarkan konstitusi lain kecuali Quran dan

sumber-sumber hukum klasik lainnya, karena hal itu memperkuat mandat keagamaan mereka dan pada saat yang sama memberikan mereka keluwesan yang sebenarnya dalam kebijaksanaan-kebijaksanaan yang tidak dilarang secara khusus dalam kitab suci. Juga terdapat akibat sampingan politik meninggalkan keluarga raja yang tak terkendalikan oleh pengawasan-pengawasan formal dan tersalurkan dengan pernyataan-pernyataan konkret kepada rakyat. Namun demikian pada saat-saat terjadi penyimpangan-penyimpangan yang luar biasa, keluarga Saud mendapatkan jalan yang sangat berguna untuk menjanjikan sebuah konstitusi yang lebih standar. Umpamanya, Faisal melakukan hal itu pada tahun 1962 ketika dia menganggap kekuasaan Perdana Menteri sesudah goncangan-goncangan konflik eksternal dan ketidaktenteraman internal yang beruntun. Mesir di bawah Nasser melanjutkan serangan ideologis terhadap keluarga Saud dan secara lebih langsung mengancam mereka dengan mengintervensi militer dalam perang saudara di Yaman. Dengan mendesak Kairo, beberapa anggota terkemuka pemerintahan di al-Riyad menekankan gerakan mereka untuk kebebasan dan mendirikan, dalam pengasingan, Front Nasionalis Arab yang bermaksud untuk menggulingkan keluarga raja. Dalam lingkungan yang tidak stabil itu janji untuk mengikuti pembentukan majelis-majelis nasional dan regional memberitahukan kepada Faisal simpati pendukungnya di dalam negeri dan mengancam memberikan bantuan dalam perjuangan dengan Nasser.

Sebuah konstitusi dengan suatu "c" kecil, untuk kepanjangan Fuad al-Farsi, telah mengumumkan dengan resmi Dewan Menteri pada tahun 1954, padahal tidak ada dalam kenyataan konstitusi atau majelis-majelis umum yang terwujud dalam keberadaan, bahkan ketika terdapat suatu tanda akan terjadi setelah pembunuhan Faisal pada tahun 1975. Berlangsunglah peristiwa - peristiwa yang menggoncangkan antara bulan November dan Desember 1979, ketika sekelompok orang bersenjata menyerbu dan menduduki Masjid Besar Mekkah (*al-masjid al-haram*), agar Putera Mahkota Fahd ber-

gerak. Dalam satu bulan sesudah serangan masjid itu, dia mengumumkan bahwa "suatu undang-undang dasar pemerintahan" (*al-nizam al-asasi lilhukm*) akan diberlakukan. Dengan sangat hati-hati, dia menyebutkan akan adanya sebuah majelis permusyawaratan (*majlis al-shura*) dan "modus-modus" baru (*asalib*) pemerintahan. Untuk menunjukkan kesungguhan janji pada saat itu, dia dan raja membentuk sebuah komite konstitusional pada bulan Maret 1980. Komite ini berada di bawah pimpinan Pangeran Naif, Menteri Dalam Negeri, dan komposisi dari kelompok konservatif dan moderat, dengan mayoritas terbesar, namun secara tradisional terdidik." Pada saat penulisan, komite melanjutkan permusyawaratan atas dua ratus pasal undang-undang dasar yang dipersiapkan untuk menguji ajaran dan kegunaan Islam.

Jika keluarga Saud dapat menggunakan Islam untuk membuat peraturan kerajaan yang dapat diterima dan merancang sebuah konstitusi nasional, mereka berkewajiban untuk beralih kepadanya karena perlengkapan lembaga-lembaga yudisial dan kantor-kantor menuntut tanggungjawab pengimplementasian *shariah*. Tidak seperti di negara-negara Islam lainnya, peradilan-peradilan *shariah* di Arab Saudi yurisdiksi dalam semua kasus perdata, pidana, dan keluarga. Kini terdapat peradilan banding dan badan mahkamah agung, namun kata akhirnya, secara teoritis, tetap dengan raja secara langsung atau melalui agen-agensya, *amir-amir*. Itu merupakan jenis campurtangan eksekutif yang mencemaskan para ilmuwan politik yang telah diilhami dengan teori pemisahan kekuasaan, termasuk independensi yudisial. Berlawanan dengan rasa takut mereka, sistem-sistem itu bekerja secara baik dengan peradilan-peradilan yang memelihara kebebasan, yang sebagian besar disebabkan oleh kejujuran para *qadi*. Mereka merupakan tokoh-tokoh penting, yang diharapkan bersikap bijaksana dan jujur, terkenal tegas dan biasanya tidak dapat disuap. Karena integritasnya membuat nasehat mereka berharga, dan karena kedudukannya membuat mereka menjadi majikan kecil, dan karena dua alasan inilah, pemerintah tidak dapat menerimanya.

Islam juga menjelaskan pentingnya ahli-ahli agama, dalam pembuatan keputusan nasional. Dengan memberikan nasehat dan masukan kepada isi dekrit raja, mereka merupakan kekuatan yang hebat dalam masyarakat Saudi. Umpamanya, pada alih kekuasaan kepada Faisal pada tahun 1964, ulama mengeluarkan suatu fatwa yang mengurangi transisi dengan mengumumkannya sebagai "kepentingan umum," suatu prinsip syariah. Meskipun mereka telah membirokratisasi sampai pada tingkat tertentu, sebagaimana dikemukakan Menteri Perdagangan Sulaiman al-Sulaim, mereka tetap sebuah kelompok yang sukar dipahami bagi orang-orang Barat dan bagi sebagian besar orang Saudi. Tanpa jarak penglihatan umum pada Khomeini, mereka memberikan banyak pemantauan fungsinya. Dalam hal ini, mereka mewakili suara hati yang dilembagakan, sejenis kelompok yang dimanapun juga selalu berpikir yang seharusnya dihadapi orang yang menamakan dirinya modern.

Akhirnya patut dicatat bahwa keluarga Saud telah menggunakan Islam untuk memberikan alasan tiadanya beberapa lembaga. Selain sebuah lembaga pembuat undang-undang, Arab Saudi tidak mempunyai partai-partai politik dan persatuan-persatuan dagang. Partai-partai, di satu pihak, tidak diperlukan karena keadilan berlaku di seluruh wilayah itu disebabkan oleh kekuasaan di bawah syariah dan, di lain pihak, bertentangan dengan larangan kitab suci terhadap kelompok-kelompok yang memecahbelah. Serikat-serikat dagang, karena peranannya, ditolak sebagai membahayakan bagi sebuah perekonomian yang masih muda dan tidak diperlukan di negeri seperti Arab Saudi dimana undang-undang tanah sepenuhnya melindungi pekerja. Selain itu keluarga Saudi mengemukakan, bahwa kami mendapat pelajaran dari sejarah Marxisme, yang mendasarkan pemikiran pada kebebasan pekerja-pekerja dunia namun menjurus kepada perjuangan mereka yang sepenuhnya untuk menciptakan sebuah negara Komunis.

Kebijakan

Di samping menggambarkan garis-garis kebijakan mereka yang penting dengan sebuah pensil Islam, orang-orang Saudi mendapatkan manfaat kedua dalam Islam: garis-garis itu mempengaruhi rumusan kebijakan-kebijakan tertentu sebagai faktor yang menentukan dan sekaligus kendala. Sementara ada kesulitan melihat motivasi-motivasi di belakang kebijakan, tidak ada yang tidak masuk akal untuk dikemukakan bahwa para pemimpin Saudi harus memperhitungkan Islam manakala mereka menyusun beberapa rencana untuk masyarakat. Sebuah contoh nilai-nilai Islam terkenal yang menentukan kebijakan berkaitan dengan peranan kaum wanita. Meskipun mereka kini diperbolehkan untuk mengikuti pendidikan dan melakukan beberapa jenis pekerjaan tertentu, ternyata mereka tetap dilarang menyetir mobil, bekerja bebas, dan berpakaian yang sesuai dengan selera mereka di depan umum --semua itu untuk memelihara spirit puritanisme muwahhidun. Istilah hukum Islam juga diterapkan dalam masalah-masalah perceraian, pewarisan, dan wasiat, untuk mana kaum wanita dirugikan secara hukum.

Di bawah pengaruh isterinya Iffa, Faisal menerima sebagian besar kekolotan pendirian agama ketika dia berpendapat bahwa Islam melarang pemborosan bagaimanapun juga. Untuk memperhalus kritik terhadap keputusannya pada tahun 1960 yang membolehkan kaum wanita memasuki sekolah, dia menempatkan pendidikan kaum wanita di bawah pengawasan khusus kantor Mufti Besar dimana Departemen Pendidikan Wanita diselenggarakan. Anggaran semula, yang meliputi lima belas sekolah, adalah 2 juta riyal, membengkak menjadi 93 juta riyal delapan tahun berikutnya. Pada tahun 1963-64 terdapat 23.683 wanita di semua tingkat sekolah, sedangkan sepuluh tahun sesudahnya jumlah itu meningkat menjadi 200.786 (dibandingkan dengan 497.733 pria). Yang masih berlangsung, mungkin hanya seperenam dari gadis-gadis yang memenuhi syarat berada di sekolah dasar pada tahun 1975. Pemerintah mengharapakan, yang agak menye-

nantikan, bahwa jumlah itu akan meningkat menjadi 50 % pada tahun 1980 dan bahwa lebih dari 460.000 wanita karenanya akan berada di semua tingkat sekolah. Suatu tanda prestasi adalah bahwa Kerajaan itu kini mampu menyediakan gurugurunya sendiri untuk menangani tingkat sekolah dasar untuk gadis-gadis.

Tetapi para pengamat yang menunjuk kepada perkembangan-perkembangan itu sebagai tanda-tanda perubahan radikal telah salah paham mengenai dalamnya rasa keislaman tentang hal itu. Hanya terdapat 27.000 wanita yang bekerja, terutama di sektor-sektor pelayanan sosial perekonomian, pada tahun 1974-75, dengan 48.000 yang diharapkan bekerja pada tahun 1980. Meskipun sangat kekurangan tenaga kerja, terdapat kekhawatiran terus-menerus terhadap kaum wanita untuk memasuki angkatan kerja. Suatu indikator kekhawatiran itu adalah pernyataan seorang pejabat pemerintah pada saat dekrit raja tahun 1975 yang menawarkan hadiah-hadiah moneter kepada keluarga-keluarga besar: "Kerajaan memerlukan lebih banyak kaum pria untuk bekerja dan lebih banyak lagi kaum wanita untuk melahirkan dan memelihara anak." Memang, sesuai dengan penafsiran mereka teori Islam, orang-orang Saudi nampak komited dengan suatu kebijakan yang "terpisah tapi sama." Misalnya, kaum wanita di al-Riyad dewasa boleh memilih perbankan yang diselenggarakan oleh dan untuk kaum wanita dan mereka memiliki suatu perpustakaan untuk mereka gunakan secara eksklusif. Sementara terdapat beberapa perhatian bahwa ide pemisahan dapat berlangsung untuk bagian-bagian yang tidak praktis, sikap resmi dan kerakyatan yang berlaku adalah bahwa agama tradisional masih menentukan suatu status yang khusus --- dan berbeda --- untuk kaum wanita.

Ajaran Islam juga menjelaskan pemberlakuan Saudi atas hukuman-hukuman hudud. Hal itu merupakan suatu kebijakan yang sudah berjalan lama yang ditegaskan kembali dalam pemerintah Khālid dan dipertahankan sebagai esensial bagi pemeliharaan sebuah masyarakat Islam dan suatu tingkat kri-

minal yang rendah. "Mengapa, (orang-orang Saudi bertanya, kami harus mengambil undang-undang liberal dan hukum pidana reformis jika kesemua itu mengakibatkan kepada skandal-skandal pembunuhan, perampokan dan pemabukan di London dan New York?" Pencegahan kriminal dilakukan dengan melakukan pemenggalan kepala atau amputasi, dan pencegahan politik dengan penghukuman mati terhadap para pemberontak, seperti enam puluh tiga orang yang dipenggal lehernya karena terlibat dalam peristiwa Masjid Besar:

Sementara orang-orang Muslim asing tidak pernah dikesualikan dari hudud, orang-orang asing non-Muslim dewasa ini juga diperlakukan seperti mereka. Dalam praktek sebelumnya kebutuhan akan bantuan teknik lebih banyak daripada kepekaan untuk melaksanakan hukuman secara adil dan, konsekuensinya sebagian besar kejahatan serius orang-orang Barat khususnya berakhir dengan pembuangan sementara lebih sedikit lagi yang dianggap tidak ada. Perasaan kuat Khalid dan kekhawatiran penguasa atas warganegara dan pekerja-pekerja asing membuat orang-orang Amerika dan Eropa tanpa disengaja berada dalam kontak yang intim dengan *shariah*. Misalnya, para penguasa mencambuk beberapa warga Inggris karena menjual alkohol kepada kaum Muslimin.

Begitu komitednya orang-orang Saudi terhadap hukuman-hukuman tradisional bahkan anggota-anggota keluarga raja pun tidak dikesualikan. Abdul Aziz menurut laporan menganggap salah seorang anaknya yang, dalam kemarahannya karena mabuk, telah menembak seorang diplomat Inggris, harus mengakhiri hidupnya sendiri. Lebih belakang ini, para pejabat telah memenggal kepala seorang pangeran kepোনakan raja karena membunuh Raja Faisal dan, pada tahun 1978, mereka menghukum mati seorang wanita bangsawan karena melakukan perzinahan. Penggambaran peristiwa yang terakhir ini dalam "dokudrama," *Death of a Princess* (Matinya Seorang Puteri), telah mengundang kontroversi pandangan atas cara-cara Islam dan dinasti Saúd. Dalam mengkritik film Anglo-Amerika, seorang dari keluarga raja menegaskan kembali

komitmennya untuk menjalankan sanksi-sanksi syariah. Dipandang dari kebencian yang sedang tumbuh terhadap kekayaan sejumlah kecil orang mempunyai hak-hak istimewa dan terjadinya sebentar sesudah pemberontakan yang tiba-tiba di Mekkah, pernyataan itu merupakan politik yang ragu-ragu: untuk menunjukkan kesiapan keluarga Saud untuk mempertahankan agama terhadap fitnah, dan menjelaskan bahwa tidak seorangpun berada di atas hukum. Ulama, yang mengutip pemutarbalikan berita oleh orang-orang asing, juga memberikan penjelasan secara terinci dengan pernyataan yang tajam bahwa para pengawal hukum dan peraturan membuktikan kejujuran mereka dengan kemauan melaksanakan hukum di kalangan bangsawan yang bersalah. Bagaimanapun juga, kata mereka, Nabi mengemukakan maksudnya untuk memotong tangan anak perempuannya jika ternyata dia mencuri.

Death of a Princess juga mengingatkan kita bahwa nilai-nilai terkadang memainkan peranan penting dalam kebijaksanaan luar negeri. Dalam contoh itu, karena penghinaan terhadap orang-orang Saudi dengan pemutaran filem Inggris itu membuat mereka menunda pengiriman seorang duta besar baru ke London, meminta dutabesar Inggris meninggalkan kerajaan itu, dan meninjau kembali hubungan ekonomi antara kedua negara. Dalam kasus-kasus yang lain, orang-orang Saudi juga menunjukkan bahwa Islam terkadang merupakan faktor yang menentukan. Contoh-contohnya mencakup tuntutan yang telah lama berlangsung bagi pembebasan Yerusalem, kota suci ketiga dalam agama, dan desakan-desakan mereka untuk pembentukan lembaga-lembaga pan Islam dan otonomi kaum Muslimin di berbagai tempat seperti Eriteria dan Filipina. Selain itu, invasi Soviet atas Afganistan makin memperkuat antipati mereka terhadap ketidakbertuhanan Komunisme dan mengubah kebijaksanaan mereka dengan memperkecil hubungan dengan negara-negara blok Timur.

Agaknya lebih mudah untuk menunjuk dengan tepat kendala-kendala yang ditempatkan Islam pada formasi kebijakan. Abdul Aziz, misalnya, pada mulanya menghadapi opo-

sisi terhadap pengenalan radio dan terhadap pemberlakuan hukum non-Hanbali di al-Hijaz yang baru saja ditaklukkan. Ada oposisi yang sama terhadap kebijakan menerima kunjungan orang-orang non-Muslim ke negeri itu. Ayah Abdul Aziz mengeluarkan peringatan itu pada pendapat umum di tahun 1920-an: "Orang-orang menjadi marah dan engkau tahu Ikhwan dan alasan mereka untuk marah. . . Di antara hal-hal lain yang mereka katakan bahwa engkau berkomplot (dengan Inggris). . . ; bahkan ulama mulai ragu-ragu." Di bawah pengurusan Faisal, terdapat oposisi terhadap pengenalan sekolah untuk kaum wanita dan televisi. Tidak satu pun dari inovasi-inovasi itu, yang ditampilkan, dibatalkan, namun masing-masing ditunda dan kemampuannya bertahap diperbaharui kembali menurut garis-garis Islam, dengan demikian memberikan kesaksian terhadap dampak atas pembuatan keputusan.

Barangkali sebagian terbesar contoh-contoh itu terjadi belakangan. Jelaslah bahwa perbedaannya dengan Islam atau, dianggap berbeda, keinginan untuk melestarikan nilai-nilai kuno telah menyebabkan sikap-sikap moderat dalam Rencana Pembangunan Lima Tahun. Saya tidak bermaksud menyatakan bahwa pembangunan itu tidak Islamis atau bahkan pimpinan agama telah menolak proyek-proyek tertentu; melainkan maksud saya adalah ketakutan akan lepasnya arus modernisasi yang begitu bersemangat sehingga mereka mengikis adat istiadat tradisional yang membawa akibat alami yang menghambat pada para penguasa yang pada hakikatnya adalah konservatif. Akhirnya, larangan Islam terhadap riba mengakibatkan pengaturan sikap-sikap pejabat Saudi dalam melakukan transaksi-transaksi ekonomi. Saran yang dikemukakan bahwa suatu perekonomian modern akan menjadi lebih baik dengan memiliki bank-bank yang memberlakukan bunga dikutuk sebagai kekufuran yang menggoda. Ada suatu pesan Syaikh Ibnu Baz, seorang alim terkemuka, menekankan lagi kepada para pembaca sebuah surat kabar Saudi yang telah memuat pemberian bunga bank di Kairo pada sertifikat-sertifikat deposito. Dengan mengingatkan mereka akan hukuman

yang pasti dari Tuhan terhadap mereka yang terlibat dalam riba, dia berharap agar pekerja-pekerja pers memiliki pertimbangan yang tepat untuk tidak menyiarkan hal-hal yang membuat marah Tuhan.

Perubahan

Peranan politik Islam yang ketiga adalah memberikan suatu kerangka bagi kemudahan perubahan. Kisah-kisah tentang kecerdikan Abdul Aziz dalam membujuk ulama dan rakyatnya untuk menerima kontrasepsi-kontrasepsi modern banyak sekali, dan garis besarnya adalah ketergantungannya pada deduksi dari teks-teks Quran dan Hadits untuk memberikan justifikasi inovasi. Dia melegitimasi fotografi karena mengeluarkan secara bersama-sama cahaya dan bayangan, keduanya ciptaan Tuhan, dan karenanya dapat diterima meskipun memberhalakan seni gambar. Demikian pula radio dapat diterima sesudah Raja menyelenggarakan demonstrasi pembacaan Quran lewat udara; karena mereka menyaksikan transmisi iman kata-kata suci, para pemimpin agama menyimpulkan bahwa radio tidak mungkin merupakan pekerjaan jahat dan karenanya tidak seyogyanya dilarang.

Sejak itu perubahan-perubahan yang menakjubkan bermunculan di kerajaan itu sebagian besar melalui pengertian pengertian ortodoks yang tidak jelas. Perubahan-perubahan itu dianggap sah secara yakin karena perbendaharaan Islam menyusun dan mengungkapkannya. Para ahli hukum, misalnya, diminta suatu rekaan hukum yang tepat untuk menghindarkan melakukan pelanggaran yang paling kecil sekali pun atas prerogatif Tuhan dalam pembuatan undang-undang. Selain itu dengan menunjuk kepada suatu dekret raja yang inovatif dengan istilah yang lancang *qanun* (undang-undang), yang dibubuhinya dengan *nizam* (peraturan); lebih dari sekedar dalih retorika, perbedaan itu membolehkan perubahan hukuman dan sosial tanpa melanggar kepercayaan-kepercayaan yang mendasar. Di samping itu para penguasa mengemukakan hukum ganti rugi pekerja dalam konteks sistem Islam tradisio-

nal mengenai kesejahteraan sosial, dan Kitab Undang-undang Pertambahan yang menyatakan dirinya sesuai dengan *masalah* atau "kepentingan umum."

Alasannya mengapa terdapat keluwesan pengungkapan itu adalah karena bersandar pada *ijtihad* atau dasar pemikiran independen, yang pernah terhalang dalam Islam namun dewasa ini diterima oleh semua ahli hukum di Arab Saudi sebagai sumber hukum umum yang keempat. Ulama dapat melangsungkan pemikiran analogis dan membuat kebijaksanaan-kebijaksanaan yang dikemukakan atas masalah-masalah yang tidak disebutkan Quran dan Sunnah. Seorang warga Saudi mengatakan bahwa Faisal melembagakan sandaran pemikiran independen dengan membentuk Dewan Peradilan untuk mempertemukan tuntutan-tuntutan kehidupan modern yang bertentangan dan ajaran-ajaran tradisional. Syaikh al-Yamani, Menteri Perminyakan, menegaskan bahwa hukum Islam dapat berubah sesuai dengan berbagai keadaan secara tepat karena penggunaan analogi dan dasar pemikiran sebagai tuntutan gagasan akan kepentingan umum.

Alasan lain, yang berlawanan asas, adalah konservatisme madzhab Hanbali yang berlaku di Arab Saudi. Berbeda dengan persepsi masyarakat tentang ketegarannya pada abad pertengahan, madzhab ini kondusif terhadap perubahan-perubahan sepanjang kesemua itu secara tegas dilarang. Memang arah pemikiran Hanbali yang mendasar adalah kepada kenyataan yang menuntut atas norma yang terkendali. Meskipun para ahli hukum Saudi pada prinsipnya menyandarkan diri pada aliran pemikiran ini, namun mereka tidak secara eksklusif terbatas padanya jika tidak terdapat pedoman yang memadai dalam enam kitab teks yang terkemuka, khususnya *Kitab Sharh al-Muntaha* dan *Kitab Sharh al-Iqna*. Bahkan mereka, dalam menguji *ijtihad*, mungkin menggunakan pendapat-pendapat dari aliran-aliran pemikiran lain, dengan demikian memberikan mereka kebebasan yang lebih longgar untuk membuat keputusan.

Alasan lainnya bagi keluwesan itu adalah tradisi hukum Islam yang berkedudukan kuat sehingga penguasa dapat mengambil tindakan administratif untuk menambahkan dasar-dasar bagi keputusan dalam sistem hukum yang ada dan menciptakan pranata-pranata baru. Dengan memperhatikan yang pertama, pemerintah mengumumkan Peraturan tentang Perdagangan (1954), Peraturan Kewarganegaraan (1954), Undang-undang Pemalsuan (1961), Undang-Undang Penyuaan (1962), Kitab Undang-undang Pertambangan (1963), Undang-undang Perburuhan dan Pekerja (1970), Undang-undang Asuransi Sosial (1970), dan Undang-undang Pamong Praja (1971), di antaranya. Maksud peraturan-peraturan itu bukan untuk mengurangi shariah melainkan untuk melengkapinya dengan memberikan norma-norma yang berhubungan dengan kondisi-kondisi yang secara jelas tidak terliput di dalamnya. Pada bagian-bagian yang berarti ganda, mereka bahkan dapat mengemukakan penafsiran resmi. Umpamanya, Undang-undang Asuransi Sosial terpisah dari pola tradisional dan mengikuti ketetapan Ottoman tahun 1911 dengan pembatalan membuat ketetapan bagi garis keturunan laki-laki dan membedakan di antaragaris-garis keturunan itu sebagai para penuntut klaim yang sah atas suatu asuransi orang yang meninggal dunia.⁴¹

Para penguasa Saudi juga menguji prerogatifnya untuk mengubah struktur-struktur tatanan hukum. Terjadi pembaharuan-pembaharuan pada tahun 1927, 1931, 1936, dan 1952, dan konsekuensinya, dewasa ini terdapat suatu sistem bertingkat tiga yang memberikan kesempatan untuk appeal di atas pengadilan-pengadilan shariah biasa. Pada bagian-bagian shariah yang luar biasa, pada tahun 1955 dibentuk suatu Dewan Pengaduan (*diwan mazalim*), yang mendapatkan inspirasinya dalam sejarah Abbasiyah. Menghadapi perkembangan dekrit-dekrit di luar hukum, pimpinan Saudi menganggap sebaiknya mendirikan pengadilan administratif untuk mendengarkan keluhan-keluhan terhadap para pejabat pemerintah. Sebagai suatu contoh, Undang-undang Penanaman Modal Asing (1964)



memberikan kuasa kepada Dewan untuk menjadi juri terakhir apabila seorang pengusaha menganggap pemerintah telah bertindak salah terhadap dirinya. *Diwan* ternyata menjadi suatu pendekatan yang efektif untuk masalah-masalah modern dan, yang lebih penting, ternyata sesuai, tidak menyimpang dari tradisi bangsa. Perkembangan-perkembangan yang secara historis kurang didukung namun sama-sama sah merupakan mimbar-mimbar yang diberi wewenang oleh dekrit baru untuk menyelesaikan perselisihan-perselisihan yang berhubungan. Yang patut diperhatikan adalah perimbangan cepat ketergantungan utamanya pada undang-undang dengan perbedaan kepada bimbingan umum Syariah.

Alasan-alasan itu terpadu untuk menampilkan adaptasi tanpa krisis. Itu merupakan suatu proses penemuan Menteri Kehakiman yang begitu alami yang membuat kita percaya bahwa hal itu adalah otomatis: "Sesuai dengan undang-undang kewargaan, keputusan-keputusan administratif, dan susunan pemerintahan, Kerajaan Arab Saudi telah mengadopsi sistem yang lazim di dunia modern, suatu kenyataan bahwa tuntutan-tuntutan bukanlah perluasan."

Legitimasi

Peranan terakhir, keempat, yang dimainkan Islam: memberikan sumber legitimasi yang terus menerus bagi rezim Saudi. Itu adalah fungsi yang sangat penting pada saat monarki dengan jelas merupakan bentuk yang berbahaya, dan buat sebuah monarki seperti Saudi, yang memiliki sejarah keberhasilan terbatas yang mendahuluinya. Tanpa pancaran gerakan Wahhabi pada bagian pertama, keluarga Saud akan memiliki sedikit kesempatan untuk mengemukakan klaim terhadap jazirah yang beraneka kesukuannya dan luas wilayahnya itu. Pada abad ini, perhatian aktif atas *ikhwan*, kewajiban diri untuk menjaga kota-kota suci, dan suatu hasrat untuk suatu reputasi ketaatan telah memberikan bukti pengakuan kebebasannya dalam keluarga atas Islam karena keadaannya yang lebih luas daripada klaim Najdi.

Abdul Aziz sangat hati-hati dalam mengamankan izin resmi dari pemimpin-pemimpin agama bahkan ketika kekuatannya sendiri dapat membereskan persoalan --- dan, untuk tingkat yang luas, dia mungkin menerima yang pertama karena pengakuan mereka akan realitas yang terakhir. Suatu contoh akan dikemukakan. Pada tahun 1944 seorang Saudara tua, yang masih banyak terikat dengan nilai-nilai *muwahhidun* yang paling mendasar, telah mencela Raja di depan umum karena kesewenang-wenangannya menjual tanah Muslim yang baik kepada orang-orang Amerika yang tidak beriman. Dengan mengumpulkan *shaiikh* bersama-sama ulama dan peradilan raja di al-Riyad, Abdul Aziz mengundangnya untuk mengajukan tuduhannya agar dapat didengar di depan sidang. Dengan tanpa rasa takut, Abu Bahz menyatakan bahwa kewajiban seorang penguasa Muslim adalah menolak bujukan orang-orang non-Muslim, bukan membantu mereka mendapatkan keuntungan dari mereka.

Kemudian Raja meninggalkan singgasananya dan berdiri di samping Abu Bahz dan berkata, "Sekarang saya bukanlah Raja, melainkan hanya seorang Muslim, seperti anda sebagai pelayan Nabi, Abdul Aziz, yang meminta pendapat kepada 'ulama', para hakim Islam yang mengikat kita berdua secara adil." . . . Dengan menunjukkan pengetahuan yang cermat tentang kehidupan dan tradisi-tradisi Nabi, Raja mengutip beberapa kasus pembuktian yang baik ketika Nabi mempekerjakan orang-orang non-Muslim secara individual dan kelompok. "Apakah saya benar atau salah?" Para hakim menjawab dengan suara bulat bahwa dia benar. "Kalau demikian, apakah saya merusak hukum Syari, apabila saya mengikuti langkah-langkah Nabi, dan mempekerjakan para ahli asing untuk bekerja buat saya? Orang-orang Amerika di El Kharj, dan orang-orang asing lainnya yang mengoperasikan mesin-mesin, yang saya bawa kemari dan bekerja untuk saya di bawah pengawasan saya untuk meningkatkan sumber-sumber kekayaan bumi, dan untuk kepentingan kita mereka menggali baja, minyak, dan air yang diberikan Allah di tengah-te-

ngah tanah kita dan dimaksudkan untuk kita gunakan. Untuk melakukan hal itu, apakah saya melanggar suatu hukum Islam?" Para hakim mengulangi suatu keputusan tidak bersalah.

Barangkali secara kurang dramatis namun sama-sama efektif Faisal menggunakan Islam untuk melegitimasi pemerintahannya. Pada masa-masa permulaan pemerintahan itu merupakan masa yang tidak menguntungkan untuk sebuah monarki tradisional. Dimana-mana di Timur Tengah Suara Arab, radio Mesir, menerobos perbatasan nasional, dan dimana-mana dibawakan kutukan Nasser terhadap penguasa-penguasa feodal karena menghambat perkembangan rakyat mereka dan bersekongkol dengan raksasa-raksasa imperialis Barat untuk melestarikan kekuasaannya sendiri. Turunnya Raja Saud dari tahta pada tahun 1964 membuat ikut campurnya kekuasaan pemimpin Mesir itu dan membuat tindakan-tindakan Faisal menjadi lebih buruk untuk melaksanakan dinastinya dalam pemerintahan. Pada akhir tahun 1965 dia berbalik untuk mengumpulkan serangan-serangan pan-Arabis dari Kairo dan dari mana saja dengan memperjuangkan tujuan pan-Islam, dengan mendorong pembangunan lembaga-lembaga Islam dan memegang tokoh-tokoh tertinggi para pemimpin Muslim. Jelaslah dia mengeluarkan seruannya kepada persaudaraan sebagian untuk kebaikan-kebaikannya sendiri, namun tak dapat disangkal lagi bahwa tujuannya juga untuk membuktikan citra itu dan karenanya dapatlah diterima rezimnya itu. Sementara rencana bagi suatu gerakan Islam tidak pernah memperoleh kemajuan cukup jauh dalam politik internasional, mungkin hal itu dapat membantu meredakan beberapa perselisihan di dalam negeri dengan menenteramkan rakyat yang komitmen dengan para penguasanya kepada agama.

Raja Khalid dan Pangeran Fahd juga hati-hati menyandarakan diri pada ulama untuk mengesahkan tindakan-tindakan mereka dalam mengakhiri pendudukan Masjid Besar pada akhir tahun 1979. Beberapa ratus orang yang melakukan tindakan itu, karena alasan-alasan yang tetap gelap, menampilkan suatu tantangan politik langsung kepada pemerintah dengan

contoh pemberontakan bersenjata secara terbuka dan sekaligus suatu tantangan politik tidak langsung namun tidak kurang riilnya dengan menyatakan bahwa keluarga Saud tidak dapat lagi dipercaya sesudah itu sebagai pelindung tempat-tempat suci. Dalam menentukan wewenang agama untuk suatu fatwa, para gubernur tidak meminta izin melainkan dalih buat melakukan apa yang seharusnya dilakukan. Pendapat itu dikemukakan dengan baik, karena hal itu tersusun dengan rapi, yang tidak memberikan pengertian ganda atau meragukan sesuai dengan yang diperlukan untuk tindakan itu. Menurut keyakinan para ahli, sesuai ayat Quran dan ucapan Nabi, bahwa para penguasa, pertama, harus menyerukan kepada para penyerang untuk menyerah, kemudian berusaha menawan mereka jika mereka menolak, dan akhirnya, membunuh mereka jika mereka menentang penangkapan itu. Para petugas dapat menggunakan "segala cara" untuk memperoleh pengawasan dan, dalam mengeluarkan peringatan untuk memenggal leher para pemecah belah komunitas, mereka juga mendapatkan suatu alasan bagi penghukuman yang pada akhirnya tertangkap.⁴⁵

Sejak penghinaan terhadap Islam yang sangat keterlaluan dan kejahatan yang begitu bengis terhadap kaum Muslimin di mana mana, mungkin pemerintah dapat bertindak untuk memperbaiki pemerintahan tanpa memerlukan fatwa. Sementara itu ada kemungkinan bahwa tindakan yang terkuat itu telah membuat usaha jangka pendek untuk mengembalikan nama baik keluarga Saud, yang mungkin dengan meminta bimbingan yang tidak mengorbankan apapun dan memberikan sangat banyak keuntungan untuk jangka panjang. Justeru karena fatwa membuat jelas, dalam paragraf pertamanya, Raja segera tertarik untuk mendapatkan bantuan ulama dan karena itu membuat ajaran Islam eksplisit atas kebutuhan untuk mempertahankan yang haram, yang membantu keluarga Saud untuk menjujukan beberapa spekulasi pada nilai bimbingan mereka dan, dengan demikian, stabilitas mereka. Dengan menyerukan mereka untuk menyelamatkan tempat

suci Islam, fatwa memberikan kehidupan yang diperbaharui untuk tuntutan utamanya terhadap legitimasi. Tetapi hal itu tidak menggeser tujuan-tujuan revolusi dan, akibatnya, untuk seterusnya tuntutan itu tetap dalam keraguan.

DAMPAK ISLAM

Karenanya nampak jelas bahwa Islam adalah suatu realitas yang kekal, jika bukan juga sentral, di Arab Saudi karena keluarga Saud menyandarkan diri padanya untuk membantu menyatukan sebuah jazirah yang berbeda-beda, menyusun masyarakat politik itu sendiri, menginformasikan keputusan-keputusan mereka, menyusun inovasi-inovasi mereka, dan melegitimasi peranan mereka. Adalah suatu kesalahan untuk mengaburkan dinamika itu dalam menerima dua stereotipe yang sama-sama menyesatkan. Yang satu, yang menekankan watak fundamentalis agama di jazirah suci itu dan konservatisme sebuah dinasti tradisional, mengubah kenyataan kenyataan bahwa modernisasi muncul dan bahwa keluarga raja dapat menjadi inovatif meskipun ada, dan mungkin karena ada, perbedaan dengan perbendaharaan nilai-nilai kuno. Stereotipe yang kedua menghilangkan ketulusan beragama pimpinan dan rakyat Arab Saudi dengan menitikberatkan pada pengelakan-pengelakan hukum Islam yang menonjol dan tak terbantahkan lagi. Namun demikian terdapat suatu kesalahan dalam ketidakberhasilan membedakan antara bagian-bagian Islam yang marginal dan yang inti. Apapun maksud Allah, Muslim modern di Arab Saudi membedakan antara manfaat larangan atas meminum alkohol dengan kewajiban melindungi orang dan martabat kaum wanita, memberikan belanja untuk keluarganya, memberikan zakat untuk orang miskin, dan memberantas ateisme. Kemungkinan ada suatu konseptualisasi yang berkembang tentang nilai-nilai apa yang sentral dan bagaimana hubungannya satu sama lain, namun kita tidak dapat menyimpulkan bahwa ketaatan Islam hanya dangkal apabila kita menyaksikan kelemahan-kelemahan jasmaniah.

Hal itu bukan untuk menyatakan suatu bentuk determinisme Islam, karena tidak dapat disangkal lagi bahwa hanya-

lah suatu unsur, sekalipun sesuatu yang magnetis, dalam kehidupan orang beriman. Begitu pula penting, adalah salah untuk meninggalkan kesan bahwa Islam tidak mempunyai peranan untuk dimainkan dalam oposisi politik --- sebagaimana yang mungkin muncul dari pembahasan ini. Masalah pemusatan analisa pada kontribusi Islam terhadap pembangunan politik Saudi adalah dalam upaya menghilangkan suatu impesi yang salah --Islam dan suatu monarki yang sedang memodernisasi perlu dibedakan -- yang meninggalkan satu sama lain yang konservatif --- Islam tak pelak lagi merupakan pelayanan monarki. Islam telah menunjang rezim selama setengah abad, namun pada masa mendatang belum pasti sebagai jaminan.

Sebagian besar pengamat Kerajaan telah melihat sejarahnya dan memandang kontradiksi-kontradiksi, bukan daya kenyal yang luar biasa dan kompromi yang dapat diterima, melainkan internal dan mengatasi dengan mantap jalan-jalan lama. Mereka percaya bahwa cukup cepatnya perdagangan licin inovasi dan menempatkan ulama dalam pengawasan akan membuat suatu tanggungjawab yang tidak mungkin bahkan untuk pemikiran Muslim yang paling lentur dan watak-watak teknokratik yang paling sabar. Karenanya Islam akan nampak sebagai suatu rintangan bagi tahapan-tahapan modernisasi berikutnya, sebagai suatu pengaruh yang menghambat, katakanlah, dalam pengembangan tenaga kerja karena hambatan-hambatan yang mengalangi suatu peranan ekonomi penuh bagi kaum wanita. Terhadap pandangan bahwa "cukuplah kompromi-kompromi yang telah dilakukan untuk menunjukkan bahwa masa depan tidak seluruhnya terjamin dari kerusakan Sekularis," para pengamat akan menolak bahwa masa depan yang merusak itu telah muncul, sebagaimana anakronisme keluarga raja yang dihubungkan dengan ideologi Islam.

Sejak keruntuhan Shah, kelompok pengamat yang lain menekankan bahwa modernisasi telah meninggalkan orang-orang Saudi, jika bukan kesembronoan yang mengganggu, karenanya sangat membingungkan. Akibatnya yang umum

dan menenangkan, kata mereka, barangkali pasang naiknya kaum Muslimin fundamentalis yang, sebagaimana ikhwan pada periode sebelumnya, akan membentur inovasi-inovasi persahabatan dan agen-agen mereka yang berkhianat --- dalam hal ini, Al Saud. Mereka mengutip kritik kasar Khomeini, kerusuhan-kerusuhan Shiite di daerah Timur, dan insiden Mekkah untuk menyatakan bahwa keturunan Abdul Aziz sekarang menderita karena pedang kebenaran Islam yang sama yang dia gunakan terhadap keluarga Hashimite.

Tetapi kesemua itu merupakan proses-proses jangka panjang apa yang mereka katakan, dan ada kesulitan bagi seseorang di antara kita untuk mendeteksi apa yang, jika keseluruhannya, akan berlaku. Tidak ada gerakan oposisional politik yang jelas, yang mengisi suatu proses atau lainnya, yang nampak. Dari masa ke masa suatu kelompok anti-monarkis, Nasseris atau lainnya, muncul di tengah kancah, seperti Persatuan Rakyat Jazirah Arab. Agaknya mereka tidak mendapatkan banyak dukungan rakyat untuk bergabung, namun ada kemungkinan bahwa ketimpangan kota-desa, kurangnya perumahan yang akut, tidak meratanya kekayaan, dan inflasi akan berakibat merugikan keluarga raja dan menguntungkan alternatif sekularis republikan. Tidak menjadi masalah betapa menjengkelkannya disparitas antara cita-cita dan praktek modernisasi, terdapat tanda-tanda yang meningkat bahwa rakyat melihat para penguasanya menghendaki ukuran lama untuk integritas Islam. Masalah-masalah korupsi dan kekayaan yang terkonsentrasi nampak sangat menyakitkan hati mengingat pretensi-pretensi keluarga Saud mengenakan mantel ortodoksi. Dan terdapat suatu perasaan yang mengembang bahwa para penyerbu di Mekkah, di samping keliru dalam memilih target, memberikan pengungkapan kepada suatu sentimen protes yang sepenuhnya layak, meskipun agak kelewat bernafsu.

Terdapat tanda-tanda bahwa para gubernur mulai merasa takut terhadap keberatan yang semakin terorganisasi. Sekarang yang jarang adalah pernyataan-pernyataan, seperti yang di-

buat oleh redaktur *al-Riyad*, bahwa pembangunan yang pesat merupakan jaminan vitalitas Islam. Mereka bahkan menunjukkan bahwa mereka dapat melihat dan mungkin belajar dari pelajaran-pelajaran yang sukar; mereka mulai menuntut pejabat-pejabat yang korup dan memperkarakan pengusaha yang menyuap. Serangan haram itu telah memberikan mereka penundaan hukuman mati. Namun kalau mereka secara agresif mengikuti jejak korupsi, tidak menjadi soal ke istana mana ikutannya, mereka mendapatkan risiko memeluk Islam yang menjadi sebuah kekuatan yang tidak mengesahkan, yang secara bertahap merongrong tuntutan mereka terhadap pemerintahan dan membiarkan mereka mudah terkena serangan orang alim, insinyur, atau kolonel dengan suatu ide yang lebih kuat dan, jika beruntung, lebih populer.

Karena itu mungkin terdapat ironi dalam penyandaran keluarga Saud atas Islam. Hingga sekarang, dengan menyadari tujuan-tujuan para pemikir modernis namun menolak pemecahan kaum sekularis, mereka sebagian besar melanggar suatu perimbangan yang cermat dalam dilema memodernkan suatu masyarakat tradisional. Perubahan itu mungkin, namun tipe-tipe perubahan dan langkah perubahan secara konstan telah disesuaikan dengan Islam. Agama telah memiliki relevansi sosial dan politik karena merupakan bagian dari warisan-warisan kultural dan nasional, intrinsik dengan kehidupan dan nilai-nilai manusia umum, dan untuk keseluruhannya, dengan pilar rezim yang paling kokoh. Keluarga Saud telah menunjukkan dirinya mengerti bahwa suatu masyarakat ketika sedang memodern tidak dapat meninggalkan terlalu jauh ke depan nilai-nilai kuno rakyatnya. Masa depan belum tentu menunjukkan pemahaman mereka yang telah bertambah bahwa nilai-nilai itu melangkah terutama mereka yang berwenang menjadi raja.



PAKISTAN: Mencari Identitas Islam

Selama tahun 1970-an Islam telah bangkit kembali sebagai suatu faktor utama dalam percaturan politik Pakistan. Dikehendaki agar suatu sistem pemerintahan yang lebih Islami (Nizam-i-Islam) dimulai selama pemerintahan Zulfikar Ali Bhutto (1971-77) dan berlanjut sebagai sebuah tema sentral dalam administrasi hukum perang Jenderal M. Zia-ul-Haq dewasa ini.

Studi ini mengkaji peranan Islam dalam pembangunan politik Pakistan, yang menitikberatkan pada mencari dan mengimplementasikan identitas Islamnya dan karenanya mengartikulasikan dan merealisasikan apa yang telah dipandang sebagian besar bangsa Pakistan sebagai pandangan hidup mereka. Fokusnya akan diarahkan kepada peristiwa-peristiwa dan isu-isu utama itu selama dasawarsa permulaan sejak berdirinya Pakistan yang mencerminkan prestasi-prestasi dan kegagalan-kegagalannya dalam merealisasi ideologinya sendiri. Penekanan khusus akan diletakkan pada kebangkitan kembali Islam dalam periode mutakhir dengan suatu analisa penggunaan Islam sebagai kekuatan utama dalam proses politisasi massa serta cara-cara dimana Islamisasi telah muncul melalui usulan-usulan dan pembaharuan-pembaharuan politik, hukum, dan sosioekonomi selama rezim Bhutto (1971-77) dan Zia-ul-Haq (1977-).

KEHADIRAN ISLAM DI ANAKBENUA INDO-PAKISTAN

Pertamakali kaum Muslimin mengadakan hubungan dengan anakbenua India pada permulaan abad delapan (711 M.) dengan serangan-serangan Arab terhadap Sind di bawah Muhammad ibn Qasim. Pemukiman dan pemerintahan Muslim benar-benar dimulai sebagai akibat dari invasi dan penaklukan abad sepuluh oleh orang-orang Ghaznavid Asia Tengah yang mendirikan ibukotanya di Lahore pada tahun 1021. Ekspansi Muslim ke arah timur berikutnya untuk membentuk kesultanan Delhi pada permulaan abad tiga belas dan dominasi Muslim di India Utara. Selama beberapa abad berturut-turut menyaksikan ekspansi berkelanjutan pemerintahan Muslim di India, dan suatu perkembangan kebudayaan yang memuncak dengan Dinasti Mughal (1526 — 1857).

Sejak abad sebelas dan seterusnya, suatu minoritas Muslim (tidak lebih dari seperempat dari penduduk keseluruhan di anak benua Indo-Pakistan) telah memerintah mayoritas Hindu pribumi. Meskipun banyak titik kontak dan pertukaran politik, sosial, dan agama, hidup berdampingan dalam kebudayaan yang tidak mengarah kepada pembauran kebudayaan. Karenanya sepanjang masa tetap berlangsung --- lebih dari sekedar perbedaan bahasa, agama, dan kelas --- dua komunitas Muslim dan Hindu yang secara mendasar berbeda dengan jelas. Realitas itu mempunyai akibat yang mendalam pada pembangunan politik anakbenua di masa mendatang.

PERIODE KOLONIAL : Kemunduran Mughal dan Dominasi

Abad sebelas juga memberikan titik tolak utama yang lain dalam sejarah anakbenua. Perusahaan-perusahaan perdagangan Eropa — Perancis, Belanda, Portugis, dan Inggris — mulai membentuk pemukiman-pemukiman. Abad-abad kolonialisme berikutnya dapat dicirikan dengan sangat tepat sebagai kemunduran pemerintahan Muslim Mughal dan munculnya Kerajaan Inggris di India. Meskipun dalam kenyataan dari permulaan abad delapan belas dan seterusnya seorang pemimpin Mughal tetap berada di atas tahta, Inggris semakin merupakan

kekuatan politik dan ekonomi yang dominan. Proses itu memuncak pada tahun 1957 dengan yang disebut Sepoy Mutiny (atau apa yang disebut kaum Nasionalis India Perang Kemerdekaan Pertama). Dinasti Mughal, dan abad-abad pemerintahan Muslim India yang panjang, berakhir dan pemerintahan Inggris secara resmi terbentuk.

ISLAM DAN GERAKAN KEMERDEKAAN

Gerakan kemerdekaan di anakbenua itu mewarnai abad dua puluh selama periode antara Perang Dunia I dan Perang Dunia II. Pemimpin-pemimpin Hindu dan Muslim Gerakan Nasional India menghendaki sebuah front persatuan. Namun demikian sebagai agama yang merupakan suatu bagian integral dari dua budaya tradisional besar --- suatu sumber kekuatan yang mengilhami dan menjamin serta melestarikan identitas dan pandangan hidup mereka --- kekhawatiran-kekhawatiran komunal Hindu dan Muslim sangat merongrong suatu persatuan. Secara khusus, kaum Muslimin cemas mengenai hak-hak mereka dalam sebuah negara yang sangat Hindu meski sekuler. Oleh karena itu, walaupun Muhammad Ali Jinnah dan Liga Muslim pada mulanya berusaha bekerja sama dengan partai Kongres dan para pemimpinnya (Nehru dan Gandhi), pada tahun 1940 Jinnah menyatakan dua bangsa India --- Muslim dan Hindu :

Sangatlah sulit untuk mengerti mengapa kawan-kawan kami yang Hindu tidak dapat memahami sifat riil Islam dan Hinduisme. Ternyata keduanya tidak dapat diartikan dengan istilah yang tegas, melainkan merupakan tatanan-tatanan sosial yang sangat berbeda, dan adalah merupakan impian bahwa orang-orang Hindu dan Muslim dapat mengembangkan suatu nasionalitas umum, dan kesalahpahaman tentang suatu bangsa India telah berlangsung jauh melebihi batas-batas Orang-orang Hindu dan Muslim merupakan bagian dari dua filsafat keagamaan, kebiasaan-kebiasaan sosial, kepustakaan-kepustakaan yang berbeda. Memang mereka tidak pernah

kawin antar golongan itu ataupun makan malam bersama dan mereka merupakan bagian dari dua macam peradaban yang sebagian besar ide-ide dan konsepsi-konsepsi yang bertentangan. Aspek-aspeknya mengenai kehidupan berbeda. Jelaslah bahwa orang-orang Hindu dan Muslim mendapatkan inspirasi mereka dari sumber-sumber sejarah yang berbeda Untuk memberlakukan bersama dua bangsa itu dalam suatu negara tunggal, yang satu sebagai minoritas jumlahnya dan lainnya sebagai mayoritas, sudah pasti menjerumuskan kepada pertumbuhan rasa tidak puas dan akhirnya pembongkaran suatu struktur yang mungkin juga bangunan bagi pemerintahan negara seperti itu.

Jinnah dan Liga Muslim mempergunakan simbol-simbol dan slogan-slogan Islam untuk membina suatu gerakan rakyat yang tujuannya adalah sebuah bangsa yang terpisah - suatu tanah air Muslim yang dalamnya kaum Muslimin. dapat bebas memberlakukan pandangan hidup mereka. Tujuan itu tercapai pada bulan Agustus 1947 ketika anakbenua India terbagi menjadi dua negara bangsa yang terpisah --- India dan Pakistan.

PEMBANGUNAN BANGSA : Hambatan dan Kendala.

Apabila sebagian besar bangsa didasarkan terutama atas suatu wilayah umum, latarbelakang etnik, atau bahasa, Pakistan dibentuk sebagai sebuah tanah air bagi sejumlah rakyat yang bergabung dalam suatu warisan sosioreligius umum -- yang menjadi sebuah bangsa Muslim. Namun demikian, meskipun secara hukum merupakan suatu bangsa, Pakistan ternyata merupakan suatu gabungan rakyat yang terbagi dengan banyak bahasa sehari-hari (lima rumpun bahasa besar dengan 32 macam bahasa sehari-hari), sentimen-sentimen daerah yang kuat, dan jarak (dua propinsi utamanya Pakistan Barat dan Timur terpisah dengan lebih dari 1.000 mil wilayah India).

Masalah identitas dan ideologi nasional dikalahkan dengan isu-isu dasar survival nasional. Proses pembangunan bangsa mendapatkan kendala semata-mata karena realitas-

realitas praktis yang tajam periode pasca pemisahan: pemu- kiman sejumlah besar pengungsi Muslim yang bermigrasi dari India, konflik dengan India mengenai Kashmir, pengacauan komunal Muslim-Hindu di Punjab dan, sebagai akibatnya, migrasi-migrasi massa Hindu dari Pakistan Barat ke India --- suatu kompleks pergolakan-pergolakan politik dan sosial yang membawa akibat pembantaian besar-besaran, pengerusakan dan pembongkaran hukum dan peraturan. Peristiwa-peristiwa seperti itu membuat situasi negara baru itu berbahaya dalam keadaan yang paling baik. Karena itu tidak heran bahwa energi tahun-tahun permulaan tidak dicurahkan untuk realisasi identitas Islam melainkan lebih banyak untuk perhatian-per- hatian praktis yang menjamin kelangsungan hidup negara.

Usaha-usaha permulaan untuk konsolidasi kekuatan poli- tik dan pembentukan suatu sistem politik dan ekonomi yang dapat jalan yang lebih banyak digagalkan dengan terlalu cepat meninggalnya pendiri-arsitek Pakistan, M. Ali Jinnah pada tahun 1948 (baru setahun sesudah kemerdekaan) dan pem- bunuhan anak buahnya dan Perdana Menteri Pakistan yang pertama, Liaquat Ali Khan pada bulan Oktober 1951 --- peris- tiwa mengintensifkan kondisi rawan negara baru itu.

IDENTITAS ISLAM: Konflik-konflik permulaan

Meskipun ideologi dan simbol-simbol keagamaan digunakan untuk memobilisasi dan menyatukan kaum Muslimin selama gerakan kemerdekaan, namun tidak terdapat pemahaman atau konsensus yang jelas mengenai isi positif ideologinya dan aplikasinya dalam struktur negara baru, program-program, dan kebijakan-kebijakan. Contoh yang paling sederhana, masalah-masalah ideologis yang dihadapi bangsa baru itu ada- lah : Apakah yang dimaksud dengan istilah Pakistan merupa- kan sebuah negara Islam modern atau negara Muslim? Bagai- mana watak Islamnya direfleksikan dalam ideologi dan lem- baga-lembaga negara?

Dua peristiwa penting (pembuatan rancangan Konstitusi 1956 dan Kerusuhan Anti-Ahmadiyah) selama dasawarsa pertama keberadaan Pakistan memberikan wawasan ke dalam masalah-masalah dan isu-isu yang dikaitkan dengan tuntutan untuk mengartikulasikan identitas Islamnya. Proses pembuatan kerangka konstitusi yang pertama berlangsung selama sembilan tahun. Perdebatan konstitusional memberikan arena bagi suatu pergulatan berlarut-larut antara golongan tradisional konservatif dan modernis --- yang pertama lebih cenderung kepada kelangsungan hidup masa lalu, yang terakhir kepada modernisasi dan pembaharuan.

Dua arah umum yang ditampilkan dengan cita-cita atau model-model yang ada : (1) sebuah negara Islam tradisional dimana hubungan organik agama dan negara diberikan pedoman dengan shariah, suatu hukum Islam terpadu yang mengatur semua aspek kehidupan --- pribadi dan umum, ukhrawi dan duniawi, keagamaan dan sekuler atau (2) sebuah negara-bangsa modern yang didasarkan atas perundang-undangan Barat dengan perhitungan-perhitungan sekulernya. Di lain pihak, tidak ada negara-negara Islam modern ataupun model-model negara yang dikembangkan dengan baik seperti itu yang dapat dibuktikan. Inti masalahnya adalah bahwa kalau tidak ada sesuatu yang dipersiapkan untuk mempermudah kebolehan memilih bagi suatu revivalisme yang menuntut suatu negara Islam klasik atau mendukung pengadopsian suatu negara sekuler modern, orang-orang Muslim Pakistan menghadapi suatu tanggungjawab yang berat. Tanggungjawab mereka itu bukan berupa cara pengadopsian sederhana suatu model melainkan pengadaptasian, bukan sekedar mengikuti atau meniru suatu cita-cita Islam masa lalu atau realitas sekuler dewasa ini melainkan suatu perombakan dasar baru --- suatu penyusunan kreatif cetak biru bagi sebuah negara dan masyarakat modern yang memasukkan dan mendapatkan sentimen-sentimen, cita-cita, dan nilai-nilai Islam di atas mana didasarkan dukungan rakyat bagi kemerdekaan Pakistan.

Ternyata merupakan hal yang sangat ruwet bahwa pimpinan tidak memenuhi persyaratan pendidikan yang memadai dan orientasi terhadap tanggungjawab itu. Pimpinan politik berpendidikan dan berorientasi Barat sementara pimpinan agama, ulama, merupakan produk pendidikan dan wawasan agama tradisional. Karenanya yang pertama kekurangan pendidikan dan pemahaman tentang masa lalu Islam mereka, terutama dalam hubungan dengan kepentingan mendefinisikan Pakistan sebagai sebuah negara Islam; yang terakhir, meskipun mereka mungkin terdidik dengan baik menurut standar Islam tradisional, memiliki sedikit apresiasi terhadap tantangan-tantangan modernitas dan disiplin-disiplin yang diperlukan untuk melakukan pembaharuan yang efektif.

Konstitusi 1956 mencerminkan masa-masa perdebatan yang panjang dan perbedaan-perbedaan antara golongan tradisional dan modernis. Bentuk akhirnya menegaskan kurangnya ide atau konsensus yang jelas yang sesuai dengan suatu ideologi Islam dan bagaimana menerjemahkannya ke dalam program-program dan kebijakan-kebijakan. Dokumen itu mencerminkan suatu kompromi eklektik yang menjelmakan banyak di antara aspek-aspek itu yang berkaitan dengan sebuah negara sekuler sambil menginjeksikan beberapa ketentuan Islam. Barangkali indikasi paling jelas dari sifat kompromi yang dibuat-buat muncul dalam Pembukaan dimana, dengan tunduk kepada perasaan-perasaan tradisional, penonjolan kedaulatan rakyat dikualifikasikan dengan menempatkannya lebih rendah daripada kedaulatan Allah. "Kedaulatan atas seluruh alam semesta semata-mata hak Allah Yang Maha Kuasa, dan kekuasaan yang dikaji oleh rakyat Pakistan yang berada dalam batas-batas yang digariskan Nya merupakan suatu amanat suci."

Garis-garis Islam yang mencolok dalam Konstitusi 1956: nama negara itu adalah Republik Islam Pakistan; negara itu adalah suatu negara demokratis yang didasarkan atas prinsip-prinsip Islam; kepala negara (presiden) harus seorang Muslim; suatu pusat penelitian bertugas membantu

dalam "pembangunan kembali masyarakat Muslim atas dasar Islam yang benar"; akhirnya, yang disebut "ketentuan yang tidak disukai" menetapkan bahwa tidak ada hukum yang bertentangan dengan Qur'an dan Sunnah Nabi yang dapat diundangkan. Implementasi ketentuan yang terakhir dipertinggi dengan komisi kepresidenan yang merekomendasi bagaimana hukum yang ada dapat disesuaikan dengan Islam dan yang dalam lima tahun dapat memberikan suatu kompilasi ketentuan-ketentuan Islam itu yang dapat menjadi subyek pembuatan undang-undang masa mendatang.

Konstitusi 1956 dengan jelas mencerminkan kesulitan-kesulitan ideologis karena kurangnya pernyataan sistematis dan implementasi suatu dasar pemikiran Islam yang jelas. Hubungan antara banyak segi dokumen modern (prinsip-prinsip demokrasi, kedaulatan rakyat, sistem partai politik parlementer, kesamaan hak semua warga) itu dengan prinsip-prinsip Islam tidak pernah digambarkan secara jelas. Sementara kaum tradisional telah menganjurkan suatu negara Islam yang didasarkan atas implementasi penuh syariah, mereka menerima hukum dimana tidak ada hukum yang menjijikkan bagi Islam. Kaum modernis mempunyai suatu dokumen yang ketentuan-ketentuan Islamnya dapat menimbulkan kesulitan minimum. Namun demikian masalah-masalah konstitusional dan berbagai ketidakkonsekuensi melukiskan akar-akar kesulitan ideologis yang muncul ke permukaan dalam persoalan-persoalan dewasa ini. Masalah identitas itu akan terus membayangi Pakistan. Selain itu, sebagaimana akan terlihat berikut ini, hal tersebut muncul kembali dewasa ini dalam mempertanyakan kembali secara menyeluruh sifat Islam sistem politik dan ekonomi pemerintahan Pakistan.

Peristiwa kedua yang muncul selama periode formatif Pakistan dan yang juga berkaitan dengan identitas dan watak Islamnya adalah kerusuhan-kerusuhan anti-Ahmadiyah pada tahun 1953 di propinsi Punjab. Selama perdebatan konstitusional para pemimpin agama menuntut agar Ahmadiyah, suatu sekte Islam modern, dinyatakan sebagai suatu minoritas non-

Muslim yang beranggapan bahwa pendirinya, Mirza Ghulam Ahmad (1835 - 1908), mengaku sebagai mantel kenabian dan karenanya menolak kepercayaan Islam yang esensial - bahwa Muhammad adalah penutup para Nabi (*khatm al-nubu-wat*). Selain itu para pemimpin agama tersebut menuntut bahwa Zafrullah Khan, Menteri Luar Negeri Pakistan, dan pejabat-pejabat pemerintah lainnya dari Ahmadi dipecat dari jabatannya. Mereka berpendapat bahwa suatu minoritas non-Muslim tidak dapat sepenuhnya komited dengan ideologi Islam negara, dan karenanya orang-orang non-Muslim tidak seyogyanya memegang posisi-posisi pembuatan kebijakan yang penting. Akibat yang tidak menguntungkan dari agitasi itu adalah meluasnya kerusuhan dan pembunuhan terhadap orang-orang Ahmadi. Sebuah pengadilan pemeriksaan nasional didirikan untuk menyelidiki sebab-sebab kekacauan itu, dan menerbitkan suatu laporan yang biasa dirujuk kepada Laporan Munir, disebut dengan nama Hakim Muhammad Munir, Ketua Komisi. Laporan itu signifikan karena memberikan wawasan ke dalam beberapa masalah merupakan dan senantiasa menjadi pusat pencarian identitas Islamnya: (1) kurangnya pemahaman yang jelas atau konsensus menurut kepercayaan dan ideologi Islam serta tiadanya otoritas ajaran yang terpusat; dan (2) perlunya suatu pengorientasian kembali yang tegas (melalui suatu proses penafsiran kembali dan pembaharuan Islam) untuk menghadapi kebutuhan-kebutuhan dan tantangan-tantangan modern. Sementara ulama dapat bersama-sama dalam mengumumkan kaum Ahmadi sebagai non-Muslim,, ulama diwawancara oleh komisi yang tidak dapat menyetujui sebagian besar dari masalah-masalah yang mendasar, yakni Apakah Islam? dan Siapakah orang Muslim itu? (Apakah yang menentukan seseorang itu beriman?) Sebagaimana pada masa sebelumnya, persetujuan dapat dicapai dalam menolak suatu penyimpangan atau ancaman yang dirasakan terhadap Islam, namun konsensus mengenai isi positif ideologi Islam Pakistan (bahkan masalah-masalah paling mendasar kepercayaan Islam) nampak melebihi bahkan atas mereka yang paling kuat dukungannya terhadap suatu negara Islam. Komisi men-

curahkan perhatiannya kepada bahaya inheren situasi itu terhadap Pakistan di masa mendatang dan kebutuhan akan penasiran kembali dan pembaharuan dalam pernyataannya yang menyimpulkan:

Hanya orientasi Islam yang tegas untuk memisahkan kehidupan dari ketidakbernyawaan dapat mempertahankannya sebagai sebuah Ide Dunia dan mengubah orang Muslim menjadi seorang warga dunia sekarang dan masa mendatang dari ketidaklayakan yang telah usang yang dia lakukan dewasa ini. Adalah kurang berpikir dengan tegas dan jernih, ketidakmampuan untuk memahami dan membuat keputusan-keputusan yang di Pakistan membingungkan yang akan berlangsung dan berulang kali menciptakan situasi jenis yang kita seliki hingga para pemimpin kita memiliki suatu konsepsi tujuan dan perangkat yang jelas untuk mencapainya.

AYUB KHAN (1958 - 69)

Pada bulan Oktober 1958 Muhammad Ayub Khan memimpin suatu kudeta militer. Sementara pemerintahan Ayub berupaya terutama untuk membangun kembali suatu pemerintahan nasional yang tersentralisasikan dengan kuat dan membantu perkembangan pembaharuan-pembaharuan cepat sosio-ekonomi, Islam treus menjadi suatu faktor dalam pembangunan politik Pakistan. Ayub sendiri adalah seorang Muslim modernis dalam pemahaman dan pendekatan. Dia menekankan kebutuhan untuk "membebaskan spirit agama dari lingkaran takhyul dan stasgnasi yang mengepungnya dan bergerak maju dengan kekuatan-kekuatan ilmu dan pengetahuan modern." Pandangan modernis Ayub diungkapkan dengan sangat jelas dalam Konstitusi baru 1962, pembentukan Dewan Penasihat Ideologi Islam dan Lembaga Penelitian Islam serta pembaharuan-pembaharuan yang diwujudkan dalam Ordonansi Undang-undang Keluarga Islam (1961). Namun demikian, sekali lagi perjuangan antara golongan modernis dan tradisional

berakibat mengurangi potensi mekanisme-mekanisme pembaharuan tersebut.

Sementara Konstitusi baru 1962 secara umum mengadopsi ketentuan-ketentuan Islam dari konstitusi 1956, dilakukan juga beberapa perubahan yang signifikan. Dokumen baru itu menghilangkan "Islam" dari nama resmi republik dan bagian kedaulatan Tuhan "dalam batas-batas yang digariskan oleh Nya." Namun demikian, di bawah tekanan umum yang kuat, ketentuan-ketentuan Islam itu dimunculkan kembali dengan Rancangan Undang-undang Amandemen 1963.

Barangkali ketentuan-ketentuan Islam konstitusi baru yang paling mencolok terdapat dalam "Bagian X Lembaga-lembaga Islam" yang, sesuai dengan arah Konstitusi 1956, memerlukan pembentukan Dewan Penasehat Ideologi Islam dan Lembaga Penelitian Islam, yang pertama berhubungan dengan pembuatan undang-undang dan yang terakhir dengan penelitian, terutama dalam kaitan Islam di dunia modern.

Fungsi Dewan Penasihat Ideologi Islam adalah : (1) membuat rekomendasi-rekomendasi kepada pemerintah yang berhubungan dengan ketentuan-ketentuan yang mungkin lebih baik bagi kaum Muslimin untuk menyesuaikan kehidupan mereka dengan ajaran-ajaran Islam; (2) memberikan nasihat pemerintah mengenai apabila pembuatan undang-undang yang dirancang bertentangan dengan Islam.

Lembaga Pusat Penelitian Islam diberikan wewenang berdasarkan Pasal 197 Konstitusi 1956 "untuk membantu pembangunan kembali masyarakat Muslim yang benar-benar berdasarkan Islam." Piagamnya mencerminkan pendekatan modernis kepada sasaran itu yang menekankan peranannya yang membatasi dasar-dasar Islam dalam suatu "cara yang rasional dan liberal" sehingga "membawa watak yang dinamis dalam konteks kemajuan intelektual dan ilmiah dunia modern"

Hubungan antara lembaga Penelitian dan Dewan Penasihat Ideologi Islam terwujud sejak Dewan dapat meminta

Lembaga Penelitian untuk memperoleh materi-materi dan menyampaikan pendapat mengenai usulan perundang-undangan tertentu.

Namun demikian, keefektifan lembaga-lembaga Islam tersebut dikompromikan dengan statusnya sebagai badan-badan penasihat yang ketat. Umpamanya, selain ternyata bahwa pembuat undang-undang dapat mengesampingkan rekomendasi dari Dewan Ideologi, ia bahkan dapat membuat undang-undang baru sebelum berkonsultasi dengan Dewan. Di samping itu, baik Dewan Ideologi maupun Lembaga Penelitian disponsori dan ditunjang pemerintah, dan para direktur dan anggota-anggotanya mendapatkan pelayanan yang menyenangkan sebagai eksekutif.

Perlawanan terhadap usaha-usaha Ayub Khan untuk mendefinisikan identitas Islam Pakistan dalam kerangka modernis liberal dapat terlihat dengan sangat mencolok dalam dua peristiwa: politik agitasional yang memaksa Direktur Lembaga Pusat Penelitian Islam keluar dari jabatannya, dan perdebatan sengit mengenai masalah Ordonansi Undang-undang Keluarga Islam.

Dr. Fazlur Rahman, seorang sarjana berpendidikan di Pakistan dan Universitas Cambridge, ditunjuk sebagai Direktur Lembaga Pusat Penelitian Islam pada tahun 1962. Di samping itu, dia menjabat sebagai anggota Dewan Penasihat Ideologi Islam. Penelitian yang dilakukan di bawah kepemimpinannya dan banyak publikasi dalam jurnal Lembaga, *Islamic Studies*, mencerminkan tema-tema modernis, rekonstruktif yang mengusarkan banyak tradisional. Oposisi diintensifikasikan dengan publikasi buku Rahman, *Islam*, yang memuat beberapa penafsiran modernis yang tidak dapat disetujui pemimpin-pemimpin agama tradisional yang menggunakan kesempatan itu untuk mengerahkan kekuatan mereka. Ulama dan para mullah (pemimpin agama setempat) mengerahkan demonstrasi-demonstrasi massa terhadap Rahman di seluruh Pakistan. Akhirnya kesemua itu membuat dia mengundurkan diri. Namun demikian perjuangan yang dilakukan Ayub Khan

sama besarnya dengan yang dilakukan orang yang diangkatnya, Dr. Rahman.

Kaum tradisional benar-benar mengesampingkan bukan hanya posisi-posisi modernis Ayub Khan melainkan juga metode-metodenya. Karena Ayub memandang ulama sebagai sangat bertanggungjawab terhadap negara Islam yang mundur dan secara umum kurang siap menghadapi tantangan-tantangan modernitas, dia cenderung untuk membatasi kekuasaan dan partisipasi dalam pemerintahan. Meskipun ulama, menurut tradisi, adalah para pengawal hukum baru (shariah) dan karenanya merupakan penasihat pemerintah, Ayub tidak mengakui status dan tanggungjawab mereka dalam Dewan Ideologi, Lembaga Penelitian atau Komisi untuk Pembaharuan Undang-Undang Keluarga Islam, yang semuanya didominasi orang awam.

Ketegangan antara Ayub Khan dan para pemimpin agama tradisional terutama terjadi dalam perdebatan mengenai pembaharuan Hukum Keluarga Islam. Dalam banyak hal masalah itu mengkristal dalam dua persoalan utama yang berkaitan dengan perjuangan panjang untuk mengartikulasikan identitas Islam Pakistan : "Siapa yang akan mempunyai keunggulan dalam proses itu?" dan "Bagaimana perubahan itu akan dilakukan?"

Komisi Perkawinan dan Undang-undang Keluarga terbentuk pada tahun 1955 dan menerbitkan laporannya pada tahun 1956 dengan rekomendasi-rekomendasi untuk pembaharuan-pembaharuan dalam undang-undang yang mengatur perkawinan, perceraian, dan warisan. Sejak saat itu hingga diberlakukannya Ordonansi Undang-undang Keluarga Islam 1961, suatu perdebatan berlarut-larut antara kaum modernis dan tradisional berlangsung. Kaum tradisional tunduk kepada dominasi orang awam atas komite -- seorang anggota ulama plus tiga awam pria dan tiga wanita --- dan mempertanyakan pengetahuan dan keahlian orang awam dalam masalah-masalah agama. Selain itu terhadap pelanggaran atas wewenang tradisional ulama, Komisi tidak begitu saja mengikuti (*taqlid*)

undang-undang keluarga dari buku-buku hukum abad pertengahan (*fiqh*) melainkan lebih menganjurkan pembaharuan-pembaharuan substantif melalui pengkajian-pengkajian pemikiran individual (*ijtihad*). Karena itu, keberatan-keberatan dikemukakan bukan hanya terhadap pembaharuan-pembaharuan yang diusulkan melainkan juga terhadap metodologi yang diberlakukan (*ijtihad*) dan kualifikasi-kualifikasi para anggota awam Komisi yang tidak puas pada kriteria tradisional untuk seorang *mujtahid* (seseorang yang mampu melakukan kajian *ijtihad*). Namun demikian, dukungan kuat berasal dari pemerintahan Ayub dan kelompok-kelompok wanita, yang dipimpin oleh Organisasi Wanita Seluruh Pakistan (APWA), menghasilkan pengundangan Ordonansi Undang-undang Keluarga Islam 1961. Versi terakhirnya diperlemah dengan penghapusan-penghapusan dan kualifikasi-kualifikasi yang diperlukan oleh oposisi konservatif.

RINGKASAN

Apabila seseorang memandang dua dasawarsa pertama keberadaan Pakistan dan tuntutananya untuk memberikan bentuk kepada aspirasi Islam yang menampilkan pandangan hidupnya, beberapa kesimpulan akan diperoleh. Pertama, sementara terdapat kesepakatan umum yang berhubungan dengan kebutuhan bagi sebuah tanah air Muslim, apa yang dimaksudkan adalah sangat tidak jelas. Kedua, perbedaan-perbedaan mencolok dalam pendidikan, pandangan, dan pendekatan antara golongan modernis dan tradisional mengakibatkan hambatan-hambatan yang berat-- sebagaimana terlihat dalam rancangan Konstitusi 1956 dan Ordonansi Pembaharuan Undang-undang Keluarga Islam 1961. Ketiga, sebagai akibat dari perbedaan-perbedaan yang tak terselesaikan, sedikit demi sedikit pendekatan dilakukan untuk memperoleh suatu kesepakatan yang dapat diterima. Tidak ada usaha yang sistematis untuk mendefinisikan ideologi Islam Pakistan dan kemudian untuk menerapkannya dilakukan secara konsisten. Akibat yang sesungguhnya dari pendekatan itu dinyatakan dengan konstitusi-

konstitusi bagi sebuah negara Islam yang keislamannya terbentuk dengan pencantuman sejumlah kecil ketentuan ketentuan Islam; dengan lembaga-lembaga Islam (Dewan Penasihat Ideologi Islam dan Lembaga Penelitian Islam Pusat) yang kebebasan dan keefektifannya sangat terhambat dengan ketergantungannya yang berlebihan pada eksekutif dan yang kekuasaannya pada keadaan yang paling baik adalah penasihat; dan akhirnya dengan suatu bagian utama dari pembuatan undang-undang pembaharuan hukum keluarga yang perjalanannya dikelilingi dengan kontroversi dan bentuk akhirnya disepakati baik dalam ketentuan-ketentuan substantifnya maupun metodologi hukumnya.

PEMUNCULAN KEMBALI ISLAM DALAM POLITIK PAKISTAN MUTAKHIR

Zulfikar Ali Bhutto (1971 – 1977)

Sementara sentimen Islam, yang tidak jelas dan tanpa batasan dipandang oleh sebagian besar pengamat Pakistan sebagai suatu perasaan untuk dihormati, pemerintahan-pemerintahan pengganti tidak menganggapnya sebagai suatu faktor utama dalam pembangunan politik Pakistan. Keunggulan diberikan kepada modernisasi politik dan sosial dan pembaharuan Islam sudah tentu menyentuh proses itu.

Ketika Zulfikar Ali Bhutto memegang kekuasaan pada tahun 1971, hanya ada sedikit prioritas untuk mendorong perubahan. Bhutto adalah seorang politikus sekuler modern dengan suatu kecenderungan ideologis ke arah sosialisme. Namun demikian, peristiwa-peristiwa secara berurutan di Pakistan membuat Bhutto secara progresif meningkatkan seruannya terhadap Islam dan kemudian, di luar kebijaksanaan politik, membantu Islamisasi (proses pembuatan sistem politik dan sosioekonomi pemerintah yang lebih Islamis).

Zulfikar Ali Bhutto telah membangun Partai Rakyat Pakistan (PPP) nya di atas kegagalan pemerintah Ayub untuk mengefektifkan pembaharuan-pembaharuan sosioekonomi

yang signifikan yang demikian penting di Pakistan. Pendekatannya kepada pemerataan kekayaan melalui nasionalisasi dan *land reform* merupakan bagian dari kerangka sosialisnya dengan slogannya yang merakyat: pangan, sandang, papan (*roti, kapre, makan*). Meskipun banyak dipengaruhi oleh bentuk-bentuk sosialisme Barat, realitas-realitas politik Pakistan — oposisi mayoritas ulama dan terutama Jamaat-i-Islami-nya. Maulana Maududi — membuat Bhutto bukan hanya memelihara kebijaksanaan kebijaksanaan yang bertentangan dengan Islam yang tidak pernah dia dukung, melainkan juga semakin memadukan sosialismenya dengan kepercayaan-kepercayaan dan nilai-nilai Islam, terutama sekali egalitarianisme Islam dan keadilan sosial. Karena itu, meskipun ternyata bahwa PPP memiliki pengikut yang luas dengan berbagai macam sudut pandangan, sejak tahun 1968 dan seterusnya, sosialismenya semakin diidentifikasi dengan "sosialisme Islam." Proses itu banyak sekali dibantu oleh Haneef Ramay dan bulanannya *Nusrat*. Melalui terbitan-terbitan *Nusrat* berikutnya dan kemudian *Musawat*, sosialisme Bhutto dan PPP semakin ditampilkan sebagai suatu sosialisme Islam dan diidentifikasi lebih banyak dengan kepercayaan dan praktek Islam normatif daripada dengan sosialisme Barat. Usaha-usaha dilakukan untuk mengaitkan kebijaksanaan-kebijaksanaan mereka dengan periode sejarah Muhammad dan para khalifah permulaan yang lurus (*Khulafaur Rashidin*) yang sangat besar dengan pengertiannya tentang solidaritas dan kesamaan (*musawat*) Islam. Menjelang akhir pemerintahannya slogan-slogan seperti *Musawati-Muhammadi* (Ekualitas Muhammad) dan *Islami Musawat* (Ekualitas Islam) digunakan. Namun demikian, sementara langkah-langkah itu dapat menghilangkan berbagai rasa khawatir sebagian orang dan menjadikan kerangka sosialis PPP menurut Islam lebih sesuai, perlawanan yang kuat terhadap PPP dan kepada sosialismenya, meskipun watak Islamnya dinyatakan, tetap ada sebagaimana peristiwa dalam pemilihan umum 1970.

Sepanjang pemilihan umum dua partai dan ideologi besar berkuasa: Partai Rakyat Pakistan (PPP) dan Jamaat-i-Islami (J.I.)-nya Maulana Maududi. Membicarakan sosialisme Islam mendapat tentangan keras dari kalangan agama—ulama melalui organisasi politik mereka Jamiyat-i-Ulama-i-Islam (JUI) dan Jamiyat-i-Ulama-i-Pakistan (JUP) dan terutama Jamaat-i-Islaminya Maududi memberikan penentangan yang paling terorganisasi dan kuat. Pada bulan Maret 1970, 113 ulama mengeluarkan sebuah fatwa (pendapat hukum resmi) yang mengutuk sosialisme sebagai *kufur* (tidak beriman) dan siapa pun yang menganjurkan, membantu, atau memilihnya berarti berada di luar batas Islam. Maulana Maududi menegaskan bahwa sosialisme Islam-nya PPP adalah tidak sah dan merupakan usaha yang dangkal untuk membuat sosialisme bertentangan dengan Islam yang dapat diterima: "Mereka mengetahui bahwa sosialisme mereka tidak dapat menari telanjang Sesudah menyadari hal tersebut mereka mulai menyebut sosialisme "Islam" Jika hal itu benar-benar didasarkan atas Quran dan Sunnah maka apa perlunya menyebutnya sosialisme? Kini ketika mereka dapat melihat bahwa hal itu sama sekali tidak bekerja mereka mulai menyebutnya ekualitas Islam (*musawat*) dan *Muhammadi musawat*. Sasarannya adalah —sosiisme murni."

Meskipun ada perlawanan, Bhutto dan PPP nya mencatat kemenangan yang mengesankan dalam pemilihan umum 1970. Walaupun minoritas, partai-partai agama, (J.I., J.U.I, J.U.P.) memiliki dampak. Pada tahun 1973 istilah sosialisme "Islam" dihilangkan dari konstitusi baru. Yang lebih penting, masalah Ahmadiyah sekali lagi dimunculkan oleh kaum tradisional. Akhirnya, pada tahun 1975 Presiden Bhutto menyerah pada agitasi yang diperbaharui terhadap kaum Ahmadi yang dicitakan untuk alasan-alasan agama serta keprihatinan politik bahwa kaum Ahmadi telah menempati posisi-posisi penting dalam pemerintahan, terutama Angkatan Darat. Bhutto mengumumkan kaum Ahmadi merupakan minoritas non-Muslim. Selain itu, rangkaian umpatan resmi untuk Presiden dan Perdana

Menteri diubah menjadi kepercayaan wajib kepada berakhirnya kenabian Muhammad, yakni bahwa dia adalah orang terakhir yang diutus Tuhan. Namun demikian, kritik terhadap Bhutto dan kebijakan-kebijakannya sebagai sangat tidak Islam tidak menghilang. Sebagaimana akan kita lihat, hal itu menjadi cabang-cabang yang dramatis bagi pemerintahannya pada tahun-tahun berikutnya.

Tiga realitas politik lainnya yang membantu kepada pemunculan kembali Islam selama periode Bhutto: (1) periode pasca perang saudara Banglades dengan pengkajian kembali dan pembaharuan kembali pencariannya terhadap sumber-sumber atau akar-akar identitas nasional Pakistan; (2) munculnya kekuatan ekonomi minyak Arab dan usaha Bhutto untuk bersahabat lebih dekat dengan dunia Arab, dan (3) yang paling penting, pemilihan umum 1977.

Sebagai akibat dari Perang Saudara 1971, Pakistan kehilangan lebih dari separuh wilayah dan penduduknya sesudah Pakistan Timur menjadi negara Banglades yang berdaulat. Hubungan antara Pakistan Barat dan Timur mengalami ketegangan selama periode pasca pemisahan. Dengan hilangnya sayap timur, masalah-masalah identitas Pakistan yang tak terpecahkan sekali lagi muncul sebagai persoalan yang ditampikan: "Mengapa Pakistan?" Di tengah-tengah regionalisme, sukuisme, dan perbedaan-perbedaan bahasanya yang besar, kebangsaan apa yang telah dibuat Pakistan? Apakah sumber persatuan dan identitas nasionalnya? Pertanyaan itu secara alami mendorong untuk mengkaji kembali peristiwa-peristiwa, motif-motif, dan alasan-alasan yang mempengaruhi formasi Pakistan. Tingkat keprihatinan dan mawas diri itu dengan jelas tercermin dalam pers dan secara sangat kuat pada pertemuan Kongres Pertama tentang Sejarah dan Budaya Pakistan pada bulan April 1973 dimana suatu bagian program yang penting dicurahkan terhadap persoalan ini.

Pada tingkat politik praktis, Bhutto selama periode pasca Banglades berusaha mendekatkan Pakistan secara lebih erat dengan tetangga-tetangganya di Asia Barat Daya, terutama

negara-negara Arab penghasil minyak. Dia menekankan ikatan-ikatan kedaerahannya dan, secara lebih penting, keislamannya. Kesemua itu diperkuat dengan pulang pergi secara konstan ke negara-negara penghasil minyak, pidato-pidato yang menekankan persaudaraan Islam mereka secara umum dan menyelenggarakan Konferensi Tingkat Tinggi Islam di Lahore dengan wakil-wakil dari seluruh penjuru dunia Muslim (Pebruari 1974). Bhutto selanjutnya menegaskan pentingnya solidaritas Islam dengan menerima penengahan Anwar Sadat dan menyerukan rekonsiliasi antara Pakistan dan Banglades atas nama Islam. Islam menjadi bagian menonjol dari pendekatan pemerintahan Bhutto pada kebijaksanaan luar negeri.

Meskipun Bhutto mengappeal kepada Islam, oposisi terhadap pemerintahan dan kebijakan-kebijakannya terus meningkat. Penggunaannya terhadap Islam dipandang sebagai eksploitasi agama oleh orang yang dinilai para pemimpin agama tradisional sebagai luar biasa tidak Islamnya dalam perilaku dan sikap-sikap perorangan. Kritik itu memainkan suatu peranan sangat penting dalam pemilihan umum bulan Maret 1977. Sembilan partai oposisi bergabung bersama di bawah payung Islam untuk membentuk Aliansi Nasional Pakistan (PNA) yang pimpinannya diawasi tiga partai agama (J.I., J.U.I. dan J.U.P). Dominasi "agama" itu serta kekuatan Islam yang terbukti dalam politisasi massa memperkuat kecenderungan PNA untuk melancarkan kritiknya dalam kerangka Islam. Begitu kekuatan PNA tumbuh, Bhutto merasa sama-sama terpaksa menjawab yang setimpal. Karena itu, agama menjadi suatu titik pusat kedua pihak yang menyertai dan terikat dengan suatu sistem pemerintahan yang lebih Islam (Nizam-i-Islam).

Situasi itu tak berubah dengan pemilihan umum bulan Maret 1977. PNA menyatakan adanya pelanggaran-pelanggaran pemberi suara secara besar-besaran dan menuntut pemilihan umum nasional yang baru. Dalam politik agitasional yang mengikuti, Islam terus sebagai senjata politik utama yang digunakan kedua pihak. Bhutto dan pemerintahannya diciri-

kan sebagai korup — tidak Islam— tidak lebih baik daripada orang-orang kafir. Para *mullah* dan masjid-masjid mereka semakin memainkan suatu peranan sentral dalam politik rakyat. Demonstrasi-demonstrasi seringkali bermula dari masjid sesudah sembahyang Jumat bersama dan desakan-desakan politik dari pemimpin-pemimpin agama. Slogan-slogan "Islam dalam bahaya" dan "*Nizam-i-Islam*" meringkaskan teriakan dan slogan perjuangan partai-partai oposisi PNA.

Selain memberlakukan keadaan perang dan jam-jam malam, Bhutto memperkenalkan tindakan-tindakan Islam untuk menghadapi kritik-kritik pecegamanya. Pada bulan April 1977, dia mencabut perlindungan hukum bagi minuman keras, perjudian dan klab-klab malam dan mengumumkan bahwa dalam enam bulan hukum syariah akan diselenggarakan dan diberlakukan. Pada bulan Juli, untuk memenuhi janjinya dalam Manifesto Pemilihan Umum PPP, Jum'at, hari libur Islam tradisional, menggantikan Minggu.

Meskipun demikian usul-usul itu pada umumnya dirasakan sebagai tindakan-tindakan sementara yang tidak jujur dan dengan demikian dapat sedikit meredakan situasi Bhutto. Namun demikian mereka membantu kepada momentum bagi suatu sistem pemerintahan Islam— suatu sentimen yang digunakan oleh Jenderal Zia-ul-Haq untuk mengesahkan kudetanya pada tanggal 5 Juli 1977. Dalam pidatonya tentang bangsa pada malam kup, Zia mengumumkan: "Pakistan, yang dibentuk dengan nama Islam, akan terus bertahan hanya jika ia menancap pada Islam. Itulah sebabnya mengapa saya menganggap pengenalan suatu sistem Islam sebagai prasyarat utama bagi negeri ini."

Zia-ul-Haq (1977) : *Nizam-i-Islam*

Zia-ul-Haq, Kepala Administrator Hukum Perang (CMLA), adalah seorang Muslim yang pengamal, dan sejak permulaan pemerintahannya, disebabkan oleh keyakinan pribadi serta kebijaksanaan politik, mengikatkan pemerintahannya kepada pengenalan *Nizam-i-Islam*. Selama bulan-bulan pertama

masa jabatannya, legitimasi bagi pemerintahannya jelas didasarkan atas "penemuan" yang tumbuh dan penolakan eksekusi politik pemerintahan Bhutto, dan secara mencolok bertentangan dengan perilaku "tidak Islam" itu, suatu arus appeal kepada Islam yang terus meningkat. Langkah-langkah konkret segera diambil untuk menunjukkan permulaan suatu pemerintahan Islam baru. Pertama, Dewan Penasihat Ideologi Islam diorganisasi dan dilembagakan kembali. Kedua, pembaharuan-pembaharuan undang-undang Islam dilakukan, yakni penerapan hukuman-hukuman syariah klasik (*hudud*, hukuman-hukuman yang ditentukan Quran) bagi kejahatan-kejahatan pencurian, perzinahan, dan pembegalan (pencurian di jalanan). Ketiga, pribadi-pribadi yang telah lama dikenal karena komitmen-komitmen mereka kepada tatanan Islam dan hubungan mereka dengan partai-partai politik agama— di antaranya A.K. Brohi (Menteri Kehakiman dan Agama), Khurshid Ahmad (Wakil Ketua Komisi Perencanaan), Mahmud Azam Faruqi (Menteri Penerangan) dan Ghafoor Ahmad (Menteri Perdagangan) — ditunjuk untuk menempati posisi-posisi pemerintahan yang penting. Tiga orang yang terakhir adalah anggota terkemuka Partai Jamaat-i-Islami-nya Maulana Maududi.

Selama tahun berikutnya langkah-langkah lebih lanjut diambil di atas jalan Islamisasi. Kesemua itu diumumkan pada bulan Desember 1978 dalam suatu pidato kepresidenan yang berjudul *Tindakan-tindakan untuk memberlakukan Nizam-i-Islam*. Zia memeliharanya meskipun tujuan dan nasib Islam Pakistan selama tiga dasawarsa sejak kemerdekaan sedikit saja kemajuan yang dibuat. Secara simbolik, dia mengambil kesempatan Tahun Baru Islam pada bulan Desember untuk mengumumkan secara resmi permulaan baru lainnya --- pemberlakuan sistem Islam di Pakistan. Sistem Islam itu, menurut suatu versi yang telah dikembangkan dan direvisi, menjadi hukum pada bulan Februari 1979 bertepatan dengan perayaan hari lahir Nabi Muhammad, Zia-ul-Haq secara resmi mengumumkan *Pengenalan Undang-undang Islam*. Pendekatan

Zia memperkuat kepercayaan Islam tradisional bahwa Islam adalah suatu pandangan hidup yang utuh, yang mengatur "kehidupan perorangan dan kelompok." Pendekatan menyeluruh itu terungkap dalam pembaharuan-pembaharuan yang terdapat dalam pidato kepresidenan yang bukan hanya mempengaruhi sistem berdo'a atau bersembahyang melainkan juga pendidikan, ekonomi, dan peradilan.

Peraturan-peraturan yang mengatur peribadatan sehari-hari dan sembahyang Jumat bersama diperkenalkan. Yang pertama berhubungan dengan ibadah *namaz* (yakni sembahyang lima kali sehari, salat) yang merupakan salah satu dari lima pilar atau praktek penting Islam. Karena pemerintah dan pejabat-pejabatnya harus memberikan contoh, maka semua bagian pemerintahan dituntut untuk menyelenggarakan sembahyang selama jam-jam kerja. Selain itu, kepala-kepala kantor diharapkan memimpin sembahyang atau paling tidak melaksanakannya bersama karyawannya.

Sebagaimana dikemukakan di atas, Zulfikar Ali Bhutto telah menggantikan Minggu dengan hari ibadah Jum'at sebagai hari libur mingguan. Sementara Zia melanjutkan praktek itu untuk semua kantor pemerintah, perusahaan-perusahaan tetap bebas memilih hari libur minggunya. Namun demikian, peraturan-peraturan baru menuntut agar seluruh kantor perusahaan ditutup selama saat sembahyang tengah hari untuk memberikan kesempatan datang ke masjid untuk sembahyang Jumat bersama.

Bagian pembaharuan yang kedua melibatkan ideologi dan pendidikan Islam. Zia menegaskan komitmen Pakistan kepada suatu ideologi yang bermuka dua --- Pakistan dan Islam. Kesadaran akan ideologi nasional harus didorong dan diper-tebal melalui suatu revisi-buku-buku teks dan kurikulum, produksi buku-buku teks baru yang menekankan pada ideologi Islam nasional Pakistan, menekankan pada Urdu sebagai bahasa nasional dengan menggantikan bahasa Inggris sebagai pengantar instruksi, dan penggunaan lebih banyak bahasa Urdu dalam komunikasi khalayak, terutama TV dan radio.

Bagian ketiga dari pembaharuan berkenaan dengan tindakan-tindakan ekonomi Islam — pengenalan bentuk-bentuk perpajakan Islam (*zakat* dan *ushr*) dan penghapusan bunga bank (*riba*). Zakat (derma) adalah suatu pemberian yang diperintahkan dalam Quran (2,5 persen dari perhitungan kekayaan bersih, bukan pendapatan) seseorang, yang hasilnya harus dibagikan kepada anggota-anggota masyarakat Islam yang kurang beruntung. Itu merupakan tindakan kebajikan yang mempertebal ide persaudaraan Islam yang anggota-anggotanya mengemban kewajiban untuk membantu mereka yang memerlukan.

Ushr merupakan suatu bentuk zakat, adalah sepersepuluh dari tanah produktif. Sementara istilah *ushr* tidak digunakan dalam Quran, suatu ayat tertentu (Quran VI: 14 oleh para ahli hukum berikutnya dipakai sebagai rujukan bagi *suhr*: "Dan dialah yang menjadikan kebun-kebon yang berjunjung... yang bermacam-macam... yang serupa dan yang tidak sama: makanlah dari buahnya bila dia berbuah, dan tunaikanlah haknya di hari memetik hasilnya."

Dekrit Zia yang pertama memuat sedikit materi untuk menyatakan tentang pemberlakuan zakat dan *ushr* yang berbeda daripada untuk menandakan bahwa instruksi "pilar-pilar sistem ekonomi Islam" yang membawa rintangan-rintangan yang berat, di kalangan mereka :suatu penentuan pendapatan bahwa pajak-pajak Islam akan muncul, persentase dari kebutuhan bangsa dengan begitu terpenuhi, dan jenis perpajakan lain mungkin diperlukan. Sehubungan dengan *ushr* khususnya "keberadaan sistem perpajakan akan dapat diubah secara cepat dalam rangka memperkenalkan sistem itu."

Pada bulan Februari 1979, Dana Zakat didirikan dengan bantuan biaya dari Arab Saudi dan Uni Emirat Arab dan suatu sistem dibentuk untuk pengumpulan dan pembagian zakat dan *ushr* pada tingkat daerah, propinsi, dan federal. Meskipun pengumpulan zakat direncanakan dimulai tanggal 1 Juli 1979,

dan pengumpulan *ushr* pada bulan Oktober 1979, baru pada bulan Mei 1980 rencana itu baru terlaksana.

Beberapa kemajuan telah dilakukan sehubungan dengan penghapusan "kutukan terhadap bunga." Meskipun Zia telah menjanjikan pemerintahan pada sistem perbankan yang bebas bunga, namun dia juga menjernihkannya bahwa hal itu akan merupakan suatu proses bertahap. Diantara tindakan-tindakan terbatas yang diintroduksikan lebih jauh adalah: (1) beberapa pinjaman dari Perusahaan Keuangan Pembangunan Perumahan milik pemerintah bebas bunga dan malahan fungsi-fungsi Perusahaan sebagai pemegang saham dibandingkan dengan investasi (pinjaman) nya; (2) NIT (*National Investment Trust* = Badan Penanaman Modal Dalam Negeri) juga bekerja sepenuhnya atas kesamaan partisipasi dan ICP (*Investment Corporation of Pakistan* = Perusahaan Penanaman Modal Pakistan) melakukan hal yang sama berkenaan dengan dana bersamanya.

Pada tanggal 1 Juli 1979, di samping NIT, ICP beralih ke arah itu, yakni 12 dana bersamanya yang dikeluarkan sejak 1966 dikembalikan sebagai dana (bon) berbunga dengan menempatkan kembali bon-bon itu dengan cadangan umum tambahan. Selain itu, rencana-rencana yang diproyeksikan memerlukan bank-bank komersial untuk diberikan kebebasan bunga pada tahun 1982.

Bagian akhir dari pembaharuan Islam muncul dalam sistem peradilan dengan mengintroduksikan hukum syariah yang mengatur tindak kejahatan dan hukumannya dan menciptakan pengadilan-pengadilan syariah. Sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, Zia telah mengintroduksikan sistem *hudud*, yakni hukuman-hukuman yang tidak dapat diubah yang ditetapkan syariah untuk kejahatan-kejahatan tertentu. Dalam tulisan *Zia Pengantar Hukum Islam* yang terbit pada tahun 1979, sistem itu dikemukakan lebih lengkap dan lebih terperinci. Minum-minuman keras, perzinahan, menuduh perzinahan secara tidak benar, dan beberapa bentuk pencurian dinyatakan tunduk kepada hukuman-hukuman syariah yang

mereka hormati dengan mendera, melempari batu, dan memotong tangan.

Pengumuman Tatanan Mahkamah Syariah 1978 dan amandemennya pada tahun 1979 membentuk suatu Mahkamah dalam Pengadilan Tinggi (Mahkamah Syariah) dan suatu Mahkamah Kasasi dalam Mahkamah Agung (Mahkamah Kasasi Syariah di setiap propinsi. Setiap Mahkamah Syariah terdiri dari tiga hakim. Pertimbangan peradilan dapat didasarkan atas petisi-petisi appeal dari perorangan, atau dari pemerintahan-pemerintahan Federal atau Daerah Propinsi. Tujuannya adalah untuk memutuskan apakah suatu hukum yang berlaku sepenuhnya atau sebagian bertentangan dengan Islam, yakni bertentangan dengan aturan-aturan Islam sebagaimana yang terdapat dalam Quran dan Sunnah Nabi. Semua undang-undang atau aturan-aturan yang diputuskan secara bukan Islam harus diamandemen dengan tindakan legislatif yang tepat.

Implementasi tindakan-tindakan *Nizam* terhalang dengan kesulitan-kesulitan yang signifikan. Pertama sebagaimana dikemukakan di atas, introduksi tindakan-tindakan ekonomi Islam (zakat, ushr, dan larangan bunga) memerlukan perencanaan yang cermat berkaitan dengan dampaknya pada pembangunan ekonomi Pakistan. Kedua, banyak kaum Muslimin yang memandang zakat sebagai suatu kewajiban pribadi antara mereka sendiri dengan Allah. Selain itu, mereka terbiasa untuk menentukan kepada siapa mereka membagikannya, biasanya para anggota keluarga, teman-teman dan para tetangga. Karena itu, mereka mempertanyakan hak pemerintah untuk melakukan pengumpulan dan menjadi skeptis bahwa politik dan korupsi akan menghasilkan pembagian yang adil dana-dana itu. Ketiga, berbicara tentang *Nizam* telah membawa perbedaan-perbedaan sektarian ke garis depan, terutama perbedaan-perbedaan mayoritas Sunni dengan minoritas Shii. Umpamanya, madzhab hukum Shii (Jafari) berbeda dengan madzhab-madzhab hukum Sunni — diantara empat madzhab, Hanafi adalah madzhab hukum resmi yang diikuti di Pakistan

-- dalam beberapa aspek yang berhubungan dengan *hudud* (hukuman-hukuman yang ditentukan Quran) dan zakat. Bagi Shii, yang berbeda dengan Sunni, zakat tidak diwajibkan atas modal atau uang usaha. Juga, Shii berbeda dengan Sunni dalam hubungannya dengan penerapan hukuman *hudud* potong tangan. Dalam usaha untuk keluar dari jalan buntu itu, Dewan Ideologi Islam membentuk suatu kedudukan subkomite yang terdiri dari tiga ulama Sunni dan tiga Shii. Meskipun beberapa orang mencoba untuk mengatakan bahwa perbedaan-perbedaan itu kecil, kebutuhan untuk membentuk subkomite, sejarahnya yang agak rumit, dan karenanya kegagalannya yang sama sekali tidak berhasil mencapai suatu resolusi, nampak menunjukkan sebaliknya.

Yang keempat dan terakhir, introduksi Mahkamah-mahkamah (Pengadilan-pengadilan) syariah untuk menilai apakah suatu hukum bertentangan dengan Islam atau tidak, membuat beberapa kesulitan: pertama, pengadilan pada umumnya kurang dipersiapkan suatu tanggungjawab seperti itu karena sebagian terbesar hakim dan ahli hukum, meskipun mungkin berpendidikan cukup dalam ilmu hukum Barat, namun mendapatkan sedikit pendidikan dalam hukum syariah. Kesadaran akan kesulitan itu dapat terlihat dalam inaugurasi fakultas hukum syariah belakangan (8 Oktober 1979) pada Universitas Quaid-i-Azam di Islamabad yang memiliki program menyelenggarakan pendidikan pasca-sarjana bagi ahli-ahli hukum dan, pada gilirannya, para hakim masa mendatang. Kurangnya keahlian dewasa ini lebih diperbesar lagi dengan kenyataan akan kekurangan itu dalam perencanaan kurikulum untuk fakultas syariah dan dalam penyusunan stafnya, Pakistan harus melihat ke luar negeri. Kedua, sistem sekarang dapat mengarah kepada pengalaman buruk hakim; pengadilan-pengadilan syariah dapat dipenuhi dengan tuntutan-tuntutan terhadap wawasan pengadilan akan hukum yang sebenarnya karena bukan hanya pemerintah Federal dan Daerah melainkan setiap warga dapat mengajukan suatu perkara tanpa biaya pengadilan. Yang lebih penting,

sebagai ganti Konstitusi bertindak sebagai kriteria, Konstitusi itu sendiri tunduk kepada *Shariah*. Kesempurnaan dan kema-jemukan hukum Islam yang ada, yang mendapatkan suatu penafsiran tunggal yang telah mendapatkan kesepakatan atas doktrin syariah dapat dibuktikan betapa sulitnya.

Barangkali contoh paling baik tentang sifat sistem pandangan yang sangat radikal dan meyakinkan perkara yang diajukan di muka Mahkamah Syariah Pengadilan Tinggi Lahore pada bulan September 1970, oleh Hakim B.Z. Kaikaus, pensiunan Hakim Mahkamah Agung dan bekas Penasehat Zia-ul-Haq. Hakim Kaikaus berpendapat bahwa sistem politik Pakistan dewasa ini (demokrasi perwakilan rakyat) bukanlah Islam, yakni tidak berdasarkan pada Quran. Selain itu, dia berpendapat bahwa sistem pemerintahan Islam tradisional yang terdiri dari seorang kepala pemerintahan (*amir*) dan suatu majelis per-musyawaratan (*shura*) tidak perlu berupa suatu bentuk pemerintahan perwakilan. Kegagalan Pakistan untuk mendefinisikan ideologi Islamnya -- khususnya untuk menetapkan dengan jelas hubungan pemerintahannya dengan warisan ke-islamannya dalam konstitusi-konstitusi suksesif --- berarti bahwa, dengan perkecualian sejumlah ajaran Islam yang terbatas yang telah dibahas di atas, keseluruhan bentuk pemerintahan Pakistan untuk kepada pandangan peradilan.

Zia-ul-Haq berusaha untuk melegitimasi pemerintahan dan kebijakan-kebijakannya melalui appeal terhadap komitmennya untuk merealisasi tujuan dan cita-cita semula Pakistan -- pembentukan suatu sistem atau pandangan hidup Islam (*Nizam*). Ketaatan pribadinya dan hubungannya yang hangat dengan pemimppin-pemimpin dan partai-partai agama serta penunjukan anak buahnya ditingkat kabinet memperkuat harapan bahwa Pakistan akan semakin menjadi suatu contoh pemerintahan Islam yang lebih dapat dibuktikan. -- secara politik, ekonomi, dan hukum. Namun demikian, iklim politik dalam negeri dewasa ini sama sekali tidak optimistis. Apakah yang telah menyebabkan skeptisisme dan pesimisme terhadap introduksi dan penegasan *Nizam* diantara kebanyakan

an mereka yang, pada prinsipnya, mendukung suatu negara Islam? Mengapa banyak orang secara sendirian, jika tidak secara umum, berpikir apakah rezim yang ada sekarang yang ada dalam kebijaksanaan Zia tidak juga menjadi sama dengan sejarah Pakistan masa lalu yang "banyak nama Islam yang dieksploitasi seorang politikus dan banyak nama Islam yang dipakai seorang penguasa karena disenangi orang banyak"?

Pernyataan paling umum yang digunakan untuk meringkaskan kritik umum terhadap pemerintah adalah bahwa hal itu hanya mengintroduksi suatu Islam yang "negatif" dan bahwa, sebagaimana seringkali muncul pada masa lalu, Islam digunakan atau dimanipulasikan oleh pemerintah untuk mengesahkan kebijakan-kebijakannya. Banyak kritik dikemukakan bahwa meskipun beberapa tahun pemerintahan berlangsung, pembaharuan-pembaharuan Islam substantif yang utama berupa larangan-larangan (perjudian, alkohol, bunga bank), hukuman-hukuman Quran (*hudud*), dan perpajakan (*zakat* dan *ushr*) tanpa suatu penekanan yang dapat disamakan atas pembaharuan-pembaharuan Islam yang lebih positif. Tindakan-tindakan ekonomi (*zakat*, *ushr*, dan larangan terbatas atas bunga) dipandang banyak orang sebagai tindakan-tindakan *ad hoc* yang tempat dan akibatnya pada perekonomian sebuah negara modern seperti Pakistan tidak ditentukan secara memadai. Pada ujung lain spektrum itu adalah kritik tradisional bahwa pemerintah bergerak terlalu lamban dan harus mengimplementasikan dan menegaskan *Nizam* dengan segera.

Secara politis, Zia-ul-Haq telah menggunakan Islam melegitimasi kup dan administrasi hukum daruratnya. Penundaan (pada mulanya pemilihan umum dijanjikan dalam 90 hari sesudah kup pada tahun 1977) dan akhirnya kegagalan pemilihan umum yang direncanakan pada bulan November 1979, pembubaran partai-partai politik, dan penghukuman mati Zulfikar Ali Bhutto memperkuat dugaan bahwa Islam didukung pemerintah untuk tujuan negatif, membatasi dan manipulatif. Sesudah pembatalan pemilihan umum, formasi komisi khusus para ahli untuk memutuskan apakah sistem politik Pakistan memper-

kuat kecurigaan bahwa Islam digunakan sebagai suatu justifikasi *post-factum* tindakan-tindakan Zia. Pertanyaan yang sama diajukan atas agenda Dewan Penasihat Ideologi Islam. Keputusan Presiden untuk bertindak mendahului penemuan formal yang dilakukan Dewan dan perluasan administrasi hukum darurat perang, semakin merusak kredibilitasnya.

RINGKASAN

Lebih dari tiga dasawarsa telah berlalu sejak Pakistan didirikan sebagai sebuah tanah air Muslim. Meskipun komitmen ideologisnya diakui, tuntutan untuk mengartikulasikan identitas Islamnya membuahkan hasil-hasil yang terbatas: secara konstitusional, Islam adalah agama negara Pakistan; Presiden dan Perdana Menteri harus Muslim; tidak ada hukum yang diizinkan yang bertentangan dengan Islam; hukuman-hukuman *hudud* diintroduksikan; dan dua lembaga khusus --- Dewan Penasihat Ideologi Islam dan Lembaga Penelitian Islam didirikan untuk membantu pemerintah.

Dalam bidang sosioekonomi, tindakan-tindakan Islam dapat terlihat secara prinsip dalam pelarangan terbatas bunga, pengumuman pengimplementasian sistem perpajakan *zakat* dan *ushr* dan pembentukan Mahkamah-mahkamah Syariah untuk memutuskan apakah undang-undang dewasa ini bertentangan dengan Islam atau tidak.

Apakah masalah-masalah yang timbul dari jalan Islamisasi Pakistan itu? Pertama, sementara appeal-appeal terhadap Islam ternyata efektif dalam masa-masa krisis (yakni gerakan kemerdekaan dan perjuangan PNA dengan pemerintahan Bhutto) untuk politisasi massa, usaha-usaha berikutnya untuk memdefinisikan dan mengimplementasikan secara efektif pembaharuan-pembaharuan yang menghasilkan suatu sistem politik dan ekonomi yang lebih Islam sangat kurang efektif. Alasan-alasannya banyak. Di antara yang lebih penting adalah : (1) partai-partai yang bersatu di bawah bendera Islam pada masa-masa krisis sangat bervariasi untuk mencapai tujuan-tujuan dan agenda-agenda politik akhirnya. Suatu spektrum luas tentang pan-

dangan-pandangan yang berhubungan dengan sifat penting negara terwujud. Kesemua itu bergerak dari ide Jinnah tentang sebuah tanah air dimana kaum Muslimin dapat dengan bebas menikmati kehidupan mereka hingga suatu konsepsi sebuah negara agama yang secara formal adalah Islam dalam ideologi dan lembaga-lembaganya. Kegagalan untuk mendefinisikan istilah secara lebih cermat telah mempersulit keadaan. Istilah-istilah "tanah air Muslim," "Negara Muslim" dan "negara Islam" telah digunakan secara bebas dan, kadang-kadang dapat dipertukarkan dengan sedikit rasa akan kebutuhan untuk menarik perbedaan-perbedaan yang jelas yang berhubungan dengan pengertian-pengertiannya dan konsekuensinya pada ideologi dan lembaga-lembaga politik, sosial, dan ekonomi Pakistan. Karena itu, sementara nama resmi negara adalah Republik Islam Pakistan, dimanapun tidak terdapat signifikansi khusus atau arti "Republik Islam" yang dinyatakan secara jelas dan sistematis. Meskipun Pakistan dinyatakan sebagai sebuah "Negara Islam", negeri ini menjadi sedikit mirip dengan suatu negara Islam klasik dan tidak menghasilkan suatu formula yang disepakati dengan mana negeri ini dapat dianggap sebagai sebuah negara Islam. Selain itu, Pakistan menyerupai sebagai bangsa besar di dunia Muslim yang nama resminya sebagai "Muslim" didasarkan atas mayoritas Muslimnya dan sejumlah sangat terbatas ajaran-ajaran Islam dalam suatu model pemerintahan lain yang diinspirasi Barat secara sekuler.

Masalah utama kedua yang mempengaruhi proses pernyataan diri di Pakistan adalah "pelaku-pelaku" -- individu-individu dan kelompok-kelompok yang cukup mampu untuk menjadi pimpinan. Para elite sekuler yang berorientasi Barat yang terdiri dari banyak birokrasi Pakistan (sipil dan militer) telah melakukan kesinambungan kepemimpinan, pemerintahan, dan hukum sepanjang sejarah Pakistan yang kacau balau. Elite-elite itu untuk sebagian terbesar yang tidak pernah mengerti ataupun mampu melaksanakan suatu sistem politik peka terhadap pandangan hidup Pakistan yang diakui dan ka-

renanya mampu memenuhi kebutuhan-kebutuhan spiritual ideologis serta materialnya. Pendekatan mereka kepada pembangunan sosiopolitik lebih sering berupa suatu pendekatan adopsi tanpa kritik (model-model Barat) daripada adaptasi kepada sejarah dan nilai-nilai negeri mereka. Kaum cendekiawan atau pembaharu Muslim modernis, yakni mereka yang berkeinginan untuk menafsirkan kembali secara substantif dan memperbaharui Islam, memiliki dampak yang terbatas. Mereka sedikit jumlahnya, terbatas kesempatannya kepada posisi-posisi yang berpengaruh, dan mendapatkan sedikit dukungan. Kaum tradisional (Maududi dan mayoritas ulama) menunjukkan watak keagamaan mayoritas penduduk Pakistan yang lebih konservatif dan menjadi efektif dalam kebijakan-kebijakan agitasi. Namun demikian, dengan pengecualian Jamaat-i-Islami-nya Maulana Maududi, mereka tidak mampu memulai model-model eksplisit mereka sendiri bagi negara Islam Pakistan. Di satu pihak, sebagai ganti mereka melakukan introduksi syariah dan, di lain pihak, seringkali pada pokoknya mereka menerima begitu saja suatu sistem hukum dimana tidak ada hukum yang bertentangan dengan Islam.

Kompromi itu menimbulkan suatu persoalan penting. Secara klasik, suatu negara Islam adalah sebuah negara yang diatur syariah. Karena itu inti persoalannya dinyatakan dalam pertanyaan: Apakah kriteria klasik itu terpenuhi begitu saja dengan menyatakan bahwa tidak ada hukum yang bertentangan dengan Islam yakni Quran dan Sunnah Nabi? Apakah esensial bagi syariah bahwa undang-undang sebuah negara Islam modern diambilkan dari syariah apakah dengan penerapan sederhana masa lampau atau dengan penafsiran kembali dan pembaharuan?

Masalah politik paling mendasar bagi kaum tradisional adalah ketidakmampuan mereka mencapai suatu tingkat kesepakatan dan kerjasama yang memadai diantara mereka sendiri untuk bekerja secara konstruktif ke arah tujuan Islam mereka yang bersifat umum. Hal itu merusak kredibilitas dan keefektifan mereka dalam pembangunan politik Pakistan.

Masalah-masalah organisasional di kalangan pemimpin-pemimpin agama menekankan suatu perbedaan krusial antara Islam Sunni dan Shii. Sementara Islam Shii sebagaimana terbukti di Iran modern, mempunyai hirarki keagamaan yang terbatas -- sejumlah kecil pemimpin agama (ayatollah) yang terkenal dan diakui yang memiliki posisi pimpinan dan otoritas ajaran -- Islam Sunni Pakistan kurang memiliki organisasi atau hirarki keagamaan yang efektif dan otoritas ajaran.

Inti kesulitan ideologis Pakistan adalah berupa kegagalan untuk bergerak melebihi penggunaan Islam dalam suatu gaya *ad hoc* satu persatu. Umpamanya, Fazlur Rahman dalam menganalisa proses pembuatan konstitusi di Pakistan menyebut fenomena itu suatu "pemujaan Islam": "suatu aplikasi istilah 'Islam' secara *ad hoc* dan mekanis saja kepada beberapa konsep untuk mengeluarkan lainnya. 'keadilan dan toleransi Islam'. . . (namun) Mengapa hak-hak asasi manusia bukan Islam? Bagaimana tentang pendidikan dan kesehatan?"

Ternyata bahwa para pemimpin Pakistan tidak mampu melakukan pendekatan yang lebih sistematis dalam memulai dan mengimplementasikan ideologi Islam sehingga membawa akibat yang mendalam. Semenatra suatu pendekatan *ad hoc* mungkin nampak merupakan cara yang paling bijaksana dan sedikit kesulitannya dalam jangka pendek, jangka panjangnya tidak memberikan suatu ideologi substantif yang jelas dimana didasarkan suatu rasa identitas nasional dan beberapa rasa persatuan di tengah-tengah perbedaan bahasa dan kedae-
rahan yang signifikan. Ketidakberhasilan menghadapi dan memecahkan perbedaan-perbedaan penafsiran yang mendasar telah mengabadikan masalah yang terus berlangsung dewasa ini bahwa di bawah retorika dan terminologi Islam dan nasionalis Pakistan terdapat suatu kekosongan, suatu krisis identitas yang tak terpecahkan yang diperkirakan menjadi suatu sumber kekacauan terus-menerus. Selain itu, hal itu berarti bahaya yang berkelanjutan bahwa Islam akan dimanipulasikan untuk tujuan-tujuan politik apakah oleh sekularis, modernis liberal, atau tradisional. Bahkan tindakan-tindakan yang sungguh-

sungguh terbuka terhadap pertanyaan, malahan tuduhan, "Milik siapakah Islam itu?" dan pengertian bahwa penafsiran-penafsiran seorang pribadi atau kelompok ditentukan dari atas.

Usaha-usaha dewasa ini untuk mengintroduksi suatu sistem pemerintahan yang lebih Islam, meskipun seolah-olah diartikan untuk memperbaiki kegagalan-kegagalan ideologis masa lalu, menderita karena masalah-masalah yang sama yang mendasari — kesemua itu juga merupakan konsensus dan perangkat-perangkat legitimasi yang bersifat *ad hoc*, selektif, dan kurang formal. Realitas administrasi undang-undang hukum darurat yang ada, peraturan-peraturannya dipandang sebagai lebih banyak ditentukan oleh Kepala Administrasi Hukum Darurat Perang, Zia-ul-Haq, daripada oleh sebuah dewan Islam yang diakui.

Usaha-usaha oleh Zia-ul-Haq untuk mempertanyakan watak Islam sistem politik Pakistan serta tantangan yang sama di muka Mahkamah Shariah oleh Hakim Kaikaus yang menyentuh inti persoalan. Motif-motif lainnya, mempertanyakan secara mendasar seperti itu adalah memungkinkan sepanjang identitas Islam Pakistan tetap tak terpecahkan.

Pemunculan kembali masalah itu sebagai daur ulang banyak dicerminkan kenyataan bahwa isu-isu muncul dewasa ini ditekankan dalam Laporan Munir 1954. Jawaban-jawaban ulama dipertanyakan oleh komisi yang dengan jelas menunjukkan bahwa gagasan-gagasan politik barat tentang demokrasi, kedaulatan rakyat, pembuatan undang-undang parlementer, hak-hak dan kesempatan-kesempatan yang sama untuk golongan-golongan minoritas bertentangan dengan kepercayaan-kepercayaan mereka yang berhubungan prinsip-prinsip sebuah negara Islam. Kesadaran akan dikotomi antara tradisional dan modernis itu memberikan motivasi rekomendasi komisi bahwa penafsiran kembali dan pembaharuan yang tegas harus dilakukan.

Tindakan-tindakan Islam yang diintroduksikan oleh Zia dengan jelas memunculkan banyak pertanyaan yang mesti dihadapi Pakistan, dan negeri-negeri Muslim lainnya yang dapat memilih untuk mengikuti sistem-sistem pemerintahan yang lebih Islam: Bagaimanakah susunan sebuah negara Islam modern itu? Apakah lembaga-lembaga dan praktek-praktek politik, hukum, dan ekonomi yang esensial yang harus dimunculkan? Apakah gagasan-gagasan politik modern seperti demokrasi, pemerintahan perwakilan, sistem partai politik, dan sebagainya dapat diterima? Jika dapat, bagaimana dan mengapa? Apakah status dan peranan golongan-golongan minoritas; komitmen ideologis negara yang ada, apakah golongan-golongan minoritas dikeluarkan dari posisi-posisi pembuatan kebijakan?

Pakistan telah membentuk dua lembaga --- Dewan Penasihat Ideologi Islam dan Lembaga Penelitian Islam --- yang menitikberatkan pada masalah-masalah ideologi dan pembangunan kelembagaan. Namun demikian, mereka kekurangan status, bantuan, kebebasan politik, dan sumber-sumber yang memadai (biaya dan staf) yang diperlukan untuk membuat kemajuan substantif ke arah pemecahan masalah-masalah itu.

Selain itu, kekosongan paling penting yang terus berlangsung adalah kekosongan pendidikan. Pakistan, dan negeri-negeri Muslim lainnya yang berusaha melaksanakan tatanan politik dan sosial yang lebih Islam, akan memerlukan kerja para ahli yang tidak hanya menguasai disiplin-disiplin mereka sendiri (politik, ekonomi dan sebagainya) melainkan berdasarkan pada warisa Islam mereka. Dewasa ini, jumlah mereka sangat terbatas, dan tindakan-tindakan yang sangat bekerjasama antara negeri-negeri Muslim yang akan terus berlangsung tidak saja berguna melainkan mutlak diperlukan.

Yang sangat penting adalah bahwa pembaharuan-pembaharuan pendidikan, terutama yang bertujuan untuk memberantas butahuruf, disertai dengan suatu komitmen untuk melaksanakan pendidikan agama Islam (*Islamiyyat*) yang berkualitas di sekolah-sekolah pemerintah dan juga kurikulum

yang lengkap di sekolah-sekolah agama (yakni disiplin-disiplin modern dan tradisional) untuk mengatasi dikotomi pendidikan (sekuler dan agama) yang begitu merata. Perbedaan dalam orientasi dan pandangan itu, sebagaimana telah dikemukakan pada permulaan kajian ini, telah mengakibatkan ketegangan yang berlangsung lama antara pimpinan politik dan agama dan membawa akibat-akibat yang serius. Perubahan yang efektif dan terus menerus memerlukan kerjasama kedua kelompok dalam menyusun rencana pembaharuan-pembaharuan dan mendapatkan dukungan massa sehingga perubahan itu tidak hanya diundangkan melainkan juga diinternalkan.

W.C. Smith telah menulis: "Suatu kenyataan yang jelas bahwa dalam dasawarsa permulaan sejarah Pakistan pimpinan telah gagal (karenanya tidak) membawa aspirasi bangsa Pakistan ke arah suatu kualitas Islam bagi negara Pakistan memasuki keadaan yang menunjukkan bahwa kegagalan Islam cenderung untuk menjadi kegagalan ideologis, kegagalan moral, dan kegagalan politik." Sementara pimpinan politik mempunyai "suatu kecocokan yang unik dalam bidang pembuatan negara baru yang bersemangat," mereka juga memperlihatkan suatu "kecanggungan terhadap tanggungjawab penampilannya secara Islam." Observasi-observasi itu ditulis dua puluh tiga tahun yang lalu terus merupakan kebenaran untuk dasawarsa-dasawarsa berikutnya. Suatu sistem pendidikan yang akan memberikan suatu kepemimpinan politik yang memperlihatkan ketrampilan administratif dan apresiasi yang memiliki pengetahuan untuk warisan Islamnya tetap merupakan suatu kebutuhan yang terasa.

Pendidikan dan latihan pemimpin-pemimpin agama adalah sama pentingnya dengan pengaruh mereka atas pendidikan dan pandangan keagamaan mayoritas terbesar penduduk serta kemampuan mereka yang telah terbukti untuk memainkan peranan yang efektif dalam mobilisasi massa. Suatu kelas pemimpin agama yang berpendidikan secara baik yakni terlatih dalam disiplin-disiplin agama tradisional dan modern akan ber-

tindak jauh dalam menjembatani kesenjangan antara tradisi dan modernitas. Sebagai suatu kelas mereka tidak akan lagi terlihat sebagai rintangan-rintangan bagi perubahan yang diperlukan atau sebagai kurang pendidikan yang memadai untuk mampu berbicara mengenai masalah-masalah mutakhir; mereka akan dipersiapkan lebih baik untuk membantu kepada pembaharuan yang konstruktif. Selain itu, karena pemimpin-pemimpin agama dapat memberikan suasana legitimasi yang bahkan atas kekurangan para ahli Islam awam yang terbaik, bantuan mereka adalah esensial.

Lebih dari tiga dasawarsa telah berlaku sejak Pakistan terbentuk sebagai suatu tanah air Muslim. Pakistan telah mengalami ketidakstabilan politik yang serius (tiga kali undang-undang darurat perang, perang dengan India, dan perang saudara dengan Banglades) dan menghadapi masalah-masalah sosioekonomi yang berat. Pada saat yang sama tujuan dan aspirasinya yang semula seringkali dilupakan atau digunakan secara selektif oleh pimpinan politik dan oposisinya. Pada tahun 1970-an nampak kebangkitan kembali penekanan atas identitas dan ideologi Islam dalam percaturan politik Pakistan. Hal itu menjadi sebuah tema yang dominan dalam oposisi PNA terhadap pemerintahan Bhutto. Di bawah Zia-ul-Haq, komitmen pemerintah terhadap pembentukan *Nizam-i-Islam* berarti suatu penitikberatan yang kuat atas Islam dalam bahasa politik dan dalam pembaharuan politik dan ekonomi. Bagaimanapun keadaan pemerintahan Zia-ul-Haq dan penafsirannya serta implementasi *Nizam*, kebangkitan kembali Islam sebagai suatu tema sentral dalam percaturan politik Pakistan telah mengakibatkan penitikberatan pada masalah-masalah dan isu-isu mengenai identitas dan ideologi Islam yang tidak akan menghilang begitu saja.

Media berita mutakhir, kepustakaan populer, dan dewasa ini karya-karya sarjana "tiba-tiba" menjadi sadar akan kebangkitan identitas diri Islam yang berkembang di seluruh dunia Muslim. Seringkali laporan-laporan yang dangkal memberikan komentar atas perubahan-perubahan di Timur Tengah, yang berawal dari pakaian tradisional yang meluas di kalangan kaum wanita kelas menengah dan atas di Kairo hingga peristiwa-peristiwa yang lebin dramatis di sekitar kejatuhan Shah, beralih ke arah suatu negara Islam di Pakistan dan Iran, dan pemberontakan di Afganistan. Sementara itu, perubahan-perubahan yang telah berlangsung di kalangan sekitar 135 juta kaum Muslimin Asia Tenggara banyak dilupakan, dengan perkecualian pemberontakan Moro di Filipina Selatan. Makalah ini menitikberatkan pada peranan kebangkitan kembali Islam di salah satu dari dua negeri Asia Tenggara yang berorientasikan Islam, Malaysia. Kami tidak melihat drama Iran yang besar di sana, melainkan suatu kesadaran diri akan Islam yang baru menuju ke dalam lingkungan politik dan sosial yang berbeda dengan dasawarsa-dasawarsa sebelumnya. Dalam analisa ini akan dipertimbangkan empat faktor: (1) peranan tradisional Islam di Malaysia; (2) kebangkitan kembali Islam; (3) reaksi-reaksi beberapa organisasi politik; dan (4) kecenderungan-kecenderungan masa depan yang memungkinkan.

PERANAN-PERANAN TRADISIONAL ISLAM DI MALAYSIA.

Ciri khas politik dan sosial Malaysia yang sentral adalah penduduknya yang multikomunal. Sedikit sekali manfaat politik yang berlaku di negeri itu yang dipengaruhi oleh perbedaan etnik (orang-orang Malaysia menyebutnya rasial) dan agama yang terdapat di kalangan hampir 13 juta rakyatnya. Di antara penduduk itu sekitar lima puluh persennya adalah Muslim, dan sebagian terbesar di antaranya adalah orang-orang Melayu yang tinggal di Semenanjung Malaysia. Bagi seorang Melayu hampir tidak mungkin terjadi kecuali Muslim, dan struktur konstitusional dan hukum dibentuk untuk melindungi lingkaran itu. Bukan hanya tidak sah untuk berusaha mengubah seorang Muslim, melainkan para Sultan Melayu juga merupakan pelindung utama agama di semenanjung itu. Dalam masyarakat Melayu terdapat suatu persepsi agama, nilai-nilai tradisional, serta kehidupan pedesaan dan keluarga yang terpadu. Adalah sulit bagi orang Melayu untuk membebaskan diri dari seluruh kekusutan itu.

Sementara separuh negeri adalah Muslim dan sebagian besar Melayu, sisanya terdiri dari kelompok-kelompok etnik yang dianggap asing terhadap negeri oleh komunitas yang dominan. Sebagian terbesar dari kelompok-kelompok minoritas itu adalah Cina yang terdiri sekitar 38 persen penduduk Semenanjung dan mencerminkan berbagai tingkat penerimaan kepada pola-pola keagamaan Cina tradisional. Penduduk lainnya sebagian besar adalah India dan Hindu, meskipun orang-orang Pakistan dan Arab yang memeluk agama Islam biasanya mendapatkan hak-hak yang sama seperti orang-orang Melayu. Keragaman yang demikian besar itu membawa kepada ketegangan-ketegangan dan konflik-konflik dan cenderung untuk menambah identitas orang-orang Melayu, terutama kenyataan yang ada bahwa orang Cina yang lebih kota memegang tingkat pendidikan dan perekonomian yang lebih tinggi daripada yang ada pada kaum Muslimin yang lebih pedesaan.

Oleh karena itu kenyataan politik dan sosial kehidupan Malaysia yang pertama adalah hubungan agama dan etnisitas; titik acuan keagamaan kedua harus merupakan sikap yang ritualistik dan agak tradisional terhadap Islam yang terdapat dalam komunitas Melayu. Para pengamat telah mencatat kepentingan terbatas dalam kecenderungan-kecenderungan modern Islam mutakhir di kalangan para pemimpin agama dan politik. Lain-lainnya mengomentari penekanan ritualistik agama yang diberikan orang-orang Melayu dan kepentingan besar yang nampak dalam pokok-pokok hukum Islam. Pola teologis tradisional itu ketika bergabung dengan konsep sosial Muslim Melayu yang terintegrasi telah membantu mengembangkan suatu pola keagamaan yang agak homogen di antara kaum Muslimin Melayu. Terhitung sedikit pemecahbelahan yang terdapat di Indonesia sejak masuknya modernisme, dan variasi-variasi dalam praktek yang terdapat di Indonesia juga lebih terbatas di Malaysia.

Suatu unsur yang ketiga dan agak bermakna ganda di Malaysia adalah hubungan Islam dengan negara dan politik. Sementara di satu pihak kita mendapatkan suatu sistem politik dan konstitusional yang melindungi Islam, di pihak lain unsur-unsur yang lebih tidak toleran dalam masyarakat Muslim tidak pernah mendominasi politik orang Melayu. Situasi itu memerlukan penjelasan lebih banyak karena hal itu cenderung untuk menafsirkan peranan yang dimainkan kebangkitan kembali Islam di Malaysia dewasa ini. Permulaan politik orang Malaya⁺ bukannya tanpa kaum nasionalis agamanya yang lebih keras pendiriannya dan, ternyata, Perdana Menteri sekarang Dato Onn mengundurkan diri dari partai Melayu yang berkuasa sekarang, Barisan Nasional Melayu Bersatu (UMNO), karena tidak diizinkan orang-orang non-Melayu menjadi anggota luar biasa. Ada juga partai-partai politik lain yang lebih kecil yang menunjukkan kefanatikan Islam Melayu, dan merupakan oposisi utama terhadap peme-

⁺ Negeri ini dikenal dengan Malaya hingga tahun 1963 ketika Sabah dan Sarawak bergabung dalam federasi dan menjadi Malaysia.

rintah karena permulaannya merupakan sebuah organisasi yang dicirikan dengan sikap-sikap itu, Partai Islam Pan-Melayu (PMIP, kini dikenal dengan Partai Islam Se Malaysia, atau PAS). Sebaliknya sangat banyak penduduk bukan Melayu yang menuntut politik akomodasi, dan pada waktu pemilihan umum kotamadya 1952 UMNO merasa perlu bekerjasama dengan organisasi-organisasi komunal lainnya. Di luar itu terbentuk Aliansi, sebuah organisasi multi-etnik yang terdiri dari tiga partai politik -- UMNO-nya orang Melayu, Persatuan Cina-Malaya (MCA)-nya orang Cina, dan Kongres India-Malaya (MIC). Pada tahun 1970-an kelompok itu berkembang lebih jauh ke dalam Front Nasional yang bekerjasama dengan partai-partai politik lain yang lebih kecil.

Komposisi multi-komunal organisasi politik yang dominan itu tidak menyelesaikan ketegangan-ketegangan agama-etnik di dalam dan di luar organisasi itu. Karena formasinya Aliansi dihadapkan dengan pembagian-pembagian dalam organisasinya sendiri seperti anggota-anggota Cina MCA menganggap dirinya partner junior dan unsur-unsur Muslim-Melayu UMNO yang lebih tradisional menuntut suatu peranan yang lebih besar bagi orang-orang Melayu dan Islam dalam negara dan masyarakat. Demikian pula, Aliansi menghadapi oposisi di luar dari Cina yang tidak puas di satu pihak dan kaum Muslimin Melayu tradisional di pihak yang lain. Segi-segi perebutan yang berhubungan dengan pendidikan, bahasa, dan terutama hak-hak khusus yang dimiliki orang-orang Melayu yang dianggap orang-orang pribumi dan karenanya menerima bantuan-bantuan, bagian-bagian khusus, dan perundang-undangan lain yang menguntungkan.

Namun demikian, terhadap latarbelakang akomodasi dan konflik komunal yang hingga akhir tahun 1960-an berkembang suatu pola konstitusional yang membuat negara membantu Islam namun menjamin kebebasan beragama terhadap lain-lainnya. Dalam suatu rangkaian bagian yang agak bermakna ganda Islam menjadi agama resmi negara baru sementara pada saat yang sama menjamin semua kelompok keagamaan

mendapatkan hak untuk melaksanakan urusannya sendiri, membentuk dan memelihara pranata-pranata untuk tujuan-tujuan agama, mendapatkan hak miliknya, dan membentuk dan memelihara lembaga-lembaga bagi pendidikan anak-anak mereka dalam agamanya sendiri. Jika secara konstitusional dan hukum orang-orang non-Muslim mendapatkan perlindungan, kaum Muslimin dalam hukum Islam dan, sebagaimana telah dinyatakan sebelumnya, para Sultan harus memperhatikan kebutuhan-kebutuhan mereka. Mengenai hukum Islam pengadilan-pengadilan agama diberlakukan untuk melihat bahwa peraturan-peraturan diikuti mereka yang memeluk agama. Teks untuk bagian hukum itu adalah sebagai berikut:

Hukum Islam dan hukum perorangan dan keluarga dari pribadi-pribadi yang memeluk agama Islam, termasuk hukum Islam yang berhubungan dengan suksesi, wasiat dan tanpa wasiat, pertunangan, perkawinan, perceraian, maskawin, pemeliharaan, pengesahan, perwalian, hadiah-hadiah, pembagian waris dan jaminan; wakaf Islam serta definisi dan aturan derma dan jaminan-jaminan keagamaan, penunjukan wali dan penyatuan pribadi-pribadi dalam hubungannya dengan lembaga-lembaga agama Islam dan jaminan yang seluruhnya bekerja dalam negara; adat Melayu; Zakat, Fitrah dan Bait-ul-Mal atau pajak Muslim yang sama; masjid-masjid atau tempat umum Muslim untuk beribadah, melakukan pelanggaran-pelanggaran dan hukumannya yang dilakukan seseorang yang mengaku beragama Islam terhadap ketentuan-ketentuan agama itu, kecuali yang berhubungan dengan hal-hal yang tercakup dalam Daftar Federal; konstitusi, organisasi dan prosedur pengadilan-pengadilan Islam, yang hanya dapat memberikan yuridiksi atas orang-orang yang mengaku beragama Islam dan hanya dalam hubungannya dengan materi-materi yang tercakup dalam paragraf itu, namun tidak akan memiliki yuridiksi dalam hubungannya dengan pelanggaran-pelanggaran kecuali sejauh dilakukan oleh hukum federal: pengawasan

terhadap penyebaran doktrin-doktrin dan kepercayaan-kepercayaan di kalangan pribadi-pribadi yang memeluk agama Islam; menentukan materi-materi hukum Islam serta doktrin dan adat Melayu.

Karenanya situasi itu merupakan suatu hal di mana Islam adalah agama negara dan hukum Islam mengatur tingkah laku orang-orang yang beriman, namun secara konstitusional kelompok-kelompok agama lain diberikan kebebasan untuk melakukan yang mereka kehendaki. Dalam kenyataan jarang terjadi kesulitan dalam rangka pemasangan iklan pelayanan-pelayanan gereja, visa-visa untuk kaum misionari, dan sebagainya, yang merupakan bagian dari ketakutan akan tindakan-tindakan mengubah kepercayaan kaum Muslimin Melayu. Ada juga laporan-laporan, khususnya di Sabah di bawah pimpinan negara sebelumnya, tentang pemaksaan memasuki agama Islam dan belakangan terdapat tindakan-tindakan untuk mengubah orang Cina, namun dalam kasus ini tanpa tingkat-tingkat tekanan yang tinggi sebelumnya. Sebaliknya Malaysia memiliki suatu agama negara Islam yang hingga kini berlangsung dalam suatu struktur politik yang menekankan politik akomodasi. Dalam kenyataan yang sangat diperlukan partai UMNO yang sedang berkuasa adalah bekerjasama dengan orang-orang bukan Muslim yang telah membuat perlunya kompromi itu.

KEBANGKITAN KEMBALI ISLAM

Sejumlah peristiwa telah bermunculan dalam dasawarsa terakhir yang merupakan tantangan bagi pola politik-keagamaan pasca perang. Pertama, pada bulan Mei 1969 serangkaian kerusuhan berdarah antara orang-orang Cina dan Melayu menjurus kepada suatu periode pemerintahan darurat dan tindakan-tindakan yang lebih kuat oleh pemerintah untuk menaikkan taraf perekonomian dan kekuasaan politik orang Melayu. Kerusuhan-kerusuhan itu mengakibatkan refleksi yang sangat besar di kalangan politisi Melayu dan tantangan-tantangan bahwa tindakan-tindakan yang lebih besar harus

dilakukan untuk mencapai tujuan-tujuan kesamaan komunal sebelumnya.

Hal itu merupakan permulaan "permusuhan" besar terhadap orang-orang Melayu dalam kebijakan pemerintahan. Sementara itu secara tradisional kaum Muslimin Melayu memegang hampir semua posisi utama dalam kabinet, pola itu bahkan dikembangkan lebih jauh. Kedua, UMNO, sambil melanjutkan kebersamaannya dengan keanggotaan Cina dan India dalam Aliansi dan bahkan mengembangkannya ke dalam Front Nasional yang lebih luas, sekarang menunjukkan kekuasaannya secara lebih agresif. Ternyata bahwa *partner senior* itu berkeinginan untuk mendominasi arena politik bahkan ke arah perkembangan yang lebih besar dibandingkan dengan yang diperoleh sebelumnya. Inti kebijakan pemerintah menjadi Kebijakan Ekonomi Nasional (NEP) yang dirumuskan untuk menurunkan secara besar-besaran ketimpangan antara orang-orang Melayu dengan masyarakat-masyarakat lainnya. Dengan bantuan-bantuan khusus kepada perusahaan-perusahaan Melayu, sistem-sistem kuota pada semua tingkat terhadap angkatan kerja dalam industri, program-program ekonomi untuk meningkatkan kemampuan orang-orang Melayu untuk bersaing di pasar, dan serangkaian metode lainnya, yang diharapkan pada tahun 1990 dapat terjadi suatu perubahan besar dalam posisi ekonomi masyarakat Muslim Melayu. Sementara hal itu dilakukan melalui pertumbuhan dan karenanya tidak mengorbankan masyarakat-masyarakat lainnya, banyak orang Cina dan India merasa bahwa mereka terhukum dengan kebijakan-kebijakan baru itu.

Akhirnya, pemerintah mulai menjadi lebih aktif dalam memajukan tujuan Islam. Di bawah Perdana Menteri Malaysia, Tengku Abdul Rahman (1957 — 70), pemerintah melaksanakan suatu kebijaksanaan akomodasi untuk makin mengurangi peranan Islam kecuali selama periode-periode pemilihan umum pada saat harus bersaing dengan PMIP. Ternyata, selama periode yang sangat menegangkan yang seringkali berkembang dalam UMNO seperti anggota-anggota parlemen yang lebih

tradisional dan pemimpin-pemimpin partai setempat merasa bahwa pemerintah tidak cukup perhatian terhadap kebutuhan-kebutuhan Islam Melayu. Selama masa itu pejabat-pejabat pemerintah menyatakan lebih menyukai kantor dibuka pada hari Jumat karena pasar-pasar timah internasional, dan perlunya mencerminkan sikap-sikap yang lebih banyak dari "etika kerja Protestan," dan seorang menteri negara memuji kegunaan alkohol. Hal itu merupakan era mendua dalam politik Aliansi karena pemimpin-pemimpin pemerintahan di satu pihak mencoba mengakomodasi rekan-rekan kerjasamanya yang terdiri dari orang-orang Cina dan India, sementara di pihak lain mereka berusaha untuk menenteramkan kaum tradisional Islam di dalam dan di luar partai. Politik mendua itu menjadi sangat menonjol selama beberapa kali pemilihan umum dan masa-masa tegang lainnya. Pada tahun 1970-an ada suatu peningkatan yang mencolok dalam membantu cita-cita Islam. Sambil tetap memelihara politik akomodasi, pemerintah beralih kepada membantu kelompok-kelompok misionari baik keuangan maupun pernyataan, mengembangkan hubungan-hubungan yang lebih ekstensif dengan aktivitas-aktivitas Islam internasional, dan memperluas peranan Islam di radio dan televisi, juga selama penampilan-penampilan umum yang dilakukan para politisi. Banyak diantaranya yang memunculkan simbolik dan ritualistik, terutama kepada orang-orang Muslim baru yang lebih fundamentalis yang menuntut kebijakan-kebijakan yang lebih tegas ke arah suatu peranan yang diperluas bagi Islam.

Faktor kedua yang membantu kebangkitan kembali Islam di Malaysia selama dasawarsa itu adalah embargo minyak OPEC pada tahun 1973 serta kerjasama dan aktivitas yang meningkat di kalangan kaum Muslimin di Timur Tengah. Beberapa pengejek menyatakan bahwa kepentingan yang diperluas dalam Islam diantara para politisi Malaysia mencerminkan suatu keinginan untuk memperoleh bantuan ekonomi dari negara-negara Arab atau untuk memberi jaminan kelangsungan minyak selama embargo-embargo mendatang (ada du-

gaan kuat untuk menambah keyakinan bahwa Malaysia akan bergabung dalam boikot OPEC mendatang). Sudah tentu terdapat permusuhan terhadap Arab karena di Timur Tengah selalu saja ada tingkat simpati bagi orang-orang Palestina. Keadaan menyedihkan orang-orang Palestina telah memancing bantuan emosional untuk tujuan Islam sedunia. Simpati dan kesungguhan itu telah meningkat dan sikap-sikap anti Israel diungkapkan di media dan oleh para pemimpin politik. Manifestasi sikap-sikap yang berubah itu berupa komentar-komentar pers oleh para pemimpin politik dan agama dan demonstrasi-demonstrasi massa selama Perang Arab-Israel 1973.

Kekuatan ketiga yang mendorong keras kepada kebangkitan Islam adalah gerakan orang-orang Melayu ke wilayah-wilayah perkotaan dan gerakan mahasiswa-mahasiswa ke universitas-universitas di dalam dan luar negeri. Selama dasawarsa itu ada suatu peningkatan orang-orang Melayu, khususnya pemuda, yang berpindah ke kota-kota Semenanjung Malaysia. Banyak yang ambil bagian dalam kegiatan-kegiatan pemerintahan yang diperluas, namun lainnya memenuhi kebutuhan yang meningkat dalam sektor industri dan perdagangan yang sedang berkembang sejak beberapa tahun belakangan. Sebagian, imigrasi itu merupakan akibat dari Kebijakan Ekonomi Baru yang berusaha membawa lebih banyak orang Melayu kepada keadaan ekonomi modern. Diperkirakan bahwa pada tahun 1980, 32 persen masyarakat urban Malaysia terdiri dari orang Melayu. Implikasi-implikasinya kepada meningkatnya kesadaran Muslim Melayu tidaklah sulit untuk dibuktikan. Sebagaimana komentar seorang sarjana Malaysia yang tanggap akan hal itu:

Dalam suatu masyarakat dimana kesadaran etnik dapat merembes, orang-orang Melayu yang bukan merupakan bagian sebuah lingkungan yang sebagian besar bukan Melayu terdorong untuk mengembangkan kesadaran latarbelakang etnik mereka yang tidak terdapat di sana sebagai mana ketika mereka berada di tengah-tengah jenis etnik mereka sendiri di daerah-daerah pedesa-

an. Seseorang mungkin berpendapat bahwa justru dalam masyarakat-masyarakat dimana kesadaran etnik tidak begitu peka, sebuah komunitas generasi pertama dalam keadaan yang agak berbeda diharapkan untuk menyatakan suatu tanggapan psikologis yang sama. Perasaan tidak aman, rasa curiga, rasa tidak percaya, merupakan sejumlah unsur yang menyertai kesadaran etnik yang meningkat itu. Islam menyediakan saluran yang bermanfaat untuk pengungkapan kesadaran itu karena Islam menyentuh kehidupan orang Melayu sehari-hari dengan seribu satu macam cara. Tidak ada simbol kebudayaan masyarakat Melayu lain yang dapat sedemikian efektif.

Perlu juga dicatat bahwa para pemimpin misionari dan partai telah mengumumkan bahwa konsentrasi orang-orang Melayu di perkotaan itu membuat perubahan politik dan agama jauh lebih mudah. Dikemukakan bahwa kontak-kontak yang dilakukan kaum Muslimin Melayu dengan kehidupan kota dapat meningkatkan keinginan mereka untuk menekankan tradisi-tradisi Islam, sebagian karena interaksi dengan orang Cina yang lebih dipersiapkan untuk bersaing dalam kehidupan kota dan kedua berhubungan dengan reaksi-reaksi terhadap unsur-unsur "budaya kuning" masyarakat modern. Sudah barang tentu, terdapat pembahasan yang sangat mendalam di antara para pemimpin agama Melayu dan para penulis populer mengenai masalah-masalah dan bahaya-bahaya masyarakat akhir-akhir ini yang menyangkut Islam.

Gerakan pemuda Melayu skala besar kesekolah-sekolah menengah dan universitas-universitas di negeri itu juga mempunyai dampak. Sebagian besar berhubungan dengan bantuan-bantuan dan jatah-jatah pemerintah maka jumlah pemuda Melayu di lembaga pendidikan menengah dan tinggi meningkat secara dramatis. Angkatan muda laki-laki dan perempuan seringkali berasal dari daerah-daerah pedesaan dan kota-kota kecil ke universitas-universitas perkotaan dimana mereka juga menganggap perlu bersaing di lingkungan yang baru itu. Juga

mereka melakukan kontak dengan para dosen yang memiliki kepercayaan-kepercayaan Islam fundamentalis. Para pejabat pemerintah mengeluh tentang jenis-jenis indoktrinasi yang didapat para pelajar dan mahasiswa dari para dosen yang telah menolak sebagian dari politik akomodasi.

Bahkan lebih berpengaruh adalah para mahasiswa dan dosen yang berada di luar negeri, terutama mereka yang belajar di Inggris yang menjadi barisan depan fundamentalisme Muslim sebagaimana yang kini sedang berkembang di Malaysia. Para mahasiswa yang belajar di London, Manchester, Birmingham, dan kota-kota Inggris lainnya telah membentuk kelompok-kelompok yang berusaha untuk memperluas pengetahuan dan minatnya tentang Islam, serta para politisi dan pemimpin-pemimpin agama dari semua lapisan menyatakan kuatnya pemikiran Islam fundamentalis di wilayah-wilayah itu. Perdana Menteri telah menyatakan permusuhannya terhadap orang-orang itu meskipun anak perempuannya sendiri ikut mencerminkan pandangan-pandangan itu. (Setelah dia mengkritik kaum wanita muda yang kembali mengenakan "kerudung", anak perempuannya sendiri turun dari pesawat dengan pakaian tradisional.) Banyak mahasiswa yang bahkan lebih besar kesetiaannya terhadap pandangan-pandangan Islam tradisional daripada para jurubicara ortodoks di Malaysia. Adalah menarik untuk dicatat bahwa, sebagian dalam hubungannya dengan para mahasiswa yang kembali dari universitas di dalam dan luar negeri untuk mengajar di sekolah-sekolah menengah Malaysia, kerjasama antara fundamentalisme Muslim perkotaan dan kelompok-kelompok keagamaan tradisional di daerah-daerah pedesaan sedang meningkat.

Akhirnya, peristiwa-peristiwa di Iran dan Pakistan mendorong meningkatnya kesadaran diri terhadap Islam di Malaysia. Contoh-contoh kaum Muslimin Iran yang menurunkan Shah dan pembangunan negara Islam Pakistan tidaklah berlalu begitu saja di Semenanjung. Ternyata, para aktivis Muslim di Malaysia telah menggunakan peristiwa-peristiwa itu untuk membangkitkan semangat keanggotaan mereka, menarik peng-

ikut-pengikut baru, dan memaksa pemerintah untuk memper-timbangkan secara lebih hati-hati tujuan mereka. Para pemim-pin Islam dari Malaysia yang telah mengunjungi negeri-negeri itu, kembali untuk melaporkan keberhasilan kebangkitan kem-bali Islam di Timur Tengah. Ternyata, para jurubicara itu mengeluh bahwa pers yang diawasi pemerintah tidak akan memberitakan sebagaimana mestinya peristiwa-peristiwa di Iran dan Pakistan dan bahwa keberhasilan-keberhasilan Islam di negara-negara itu telah disembunyikan dalam rangka untuk mengurangi kekuatan-kekuatan Islam tradisional di Malaysia.

Beberapa tahun belakangan sejumlah manifestasi ekster-nal kebangkitan kembali Islam telah muncul di Malaysia. Sebagian di antaranya nampak dangkal, sementara lainnya kelihatan memiliki signifikansi utama terhadap masa depan politik negeri itu. Di antara aspek-aspek kebangkitan kembali yang nampak dangkal adalah perubahan-perubahan dalam pakaian dan peningkatan retorik yang menyokong Islam. Banyak pengamat mencatat meningkatnya penggunaan pakai-an Muslim konservatif yang khususnya dilakukan kaum wanita. Perkembangan pakaian itu kelihatan terutama di daerah-daerah pedesaan di mana bahkan anak-anak kecil pun ikut ambil bagian. Namun demikian, kaum wanita muda di universitas serta banyak mahasiswa yang kembali dari luar negeri mengenakan pakaian tradisional sebagai suatu perangkat yang secara simbolis memperlihatkan sokongan mereka terha-dap fundamentalisme Islam dan penolakan mereka kepada sebagian unsur modernisasi yang "tidak dikehendaki."

Ada juga suatu pengungkapan retorik Islam yang mening-kat atas serangkaian isu, meskipun hal itu selalu merupakan bagian dari perdebatan politik di Malaysia. Karena itu, kita melihat suatu akselerasi kecenderungan masa lalu, sama se-kali bukan perkembangan baru. Di antara pokok diskusi ada-lah kebutuhan akan sokongan yang meningkat bagi cita-cita Muslim dan bagi masyarakat Malaysia, tuntutan-tuntutan bagi kepatuhan yang lebih besar terhadap hukum Islam, dan peri-ngatan-peringatan yang berhubungan dengan bahaya-bahaya

bagi Islam di Malaysia. Sebagian di antara pernyataan-pernyataan itu nampak tidak penting, seperti laporan-laporan bahwa sosis Australia mengandung daging babi sebagai alat untuk merusakkan kemurnian Islam, atau bahwa televisi merusak ketaatan beragama dengan cerita pesawat televisi yang diceburkan ke dalam air. Sementara retorika sendiri mencerminkan perubahan-perubahan pandangan tentang peranan bahwa Islam mesti berkiprah di Malaysia, terdapat tuntutan-tuntutan yang lebih mendalam dan lebih penting.

Sebuah contoh tentang situasi yang sedang berubah itu adalah seruan yang meningkat terhadap ketaatan yang lebih kuat kepada hukum Islam dan implementasi negara Islam. Dalam kasus yang terakhir para pemimpin agama dan politik, termasuk pemimpin PAS, telah menuntut suatu amandemen konstitusional yang dapat melarang setiap tindakan pemerintah yang bertentangan dengan hukum dan prinsip-prinsip Islam. Dapat diakui, ketika kebanyakan pemimpin yang tertekan itu agak tersamar sebagai yang dikehendaki negara Islam, sekali-sekali menunjuk kepada contoh Pakistan dan Iran. Namun demikian, dewasa ini terjadi perdebatan yang luas seperti apakah asuransi itu layak bagi kaum Muslimin, dan orang-orang Melayu telah lama mempertanyakan peranan kepentingan yang layak. Dalam hal yang terakhir eksperimen-eksperimen baru di Pakistan telah dianggap menggembirakan oleh sejumlah kecil pemimpin Islam.

Suatu isu yang menggambarkan yang sangat baik pola-pola yang telah lama berubah yang berhubungan dengan hukum Islam dapat terlihat dalam isu Khalwat, atau sangat dekatnya antara dua jenis seks. Khalwat telah lama dilarang oleh para pemuka agama dan berbagai negeri bagian Malaysia menerapkan bermacam-macam hukuman buat mereka yang terbukti berbuat salah, biasanya denda berjumlah sekitar 100 dollar AS atau satu bulan kurungan. Pada permulaan tahun 1950-an kemudian PMIP menuntut pengawasan yang lebih ketat terhadap Khalwat dan hukuman yang lebih berat. Belakangan ini, bermunculan tuntutan secara terus menerus dari

para pemimpin agama dan oposisi agar hukuman-hukuman itu diperberat, dalam beberapa hal menyerukan untuk mendera mereka yang dihukum. Patut dicatat di sini bahwa sejumlah kecil pemimpin agama telah menyerang upaya anti Khalwat itu yang menjurus kepada kekhawatiran yang tidak dikehendaki di kalangan orang-orang bukan Muslim dan, terutama sekali, mengalihkan pemikiran-pemikiran isu-isu agama mereka yang lebih sentral. Namun demikian, selama tahun lalu isu-isu itu malahan menjadi lebih serius dalam kerangka hubungan-hubungan antara komunal sebagai tuntutan-tuntutan yang dikemukakan terhadap penghukuman orang-orang bukan Muslim untuk Khalwat jika dilakukan dengan seorang Muslim yang keduanya berada di bawah hukum Islam. Tipe kasus itu berlangsung di depan pengadilan tinggi pada tahun 1962 pada saat itu dinyatakan bahwa hukum Islam tidak mengikat orang-orang bukan Muslim. Namun demikian, beberapa negara bagian sedang mempertimbangkan isu itu, yaitu Dewan Nasional untuk Urusan Islam. Tindakan itu dipandang oleh kebanyakan orang bukan Muslim sebagai suatu tanda kepicikan Islam yang memuncak dan suatu bahaya bagi politik akomodasi sebelumnya (suatu pandangan yang dewasa ini disokong oleh para pemimpin Front Nasional).

Manifestasi yang paling dramatis dan salah satu di antara yang dipublikasikan dengan sangat baik dari kebangkitan kembali Islam berhubungan dengan penodaan tempat-tempat keramat agama Hindu selama dua tahun yang silam. Ada beberapa tanda mengenai pandangan-pandangan anti Kristen di kalangan kelompok-kelompok misionari Muslim, namun kekerasan tidak dilakukan terhadap agama-agama lain hingga tahun 1978. Pada saat yang sama dimulai serangkaian serangan terhadap candi-candi Hindu di Semenanjung Malaysia. Pada tahun 1979 berlangsung lebih dari dua lusin serangan, salah satu di antaranya membawa beberapa kurban jiwa dan penahanan sejumlah orang Muslim dari suatu unsur fanatik gerakan dakwah. Anggota-anggota dari apa yang disebut Tentara Allah nampak hampir seluruhnya terdiri dari orang India

dan Pakistan dan anggota dari sebuah organisasi yang sangat kecil. Namun demikian, penodaan-penodaan yang mereka lakukan memberikan tanggungjawab pemerintah bahwa ekstremisme agama dapat dengan mudah menjurus kepada semacam tindak kekerasan. Kelompok itu, seperti halnya organisasi kecil yang diduga terlibat dalam aktivitas-aktivitas ekstremis di Indonesia, dengan sendirinya tidaklah sangat penting, Namun demikian, seperti isu tentang Khalwat, telah membuat lebih sulit politik kompromi dalam tahun-tahun permulaan kemerdekaan Malaysia.

Akhirnya, salah satu di antara aspek yang paling signifikan tentang kebangkitan kembali Islam di Malaysia adalah perkembangan sejumlah kelompok misionari Muslim aktif di negeri itu. Berbeda dengan Tentara Tuhan yang ekstremis, organisasi-organisasi itu mengupayakan pengembangan Islam dengan damai. Namun demikian, mereka berbeda dalam kerangka kelompok-kelompok sasaran dan pandangan umum. Pada tahun 1979 terdapat tujuh misionari besar atau kelompok-kelompok Dakwah yang aktif di Semenanjung Malaysia ditambah dengan sejumlah organisasi kecil. Enam organisasi yang ada: (1) Institute Dakwah Islam — yang disponsori oleh Departemen Perdana Menteri, (2) Yayasan dakwah Islam yang disponsori Yayasan Islam di Malaysia dan luar negeri (3) ABIM (Angkatan Belia Islam Malaysia) — suatu organisasi swasta yang menerima bantuan keuangan dari Timur Tengah; (4) PERKIM (Perkumpulan Islam Muallaf) — yang disponsori dan dipimpin oleh Tengku Abdul Rahman dan menerima dana dari pemerintah dan luar negeri; (5) Darul Arkam — kelompok cendekiawan agama yang berorientasi pada kehidupan tipe-komune; (6) Jama'iyah Tabligh Islamiah — suatu kelompok cendekiawan agama; (7) Jamaatul Tabligh — Muslim India radikal.

Kelompok-kelompok dakwah di Malaysia dapat dibagi kepada tiga kelompok besar. Yang pertama dan kurang penting dalam hal jumlahnya terdiri dari berbagai organisasi ekstremis termasuk yang terlibat dalam aktivitas-aktivitas seperti

pengrusakan candi-candi Hindu. Tidak semua kelompok itu terlibat dalam tindakan-tindakan keras, namun mereka tetap pada pinggiran gerakan Dakwah. Di samping Tentara Sabilillah ada pecahan Darul Arkam yang nampak terlibat dalam pengrusakan candi. Keduanya telah dilarang pemerintah. Jamaatul Tabligh yang telah disebutkan juga radikal namun lebih banyak organisasi-organisasi itu dianggap tidak benar oleh pemerintah dan guru-gurunya mendapatkan pembatasan bergerak dari para pejabat.

Kategori kedua terdiri dari organisasi-organisasi misionari tradisional yang menitikberatkan pada penarikan masuk Islam orang-orang bukan Muslim. Yang paling bertanggung-jawab terhadap usaha-usaha pengislaman di Semenanjung Malaysia adalah PERKIM, dengan kelompok-kelompok yang sama di Sabah dan Sarawak yaitu Persatuan Islam Sabah dan Persatuan Islam Sarawak. Organisasi-organisasi ini memperoleh dana dari berbagai sumber termasuk bantuan pemerintah, beberapa penyumbang luar negeri dan pribadi, dan mengenai PERKIM dan USIA dari usaha-usaha perekonomian. Kegiatan-kegiatan Dakwah dengan cara ini bukanlah hal yang baru bagi Malaysia, namun mencapai keuletan pada akhir tahun 1960-an dan permulaan 1970-an ketika kesadaran orang Melayu meningkat. Gerakan-gerakan Dakwah tipe misionari tradisional tidak terlibat secara langsung dalam kegiatan-kegiatan politik. Namun demikian, mereka menaikkan kesadaran Islam di kalangan penduduk Melayu, dan beberapa pengamat percaya bahwa ada 80 persen dari mahasiswa Melayu yang menjadi anggota salah satu di antara banyak organisasi Dakwah. Tindakan-tindakan untuk mengislamkan orang Cina, khususnya, telah mencapai tingkat yang sulit dalam masyarakat itu, terutama pernyataan-pernyataan yang agak fanatik yang dikeluarkan oleh sejumlah pemimpin misionari.

Tipe organisasi Dakwah yang ketiga sebagai tujuan utamanya berusaha menanamkan kepercayaan yang lebih kuat kepada Islam di kalangan masyarakat Muslim itu sendiri. Karena itu, lebih dari sekedar menekankan pengislaman

orang-orang yang tidak beriman, kelompok-kelompok itu berusaha untuk membantu sikap-sikap fundamentalis dalam masyarakat Melayu. (Penting untuk dibedakan kaum fundamentalis itu dari kegiatan-kegiatan Dakwah yang dibantu pemerintah seperti Institute Dakwah Islam.) Suatu organisasi seperti itu (Darul Arkam) mengaku mempunyai 50.000 anggota dan memperoleh dukungan yang besar dari para pemimpin agama dan pendidikan. Organisasi ini coba mengembangkan sistem-sistem tipe komune swadaya dan menekankan sikap sederhana dan puritanisme. Kepatuhan-kepatuhan yang terkenal dengan menolak untuk memiliki televisi atau menonton film-film luar negeri karena moralitas agen-agen "budaya kuning" yang tidak layak.

Namun demikian, organisasi Dakwah yang menjadi dominan di media dan di antara diskusi-diskusi para pemimpin agama dan politik adalah Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM). Ini merupakan sebuah organisasi pemuda yang dipimpin oleh seorang aktivis karismatik muda yang bernama Anwar Ibrahim. Sulit untuk mengetahui jumlah yang sebenarnya anggota organisasi ini, namun beberapa laporan menyebutkan 30.000 anggota dan pertemuan-pertemuan massa seringkali menarik banyak pengunjung. Ibrahim sendiri adalah tamatan Universitas Malaysia dan pernah ditahan pada pertengahan tahun 1970-an karena kegiatan-kegiatan kemahasiswaannya. Kini dia ketua ABIM serta wakil Asia Pasifik untuk Persatuan Pemuda Islam se Dunia (WAMY). Ibrahim banyak terlibat dalam pengembangan-pengembangan Islam internasional dan telah banyak melakukan pengamatan dan berpartisipasi dalam kegiatan-kegiatan Muslim. Pentingnya Ibrahim dalam gerakan yang ada adalah untuk mengomentari pemikirannya pada saat sekarang.

Anwar Ibrahim mengatakan bahwa keinginannya yang utama adalah untuk menanamkan pemikiran Islam yang jauh lebih mendalam ke dalam hati orang-orang Melayu, sambil mengatakan bahwa tantangan utamanya dewasa ini adalah untuk menyebarkan bibit-bibit pemahaman Islam dalam ma-

syarakat terutama di kalangan pemuda. Dia juga memberikan komentar bahwa tidak terlalu tertarik kepada tindakan-tindakan untuk merumuskan undang-undang baru yang berhubungan dengan Khalwat dan pelanggaran-pelanggaran kecil ajaran-ajaran Islam lainnya, dengan menyatakan bahwa kesemua itu hanyalah mengurangi perhatian terhadap isu-isu lebih penting yang dihadapi Islam di Malaysia. Ketika ditanyakan mengenai apa yang dia maksudkan dengan kebutuhan untuk menekankan lebih Islam di negeri itu, dia menyatakan bahwa hal itu berkaitan dengan hubungan-hubungan komunal, politik dan ekonomi. Mengenai hubungan-hubungan antar komunal, Ibrahim menyatakan bahwa dia menghendaki suatu masyarakat yang multi rasial dan bahwa tindakan-tindakan untuk memaksakan unsur-unsur kecil hukum Islam hanya merusakkan hubungan-hubungan di antara ras-ras. Dalam suatu wawancara dengan sebuah surat kabar Malaysia setempat dia menyatakan :

Pimpinan Islam haruslah multi rasial karena Islam adalah sebuah agama yang universal yang muncul di atas batasan-batasan regional atau komunal.

Pimpinan sayap kiri, yakni apakah itu Komunis atau Sosialis akan menciptakan konflik antar kelas. Pimpinan komunal yang dangkal, secara terbatas akan memperkuat perpecahan-perpecahan komunal.

Namun demikian, pimpinan Islam harus didasarkan atas pimpinan moral dan kemanusiaan, dan pimpinan yang mengimplementasikan undang-undang Islam, suatu ekonomi yang berkeadilan dan berkesamaan yang direncanakan secara cermat. Pimpinan Islam tidaklah picik dan tidak boleh chauvinistik, dan tidak berusaha untuk mengingkari pentingnya dukungan dan sokongan kelompok-kelompok lain dan golongan-golongan minoritas.

Tentang politik dia menyatakan bahwa kepentingannya yang utama adalah memelihara suatu sistem demokratis, dan bahwa jika suatu negara yang benar-benar Islam didirikan kemudian berlangsung tindakan-tindakan yang dilakukan pemerintah untuk membatasi kebebasan maka haruslah dihindarkan.

Dalam wawancara yang sama dia berpendapat bahwa :

Masyarakat masa depan haruslah lebih komited dan mempunyai pemahaman yang lebih baik tentang perjuangan Islam, dengan tujuan untuk menciptakan suatu masyarakat yang terbuka, yang menghormati hak-hak asasi manusia.

Mengenai politik masa depan di dalam negeri -- apakah didasarkan atas Islam atau tidak, haruslah merupakan politik yang memilih pandangan hidup, dan suatu kebijaksanaan nasional yang menjamin keadilan yang riil bagi semua rakyat. Karena hal itu merupakan dasar Islam, maka saya memastikan bahwa orang akan memilih pandangan Islam.

Hal itu berlangsung terutama ketika Islam memberikan perhatian yang besar bagi hak-hak kelompok-kelompok minoritas, kebebasan beribadah, perlawanan terhadap korupsi, dan pemberantasan kedhaliman, dengan suatu program ekonomi yang adil yang akan menghapuskan perbedaan-perbedaan kelas, dan menghapus perasaan-perasaan komunal yang dangkal.

Dalam masalah perekonomian dia dianggap sebagai seorang sosialis Muslim namun dia tidak mau dikatakan demikian. Dia menghendaki kesamaan yang lebih besar dalam masyarakat, menginginkan pengambilalihan oleh negara terhadap industri-industri utama seperti minyak kelapa dan timah, namun berpendapat bahwa pemerintah secara resmi telah mengawasi minyak sehingga untuk itu tidak perlu ada perubahan lagi. Sambil mengumumkan kecenderungan-kecenderungannya yang nonsosialis, dia dengan tegas menyusun kembali pola sosialisme yang terlihat dalam masyarakat-masyarakat lain. Dia menggunakan peristiwa-peristiwa di Iran dan Pakistan sebagai senjata menghadapi pemerintah, namun secara pribadi menyatakan bahwa tidak ada eksperimen-eksperimen itu yang benar-benar cocok dengan apa yang diperlukan bagi Malaysia.

Kesempatan untuk ABIM dan bahaya datang dari munculnya sejumlah fundamentalis di kalangan pemuda Malaysia, terutama dari mereka yang kembali dari Inggris. Kepatuhan pemuda yang lebih inten kepada Islam itu kadang-kadang menuduh Ibrahim tidak cukup membantu tujuan-tujuan kaum Muslimin dan kelewat reformis. Namun demikian dia telah membangun kontak yang sangat baik dengan masyarakat Muslim internasional dan memelihara hubungan-hubungan yang erat dengan gerakan Islam di Inggris. Apakah dia mampu meninggalkan peranan langsung dalam politik yang tetap merupakan suatu isu sentral baginya dan politik Malaysia; namun ada sedikit alasan untuk percaya bahwa dia tidak dapat mengembangkan lebih lanjut pengaruhnya di dalam dan luar negeri.

REAKSI ORGANISASI - ORGANISASI POLITIK

Kebangkitan kembali Islam telah membuat lebih ruwet suatu politik yang telah tegang. Sebagaimana telah dikemukakan, orang-orang bukan Melayu menjadi semakin hati-hati terhadap apa yang mereka rasakan ketidaktoleranan yang tumbuh dalam masyarakat Islam. Juru bicara penduduk Cina dan India sangat cemas terhadap peningkatan intensitas kesadaran beragama Islam yang dapat menarik partai-partai Melayu menjadi pendukung yang lebih kuat bagi fundamentalisme keagamaan. Dua organisasi politik yang mendapatkan perhatian paling besar dalam hal ini adalah UMNO dan saingan utamanya, PAS.

Apabila seseorang berbicara tentang kebijakan-kebijakan pemerintah Malaysia yang berhubungan dengan Islam, itu benar-benar merupakan pandangan seksi Melayu Front Nasional, UMNO, yang sedang dibicarakan. UMNO selalu dihadapkan dengan perpecahan-perpecahan dalam partai antara mereka yang lebih tertarik kepada modernisasi ekonomi dan politik yang disertai dengan akomodasi terhadap ras-ras lain dan mereka yang mempunyai rasa kepercayaan Melayu dan Islamnya lebih kuat. Dalam beberapa tahun ketika bekas

Perdana Menteri Tengku Abdul Rahman menyerang "nasionalisme sempit dan Quran untuk memenangkan sejumlah kursi" organisasi-organisasi UMNO setempat mendesak pemerintah agar meningkatkan kebijakan-kebijakan Islam secara lebih murni. Umpamanya, dalam periode itu unsur-unsur partai setempat menuntut suatu perubahan dalam simbol Palang Merah, larangan atas daging dan lemak babi di rumah-rumah sakit, meningkatnya pendidikan Islam, larangan terhadap minuman keras yang memabukkan, penutupan semua kantor pemerintah dan perdagangan pada hari Jumat, dan penarikan pengakuan terhadap Israel. Pandangan-pandangan itu, ditambah dengan tekanan yang meningkat dari penentang utama Melayu, PMIP, yang menjurus kepada serangkaian pernyataan yang agak bermakna ganda dari pemerintah yang berusaha untuk mengakomodasi masyarakat-masyarakat lain dan menjaga dukungan kaum Muslimin yang lebih tradisional dalam partai. Wakil Perdana Menteri berikutnya Razak menyatakan bahwa "Kami telah melakukan sedapat mungkin menurut kemampuan kami untuk memelihara agama Islam," dan dalam beberapa tahun pascakemerdekaan UMNO berusaha untuk memperkuat dukungan keagamaannya dengan cara membentuk seksi-seksi ulama dan memilih anggota-anggota masyarakat agama. Pada saat yang sama Perdana Menteri menyatakan bahwa "Negeri kami memiliki banyak ras dan tanpa kesiapan untuk menghilangkan semua non-Melayu, kami tidak akan pernah berpikir tentang suatu Administrasi Islam."

Pada tahun 1970-an UMNO merasakan makin perlu bekerjasama dengan kebangkitan kembali fundamentalisme Islam dalam tindakan-tindakannya untuk menyokong politik akomodasi sambil membantu sokongan anggota Islam tradisional. Secara bersama atau sendiri-sendiri para pemimpin UMNO memberikan pandangan yang optimistis mengenai kemampuan mereka dalam hal itu sementara pada saat yang sama menggunakan suatu strategi yang menggabungkan pe-

nyerangan dan pemilihan. Pada instansi pertama fundamentalisme Muslim dicirikan dengan ekstremis dan "bukan-Islam" dan seorang jurubicara menyatakan bahwa tiga bahaya utama bagi masyarakat Malaysia adalah obat bius, komunisme, dan ekstremisme agama. Demikian pula, tindakan-tindakan dilakukan untuk mencemarkan fundamentalisme Islam dengan kekerasan kaum ekstremis yang menodai tempat-tempat suci. Senjata-senjata lainnya juga didapat pemerintah Malaysia untuk sedapat mungkin mengekang kaum oposisi meskipun kesemua itu dilakukan untuk suatu tingkat tertentu. Para Sultan di negerinya masing-masing, sebagai pelindung Islam, mempunyai kekuasaan yang sangat besar termasuk kewenangan untuk mengawasi gerakan guru-guru agama. Pemerintah dapat menahan orang-orang yang mungkin "subversi," dan terdapat undang-undang untuk menghadapi kegiatan-kegiatan dan pidato-pidato yang dapat menjurus kepada kerusuhan-kerusuhan komunal. Sebuah contoh tentang pemberlakuan kekuasaan pemerintah adalah peraturan bahwa para guru-besar dan dosen tidak boleh lagi melakukan aktivitas-aktivitas politik. Faktor yang diperlukan dalam keputusan ini adalah dukungan aktif oleh dosen-dosen dari organisasi-organisasi fundamentalis.

Pada saat yang sama UMNO berusaha untuk menempatkan dirinya sebagai pendukung utama Islam di Malaysia. Organisasi ini tampil sebagai kelompok yang berpandangan moderat antara ekstremisme Islam di satu pihak dan "materialisme sayap kiri" di pihak yang lain. Sejumlah metode telah dikembangkan untuk memilih unsur-unsur kebangkitan kembali Islam termasuk pengaktifan pusat Islam di Kuala Lumpur, pengembangan bulan Dakwah, tindakan-tindakan yang diperbaharui kembali untuk menempati bagian terdepan gerakan-gerakan Islam internasional dan usaha-usaha untuk mempengaruhi para mahasiswa di luar negeri. Misalnya, ketua pemuda UMNO, Haji Suhaimi Kamaruddin, yang di undang konferensi WAMY pada bulan Maret 1979, menyatakan bahwa organisasinya harus membantu sebisa mungkin untuk menunjang pe-

muda Muslim, dan Malaysia menjadi tuan rumah bagi pertemuan-pertemuan Muslim internasional. Juga terdapat peningkatan dalam sokongan simbolik terhadap Islam sebagaimana digambarkan dengan pemberlakuan acuan-acuan Islam yang meningkat dalam pidato-pidato politik dan makin meningkatnya program-program keagamaan di radio dan televisi.

Alasan-alasan bagi tindakan yang mengganjal yang dilakukan pemerintah untuk menggunakan pendapat Islam itu tidaklah sulit untuk dilihat, adanya keperluan memelihara dukungan unsur-unsur tradisional UMNO dan penggunaan Islam yang memungkinkan oleh anggota-anggota oposisi. Namun demikian, faktor-faktor lain mungkin juga diperlukan termasuk pandangan tradisional bahwa Islam dapat bertindak sebagai alat untuk menyatukan kaum Muslimin menghadapi Marxisme dan kemungkinan menarik dukungan ekonomi Arab bagi sebuah negeri Islam sahabatnya.

Oposisi Melayu tradisional terhadap UMNO ditunjukkan oleh PAS, sebuah organisasi yang berorientasi Islam yang terutama memiliki basis di daerah-daerah pedesaan dan Pesisir Timur Malaysia yang memiliki bermacam-macam ciri seperti konservatif, tradisional, populis, dan chauvinis. Meskipun partai itu terkalahkan telak di tingkat nasional selama pemilihan umum untuk parlemen yang terakhir, ia tetap memperoleh 35 hingga 38 persen dari pemilih Melayu di beberapa negeri. PAS selalu mengumumkan dirinya sebagai pendukung yang sebenarnya prinsip-prinsip Melayu dan Islam. Partai ini menyerang UMNO karena tidak mau memberikan dukungannya yang penuh kepada Islam dan telah mengkritik kebijaksanaan-kebijaksanaan pemerintah seperti mempertahankan jam-jam kantor pada hari Jumat, menggunakan dana-dana bantuan untuk membangun dan memelihara lembaga-lembaga pendidikan agama, mengizinkan penjualan minuman keras, dan telah lama menyerukan suatu negara Islam dimana semua orang Melayu dapat "mengamalkan prinsip-prinsip Islam dalam kehidupan pribadi, masyarakat, dan negara.

Dalam beberapa tahun belakangan pimpinan PAS terus memberikan dukungan kuatnya untuk negara Islam, terutama sejak berakhirnya kebersamaan singkatnya dengan UMNO dan Front Nasional. Pimpinan itu berpendapat bahwa pemerintah mempunyai pandangan yang dangkal tentang Islam yang melihat agama sebagai suatu rintangan bagi kemajuan dan tidak mampu memenuhi kebutuhan-kebutuhan masyarakat modern. Sambil mengemukakan perlunya masyarakat multi-rasial, PAS dari masa ke masa selalu menyatakan bahwa politik akomodasi disebutnya bermaksud membantu ras-ras selain Melayu. Untuk memecahkan masalah-masalah terakhir pimpinan PAS menyatakan bahwa sebuah tindakan penting harus dilakukan untuk mendidik orang-orang Melayu agar mengikuti Islam secara lebih dekat dan bahwa suatu saat orang-orang Melayu melihat betapa agama mereka sesuai dengan pandangan-pandangan hidup mereka, mereka akan menerima kebutuhan undang-undang baru yang diperlukan untuk membangun suatu negara Islam yang sebenarnya. Ketua Partai, Datuk Asri, mengumumkan bahwa perubahan-perubahan penting diperlukan dalam sistem hukum, ekonomi, dan pendidikan Malaysia. Kesemua itu harus terbentuk untuk menyesuaikan pola Islam walaupun dia terlihat agak samar-samar dalam mendefinisikan bagaimana hal itu diimplementasikan. Pada masa sebelumnya dia dan para pemimpin PAS lainnya menyerang sistem parlemen yang dewasa ini berlangsung dengan eksekutif yang kuat dan parlemen yang lemah. Para pemimpin PAS menghendaki agar Dewan Islam menginterpretasikan bagaimana undang-undang harus dirumuskan menurut aliran Islam yang dominan di Malaysia. Asri secara teratur berpidato menyatakan persetujuannya untuk menggunakan hukum Islam lebih banyak dan suatu amandemen konstitusional untuk menjamin bahwa semua kebijaksanaan pemerintah mengikuti ajaran-ajarannya. Dalam beberapa tahun belakangan para jurubicara dengan cara yang khas mengomentari perlunya ketaatan terhadap hukum Islam untuk memecahkan masalah-masalah mengenai tanah, asuransi, utang, Khalwat, dan sebagainya.

Kesadaran baru kepada Islam memberikan kesempatan bagi PAS untuk menarik anggota-anggota baru ke dalam partai dan bahaya yang dipercepat oleh organisasi-organisasi seperti yang terlibat dalam gerakan Dakwah. Masuknya orang-orang Melayu ke kota dianggap oleh sebagian pengurus PAS sebagai suatu kesempatan untuk menyerap mereka dan fundamentalisme yang sedang tumbuh itu cocok dengan prinsip-prinsip PAS tradisional. Pada saat yang sama kaum fundamentalis muda didikan luar negeri dan universitas yang berasal dari berbagai macam latar belakang daripada sekedar di tempat itu memegang kepemimpinan PAS. Telah ada tanda-tanda masuknya darah gerakan Dakwah ke dalam PAS, mungkin untuk menantang kaum politisi yang lebih tua. Karena itu PAS, sebagaimana UMNO, memandang kebangkitan kembali Islam sebagai suatu peristiwa yang tidak dikehendaki secara bersama-sama

IRAN YANG LAIN?

Itulah catatan kesimpulan yang patut diambil mengenai akibat yang memungkinkan dari kebangkitan kembali Islam di Malaysia. Revolusi Iran 1979 dan gemanya yang memungkinkan di Asia Tenggara merupakan suatu pokok bahasan utama di kalangan para pengamat asing termasuk para duta besar, wartawan tamu, dan berbagai bangsa. Dalam setiap kasus kantor-kantor pusat di Amerika Serikat dan Eropa meminta informasi mengenai kemungkinan kesamaan-kesamaannya. Di Malaysia pemberlakuan tujuan-tujuan politik revolusi Iran serta konstitusi Islam Pakistan oleh oposisi telah memperbesar kepentingan besar yang telah ada di Timur Tengah. Para jurubicara untuk gerakan-gerakan Dakwah, seperti Anwar Ibrahim, dan PAS, seperti Datuk Asri, telah kembali dari Timur Tengah yang memuji kebaikan-kebaikan berbagai perubahan yang berlangsung di kedua negara Iran dan Pakistan. Sebagaimana telah dikemukakan di halaman-halaman sebelumnya, ada suatu akselerasi kepentingan dalam Islam dan fundamentalisme Muslim. Tuntutan-tuntutan kaum Muslimin di Iran dan Pakistan terhadap pakaian yang lebih konservatif, suatu pengakhir-

an "Budaya Kuning" Barat, implementasi suatu negara Islam, kebutuhan untuk penyusunan kembali ekonomi untuk disesuaikan dengan prinsip-prinsip Islam dan sebagainya, semuanya telah digemakan di Malaysia. Tidak nampak bahwa pengarahannya kepada peningkatan peranan Islam dalam masyarakat Malaysia tidaklah berusia panjang. Sebaliknya, terdapat aspek-aspek fundamental bagi politik Malaysia dalam agama yang membuat kemungkinan suatu revolusi Islam Malaysia mustahil. Kita dapat mencatat tiga alasan utama bagi pernyataan itu :

1. Kaum Muslimin Malaysia bukan Shiite dan tidak pernah berkembang dalam Islam di Malaysia tipe hirarki religius-politik yang dapat memberikan kepemimpinan bagi revolusi seperti itu. Untuk tingkat itu keberadaannya terdapat dalam kekuasaan negara yang dalam hal ini peranan para Sultan. Raja-raja yang agak simbolik dalam hal ini memberikan jembatan antara pemerintah dan rakyat namun merupakan bagian dari bentuk masyarakat Melayu tradisional. Sudah barang tentu, mereka tidak berada di barisan depan suatu pemberantasan ideologi untuk membantu perkembangan perubahan-perubahan mendasar dalam susunan politik atau keagamaan negeri.

2. Oposisi politik dan keagamaan terhadap pemerintah dipatahkan secara kurang senonoh dan seringkali dibawakan dengan kurang baik. Partai politik saingan di pihak Melayu, PAS, telah lama dituduh terus menerima pimpinan yang tidak sempurna untuk bersaing secara efektif dengan UMNO. Terdapat sedikit modernisasi elite partai atau organisasi dan pada saat itu tidak ada tantangan yang serius bagi kelanjutan dominasi UMNO. Oposisi Cina dan India, baik dengan atau pun tanpa Front Nasional, memiliki sejarah pertikaian internal yang panjang mengenai kebijaksanaan dan pimpinan. Saingan-saingan bukan Front Nasional dibatasi lebih jauh dengan pengawasan-pengawasan konstitusional atas diskusi tentang isu-isu komunal yang sangat penting dan kekhawatiran-kekhawatiran terhadap semua pihak dari situasi kerusuhan tahun 1969 yang lain.

Organisasi-organisasi keagamaan juga tidak memberikan suatu persaingan yang berarti terhadap wujud politik Melayu pada saat itu. Sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, kesemuanya berubah-ubah dengan sangat mencolok dalam hal tujuan-tujuannya dan biasanya menjauhkan diri dari kedudukan-kedudukan politik umum. Ada beberapa kemungkinan untuk peningkatan peranan ABIM dalam gerakan Dakwah dan politik partai oposisi, namun perhatian yang sangat besar diperlihatkan oleh Anwar Ibrahim dan kawan-kawannya. Tidak mengherankan kalau sebagian anggota ABIM mulai menyusup ke dalam kepemimpinan PAS dan bahwa karisma Ibrahim mempunyai beberapa pengaruh atas khalayak ramai, namun pada saat yang sama terdapat kesulitan untuk menerobos dampak jangka panjang ABIM dan pemimpinnya.

3. Pemerintah dan terutama UMNO tidak menetapkan target yang rawan yang pernah ditampilkan Shah dan pengikut-pengikutnya di Iran. UMNO telah berhasil menguasai pentas utama urusan Islam dan Melayu di Malaysia. Banyak orang Melayu nampak khawatir jika peranan ini hilang maka posisi mengawasi mereka sendiri dalam percaturan politik Malaysia akan benar-benar berkurang, dan UMNO telah mengambil kesempatan atas kekhawatiran itu. Patut juga dicatat bahwa orang-orang Melayu telah mengembangkan suatu loyalitas yang kuat terhadap keberadaan feodal Sultan-sultan dan unsur-unsur lain elite Melayu yang cenderung membantu pimpinan UMNO. Akhirnya, partai telah menunjukkan kemampuannya mengalahkan atau memutuskan lawan-lawan dan isu-isu yang berbahaya. Kombinasi antara UMNO sebagai pemimpin simbolik urusan Melayu dan permainan yang cerdik cenderung untuk membuat bahaya akan sebuah revolusi Islam Malaysia menjadi tidak mungkin.

Sementara itu jika sejumlah pengamat luar melihat peniruan Iran atau Pakistan di Malaysia, beberapa tahun berikutnya muncul kemungkinan suatu lingkungan politik yang telah berubah yang berhubungan dengan kebangkitan kembali Islam. Politik bangsa Malaysia tradisional telah berlangsung

atas dasar suatu pertimbangan yang seringkali peka di antara masyarakat-masyarakat negeri itu. Politik akomodasi itu mungkin dengan berat diupayakan dengan meningkatnya kesadaran diri akan Islam-Melayu dan tuntutan-tuntutan bagi perluasan peranan Islam dalam politik dan masyarakat Malaysia.

INTEGRASI ISLAM DAN NASIONALISME MELALUI PENDIDIKAN DI NEGERIA

Terletak di Afrika Tengah bagian Barat. Nigeria adalah negeri yang paling padat penduduknya di benua itu. Kekayaan minyaknya yang meningkat menjadikan salah satu di antara negara-negara kaya Dunia Ketiga dan anggota penting Organisasi Negara-negara Pengekspor Minyak; sesudah Arab Saudi, Nigeria merupakan pengekspor minyak terbesar kedua ke Amerika Serikat. Secara politis, Nigeria adalah salah satu di antara negara-negara yang paling berpengaruh dalam organisasi-organisasi internasional, termasuk Organisasi Persatuan Afrika (OAU), Perserikatan Bangsa-Bangsa, dan Organisasi Negara-negara Non Blok. Kelihatannya di antara tiga agama Islam, Kristen, dan Animisme — sebagian besar bangsa Nigeria memeluk Islam, para pemimpin Muslim memainkan peranan yang signifikan dalam konferensi-konferensi dan kongres-kongres internasional.

Nigeria adalah sebuah negeri yang sedang berjuang untuk memperoleh kedudukan sebagai negara merdeka. Hambatan-hambatan yang berat untuk mencapai kesatuan nasional terletak dalam komposisinya yang multietnik dan berbagai macam pengalaman rakyatnya. Penduduknya yang lebih dari delapan puluh juta terdiri dari 250 kelompok etnik, yang paling penting di antaranya adalah Hausa, Yoruba, dan Ibo (Igbo). Menurut statistik, Hausa, yang secara etnik mempunyai hubungan dengan Fulani dan Kanuri (dari Bornu), membentuk kelompok

kebudayaan terbesar di negeri itu, secara tradisional, mereka mengakui penduduk asli Timur Tengah dan sebagian terbesar adalah Muslim. Di antaranya terdapat sedikit orang-orang animis dan Kristen. Yoruba, penduduk terbesar kedua, menganggap etniknya berasal dari tokoh langit yang konon turun di Ife, kota suci mereka. Dewasa ini, dan tetap ada sejumlah pengikut agama tradisional Yoruba atau orang-orang animis. Hingga sekitar satu abad yang lampau, Ibo yang kurang dikenal hampir seluruhnya animis; kini bagian yang lebih besar di antaranya memeluk Kristen. Orang-orang itu dominan secara berturut-turut di daerah-daerah Nigeria sebelah utara, baratdaya, dan tenggara. Patut mendapatkan perhatian bahwa agama, sebagai suatu unsur penting budaya dan etnisitas, telah banyak menunjang watak "sub-nasional" sejarah Nigeria. Banyak masyarakat politik Nigeria prokolonial berdasarkan dengan kukuh pada landasan keagamaan dan kekuasaan politik banyak diberikan kepada tokoh-tokoh agama.

Bagian terbesar kaum Muslimin Nigeria yang berjumlah sekitar empat puluh juta tinggal di "Daerah Utara" tersebut yang paling tidak dua per tiga di antaranya memeluk Islam. Kelompok yang paling besar adalah Hausa yang kebanyakan petani, pedagang, dan pengrajin, dan berjumlah sekitar 25 hingga 30 juta. Sekitar lima sampai enam juta Yoruba Muslim yang tinggal di baratdaya terutama di perkotaan. Fulani adalah kaum pastoralis dan setengah menetap yang seluruhnya berjumlah sekitar lima juta. Yang terakhir, sekitar tiga juta Kanuri (termasuk orang-orang Arab Shuwa) di timurlaut yang pekerjaannya bermacam-macam -- petani, pedagang, dan buruh angkatan dan bangunan.

Islam masuk ke Bornu pada abad sebelas, mungkin oleh kaum misionaris dan pedagang Fatimid atau keturunan mereka dari Afrika Utara, dan ke bagian lain Daerah Utara selama dan sesudah abad empat belas oleh orang-orang yang memiliki latarbelakang pekerjaan yang sama dari Afrika Barat Sudan. Pada permulaan abad sembilan belas Daerah Utara menerima "dosis-dosis" budaya Islam dari beberapa sumber, termasuk

Mesir. Sesudah itu, berkembang ke Yorubaland utara dan kemudian ke ibukota yang sekarang, Lagos. Di bawah pengaruh kebudayaan Afrika Utara dan Sudan, Utara terbuka untuk bahasa Arab, kajian-kajian Qur'an dan shariah (hukum Islam) mazhab Maliki. Kaum cendekiawan Muslim, apakah para *mallam* (Hausa, dari bahasa Arab *Muallim* yang berarti guru) atau para *alufa* (Yoruba) adalah pembaca dan penyiar teks-teks Islam klasik yang cermat. Ini merupakan kelompok elite ulama yang pada akhirnya memberikan kepemimpinan bagi kaum Muslimin negeri itu.

Garis besar sejarah Islam di Nigeria, betapapun singkatnya, tidak melupakan gerakan kebangkitan kembali pada permulaan abad kesembilan belas dan pemimpin dan pahlawannya yang menonjol, Usman dan Fodio (Uthman bin Fudi, wafat 1817), seringkali dikenal sebagai "Shehu" (Arab, Shaikh). Menurut etnik, dia adalah seorang Fulani yang lahir di tengah sebuah suku agamis yang mungkin pindahan dari Senegal. Salah satu di antara yang banyak mempengaruhi Shehu adalah gurunya, Jibril bin Umar, yang membenci kecenderungan-kecenderungan sinkretis keagamaan "para *mallam* yang kena sogok" dan para penguasa Muslim Hausaland yang diduga demikian. Shehu menyerang sebagian pemimpin terhormat Hausaland dengan *kufur*:

Di antara kaum sinkretis yang mengaku bahwa mereka itu Muslim dan mengamalkan Islam. . . . adalah mereka yang menyembah pohon-pohon dengan berkorban untuknya, membuat persembahan-persembahan, dan memulusnya dengan uang. Mereka adalah orang-orang kafir. . . . Ada lagi orang-orang lainnya yang mengaku bahwa mereka memiliki pengetahuan tentang Yang Gaib melalui magis tertulis atau dengan pasir, dari berbagai posisi bintang-bintang, atau bahasa burung-burung atau gerakan-gerakannya Ada orang-orang yang menempatkan kapas dan wool di atas batu-batu, sepanjang jalan, di bawah pepohonan, atau di persimpangan-persimpangan jalan Mereka yang

melakukan magis hitam berusaha untuk memisahkan orang-orang yang saling mencintai satu sama lain, atau suami dan isteri: semua itu adalah kufur.

Kritik Usuman dan Fodio terhadap para penguasa dan pendukung-pendukungnya "para mallam yang kena sogok," akhirnya menjurus kepada *jihad-jihad* Fulani yang berlangsung antara tahun 1804 dan 1820. Pada tahun yang terakhir itu hampir semua negeri Hausa tunduk kepada Fulani dan para pengikut Hausa-nya. Karena itu, Kerajaan Fulani terwujud dengan Islam yang diumumkan murni sebagai landasannya. Sampai sekarang desa Sokoto yang relatif kecil dan tidak penting sejak 1809 menjadi biukota wilayah politik dan militer yang dikuasai oleh Shehu, kini Sarkin Musulmi atau Amir al-Muminin (Panglima orang-orang yang beriman).

Bornu dan Yorubaland tidak pernah sepenuhnya tergabung ke dalam negara Fulani, meskipun sejumlah usaha dilakukan kaum Jihad. Bornu, sebagian terbesar, tetap independen, kecuali selama periode 1808 hingga 1820 ketika ibukotanya (Birni Ngazargamu) dikuasai Fulani. Bagian utara Yorubaland digabungkan sebagai akibat penarikan masuk dan seruan panglima Ilorin yang memisahkan diri pada tahun 1817 untuk membantu melawan Kerajaan Yoruba Oyo yang animistis. Hingga pertengahan abad terakhir Islam belum memulai serangan-serangan ke tengah-tengah Ibo.

Pendeknya, kaum jihad Hausa-Fulani telah menghasilkan sebuah negara multi-etnik, yang dikenal dengan kekhilafahan Sokoto, di mana budaya Islam dan *shariah* menjadi kekuasaan yang mengikat dan undang-undang hukum negara. Dalam keadaan seperti itu bahasa Arab dijadikan bahasa ilmu pengetahuan dan siapa saja yang menginginkan jabatan tinggi dalam pemerintahan secara otomatis dituntut untuk menguasai paling tidak mempraktekkan pengetahuan itu. Karena Islam menancapkan akarnya yang lebih dalam di kalangan rakyat, maka wilayah Hausa-Fulani menjadi semakin dikenal di dunia Muslim

yang lebih luas — melalui hubungan-hubungan dagang, pergi haji ke Mekkah, arus guru-guru yang ulang-alik menyusuri rute-rute dagang yang menghubungkan tempat itu dengan wilayah-wilayah Afrika barat, tengah, dan utara lainnya.

Identitas Islam yang kuat di Nigeria utara berfungsi sebagai benteng pertahanan terhadap gangguan "pihak asing." Kolonialisme Inggris, yang seluruhnya berlangsung pada tahun 1903, menyadari kepaduan politik dan kebudayaan umum Utara dan dengan hati-hati mulai menjadikannya sebagai "Protectorat Nigeria Utara." Dalam menerapkan prinsip pemerintah secara tidak langsung, sebagian besar administrator Inggris bertindak sangat jauh untuk mendapatkan kelonggaran-kelonggaran dengan sedikit campurtangan dalam urusan-urusan internal berbagai kerajaan. Ketidaksukaan beberapa penguasa karena "tidak beriman" dibuat sangat jelas. Pada tahun 1902, Khali-fah Abdurrahman dari Sokoto mengumumkan oposisinya dengan menulis kepada Komisaris Tinggi Frederick Lugard: "Dari kami untuk anda. Saya tidak menyetujui seseorang dari anda mesti bertempat tinggal bersama kami. Saya tidak pernah setuju pada anda. Saya tidak akan berbuat apa pun bersama anda. Antara kami dan anda tidak ada urusan kecuali sebagai perang antara orang Muslim dan kafir, dimana Tuhan Yang Maha Kuasa bergabung bersama kami. Tidak ada kekuasaan atau kekuatan yang menandingi ketinggian Tuhan."⁶ Namun demikian, kekuasaan Fulani yang mengesankan bukanlah tandingan bagi senjata Inggris yang hebat. Gangguan pemerintah kolonial berlangsung dengan cepat, namun hampir seringkali kecermatan itu tidak terlalu merusakkan *status quo* politik dan keagamaan internal. Pendekatan yang hati-hati itu bukan hanya diadopsi dalam kasus kerajaan-kerajaan Hausa-Fulani melainkan juga terhadap Bornu.

Akibat luar administrasi Inggris di Nigeria Utara adalah penguatan rasa perbedaan daerah dari wilayah-wilayah lain negeri itu. Memang, kini sebagaimana di lain-lain tempat, kekuasaan kolonial menganggap kaum Muslimin lebih "berperadaban" daripada tetangga-tetangga animis mereka. Skema tindakan

Lugard 1914 menyatukan negeri itu menjadi dua unit besar, Protektorat Utara dan Protektorat Selatan. Tetapi secara administratif, kerajaan-kerajaan Muslim hampir sepenuhnya terpotong dari Selatan yang animistis dan Kristen. Karena itu, mayoritas penduduk Muslim memelihara kekhasan kebudayaan mereka, pranata-pranata pendidikan, politik, dan hukum mereka yang sebagian besar dilestarikan.

Sejarah daerah selatan jelas berbeda. Pada tahun 1900, tidak ada negara besar di Nigeria selatan; kesemuanya telah dihancurkan baik dengan perdagangan budak Atlantik maupun penaklukan yang sebenarnya. Yang tersisa adalah percampuran masyarakat politik yang kecil dan menyebar yang kian disusupi dengan kepentingan-kepentingan perdagangan Eropa dan aktivitas misionari. Keberhasilan yang relatif dari tindakan-tindakan itu — dan untuk tingkat tertentu di antara Yoruba Muslim — membuat lebih buruk disparitas-disparitas sosio-kultural yang telah ada antara dua daerah. Hingga tahun-tahun yang terakhir Inggris tidak melakukan tindakan-tindakan yang berarti ke arah integrasi politik negeri itu; tindakan-tindakan itu terus berlanjut hingga kini. Persatuan nasional di Nigeria adalah dan dipandang sebagai suatu tujuan yang dapat dicapai hanya melalui integrasi pendidikan, politik, dan legislatif. Tuntutan-tuntutan modernisasi yang ada mendorong negara yang baru merdeka, sedangkan orang-orang Nigeria Muslim yang terpaksa membuat kompromi yang paling besar sambil berusaha sebanyak mungkin untuk mempertahankan budaya mereka.

Di banyak wilayah kolonial, dan yang pasti di hampir seluruh negeri Afrika, jalan menuju kemerdekaan adalah dengan cara politik multi-partai. Di koloni-koloni yang multi-etnik jalan itu nampak *diperlukan* untuk mewujudkannya melalui partai-partai multi-etnik; yang berupa partai-partai tertentu yang tampil lebih dari satu kelompok etnik. Sebagaimana di sebagian besar wilayah terjajah lainnya, organisasi politik dan protes pada mulanya dimulai di kalangan penduduk asli yang

paling dekat dengan struktur kolonial dan lebih banyak terlibat dalam lembaga-lembaganya. Para pemimpinnya adalah didikan Barat dan seruan-seruannya terutama ditujukan kepada mereka yang memiliki latarbelakang kebudayaan dan kecendergian yang sama. Di wilayah-wilayah selatan negeri itu terdapat Creole, orang Youruba dan Ibo yang bukan Muslim yang mulai menghendaki pemerintahan sendiri secara internal pada tahun 1920-an dan 1930-an. Meskipun cabang-cabang partai didirikan di beberapa kota sebelah utara, jelaslah bahwa pada mulanya tidak ada "bos-bos partai" atau emir-emir yang melakukan kegiatan-kegiatan mereka di daerah itu secara sungguh-sungguh. Memang, sebagian besar wakil dan anggota politik di Utara adalah orang-orang yang berasal dari selatan atau bukan Muslim. Namun demikian, sesudah itu suatu konsekuensi positif aktivitas selatan tersebut adalah realisasi pada pihak Hausa dan Fulani yang dapat dibuktikan orang-orang di negeri itu sebagai suatu ancaman bagi kepentingan-kepentingan utara berupa kemerdekaan yang hendak dicapai negeri itu.

Partai politik paling penting yang muncul di "Utara Jauh" adalah "Kongres Rakyat Utara (NPC) yang dibentuk pada bulan Oktober 1951. Partai ini dipimpin oleh Alhaji Ahmadu Bello, seorang keturunan Usuman dan Folio dan Sardauna di Sokoto, dan Alhaji Mallam Abubakar Tafawa Balewa. Jelaslah, NPC merupakan reaksi terhadap serangan-serangan yang dilakukan orang-orang selatan dan ancaman yang dirasakan dari organisasi-organisasi politik Muslim dan bukan Muslim yang tidak setuju karenanya, motto NPC "Satu Utara: Satu Rakyat yang tidak terikat Agama, Derajat atau Suku." Kecenderungan-kecenderungan separatis partai lebih lanjut terlihat dalam tujuan-tujuannya yang dikemukakan:

Untuk mengkaji dan berusaha memelihara tradisi-tradisi yang mengikat budaya dengan masa lampau, sambil memperbaharui tradisi-tradisi itu untuk membuatnya mampu memenuhi kondisi-kondisi modern . . . Untuk mendidik orang-orang Utara tentang tanggungjawab kewarganegara-

an dan politik mereka, untuk mengorganisasi mereka agar menerima kepemimpinan Kongres Rakyat Utara, dan untuk menyokong calon-calonnya dalam pemilihan umum untuk Badan Pembuat Undang-Undang Daerah dan Pusat dan untuk Dewan-dewan setempat. . . . Untuk mengkaji masa lampau kebudayaan, sosial, politik dan ekonomi orang-orang Utara sehingga mereka dapat mengatur diri mereka sendiri ke dunia yang sedang berubah dewasa ini dengan pandangan untuk mengatasi semua kesulitan dan rintangan yang terdapat di depan mereka. . . . Untuk menamakan dalam pemikiran orang-orang Utara suatu cinta sejati bagi Daerah Utara dan semua yang utara, dan satu acuan khusus untuk Agama, Undang-undang dan Pemerintahan dan pemeliharaan kebiasaan-kebiasaan dan tradisi-tradisi yang baik, dan perasaan menderita seorang utara harus merupakan penderitaan semuanya dan perasaan bahagia seseorang juga merupakan kebahagiaan semuanya. . . . Untuk melakukan setiap tindakan yang memungkinkan dalam rangka untuk mempercepat masa Pemerintahan sendiri bagi Nigeria dan pertimbangan tentang pengenalan 'Konstitusi Federal Permanen' Untuk berusaha membantu dan bekerjasama atau untuk memberikan sokongan kepada suatu organisasi atau individu di dalam atau di luar Daerah Utara yang tujuan dan aspirasinya serupa dengan program partai.

Sementara keanggotaan dalam NPC terbuka untuk orang-orang bukan Muslim mereka secara otomatis dikeluarkan dari posisi eksekutif partai yang tertinggi dan karenanya sedikit melebihi tanda penghargaan. Para pembuat kebijakan adalah kaum elite utara yang telah terikat dengan fundamentalisme Islam dasawarsa-dasawarsa masa lampau, dan yang telah mengembangkan ketrampilan-ketrampilan berorganisasi tingkat tinggi melalui kesukaan terhadap birokrasi Kekuasaan Pribumi kolonial. Sebagian besar wakil-wakil kelompok adalah para emir, guru, dan pamong praja tingkat rendah. Suatu kelompok yang sebelumnya dibentuk di Kano pada tahun 1950, Persatu-

an Progresif Unsur-unsur Utara (NEPU), di bawah pimpinan Mallam Aminu Kano, menjadi partai oposisi dan mengikatkan diri dengan Dewan Nasional Nigeria dan Kamerun (NCNC) selatan yang didirikan oleh seorang Ibo didikan Amerika yang terkenal, Dr. N. Azikiwe pada tahun 1944. Namun demikian, sementara terdapat kelompok-kelompok politik dan kebudayaan lain yang lebih kecil di Utara yang mengagitasikan Administrasi Pribumi untuk berbagai perubahan, jelaslah NPC merupakan kekuatan penting di daerah; yang menggemakan kemenangan-kemenangan dalam pemilihan-pemilihan umum daerah dan federal masa depan.

Separatisme Nigeria Utara terpaksa menghadapi secara langsung kaum nasionalis selatan dari perjanjian kepatuhan terhadap yang disebut Konstitusi Richards (pertama dari yang tiga) pada bulan Maret 1945 hingga kemerdekaan pada tanggal 1 Oktober 1960. Usulan konstitusional gubernur Inggris Sir Arthur Richards berusaha "untuk meningkatkan persatuan Nigeria, memberikan secara sama dalam persatuan itu bagi unsur-unsur yang berbeda-beda yang membereskan negeri dan mengamankan partisipasi yang lebih besar oleh orang-orang Afrika dalam membahas berbagai urusan mereka sendiri". Mengetahui sepenuhnya dengan baik bahwa para pemimpin utara tidak mempunyai keinginan cukup besar untuk penyatuan dengan Selatan, namun hal itu tidak ada yang kurang bisa diterima bagi elite nasionalis perkotaan, administrasi Inggris mulai membagi negeri itu menjadi tiga daerah — Utara, Barat, dan Timur. Masing-masing daerah mempunyai suatu dewan legislatif dan mengirimkan para wakilnya ke Dewan Legislatif kolonial di Lagos. Sebagian besar anggota Dewan merupakan delegasi-delegasi tak resmi dari badan-badan pembuat undang-undang. Protes-protes nasionalis selatan, yang menuduh pemerintah mendorong dan membantu "tribalisme," yang mengantarkan kepada konstitusi 1951 yang menuntut penunjukan menteri-menteri daerah dan negara. Sebuah partai yang dominan muncul di setiap daerah: NPC di Utara, Kelompok Aksi (AG, yang diorganisasi oleh seorang Yoruba, ketua Obafemi Awolowo pada tahun 1951) di Barat dan NCNC di Timur.

Menurut konstitusi 1954, yang mengajukan model bagi suatu pemerintahan federal, pemimpin-peimpin partai menjadi tokoh daerah; karenanya, Alhaji Ahmadu Bello menjadi Tokoh Utara. Pada tahun yang sama NCNC memenangkan enam dari sepuluh kursi di Lembaga Perwakilan Federal sementara NPC hanya memperoleh tiga kursi. Sesudah itu, suatu pemerintahan koalisi NCNC-NPC terbentuk. Konstitusi 1957 yang direvisi memperlengkapi dengan seorang perdana menteri. Jabatan ini diberikan kepada bekas Menteri Transpor, Wakil Ketua NPC dan pemimpinnya di Lembaga Perwakilan, Alhaji Sir Abubakar Tafawa Balewa. Dalam pidatonya kepada Parlemen (September 1957) dia mengatakan :

Bagi saya akibat terpenting dari perubahan-perubahan konstitusional pada tahun 1954 adalah pengenalan suatu bentuk pemerintahan federal bagi Nigeria — suatu sistem yang telah saya sokong sejak tahun 1948 di Dewan Legislatif. Saya senang melihat bahwa kita semua kini setuju sistem federal, dalam kondisi-kondisi sekarang, adalah satu-satunya landasan yang pasti di mana Nigeria dapat mempertahankan persatuan. Kita harus menyadari kebinekaan dan kondisi-kondisi khusus kita dimana berbagai macam masyarakat kesukuan tinggal di negeri ini. Oleh karena itu bagi kita di Nigeria persatuan dalam kebinekaan merupakan suatu sumber kekuatan yang besar, dan kita harus melakukan sekuat tenaga untuk melihat bahwa sistem pemerintahan federal itu harus diperkuat dan dipelihara.

Patut dikemukakan bahwa hasil yang dicapai pemerintahan sendiri internal tidaklah benar-benar merupakan suatu transisi yang mulus. "Tribalisme" merupakan suatu ciri khas umum politik bangsa Nigeria. Selama periode diskusi dan debat konstitusional tidak ada sektor negeri yang tanpa subnasionalisme itu. Sementara sikap yang berlaku di Timur dan Barat adalah untuk penciptaan awal suatu negara kesatuan, Utara memegang pengungkapan politik yang sesuai dengan penduduknya yang lebih besar dan ketentuan Inggris untuk menciptakan sebuah

negara nasional. Meskipun tidak dapat diragukan lagi bahwa orang-orang utara menginginkan kemerdekaan dari Inggris, mereka mengetahui bahwa orang-orang selatan secara politis, pendidikan, dan administratif mampu memerintah diri mereka sendiri. Karena itu, NPC menanggukkan suatu perjanjian untuk mengulur waktu buat mempersiapkan diri bagi pemerintahan internal modern. Pada pertengahan tahun 1950-an seorang delegasi utara yang resmi yang begitu terpanggil selama bertamu di Lagos karena sebagian anggotanya memutuskan tidak akan berpartisipasi dalam suatu pemerintahan dengan orang-orang selatan. Dalam sebuah konferensi di London berikutnya, dan sebelum sistem federal ditetapkan, Sardauna dari Sokoto secara mutlak dan tanpa kompromi menyatakan bahwa satu-satunya bentuk pemerintahan nasional dimana Utara akan berpartisipasi adalah "suatu persatuan yang longgar dan tidak diperpolitik." Menurut pandangan kebinekaan kebudayaan internal selatan yang lebih besar, yang tidak berlangsung tanpa perhatian Utara, konflik-konflik inter dan ekstra partai atas isu-isu yang melibatkan etnisitas adalah biasa — terutama antara Yoruba dan Ibo. Namun demikian para pemimpin mereka dapat mengikatkan diri ke dalam suatu aliansi yang cukup kuat untuk mencapai pemerintahan sendiri bagi Timur dan Barat pada tahun 1957. Baru pada tahun 1959 Utara mencapai hal yang sama. Pada tahun berikutnya orang-orang Inggris dan Nigeria merasakan bahwa yang terakhir dapat memulai kehidupan bersama secara inependen. Pengalaman itu sangat menyakitkan.

Periode 1960-66 mengalami apa yang dipandang banyak orang sebagai perpecahan bertahap pemerintahan lokal dan federal, yang disebabkan oleh mis-manajemen yang parah, korupsi, ketidakpuasan para buruh, kekecewaan rakyat dan ketiadaan respek terhadap pemerintah, percekcoakan sensus, subnasionalisme yang bangkit kembali, kecenderungan-kecenderungan Balewa yang konservatif dan pro Barat, dan meningkatnya kekuasaan Utara. Sikap selatan terhadap Sokoto yang menjadi bertambah baik dengan kunjungan-kunjungan Sardauna

ke negeri-negeri Muslim Afrika dan Asia pada permulaan tahun 1960-an dan hubungan-hubungannya sesudah itu dengan mereka. Dia dihukum mati pada permulaan tahun 1966 dalam suatu pemberontakan sebagian tentara di Utara (di Kaduna); terutama para pemberontak Ibo menghendaki suatu kup nasional. Faktor-faktor *inter alia* menjurus kepada kian menebalnya pemerintahan militer yang dipimpin oleh orang Ibo Mayor Jenderal Aguiyi-Ironsi pada tahun 1966. Perdana Menteri Tafawa Balewa telah terbunuh di Lagos, dan Dr. Azikawe, yang menjadi presiden sejak tahun 1961, menyetujui perubahan itu. Namun demikian, antara bulan Mei dan Juli, serangkaian kerusuhan muncul yang mengklaim kehidupan ribuan orang utara dan selatan. Peristiwa-peristiwa itu menjurus kepada kup kedua pada bulan Juli yang dilakukan tentara utara (juga di Kaduna), dan nampaknya tanpa perjanjian sebagai pengganti Aguiyi-Ironsi yang terbunuh. Akhirnya, Letnan Kolonel Yakubu Gowon, Kepala Staf Angkatan Darat, muncul sebagai Kepala Negara. Pada bulan Mei 1967, dia mengumumkan pembagian negeri itu menjadi dua belas negara bagian: Utara terbagi menjadi enam negara bagian, dengan demikian menenteramkan kekhawatiran-kekhawatiran selatan akan adanya dominasi utara. Timur dan Barat masing-masing menjadi tiga negara bagian.

Suatu krisis yang serius berlangsung selama kurang dari seminggu: Kolonel Ibo Odumegwu Ojukwu mengumumkan pemisahan diri dari Timur dengan nama Republik Biafra. Baru pada bulan Januari 1970 pemerintah pusat dapat melakukan kontrol atas para pemecah belah itu. (Ojukwu kini diasingkan di Ivory Coast). Selama peristiwa Biafran, ketegangan tetap tinggi antara kaum Muslimin dan orang-orang pamong praja dan pengusaha muda Ibo di Utara; sebagian dari insiden-insiden itu menjurus kepada ketertinggalan daerah itu oleh Ibos. Namun demikian, kaum Muslimin pada umumnya tidak betul-betul terpengaruh oleh perdebatan. Mereka biasanya menyokong pemerintah pusat dan, memang, mempengaruhi dalam pengamanan bantuan internasional kepadanya, terutama di negeri-negeri Muslim Afrika dan Asia.

Akan tetapi negeri Nigeria jauh dari layak, dan bahkan kup lain diperlukan untuk meletakkan pada tempatnya. Perubahan-perubahan administratif dan pemerintahan yang dilakukan oleh pemerintahan Gowon yang mencakup pembentukan negara-negara bagian baru, tidak menyingkirkan, penyakit-penyakitnya tersebut; mis-manajemen perekonomian yang kini berbasis minyak merupakan masalah yang lain. Meskipun agak berkurang, kekhawatiran-kekhawatiran etnik terus berlangsung. Dan ada keprihatinan yang meningkat terhadap pemerintah militer. Pada tahun 1970 Gowon menjanjikan untuk mengembalikan negeri itu kepada pemerintahan sipil pada tahun 1976. Ketidakpercayaan rakyat dan militer dinyatakan dalam kup yang ketiga (kali ini tidak berdarah) yang dilakukan seorang utara Muslim, Jenderal Murtala Muhammed untuk merebut kekuasaan. (Gowon menjanjikan loyalitasnya kepada pemerintahan baru dan akhirnya pergi ke Inggris untuk belajar). Kepala Negara baru ini menampilkan suatu rencana bertahap, lima tahun yang akan diselesaikan pada tahun 1979 dimana negeri itu dikembalikan kepada pemerintahan sipil. Tahapan-tahapan itu terdiri dari sebagai berikut : (1) masalah pembentukan negara-negara bagian ditetapkan dan suatu rancangan konstitusi dikemukakan pada tahun 1976; (2) negara-negara baru itu dibentuk dengan kokoh dan berfungsi, dan suatu dewan konstituante menyetujui suatu rancangan konstitusi pada tahun 1978; (3) larangan atas kegiatan politik dihilangkan pada tahun 1978 dalam persiapan untuk membangkitkan kembali partai-partai politik; (4) pemilihan umum untuk negara bagian; (5) pemilihan umum untuk lembaga legislatif federal dan pembentukan suatu pemerintahan yang terpilih secara demokratis pada tanggal 1 Oktober 1978. Dalam serangannya atas korupsi administratif, pemerintahan, dan militer, rezim Murtala Mohammed bertindak dengan pasti. Kup yang gagal pada bulan Februari 1976, yang dilakukan oleh sekelompok kecil perwira pembangkang yang berusaha membunuh Mohammed namun tidak mempengaruhi kebijakan-kebijakan itu dengan dedikasi dan kepastian. Sesudah tiga belas tahun pemerintahan mili-

ter, Nigeria dikembalikan kepada pemerintahan sipil pada tanggal 1 Oktober 1979. Sebuah partai nasional dan pemerintahan konstitusional dibentuk, dipimpin oleh Presiden Alhaji Shehu Shagari, seorang Fulani dan bekas sekretaris NPC (1951—56).

MASALAH DISPARITAS PENDIDIKAN

Masalah politik terbesar bagi kaum Muslimin Nigeria, terutama mayoritas utara, adalah pemeliharaan perbedaan agama dan etnik di depan tantangan-tantangan internal dan eksternal yang meningkat. Tantangan-tantangan itu berasal dari perpecahan kesatuan politik lama Daerah Utara, ancaman bahwa kekuatan-kekuatan modernisasi politik yang menampilkan pemerintahan tradisional, dan upaya kebangkitan "Islam konservatif" pada generasi yang lebih muda dan lebih sederhana. Sardauna dari Sokoto yang sekarang, Alhaji Sir Siddiq Abubakar III, dilaporkan telah berkata, "Orang-orang Nigeria dari semua agama sangat siap untuk meninggalkan tradisi-tradisi mereka untuk menerima 'modernitas'." Jelaslah, hal itu merupakan suatu fenomena internasional dalam masyarakat-masyarakat yang berpusat pada agama. Tetapi bagi orang-orang utara tradisional hal itu mempunyai suatu konotasi khusus: pemisahan lebih jauh Islam dan kekuasaan politik serta, dengan perluasan, meningkatkan landasan-landasan agama dan sosial masyarakat mereka. Pemimpin-pemimpin yang agak dimodernkan, yang telah mempunyai kontak yang sangat kuat dengan dunia yang lebih luas dari Lagos, Eropa, dan negeri-negeri Afrika dan Muslim lainnya, membentuk suatu ancaman yang konstan terhadap kaum elite tradisional dengan tawaran mereka untuk sokongan politik. Meskipun tidak terbatas dengan pemimpin-pemimpin utara lama, tantangan-tantangan lain datang dari Yoruba Muslim dan lain-lainnya yang telah membina hubungan dengan kelompok-kelompok pribumi bukan Muslim lainnya dan budaya barat.

Karena itu, kaum Muslimin Nigeria, terutama orang-orang utara, menjadi sasaran bagi serangan yang berkelanjutan karena tidak sesuai dengan suatu masyarakat yang modern. Argumen utama orang-orang yang mencela itu adalah kurangnya pendidikan tipe Barat di kalangan kaum Muslimin, implikasinya adalah hal itu menjadi alat utama bagi integrasi sosial dan politik dalam masyarakat yang pluralistik. Oleh karena itu, adalah penting untuk mempertimbangkan sebab-sebab perbedaan pendidikan antara kaum Muslimin dan orang-orang bukan Muslim, dan apa yang telah dilakukan untuk menutup kesenjangan itu. Pendekatan itu dalam hal ini digunakan untuk menunjukkan hal-hal kesamaan, perbedaan, dan gabungan pendidikan.

Pendidikan dalam masyarakat-masyarakat Afrika pra-kolonial terutama adalah "utilitarian." Tujuannya adalah untuk menambah dan mengembangkan ketrampilan dan keahlian yang berguna, yang memberikan persiapan dan latihan yang penting bagi mahasiswa agar memberikan manfaat bagi dirinya dan masyarakatnya. Kompetensi dalam suatu keahlian atau perusahaan tertentu ditentukan oleh faktor-faktor komunal dan/atau keluarga yang dominan (misalnya, kebutuhan akan tukang-tukang kayu tambahan). Kemampuan-kemampuan diperlukan dengan observasi, instruksi, dan praktek.

Latihan watak merupakan aspek signifikan lain dari pendidikan. Ini meliputi perilaku, moral; etiket, dan disiplin yang layak. Jenis instruksi itu diberikan oleh anggota-anggota rumah tangga yang lebih tua atau keluarga yang telah berkembang. Agama merupakan bagian integral dari latihan itu, dan beberapa mahasiswa terus melakukan spesialisasi dalam kegiatan-kegiatan keagamaan dan peramalan, terutama dalam masyarakat-masyarakat dimana pelaksanaan fungsi-fungsi agama tidak terbatas pada keluarga-keluarga atau suku-suku tertentu. Penekanan Afrika atas pekerjaan dan sisi praktis kehidupan meninggalkan suatu tempat yang sangat kecil untuk kaum spesialis dalam urutan-urusan duniawi lainnya. Anak-anak laki-laki dan perempuan menerima banyak latihan perilaku yang

sama hingga usia sekitar tujuh atau sepuluh tahun. Kemudian mereka dipisahkan karena instruksi dalam peranan-peranan pria dan wanita mereka diharapkan memenuhi kedewasaan.

Terdapat titik-titik pertemuan dan pengalihan dalam pendidikan Afrika dan Islam yang pribumi di Nigeria. Sudah barang tentu, latihan watak, etiket, keahlian, membeli dan menjual, pertanian, menenun, mencelup, dan peternakan merupakan aspek-aspek pendidikan kaum Muslimin serta orang-orang animis. Kesusasteraan lisan kedua kelompok penuh dengan simbol-simbol, kiasan-kiasan, dan cerita-cerita yang dibawakan dan diterjemahkan oleh orang-orang dewasa. Tetapi suatu perbedaan dasar yang signifikan antara sistem itu merupakan tingkat untuk mana anak Muslim mereguk sejenis latihan yang sebenarnya bertentangan dengan budayanya.

Pendidikan Islam didasarkan atas sejumlah kepustakaan yang tertulis dalam bahasa Arab: Quran, Sunnah (ucapan dan perilaku) Nabi Muhammad, tafsir dan syariah, atau hukum Islam. Sebagian ilmu bahasa Arab klasik atau kesusasteraan adalah penting bagi penambahan pendidikan Islam. Selama periode pasca-jihad sejumlah kepustakaan itu menjadi semakin membengkak dengan tambahan ratusan karya tafsir, administratif, hukum, dan sejarah dalam bahasa Arab dan Hausa. Bagian-bagian kesusasteraan itu bercampur dengan cerita-cerita pribumi untuk menciptakan inti adat Hausa lisan dan tulisan. Dan pencarian jenis pendidikan itu yang membuat banyak kaum Muslimin pergi ke pusat-pusat keislaman lain di Afrika barat dan utara dan Timur Tengah. Pergi haji ke Mekkah merupakan pemenuhan kewajiban agama dan langkah besar dalam pencarian pendidikannya.

Kelihatan fakta yang sederhana menunjukkan bahwa anak Muslim yang dididik dalam tradisi kepustakaan membedakannya dari kawan atau penduduk bukan Muslim lainnya. Hal itu tidak mendorong asimilasi dan integrasi; bahkan hal itu menanamkan suatu perasaan memiliki suatu dunia yang jauh dan lebih lebar. Dalam bentuknya yang lebih tradisional dan konser-

vatif, pendidikan Islam membangkitkan suatu perasaan superioritas terhadap kawan-kawan mereka.

Pada pokoknya, pendidikan Islam jauh kurang utilitarian dibandingkan dengan pendidikan Afrika pribumi. Pendidikan itu tidak menanamkan ketrampilan-ketrampilan duniawi dengan mana anak dapat menyelamatkan kebutuhan-kebutuhan ekonominya; pendidikan itu lebih banyak menekankan dan mengatur hubungan antara Tuhan dengan manusia dan manusia dengan manusia. Karenanya hal itu mendorong pembangunan watak, moralitas, dan keagamaan. Seperti halnya dengan anak bukan Muslim, anak Muslim terlalu dibimbing dengan faktor-faktor komunal dan kekeluargaan. Kecuali kekurangan umum keperluan perekonomian langsung dari pendidikan Islam adalah kemungkinan anak menjadi seorang *mallam*, guru dalam disiplin-disiplin Islam. Memang, memang profesi mengajar menjadi bukan hanya terhormat melainkan secara ekonomis juga menguntungkan, terutama apabila hal itu digabungkan dengan produksi azimat dan minuman magis. Juga, banyak *mallam* yang berhasil menjadi pengusaha.

Misionari Kristen berusaha keras di Nigeria yang dimulai pada tahun 1840-an dengan mendirikan sekolah-sekolah dan misi-misi oleh Masyarakat Misionari Gereja (CMS), Masyarakat Misionari Metodis Wesleyan, Misi Katolik Romawi dan Gereja Bebas Persatuan Skotlandia. Menyusuri terusan-terusan dan rute-rute darat, mereka menerobos ke kota-kota besar Yoruba dan Ibukota sepanjang abad sembilan belas. Sebagai tanda-tanda peradaban Barat, para propagandis Kristen memperkenalkan agama mereka, dasar-dasar bahasa Inggris dan teknik-teknik pertanian dan ketrampilan Barat tertentu. Pada saat mereka dengan sungguh-sungguh mengarahkan perhatian mereka dengan tugas-tugas penaklukan dan kedamaian. Akibat permusuhan Hausa - Inggris yang disertai dengan janji Lugard untuk mengakui adalah status quo dan tidak mencampuri pranata Islam utara. Meskipun sejumlah kecil misionari pada akhirnya dibiarkan memasuki wilayah itu, kegiatan-kegiatan

mereka hampir dibatasi pada masyarakat-masyarakat non-Muslim. Biasanya dampak mereka atas orang-orang Muslim Kano, Katsina, dan Zaria tidak berarti, namun pendidikan yang diberikan kepada sejumlah anak raja-raja tradisional dalam bahasa, geografi, kesehatan, sanitasi, dan ilmu hitung terbukti keberhasilannya.

Asumsi tanggungjawab pemerintah kolonial terhadap pendidikan sedikit membantu ke arah suatu perimbangan pendidikan dan integrasi nasional yang berguna. Sistem yang diperkenalkan ke utara ditujukan pada pemeliharaan status quo tradisional, yang penekanannya pada pendidikan watak dan perilaku, menghasilkan kader kerangka asisten-asisten administratif tingkat bawah dari kalangan para elite tradisional dan para *mallam*, dan menanamkan keahlian-keahlian teknik dan ketrampilan yang akan dijamin kerja pemerintah secara mulus. Pendidikan bahasa Inggris, satu-satunya harapan untuk sebuah media komunikasi nasional yang sebenarnya, tidak didorong, Hausa, yang kini tertulis dalam watak-watak bangsa Roma, sebagian besar tetap merupakan bahasa instruksi. Kecilnya kelas berbahasa Inggris di Utara berakibat masuknya orang-orang selatan dan lain-lainnya yang terdidik secara memadai yang ditempatkan di daerah-daerah orang baru (*sabon garis*) di luar kota-kota pinggiran. Dari sudut pandangan administratif, situasi itu begitu akut bagi pengganti Lugard, Gubernur Sir Hugh Clifford (1919-25), yang dinyatakan pada tahun 1920:

Di propinsi-propinsi utara hingga sekarang terdapat suatu kecenderungan tertentu untuk memandang pendidikan penduduk setempat dengan beberapa ketidakmudahan dan kecurigaan, sebagai suatu proses yang mungkin memberikan suatu akibat disintegrasi dan demoralisasi atas watak-watak mereka yang menjadi sasarannya, dan dimana perasaan itu terselesaikan, suatu kecenderungan lebih lanjut nampak memandang pendidikan secara terlalu eksklusif

sebagai suatu kegiatan untuk administrasi. . . . Sesudah dua dasawarsa pendudukan Inggris, propinsi-propinsi utara belum menghasilkan suatu pribumi yang terdidik secara memadai agar mampu mengisi klerikal yang paling kecil di kantor departemen pemerintahan . . . Staf Afrika di kantor-kantor seluruh propinsi utara karenanya diisi orang-orang dari Pantai Emas, Sierra Leone, dan dari propinsi-propinsi Selatan Nigeria. . . . Pendidikan di utara secara khusus terbatas dengan bahasa daerah dan bahasa Arab, yang diizinkan untuk menjadi keuntungan tambahan yang hampir eksklusif bagi anak-anak dari kelas-kelas setempat yang sedang berkuasa. . . . Di propinsi-propinsi selatan posisinya sangat berlainan.

Sementara Clifford sama sekali mengkritik keadaan pendidikan Barat di kedua propinsi, pemerintah kolonial tidak mengimplementasikan tindakan-tindakan untuk mengoreksi ketimpangan itu. Setahun sesudah masa tugasnya Nigeria Selatan (daerah timur dan barat) boleh bangga karena memiliki 3.828 sekolah dasar (138.249 murid) dan 18 sekolah menengah (518 murid) dibandingkan dengan 125 sekolah dasar Utara (5.210 murid). Pada saat yang hampir bersamaan, terdapat lebih dari 20.000 sekolah Quran Protektorat Utara saja dan tidak ada sekolah menengah. Sebagian besar sarjana menghubungkan disparitas itu dengan pemerintahan Lugard dan kekhawatiran-kekhawatiran Muslim terhadap akibat-akibat pendidikan Barat yang mungkin terjadi. Alasan yang terakhir ini sangat penting karena berhubungan dengan serangkaian masalah yang berkaitan dengan kesan internal utara yang sebelumnya berkembang luas, pembangunan politik dan sosial negeri dan, bahkan, stereotipe kaum Muslimin di lain-lain tempat di bawah pemerintahan-pemerintahan kolonial.

Kaum Muslimin akan memelihara warisan kebudayaan Islam; karenanya, mereka telah membayar dengan harga yang

mahal untuk ketidakpadanan-ketidakpadanan pendidikan mereka di negeri-negeri yang sedang berkembang. Menurut pandangan mereka pendidikan Barat merupakan suatu ancaman langsung bagi Islam, dan karenanya bagi tradisi-tradisi dan cita-cita dasar dan yang mereka harap-harapkan. Kekhawatiran-kekhawatiran mereka sangat berkaitan dengan kepercayaan-kepercayaan agama dan perilaku moral: penyingkapan kepada pendidikan Kristen dan Barat mungkin akan berakibat peralihan kepada agama Kristen. Situasi itu dinyatakan dengan tandas oleh pendidik Muslim Nigeria yang terkemuka, Profesor Aliu B. Fafunwa, dia sendiri adalah seorang tamatan lembaga-lembaga pendidikan CMS dan Amerika:

Pendidikan Muslim di Nigeria terbelakang bukan karena kaum Muslimin tidak progresif atau karena agama mereka bertentangan dengan pendidikan formal melainkan karena 'pendidikan' pada saat itu cenderung berarti pengetahuan tentang Injil, etika Kristen, ajaran moral Kristen, kesusasteraan Kristen, beberapa ilmu hitung, bahasa dan ketrampilan semuanya dimaksudkan untuk menghasilkan orang-orang Kristen yang dapat membaca Injil pegawai-pegawai Kristen, pengrajin-pengrajin Kristen, tukang-tukang kayu Kristen, petani-petani Kristen, suami-suami dan isteri-isteri Kristen dan orang-orang Nigeria Kristen. Ketika misi-misi Kristen mulai mengubah kepercayaan orang-orang animis dan sejumlah kecil kaum Muslimin, sebagian besar orang-tua Muslim menghalangi anak-anaknya mendatangi "sekolah-sekolah Kristen gratis" karena khawatir menjadi murtad.

Menurut sejarawan Nigeria Kristen yang terkemuka, Profesor Emmanuel A.A. yandele: "Konsep agama fanatik sekolah-sekolah yang dilakukan misi-misi Kristen ditekankan untuk mengembangkan pendidikan dalam periode itu (1842-1914) yang menekankan pandangan mereka terhadap warga

Nigeria yang layak, Kristen, dan menjelaskan mengapa mereka menghendaki pergantian kepercayaan secara paksa "orang-orang penyembah berhala" dan penghapusan Islam". Oleh karena itu, pendidikan gaya barat di utara sama sekali terbatas. Dengan memperhatikan Nigeria secara keseluruhan dan pengaruh kaum misionari atas pendidikan dasar Barat hingga periode dekolonisasi (1945-60), Coleman mengatakan: "Hingga tahun 1942 mereka mengawasi 99 persen dari sekolah-sekolah, dan lebih dari 97 persen dari pelajar di Nigeria yang dimasukkan ke sekolah-sekolah misi. Pada tahun 1945 terhitung sedikit orang-orang Nigeria terpelajar yang tidak menerima seluruh atau sebagian pendidikan mereka di sekolah-sekolah misi.

Pada permulaan perkembangan pendidikan non-pribumi dan kesempatan-kesempatan kultural dan perekonomiannya, kaum Muslimin dihadapkan dengan suatu dilema. Tantangan tidak terbatas pada wilayah-wilayah Muslim Utara yang berpenduduk padat, melainkan juga tampil dalam *sabon garis* yang menghasilkan suatu kelas perdagangan dan klerikal yang kian bersaing yang bekerja di berbagai instansi utara. Selain itu, kaum Muslimin selatan (terutama Yoruba), yang lebih rawan untuk pengaruh Eropa, sangat tertekan keras untuk mengimplementasikan tindakan-tindakan untuk mengurangi pameran pendidikan Barat dan untuk mencegah pergantian agama ke Kristen.

Tiga dasawarsa antara 1930 dan 1960 menunjukkan kenaikan luar biasa lembaga-lembaga pendidikan yang disponsori orang-orang Muslim. Selama periode itu kemajuan ditampilkan dalam pendidikan tipe Barat. Dalam konteks Muslim nasional, dorongan untuk perubahan yang agak penting berasal dari beberapa jurusan: pemerintah Inggris, elite politik aristokratik, aktivitas reformis Indo-Pakistani dan akibat persaingan dengan organisasi-organisasi Muslim ortodoks. Pengaruh dan bantuan Inggris langsung paling banyak meliputi Utara di mana, selama

Clifford menjabat gubernur, Lembaga Pendidikan Katsina (sekolah menengah) didirikan pada tahun 1922. Salah seorang di antara para lulusannya yang terkemuka (1930) adalah Al-haji Sir Ahmadu Bello yang merasakan bahwa permintaan-permintaan akan pendidikan Barat telah "meningkat jauh melebihi yang tersedia" dan bahwa kaum Muslimin" sangat menderita karena kurangnya orang yang terdidik secara memadai untuk mengisi jabatan-jabatan yang ada, apakah dalam pemerintahan atau dalam Administrasi Dalam Negeri atau dalam perdagangan." Di antara lembaga-lembaga lain yang dibuka di kota-kota utara adalah Sekolah Hukum Propinsi-propinsi Utara di Kano yang didirikan oleh Emir Alhaji Abdullahi Bayero (meninggal tahun 1953) sesudah dia pergi haji ke Mekkah pada tahun 1934. Lembaga itu didirikan untuk mendidik hakim-hakim syariah, yang sebagian dilaksanakan sepanjang garis-garis Barat dan mencakup bahasa Inggris dan ilmu hitung dalam kurikulumnya. Sesudah itu, sekolah mengalami perubahan-perubahan yang memodernisasi kurikulum dan administrasinya: pada tahun 1947, sekolah itu menjadi Sekolah untuk Pengkajian Bahasa Arab yang dikelola pemerintah; sejak pertengahan tahun 1950-an sekolah tersebut menjadi lembaga pendidikan latihan-guru dasar yang utama di Utara; akhirnya, diubah menjadi Lembaga Pendidikan Abdullah Bayero, pada tahun 1962 menjadi sebuah ekstension dari Universitas Ahmadu Bello yang modern di Zaria (universitas tertua kedua di Nigeria). Karenanya, dorongan utama ke arah pengembangan pendidikan gaya Barat adalah dilakukan secara bersama-sama oleh pemerintah Inggris dan para pemimpin politik Muslim.

Namun demikian, di Nigeria Selatan dorongan riil untuk pendidikan Barat adalah kerjasama Inggris-Muslim yang disokong oleh unsur-unsur Muslim luar negeri. Setelah melihat akibat-akibat Kristenisasi misionari dan sekolah-sekolah pemerintah atas anak-anak mereka, kaum Muslimin, sambil menghendaki aspek-aspek non-religius pendidikan Barat, mereka te-

tap melakukan penolakan untuk mengikuti anak cucu mereka. Di Lagos, suatu *modus vivendi* tercapai sesudah pada tahun 1894 hadir spesialis bahasa Arab Leonean Sierra, al-Hajj Harun Al-Rashid, yang telah mendapatkan pendidikan di Universitas Fez (Maroko), dan seorang Muslim muallaf dan wakil Sultan Turki, Abdullah Quillam. (Patut diperhatikan bahwa kaum Muslimin Lagos memulai hubungan dengan Sultan yang memberikan jawaban tertulisnya). Pada tahun 1895 misionaris diplomat dan Pan-Afrikanis India Barat, Dr. Edward W. Blyden, datang dan ditunjuk menjadi Agen untuk Urusan Dalam Negeri. Sementara yang pertama dari kedua orang itu mendesak kaum Muslimin untuk menyadari pentingnya dan keuntungannya pendidikan Barat, yang terakhir memainkan peranan untuk membantu kepekaan Pemerintahan. Suatu persetujuan tercapai dengan mana Sekolah Muslim Pemerintah gaya Barat dibuka pada tahun 1896 yang diikuti dengan dua lainnya yang terletak didekatnya. Selain dari bahasa Arab dan Islam, kurikulum itu meliputi Bahasa Inggris dan ilmu hitung. Sekolah-sekolah dasar itu menarik sebagian murid Muslim dari sekolah-sekolah misionari serta ratusan lainnya.

Sejak tahun 1920-an dan seterusnya agen-agen utama pengaruh pendidikan Barat di kalangan kaum Muslimin selatan adalah organisasi-organisasi dan masyarakat-masyarakat Islam, terutama kemudian gerakan Ahmadiyah yang mempunyai basis di India dan Masyarakat Ansar-ud-Din yang dipelopori Yoruba. Ahmadiyah menekankan modernisasi pendidikan, sebagaimana yang telah dilakukan di India, sebagai senjata melawan Kristianitas dan sekularisasi. Meskipun pandangan-pandangan teologis warisan mereka demikian, hingga sekarang mereka sangat berhasil dalam mendapatkan pengikut-pengikut baru dan meningkatkan jumlah sekolahnya di Nigeria selatan. Kecondongan pemerintah yang menyenangkan terhadap tindakan-tindakan, yang sangat memungkinkan menggugah kaum Muslim untuk mendapatkan pranata-pranata yang dibaratkan

dan kompetitif. Ansar-ud-Din diresmikan pada tahun 1923; pada tahun 1929, tujuh tahun sesudah Ahmadiyah membuka sekolah pertamanya, Ansar-ud-Din meresmikan sekolahnya di Lagos, dan yang terakhir menjadi masyarakat pendidikan Muslim yang terkemuka di daerah selatan. Menurut salah satu di antara pamflet-pamfletnya, sebelum mendirikan "hanya dua atau tiga sekolah Muslim yang berlangsung. Misionari-misionari Kristen, di lain pihak, menguasai kehidupan pendidikan negeri, dan tekanan dilakukan pada sebagian murid Muslim yang memasuki sekolah-sekolah Kristen untuk beralih agama ke Kristen." Pada tahun 1963, Masyarakat memiliki "lebih dari 200 sekolah dasar dan sembilan belas pasca-sekolah dasar."

Pada tahun 1955 Perdana Menteri Kepala Daerah Barat Obafemi Awolowo, memperkenalkan Pendidikan Primer Universal (UPE), karenanya suatu langkah penemu bagi pemerintahan-pemerintahan mendatang. Suatu skema yang sama diimplementasikan di Lagos pada tahun 1957. Tindakan politik itu, yang disokong dengan 50 persen anggaran daerah, telah membawa akibat yang berjangkauan jauh atas sejumlah kaum Muslimin selatan yang menerima pendidikan Barat. Pada tahun 1960, dia dapat berbangga bahwa 90 persen dari anak-anak usia sekolah daerah (1,1 juta) mendapatkan pendidikan dasar. Jelaslah, sejumlah besar di antaranya adalah kaum Muslimin selatan yang terdaftar dalam setiap lembaga regional atau sekolah yang ditunjang organisasi-organisasi seperti Ahmadiyah atau Ansar-ud-Din. Suatu rencana yang sama dilancarkan di Daerah Utara "terutama untuk tujuan-tujuan keuangan yang dipersulit dengan besarnya jumlah anak usia sekolah. . . . (paling tidak setengah dari anak usia sekolah Nigeria tinggal di utara) Sementara beberapa pemimpin politik dan agama Utara giat menyingkapkan anak kepada sistem pendidikan modern, sebagian besar meragukan manfaat pendidikan Barat. Akibatnya pemikiran tentang pendidikan dasar yang bebas hampir tidak bertemu dengan pemikiran-pemikiran sebagian

besar pemimpin di wilayah itu. . . . pemerintah Utara pada saat itu lebih banyak memperhatikan pembangunan pendidikan di wilayah-wilayah pedesaan promosi melek huruf yang dewasa ”. Namun demikian, pada tahun 1962 Menteri Pendidikan Utara membentuk semacam kerjasama dengan ”agen-agen sukarela” untuk mengembangkan dan meningkatkan pendidikan dasar modern, namun dengan kecenderungan-kecenderungan kebudayaan Islam yang kuat.

Oleh karena itu akibat pembauran yang signifikan menguasai di kalangan kaum Muslimin Yoruba: mereka yang memelihara afiliasi-afiliasi Islam mereka meskipun belajar di sekolah-sekolah misionari bersama dengan lain-lainnya yang terdidik oleh Ahmadiyah, Ansar-ud-Din, dan perkumpulan-perkumpulan yang sama, menjadi pembicara-pembicara Inggris dan model-model suatu ”elite Muslim Baru” yang berbeda tajam dengan para *mallam* tradisional. Dan menurut pandangan ”pengendalian yang dilakukan dengan budaya Yoruba, yang bukan hanya memutuskan ekstrimisme melainkan dengan sendirinya mengizinkan apa yang disebut persaudaraan beragama,” integrasi sosial dan pembangunan banyak mendapatkan kemudahan.

Pentingnya aspek sosialisasi itu tidak akan diremehkan. Hal itu memberikan suatu landasan bagi kerjasama tiga arah antara kaum Muslimin pribumi, orang-orang bukan Muslim dan orang-orang Eropa. Apapun pendapat orang, hal itu membolehkan untuk hidup berdampingan dalam suatu rumah tangga para pemeluk Islam, Kristen dan animisme — suatu situasi yang sangat luar biasa di Nigeria selatan dewasa ini. Situasi di Utara sangat berbeda. Mengingat bertahun-tahun di Perguruan Tinggi Katsina, Alhaji Ahmadu Bello menyesali pada tahun 1961 : ”Tidak ada orang-orang kalangan kita dari Wilayah-wilayah non-Muslim. Saya kini melihat bahwa hal itu mungkin merupakan suatu kesalahan; barangkali lebih baik untuk memiliki bermacam-macam orang di Perguruan Tinggi. Bagaimanapun, sebuah Perguruan Tinggi yang sama harus didirikan untuk

orang-orang non-Muslim, namun hal itu merupakan bagian dari rencana Sir Hugh Clifford. Dia bermaksud mendirikan perguruan-perguruan untuk para pangeran, saya kira, yang ada di India."³¹ Tetapi pada saat itu sikap keras utara terhadap pendidikan Eropa dan proteksionalismenya yang sulit dihilangkan terus memperlebar kesenjangan antara dua masyarakat Muslim.³² Hubungan antara mahasiswa-mahasiswa utara dan kaum Muslimin luar negeri terbatas pada sejumlah orang-orang Sudan yang bekerja mengajar hukum Islam dan beberapa orang Indo-Pakistani; sebagian terbesar guru adalah lulusan aristokratis utara dan orang-orang Inggris yang melepas kewarganegaraannya. Orang-orang utara non-Muslim — Hausa, dan kemudian Ibo dan lain-lain — merupakan sasaran aktivitas pendidikan misionari dan karenanya "termodernisasi" pada masa yang lebih awal dan dapat berhubungan pada beberapa tingkat dengan orang-orang Muslim dan non-Muslim selatan. Kemudahan itu dengan jelas ditunjukkan dalam organisasi politik mereka pada tahun 1940-an dan 1950-an. Akhirnya, suatu hasil tambahan yang signifikan dari toleransi beragama selatan adalah bantuan baginya untuk mengembangkan Islam di kalangan orang-orang Yoruba dan Ibo (suatu obyek yang sangat layak untuk penelitian lebih lanjut). Karakteristik Islam orang Nigeria selatan dengan jelas memudahkan integrasi sosiopolitik dan pembangunan daerah. (pembahasan-pembahasan saya tentang kaum Muslimin Yoruba selatan di Mesir, Inggris, dan Amerika Serikat selama tahun 1960-an dan 1970-an jelas menunjukkan bahwa mereka memandang pendidikan Barat sebagai bantuan yang terbaik bagi penarikan masuk ke dalam Islam dan integrasi politik di Nigeria).

Dua dasawarsa yang terakhir terlihat langkah-langkah besar ke arah unifikasi pendidikan di Nigeria, dan orang-orang yang berpengaruh dan organisasi-organisasi Muslim memainkan peranan yang tidak kecil dalam proses itu. Adalah menarik untuk dicatat bahwa mayoritas pemimpin Muslim utara yang

tampil pada jabatan politik tinggi di Nigeria yang merdeka pada umumnya adalah anak-anak atau ada hubungannya dengan elite politik utara, para eksponen sekolah-sekolah dasar Islam tradisional, dan anggota-anggota Persaudaraan Sufi Qadiri (Kadiriyyah). Sebagian besar di antaranya mendapatkan pendidikan pasca-dasarnya di lembaga pendidikan Katsina atau Kaduna, dan mereka menjadi guru di sekolah-sekolah pemerintah utara yang diibaratkan atau Pemerintah Pribumi; sebagian mendapatkan latihan pendidikan lebih jauh di Inggris. Para pemimpin perkumpulan-perkumpulan pada umumnya merupakan lulusan sekolah-sekolah misionari dan mendapatkan pendidikan tinggi mereka di Eropa, Amerika Serikat, atau di salah satu lembaga-lembaga Nigeria yang mendapatkan pengaruh Barat.

Bagaimana kemudian nasib sekolah-sekolah Quran dan *mallam-mallam* tradisional? Kesemua itu terus ada dan menikmati kemakmuran yang sangat melimpah. Sebagai pengawal budaya Islam — bukan hanya agama — posisi mereka tidak benar-benar terancam. Banyak mereka yang bekerja di sekolah-sekolah umum untuk mengajar agama dan bahasa Arab serta memelihara sekolah-sekolah mereka sendiri, mengajar pelajar-pelajar yang orang tuanya ingin agar mereka lebih banyak mendapatkan pelajaran agama Islam daripada yang diberikan sekolah-sekolah umum; para *mallam* juga mengajar orang-orang dewasa. Pada tahun 1964 terdapat 27.600 sekolah Quran dan 2.777 sekolah *Ilm* (menengah) di utara yang melayani 422.954 dan 36.419 pelajar secara berturut-turut.³⁴ Namun demikian, seperti dapat diduga, ketidakcocokan yang serius antara para *mallam* dan para cendekiawan Muslim didikan Barat telah muncul pada tahun-tahun belakangan. Selain dari pelanggaran lembaga-lembaga yang berasal dari Barat atas kehidupan ekonomi para *mallam*, mereka mengeluh bahwa 'pendidikan baru' seperti itu membelokkan pemuda Muslim dari Islam, dan secara tidak langsung memberikan kesempatan kepada pencelanya yang bukan Muslim. Para cendekiawan

modern mengingatkan mereka akan ucapan Nabi Muhammad, "Carilah ilmu walaupun di Cina," namun tidak ada gunanya.

Beberapa masyarakat Islam, selain dari mereka yang telah disebutkan, telah mempengaruhi perubahan pendidikan dan sosial. Dengan memperlihatkan kepada kekurangan informasi terbitan yang relevan tidak mungkin menilai dampak keseluruhannya atas masyarakat Muslim. Perkumpulan-perkumpulan yang terkenal paling awal muncul di bagian selatan negeri itu di tengah-tengah Yoruba. Pada tahun 1954 Masyarakat Mahasiswa Muslim Nigeria (MSSN) didirikan oleh Yoruba selatan dengan suatu pandangan kepada pengorganisasian mahasiswa-mahasiswa Muslim dalam suatu organisasi nasional dan untuk melindungi mereka dari pengaruh-pengaruh bukan Islam. Selama tahun 1960-an MSSN membuka cabang-cabang di kampus-kampus utara Universitas Ahmadu Bello (Zaria) dan Perguruan Tinggi Abdullahi Bayero (Kano). Pada permulaan tahun 1970-an organisasi ini memiliki 400 cabang di sekolah-sekolah pasca-dasar dan menengah (Muslim dan Kristen), universitas-universitas, dan lembaga-lembaga pendidikan guru dengan sebagian anggotanya mengajar Islam dan bahasa Arab dengan cara Barat. Organisasi ini mendapatkan perlindungan dari sebagian pejabat tinggi utara, termasuk Sultan Sokoto, meskipun kecenderungan-kecenderungannya Ahmadiyah; MSSN juga mendorong "toleransi dan lapang dada" Muslim-Kristen." Sebuah organisasi ikatan cendekiawan, Penceramah-penceramah Muslim, Staf Administrasi dan Teknis, diresmikan pada tahun 1968" dengan keanggotaan pertama tujuh puluh empat yang mewakili empat dari (kemudian) lima universitas Nigeria." Dalam "Seruan untuk Dana" ketuanya, Profesor Aliu Babatunde Bafunwa, mengemukakan tujuan organisasi:

Untuk meningkatkan pendidikan tinggi dan menawarkan beasiswa kepada mahasiswa-mahasiswa Muslim yang memerlukan di Universitas-universitas Nigeria. . . . untuk menerbitkan sebuah jurnal berkala yang akan menampilkan



kan kepastakaan-kepastakaan agama dan sekuler di dunia (dan yang) akan meningkatkan beasiswa Islam dan menyambut dialog yang sehat antara orang-orang Muslim dan non-Muslim (dan untuk) bertindak sebagai utusan kebenaran dengan membuktikan kebohongan kebanyakan kepastakaan yang tersusun secara salah . . . yang diterbitkan di lingkungan non-Muslim terpelajar di seluruh dunia dan untuk memajukan Islam di lima Universitas Nigeria dan mencari dana untuk membangun Masjid-masjid dan pusat-pusat pendidikan di lembaga-lembaga pendidikan tinggi Nigeria.

Perkumpulan-perkumpulan utara nampak lebih banyak menekankan penarikan masuk dan pemeliharaan Islam daripada menunjang pendidikan tipe Barat. Yang paling berpengaruh adalah Masyarakat untuk Kemenangan Islam (Jamaatu Nasril Islam) didirikan pada tahun 1961 oleh Sultan Sokoto sebagai "suatu organisasi persaudaraan keagamaan" untuk melaksanakan tujuan-tujuan politik Alhaji Ahmadu Bello di Utara. Dengan pusatnya di Kaduna Masyarakat diketahui hanya membangun sebuah sekolah yang agaknya dilangsungkan dengan mengikuti garis-garis Barat, sesuai dengan latar-belakang pendidikannya sendiri. Sesudah pembubaran Daerah Utara 1967 Masyarakat terus bekerja untuk persatuan Muslim, secara lokal dan internasional, namun usaha-usaha pendidikannya nampak minimal. Dalam usaha yang terakhir untuk mengorganisasi aktivitas-aktivitas "para penceramah." Masyarakat menerbitkan suatu peringatan umum terhadap akibat" yang untuk seterusnya semua sarjana Muslim menceramahkan ajaran-ajaran Islam dari konteks Koran Suci dan Hadist," dan bahwa para pelanggar "mesti ditangkap polisi karena ketidaksetiaan dan pelanggaran terhadap ketenteraman umum." Petunjuk itu mendapatkan sokongan dari Sardauna yang sekarang, Alhaji Siddiq Abubakar III.

Pada tahun 1963-64, sebuah perkumpulan yang terkenal dengan berbagai variasi seperti Pemuda Islam, Masyarakat Muslimin Muda di Nigeria dan Masyarakat Umat Islam, muncul dari kalangan Tijaniyyah Kano yang diperbaharui. Sementara para pemimpin Masyarakat adalah anak-anak para tokoh Muslim yang terkemuka, perhatian utamanya di Utara adalah pembaharuan "pendidikan dan masyarakat Islam."

Organisasi-organisasi lain dengan tujuan-tujuan yang nampak serupa adalah Penolong Masyarakat Islam (Ansarul-Islam yang didirikan pada tahun 1944), dan Masyarakat Cahaya Agama (nur-ud-Din). Meskipun bagian yang lebih besar dari kegiatan-kegiatan mereka diarahkan kepada pembangunan masjid-masjid dan kompleks-kompleks administratif, sekolah-sekolah dasar dan ruang-ruang belajar seringkali digarap. Mereka juga menambah masjid-masjid dan mushalla-mushalla di sekolah-sekolah dan universitas-universitas yang ada. Organisasi-organisasi itu dibantu oleh derma-derma umum, dan pengusaha (dan mungkin wanita pengusaha karena itu Nigeria terkenal) dan para pemimpin politik tradisional.

Suatu sumber penting bantuan luar bagi kaum Muslimin di Nigeria, untuk pendidikan dan organisasi, adalah negerinegeri Muslim. Hal itu bukan merupakan fenomena baru, karena secara tradisional pemerintah-pemerintah Muslim dan lembaga-lembaga pendidikan memberikan tempat bagi mahasiswa-mahasiswa Muslim Afrika dalam teknik, scientific, dan universitas-universitas Islam. Yang terkemuka di antaranya adalah Mesir, Sudan, Arab Saudi, dan Pakistan. Universitas Al-Azhar di Mesir yang terkenal dan lembaga-lembaganya yang berafiliasi sangat menarik bagi mahasiswa-mahasiswa Nigeria sejak kemerdekaan. Perguruan-perguruan Tinggi Hukum Islam (shariah), Bahasa Arab (Lughah Arabiyyah) dan Agama (Usul-ad-Din), yang semuanya dimodernisasikan memberikan kursus-kursus non-Islam yang diperlukan, telah meluluskan

jumlah orang-orang Nigeria yang relatif besar. Pada tahun 1963 Mahad Deeny Masyarakat Ansarul Islam (Lembaga Sekolah Agama di Ilorin) dihubungkan dengan Al-Azhar. Juga, guru-guru dan profesor-profesor Muslim asing dipekerjakan di sekolah-sekolah dan universitas-universitas Nigeria. Akhirnya, haji tahunan ke Mekkah terus menjadi suatu sumber modernisasi bagi orang-orang Nigeria, karena ribuan jemaah haji cenderung untuk menetap bertahun-tahun di Arab Saudi, Sudan, atau Mesir pada perjalanan kembali ke Nigeria. Sementara sebagian besar di antaranya biasanya mencari pekerjaan tetap di Arab Saudi dan Sudan, sebagian memperoleh beasiswa. Menurut pandangan yang berlaku bahwa pergi haji dan pendidikan di luar negeri merupakan sumber-sumber prestise, maka tak pelak lagi mereka yang kembali dari perjalanan itu memiliki dampak yang sangat besar pada modernisasi pendidikan; peranan-peranan yang pasti yang dimainkan mereka dan para pendidik luar negeri dalam integrasi nasional dan modernisasi patut untuk mendapatkan penelitian lebih jauh.

Oleh karena itulah kami telah menekankan pada faktor-faktor internal yang membantu pembangunan pendidikan Muslim. Tetapi apakah peranan Pemerintah Federal dalam menghadapi pendidikan nasional dan pengaruh pembangunannya atas pendidikan Muslim? Kelihatannya tindakan pemerintah yang paling besar untuk memperbaiki ketimpangan pendidikan antara kaum Muslimin dan orang-orang bukan Muslim dengan memperkenalkan Kerangka Pendidikan Dasar Universal (UPE) pada bulan Oktober 1976. Rencana itu dibiayai Pemerintah Federal dan dikelola oleh sembilan belas pemerintah negara bagian. Di bawah ketetapan-ketetapannya, semua anak dari usia enam tahun mendapatkan "hak" mereka untuk memasuki sekolah dasar pada tahun 1976, dan pada tahun 1980 semua anak hingga usia sebelas tahun harus masuk sekolah. Pendidikan dasar menjadi kewajiban pada tahun 1980. Dengan suatu kurikulum yang distandarkan dan dorongan

lebih lanjut yang diberikan untuk "Nigerianisasi" ("pembudayaan") murid-murid adalah untuk mendapatkan suatu pendidikan umum yang sama dengan pendidikan anak-anak Amerika dan Inggris. Menurut pandangan yang ada pendidikan merupakan jalan utama untuk "Nigerianisasi, generasi muda budaya-budaya Nigeria, agama-agama dan sejarah yang ditekankan dalam program. Diharapkan bahwa akibat-akibat psikologis dari memberikan hormat sehari-hari kepada bendera, mengulang-ulang pernyataan "ikrar loyalitas" dan menyanyikan lagu nasional akan meningkatkan langkah integrasi nasional. Berikut ini "ikrar loyalitas":

Aku berikrar kepada Nigeria, negeriku.
Untuk setia, loyal dan jujur
Untuk mengabdikan Nigeria dengan sekuat-tenagaku
Untuk mempertahankan kesatuannya
Dan untuk menegakkan kehormatan dan kejayaannya
Untuk itu tolongkan aku Tuhan.

Teks lagu kebangsaan yang baru adalah :

Bangkitlah, Wahai para Patriot, taatilah seruan Nigeria
Untuk mengabdikan pada Tanah air kita
Dengan cinta dan kekuatan serta Iman
Para pahlawan kita masa lalu
Tidak akan sia-sia
Untuk mengabdikan dengan hari dan tenaga
Satu bangsa terikat dalam kebebasan, kesetiaan dan kesatuan.

Wahai Tuhan Yang Maha Pencipta, tunjukilah tujuan kami yang mulia,
Bimbinglah pemimpin-pemimpin kami dengan kebenaran
Tolonglah pemuda dan kesetiaan untuk berilmu
Dengan cinta dan jujur untuk tumbuh

Dan hidup dengan benar dan suci

Puncak-puncak yang sangat tinggi tercapai.

Untuk membangun suatu bangsa dimana kedamaian dan keadilan akan merata.

Teman-teman kesatuan, kejujuran, keimanan, kedamaian internal, dan keadilan sosial jelas dan menunjukkan sumber-sumber utama konflik-konflik sosial dan antar warga masa lalu. Permohonan akan pertolongan Tuhan bagi pemuda Nigeria bukan hanya merupakan ungkapan harapan Pemerintah Militer Federal sebelumnya bahwa mereka akan membangun sebuah masyarakat yang lebih baik; hal itu juga merupakan cerminan keprihatinan rakyat terhadap penyimpangan sosial dan keagamaan pemuda, banyak di antaranya dianggap sebagai kaum Muslimin.

Patut menjadi bahan pemikiran bahwa tidak ada perundang-undangan federal yang mempengaruhi Nigeria, termasuk perundang-undangan tentang pendidikan, dapat diberlakukan tanpa kesepakatan atau persetujuan secara diam-diam para elite politik Muslim. Karena itu, perlu menganggap Kebijakan Nasional tentang Pendidikan tahun 1977 sebagai indikator sikap Muslim pada umumnya yang paling signifikan terhadap pendidikan tipe Barat. Dokumen itu merumuskan empat tingkat pendidikan: pra-sekolah dasar (sekitar usia 2-5), sekolah dasar (5-11), sekolah menengah pertama dan atas (11-14 dan 14-17) dan sekolah tinggi (17-21 dan ke atas). Paragraf pertama dari Pendahuluan dengan tegas menyatakan bahwa "Pendidikan di Nigeria tidak lebih dari suatu kewiraan pribadi, namun usaha pemerintah yang keras mengalami suatu evolusi progresif untuk campurtangan yang sempurna dan dinamis dan partisipasi aktif Pemerintah." Dan secara signifikan "Pemerintah Federal Nigeria telah mengambil pendidikan sebagai suatu alat yang sangat tepat untuk mengefektifkan pembangunan nasional".

Pemerintah menganggap pendidikan suatu usaha "abadi" yang merupakan landasan sembilan tahun pertama pendidikan dasar. Menyadari pentingnya budaya etnik, sekolah-sekolah swasta, dan penggunaan bahasa ibu ditekankan di tingkat pra-sekolah; juga, semua anak didorong untuk belajar bahasa Hausa, Yoruba, atau Ibo. Inggris, bahasa resmi, diperkenalkan "pada tahap berikutnya" sesudah pengalaman pendidikan dasar (biasanya antara usia lima dan sebelas). Instruksi keagamaan, di bawah rubrik pengetahuan Agama, harus diajarkan, dan "Tidak ada anak yang dipaksa untuk menerima perintah keagamaan yang bertentangan dengan kehendak orang tuanya." Dengan menggunakan semua alat komunikasi yang ada, orang tua dibuat "sadar akan pendidikan," dan "membakar semangat untuk pendidikan bagi anak-anak mereka" ditanamkan pada mereka. Ketetapan guru sebagai pekerjaan merupakan tanggungjawab bersama menteri-menteri pendidikan federal dan negarane-negara bagian. Dengan acuan yang khas kepada sekolah-sekolah Muslim tradisional, *Kebijakan Nasional tentang Pendidikan* menyatakan : "sebagai alat untuk mempercepat pembangunan dalam pendidikan dasar di beberapa wilayah. Pemerintah-pemerintah Negara bagian telah mempertimbangkan tindakan-tindakan yang dengannya Sekolah-sekolah Koran dan Sekolah-sekolah Islam, dengan mementingkan ketetapan kurikula, dapat diserap ke dalam sistem sekolah dasar. . . . Akan halnya sekolah-sekolah menengah, dipercayakan pemerintah kepada lulusan kelompok pertama siswa-siswa UPE. Namun demikian, "pengambilalihan dilakukan tanpa prasangka kepada keterlibatan dan partisipasi masyarakat"; pada tahun 1977 beberapa pejabat pendidikan negara memulai proses itu. Sekolah-sekolah menengah didorong untuk menjadi sekolah-sekolah "persatuan," yang mengizinkan siswa-siswa dari berbagai asal etnik dan dari seluruh bagian federasi. Pemerintah "meletakkan suatu contoh dengan program Lembaga-lembaga pendidikan Pemerintah Federal yang mengizinkan para siswa pada basis

jatah yang sama dari semua negara bagian." Pada tingkat ini "pemerintah moral dan agama akan diajarkan melalui kajian-kajian dan praktek-praktek agama. Hanya menghafalkan ayat-ayat dan fakta-fakta dari kitab suci tidaklah cukup".

Seorang mahasiswa lembaga-lembaga pendidikan Islam akan menyadari pengaruh Muslim atas *Kebijaksanaan Nasional tentang Pendidikan*; untuk tidak mengatakan bahwa ada faktor-faktor lain yang dipertimbangkan. Pelestarian pengalaman belajar mengingatkan kepada perintah Nabi Muhammad yang terkenal, "Carilah ilmu sejak dari buaian hingga laing lahad." Pencarian itu seringkali dan dapat dimengerti disela-sela dengan kebutuhan mencari pekerjaan, studi dilanjutkan pada saat berikutnya — bahkan pada masa terakhir dari kehidupan seseorang. Sudah pasti, karakter antar agama sistem pendidikan tidak akan ditolak oleh sebagian besar kaum Muslimin Nigeria. Cukup dikatakan bahwa belajar dengan menghafal telah dipersempit untuk beberapa negeri oleh para sarjana terkemuka, meskipun hal itu terus berlanjut di beberapa daerah pedalaman Islam. Suatu aspek yang penting dari Kerangka UPE dan *Kebijaksanaan Nasional tentang Pendidikan* adalah bahwa kesemua itu dapat diterima bagi sebagian besar pimpinan Muslim, terutama mereka yang berada di "Utara jauh" dan banyak *mallam* tradisional. Menjadi jelaslah bahwa hingga sekarang hubungan tuan-hamba antara dua kelompok telah memperkuat posisi masing-masing dalam masyarakat. Perbedaan itu terlihat bagi elite politik tradisional yang ditopang dengan penanaman hormat para *mallam* (spiritual dan duniawi, menurut pengertian Barat) terhadap mereka di kalangan siswa-siswa mereka. Oleh karena itu, kebijakan pendidikan baru lebih banyak mengancam kepada penurunan martabat status sosial aristokrasi tradisional sebagaimana seringkali terjadi dalam masyarakat-masyarakat Muslim lainnya pada dasawarsa-dasawarsa belakangan. Menurut pandangan yang ada

bahwa militer di negeri-negeri pasca-kolonial merupakan agen Westernisasi (dan terkadang suatu kekuatan yang membuat stabil), banyak pujian karena perubahan yang muncul di Nigeria mesti berhubungan dengan pimpinan militer Muslim dan hubungan mereka yang biasanya baik dengan kaum cendekiawan Muslim yang diibaratkan. (Secara signifikan, untuk sebagian besar dari tiga belas tahun pemerintahan militer para gubernur dan pejabat tingkat bawah di negara-negara bagian Muslim yang berpenduduk padat secara etnik sama-sama rakyat biasa).

Apakah reaksi elite tradisional? Penentangan yang intens untuk perubahan telah diperlunak dengan pentahapan pelembagannya. Pengalaman-pengalaman enam tahun sebelumnya memerikan pelajaran bagi mereka yang hendak menentang perubahan pendidikan. Usaha-usaha permulaan secara berturut-turut, apakah di Utara atau Selatan, dilakukan dengan kemandirian dan kesungguhan; hambatan-hambatan politik tidak mungkin dapat diubah. Kelompok pertama kaum Muslimin yang terdidik Barat tetap hadir di negeri itu dan pada umumnya menduduki pos-pos profesional, akademik, atau administratif di wilayah-wilayah pekerjaan daerah atau federal. Contoh-contoh para pendukung pendidikan tipe Barat permulaan yang menempati jabatan-jabatan negara bagian dan federal tertinggi, termasuk *inter alia* Alhaji Mallam Aminu Kano, Alhaji Maitama Sule dan Presiden Alhaji Shehu Shagari, tidak lepas dari perhatian. Pemisahan daerah-daerah lama ke dalam negara-negara bagian, pembentukan sementara partai-partai politik, kemunduran kekuasaan dalam peranan politik pemimpin-pemimpin tradisional, dan pengambilalihan pemerintah atas universitas (sekarang berjumlah tiga belas, sebagian besar Utara), semua faktor itu membantu pembangunan pendidikan dan politik. Jika tradisi-tradisi itu sukar dihilangkan, maka penyokong-penyokongnya lebih sukar dihilangkan. Beberapa *mallam* dan kawan-kawannya mengusulkan pemasuk-

kan bahasa Arab dalam kurikulum sekolah dasar, dengan alasan bahwa suatu prasyarat untuk memahami Quran dan Hadish; yang lain-lain menunjuk bahwa bahasa Arab merupakan bahasa internasional yang penting. Tindakan-tindakan mereka sia-sia saja kecuali bahasa Arab dapat diajarkan sebagai suatu komponen dari Ilmu Agama di beberapa negara bagian.

Mengenai UPE, Sultan Siddiq Abubakar III membantu menjamin para *mallam* suatu tempat dalam skema dengan mendorong kursus-kursus penyegaran dalam kajian-kajian Islam dan memimpin sendiri pada perayaan-perayaan pemberian gelar bagi calon-calon yang berhasil. Pada kesempatan dia mendapatkan doktor kehormatan oleh Universitas Nigeria di Nusukka, Sultan mengatakan kepada hadirin bahwa Islam tidak "mengabaikan kewajiban penting mencari sumber penghidupan dengan bekerja keras," dan bahwa Usuman dan Fodio merupakan pelopor UPE yang mendorong perluasan pemberantasan buta huruf. Dalam peringatannya, yang dianggap sebagian orang agak keras, dia menunjukkan suatu tingkat keprihatinan pribadi terhadap hasil-hasil UPE. Alangkah baiknya jika Kerangka Pendidikan Dasar Universal menghasilkan warga-warga yang takut kepada Tuhan, jujur, patriotik dan patuh, semoga berkah Allah untuk mereka yang telah memiliki kebijakan untuk merumuskan dan mengimplementasikannya. . . . Marilah kita berdoa kepada Allah Yang Maha Kuas agar golongan cendekiawan kita yang lebih baru yang telah bepergian sedemikian jauh dari rumahnya akan mengalihkan perhatiannya kepada tradisi-tradisi pribumi sedikit lagi. Hanya dengan melakukan hal seperti itu hasil-hasil Kerangka Pendidikan Dasar Universal mewariskan sebuah Nigeria yang lebih baik dan lebih besar."

Ringkasnya, Kerangka UPE memberikan dasar-dasar untuk penggabungan pendidikan Islam dan Barat. Titik yang jelas di mana dua sistem itu bervariasi sesuai dengan negara bagian bersangkutan. Intensitas lebih besar tradisionalisme Islam yang

ada di negara-negara bagian utara, seseorang hampir tidak dapat mengharapkan kebijakan baru diterapkan merata dalam jangka pendek — jika bisa. Kemungkinannya adalah bahwa sekolah-sekolah Muslim yang disahkan dan diakui akan terus menekankan aspek-aspek budaya Islam, meskipun dalam kursus-kursus non-keagamaan (sebagaimana dilakukan di sekolah-sekolah Katolik di Barat). Sekolah-sekolah seperti itu akan mendapatkan kriteria pendidikan dari pemerintah, Saradauna, dan banyak elite cendekiawan Muslim. Di lembaga-lembaga pendidikan sekuler, kursus-kursus tentang Ilmu Agama memelihara, dengan beberapa tindakan karakter Islam para siswa Muslim.

Sementara Kebijakan Nasional tidak memperkuat Islam, seseorang tidak dapat menyimpulkan bahwa budaya Islam akan berkurang besar-besaran. Komitmen pemerintah kepada Nigerianisasi pendidikan menyatakan secara tidak langsung keinginan untuk memelihara budaya-budaya pribumi yang Islam merupakan salah satunya. Pemeliharaan bahasa-bahasa Nigeria pada tahun-tahun sekolah dasar permulaan menjamin suatu tingkat kesinambungan kebudayaan. Bahasa-bahasa pribumi akan terus diucapkan di rumah-rumah dan digunakan di mesjid-mesjid, dan bahasa Inggris akan terus menjadi bahasa kedua bagi sebagian besar bangsa Nigeria. Penekanan pada budaya-budaya Nigeria merupakan suatu peringatan bagi mahasiswa-mahasiswa Muslim akan masa lalunya kecendekiaan dan sejarah yang besar dan mendorong persatuan Muslim nasional.

Selain dari proses pendidikan formal, ada alat lain untuk memberikan kemudahan pemeliharaan kebudayaan. Organisasi-organisasi mahasiswa dan perkumpulan-perkumpulan kebudayaan Muslim, yang mengakomodasi jawaban-jawaban bagi modernisasi, meningkatkan kepatuhan Islam dengan membangun masjid-masjid dan mushalla-mushalla di sekolah-sekolah dan kampus-kampus, dan mengorganisasi seminar-seminar informal dan aktivitas-aktivitas ekstra-kurikuler lainnya. MSSN

adalah suatu anggota yang berpartisipasi dalam Organisasi Pemuda Muslim Dunia (yang berkedudukan di Arab Saudi) yang dimaksudkan untuk memberantas pengaruh-pengaruh luar-Islam terhadap pemuda-pemuda Muslim. Demikian pula media massa Nigeria membantu kesinambungan kebudayaan melalui artikel-artikel, hasil wawancara, dan perlombaan-perlombaan yang berhubungan dengan warisan Islam.

Islam merupakan suatu bagian signifikan dari rencana dasar bentangan kebudayaan Nigeria. Sayangnya, terlalu banyak ahli Islam Barat — dan tradisional Muslim — cenderung untuk mengabaikan fakta ini. Memang, dapat diperdebatkan apakah Islam di Afrika utara lebih intens dibandingkan dengan Islam Nigeria. Mereka yang menentang bahwa aspek Sufi, seringkali dianggap memperkuat Islam di Afrika Utara, nampak mengabaikan pemribumian Sufisme di daerah itu. Fenomena yang sama muncul di Afrika barat: persaudaraan-persaudaraan dan "masyarakat-masyarakat rahasia" pribumi bergabung di bawah kepemimpinan spiritual hirarkis para *syaiikh*, *marabout* dan *mallam* (di tempat lain, para *ayatollah* dan *mullah*) yang menjadi pemelihara tradisi Islam. Sebagai suatu kelompok, fungsi mereka tidak terbatas pada mengajar dan berceramah; pengaruh mereka terasa di banyak wilayah kewenangan masyarakat pribadi dan umum kaum Muslimin (dan terkadang bukan-Muslim). Bangsa Nigeria, sebagaimana layaknya saudara-saudaranya di Dunia Ketiga, adalah suatu bangsa yang sangat spiritual; tingkat Westernisasinya — atau sekularisasinya — terlalu sering dibesar-besarkan oleh para pengamat Barat. Bagaimana Islam yang terpelihara di bagian-bagian lain dunia Islam akan menopang agama ini di Nigeria: modifikasi-modifikasi dalam bentuk-bentuk sekunder tidak akan dilihat sebagai penyimpangan-penyimpangan penting dalam isi pokoknya. Penggabungan tradisi-tradisi kebudayaan Nigeria akan menghasilkan *bangsa Nigeria*. Pada sudut itulah Islam akan menunjukkan fleksibilitasnya yang seringkali tidak terasakan.

AGAMA DAN MODERNISASI DI SENEGAL

Begitu modernisasi berlangsung, agama dalam suatu masyarakat yang ada juga akan berubah. Menurut kebanyakan kepustakaan mengenai pembangunan dalam bidang-bidang sosial, politik, dan ekonomi mesti disejajarkan dengan perubahan-perubahan dalam sikap-sikap keagamaan. Selama proses modernisasi individu-individu diperkirakan lolos dari keterikatan asosiasi-asosiasi dan pranata-pranata tradisional seperti kelompok-kelompok gereja, keluarga, atau keturunan. Meskipun masih berhubungan dengan keluarganya dan asosiasi-asosiasi tradisional lainnya, sifat kontak-kontak seseorang nampak berubah. Individu yang lebih termodernkan diasumsikan berhubungan dengan dan dipengaruhi oleh lebih banyak kelompok masyarakat. Peranan-peranan yang dia mainkan dan lain-lainnya dalam masyarakatnya secara tipikal lebih dibedakan. Faktor-faktor yang membentuk cara dia berpikir dan bertindak menjadi lebih bervariasi dan bermacam-macam. Dia diperkirakan menjadi lebih suka mengambil cara-cara baru dalam melakukan sesuatu dan menerima standar-standar perilaku yang didasarkan atas orientasi pencapaian dan kriteria universalistik.

Di bidang agama perubahan sikap itu disebut sekularisasi. Hal itu dikata melibatkan pembatasan kewenangan pranata-pranata agama, perasionalisasian moralitas, dan pengurangan tekanan atas mistik dan supernatural. Karenanya, bagi seorang individu menerima apa yang disebut modern, gaya kehidupan

yang universalistik berarti dia harus lebih memerankan kalkulasi rasional, pragmatis atas biaya-biaya dan keuntungan-keuntungan berbagai tindakan, daripada tidak adanya kekhawatiran akan balasan-balasan akhirat atau ketaatan begitu saja terhadap kebiasaan dan tradisi. Itu tidak berarti bahwa dia mesti menolak semua asosiasi dengan suatu agama melainkan berarti bahwa agama yang dia pilih akan menjadi "modern," yang mesti menekankan rasionalitas dan perhatian-perhatian sosial dan mengurangi pentingnya ritual, pikiran tentang hukuman atau pahala di Surga, dan perlunya kepatuhan terhadap hirarki keagamaan.

Berbagai dimensi bagi konsep modernisasi yang dikemukakan di atas mencakup bermacam-macam fakta tentang kehidupan manusia. Tidak mengherankan, perubahan tidak muncul secara seragam — individu dapat "memodernisasi" lebih cepat di suatu wilayah daripada di wilayah lainnya. Karenanya Schnaiberg unidimensionalitas modernisme yang diukur dengan petunjuk yang berhubungan dengan pengungkapan media massa, yang mengembangkan ikatan-ikatan keluarga, struktur peranan keluarga inti, keagamaan, orientasi lingkungan, dan perilaku produksi/konsumsi untuk membuktikan bahwa peristiwa bagi sebuah fenomena modernisme unidimensional tidak kuat. Lebih lanjut, pengukuran perubahan menjadi sangat kompleks karena pengertian suatu ukuran individual dapat dengan sendirinya berubah. Karena itu pembaptisan, perkawinan di gereja, dan bahkan mendatangi gereja bisa saja bukan merupakan indikator dari afiliasi keagamaan yang kuat dalam suatu masyarakat dimana norma-norma sosial kelas menengah memaksa individu makin mobil untuk menyesuaikan pada ritual-ritual itu. Di Chili (selama periode sebelum pemerintah Allende yang kiri dan kup sayap kanan pada tahun 1973) situasi seperti itu benar-benar berlaku — meskipun tidak lagi nampak gereja dan pendeta-pendetanya mempunyai kekuasaan atas mata pencarian mereka (sebagaimana yang telah mereka lakukan pada tahap

sebelumnya di Chili), bahkan orang-orang Komunis, yang biasanya mengamati ritual-ritual gereja.

Sebaliknya mengakui bahwa modernisasi itu pada umumnya — dan sekularisasi pada khususnya — merupakan proses-proses yang kompleks tidak harus menghilangkan mempelajari pokok persoalan. Cukup ditulis untuk membuat seorang sarjana yang cermat waspada akan jatuh ke dalam prasangka Barat yang etnosentrik terhadap beberapa kajian sebelumnya; kecenderungan atau arah perubahan yang terdapat dalam arus kerja tetap sama seperti yang ditemukan oleh beberapa kajian pertama tentang pembangunan. Oleh karena itu, haruslah ada materi yang memadai dari kasus-kasus yang lain untuk menghipotesis berikut: begitu Senegal tumbuh ekonominya dan menjadi makin terindustrialisasi dan makin terurbanisasi, dan begitu pendidikan masyarakat meningkat, dan jaringan pelayanan diperluas, dan begitu sistem politik berkembang, agama dan sikap-sikap dan perilaku keagamaan mesti juga memodern. .

Sasaran makalah ini adalah untuk menguji hipotesis itu dari data yang dikumpulkan pada tahun 1960, 1965-1966, 1966, dan 1978. Data itu tidak sama jenis atau kualitasnya. Sebuah survei tentang sikap-sikap keagamaan dan politik di Madinah (salah satu di antara daerah-daerah perumahan Afrika yang paling tua dan termiskin di Dakar) telah dilakukan sejak tahun 1976 namun tidak ada survei yang dibuat. Penelitian ekstensif tentang dokumen-dokumen sejarah dan masa sekarang dalam bahasa Arab dan Perancis yang berhubungan dengan peranan agama di Senegal dilakukan pada tahun 1966 namun tidak diulangi. Para pemimpin Muslim yang terkemuka diwawancara secara sistematis pada tahun 1965-66 namun hanya suatu sub-kelompok terpilih (atau para pengganti mereka) yang diwawancara kembali pada tahun 1976. Surat-surat kabar dan jurnal-jurnal sejak tahun 1960 hingga sekarang, yang berasal dari Senegal dan luar negeri yang berhubungan (seperti *Jeune*

Afrique dan *Le Monde*) telah diteliti. Para pemimpin pemerintahan dan pembantu-pembantunya, para mahasiswa, siswa-siswa Muslim, dan para aktivis politik oposisi telah diwawancara pada setiap penelitian tersebut, meskipun orang yang sama, sudah tentu, tidak dalam pos-pos yang sama pada setiap perjalanan yang diberikan jangka waktu yang panjang. Namun demikian, pada akhirnya validitas kesimpulan-kesimpulan yang dalam hal ini dicapai tergantung pada banyaknya mengetahui Senegal dan ternyata bahwa setiap sumber memperkuat — mengecek-silang — informasi dari sumber-sumber lainnya.

Senegal, tempat studi ini, adalah sebuah negeri yang kecil, bekas koloni Perancis di pantai Afrika Barat, yang merdeka pada tahun 1960. Sekularisasi sangat menarik di Senegal karena kelompok-kelompok keagamaan dan pemimpin-pemimpin keagamaan mempunyai suatu peranan yang signifikan dalam politik sejak periode penjajahan. Oleh karena itu, peranan agama yang mengurung dan berubah pasti memiliki suatu dampak yang jelas atas semua segi kehidupan. Namun demikian, sebelum membahas agama, statistik latarbelakang sosial, politik, dan ekonomi akan dikemukakan. Kemudian posisi Islam di Senegal — kepercayaan-kepercayaan dan praktek-praktek ketaatannya, dan peranan para pemimpinnya — akan diselidiki.

PERUBAHAN EKONOMI DAN SOSIAL

Senegal memiliki sedikit penduduk — hanya 4 juta orang pada tahun 1974. Dibandingkan dengan sebagian besar negeri-negeri Afrika Barat lainnya, Senegal sangat terurban — 28 persen tinggal di kota-kota yang lebih dari 20.000 orang pada tahun 1971 — namun bagian terbesar penduduk yang tetap tinggal di luar kota-kota kecil dan besar dan tetap bergantung pada pertanian untuk mata pencarian mereka. Namun demikian, tingkat pertumbuhan penduduk dan tingkat urbanisasi, suatu fakta yang mencolok untuk dipertimbangkan: penduduk Senegal

menjadi lebih dari tiga kali lipat sejak permulaan abad ini dan merupakan yang paling cepat pertumbuhannya. Konsentrasi urban meningkat dengan cara yang sama, yang terutama memusat di Dakar, yang mempunyai 64 persen penduduk urban pada tahun 1974.

Sementara penduduk Senegal tumbuh (pada tahun 1972-74) dengan kecepatan 2 persen per-tahun, ekonominya juga tumbuh. Namun demikian tingkat pertumbuhan ekonominya jauh lebih rendah. Antara tahun 1960 (tahun kemerdekaan) dan tahun 1974 sektor industri tumbuh dengan hanya 9 persen.⁸ Faktor paling mencolok yang mengubah pertumbuhan itu adalah dalam penggalian dan ekspor fosfat yang dikembangkan secara mencolok yang berhubungan dengan produk-produk industri lainnya. Pada permulaan tahun tujuh puluhan fosfat mulai menjadi bagian terpenting dari impor Senegal yang sebelumnya didominasi kacang. Memang produksi kacang benar-benar mundur antara tahun 1960 dan 1974.

Bagi orang Senegal secara individual tingkat urbanisasi yang tinggi dan pola pertumbuhan ekonomi menunjukkan suatu kemungkinan keterlibatan yang lebih tinggi dalam suatu perekonomian uang dan keterbukaan terhadap benda-benda materi Barat dan cara-cara berpikir Barat. Namun demikian, ternyata bahwa sejumlah kecil orang Senegal bekerja di sektor industri (atau dalam pertambangan) dan sebagian besar di pertanian berarti bahwa perubahan itu merupakan suatu proses yang lamban. Sektor pedesaan lebih banyak bertentangan untuk perubahan karena pola kehidupan tradisional lebih sedikit berubah dengan pengenalan produksi penghasilan uang kontan daripada jika individu-individu atau kelompok-kelompok itu pergi ke kota. Di sana terdapat kebinekaan kebiasaan, persaingan untuk pekerjaan dan berbagai faktor lain yang mempercepat adaptasi kepada proses modernisasi. Meskipun di sektor perkotaan banyak kebiasaan tradisional yang terus berlangsung. Hubungan-

hubungan keluarga dan modus-modus kehidupan banyak menyerupai di kawasan pedesaan. Meskipun menyesuaikan kepada kondisi-kondisi perumahan yang sangat kaku di suatu wilayah yang berpenduduk padat, keluarga yang telah berkembang itu sedapat mungkin berkumpul kembali. Selain itu, hanya sejumlah kecil masyarakat yang benar-benar bekerja untuk mendapatkan upah. Pada tahun 1972 di daerah Dakar, hanya 18.218 orang dari penduduk yang berjumlah 714.149 melakukan pekerjaan yang menghasilkan upah. Sisanya adalah tunakarya atau bergabung dalam sektor "informal." Yang terakhir ini adalah bagian dari perekonomian yang tidak dilaporkan dalam statistik resmi yang mencakup banyak aktivitas dari menjajakan kue hangat dengan harga beberapa sen hingga berjualan skala besar. Sebagian besar individu di sektor informal ini mendapatkan penghasilan yang sangat kecil dan, secara lebih signifikan untuk studi ini, seluruh kelas pekerjaan ini lebih dapat disesuaikan dengan gaya hidup tradisional, karenanya tidak memaksa individu-individu dalam persaingan, modus yang berorientasi pada penghasil sama cepatnya dengan pekerjaan-pekerjaan yang biasanya menghasilkan upah.

Pembangunan pendidikan dan politik juga menggambarkan penyesuaian individu untuk berubah. Pada tahun 1974 26 persen dari gadis-gadis usia sekolah dan 45 persen dari anak-anak lelaki usia memasuki sekolah. Namun demikian sulit untuk mendapatkan statistik yang sama untuk pembangunan politik. Senegal telah merdeka selama sembilan belas tahun (sebagaimana dalam tulisan ini) namun partai yang sama yang mengambil alih pada masa kemerdekaan memegang jabatan, dan presiden yang menguasai politik betul-betul merupakan orang yang kuat dewasa ini. Meskipun sekarang hukum membolehkan suatu sistem multi-partai, namun hasil pemilihan umum memberikan petunjuk sangat kecilnya partisipasi politik. Kecuali pada tahun-tahun permulaan pembentukan partai, sesudah

Perang Dunia II, ketika Leopold Sedar Senghor, presiden, mengorganisasi pengikut politiknya, ada sedikit tindakan untuk mempolitikkan rakyat Senegal. Bahkan ketika Senghor membangun mesin politiknya dengan memperoleh sokongan para pemimpin tradisional pedesaan yang melalui mereka dia mendapatkan suara dan kesetiaan para petani.

AGAMA DI SENEGAL: LATAR BELAKANG

Manfaat dan arti agama buat bangsa Senegal secara individual dalam konteks sosial haruslah dikaji dengan sangat cermat. Di wilayah ini, sebagian besar informasi yang ada lebih banyak berhubungan dengan struktur-struktur nasional (atau daerah) daripada dengan pilihan-pilihan individual atau pola-pola perilaku. Senegal adalah suatu negeri yang sebagian besar dihuni orang Muslim (80 persen), meskipun pemerintahnya sekuler — dan presidennya Katolik. Sebenarnya semua kaum Muslimin adalah bersaudara, organisasi-organisasi yang diawasi para pemimpin disebut *marabout*. Persaudaraan-persaudaraan — perkumpulan-perkumpulan *tariqa* atau Sufi — diperkenalkan dari Afrika Utara ke Senegal selama akhir abad delapan belas dan permulaan abad kesembilan belas. Persaudaraan-persaudaraan utama yang didirikan di Senegal adalah Qadiyya, Tijaniyya dan Muridiyya. Yang terakhir merupakan cabang dari Qadriyya (didirikan pada abad sembilan belas) dan keanggotaannya hampir di segenap penjuru Senegal dan sebagian besar kalangan suku Wolof yang berkuasa. Urutan yang kedua adalah Tijaniyya yang mempunyai pengikut di seluruh Afrika Utara dan Barat dan, di Senegal, kalangan Tukolor utara, kelompok-kelompok Wolof dan etnik lainnya. Qadriyya jauh lebih kecil dengan pengikut yang sebagian besar di kawasan dekat perbatasan Mauretania dan kalangan Maure yang tinggal di Senegal.

Persaudaraan-persaudaraan itu secara politis menjadi penting di Senegal karena penyerapan ke dalam organisasi-organisasi itu

merupakan bagian dari suatu proses kebangkitan kembali bagi Senegal. Karena itu, pada pertengahan dan akhir abad sembilan belas perkumpulan sosial tradisional di Senegal sama sekali tergoncang oleh keterbukaan dengan Perancis. Perancis mematahkan kekuasaan para pemimpin tradisional yang secara militer dan simultan memperkenalkan nilai-nilai dan kebiasaan-kebiasaan baru. Persaudaraan-persaudaraan itu memberikan kepada bangsa Senegal suatu tata kehidupan yang lebih dapat menyesuaikan kepada pengaruh-pengaruh baru Perancis dan ketidakamanan yang diakibatkannya. Untuk itu, para pemimpin persaudaraan, mengambil banyak peranan duniawi para pemimpin tradisional termasuk pimpinan militer. Namun demikian, di Senegal para *marabout* segera sama sekali meninggalkan oposisi militer dan mengkonsolidasi kekuatan mereka dengan bertindak sebagai para penengah antara kaum kolonialis asing dan penduduk pedesaan. Para *marabout* itu sendiri adalah orang-orang Senegal. Pada mulanya sebagian mereka dari kasta yang lebih rendah daripada para bekas ketua namun segera setelah penyerapan itu para *marabout* keseluruhannya benar-benar terdiri dari keluarga-keluarga yang berkasta atas. Karenanya perkumpulan tradisional itu telah memecah-mecah dan memperbaharui persaudaraan-persaudaraan dengan memasukkan ke dalam strukturnya.

Karena penyerapan itu muncul agak belakangan pada abad sembilan belas dan dua puluh sebelum kemerdekaan para pengamat di Senegal seringkali berkomentar atas kedangkalan praktek-praktek keagamaan yang mereka saksikan. Hanya sedikit pemimpin agama yang tahu bahasa Arab dan, di antaranya, sebagian besar hanya cukup mengetahui untuk membaca Qur'an. Mayoritas kaum Muslimin di Senegal mengetahui sejumlah kecil ayat Qur'an. Banyak yang tidak mengerjakan sembahyang lima kali sehari atau menjalankan puasa Ramadhan. Kitab undang-undang keluarga dicampur dengan praktek-praktek sebelum adanya. Meskipun hukum Islam lebih diutamakan dimana

praktek-praktek sebelumnya secara terbuka melanggarnya, seringkali yang dihasilkan adalah suatu percampuran yang membingungkan — karenanya warisan bagi pimpinan dalam hirarki keagamaan nampak mengikuti pola-pola yang konflik; anak laki-laki tertua tanpa kecuali tidak mewarisi.

Tambahan pula, terdapat beberapa masjid dan sejumlah pusat-pusat pendidikan Islam meskipun ratusan, bahkan ribuan, anak Senegal belajar bagian-bagian Quran dengan menghafal dari papan-papan kayu yang bertuliskan tinta pada sekolah-seolah Quran yang diselenggarakan para *marabout*. Ternyata, bagi banyak orang, sebagian besar karakteristik Islam yang menonjol di Senegal bukan merupakan pengetahuan melainkan sebaliknya, takhyul. Kaum Muslimin di Senegal secara tipikal memberikan ketaatannya kepada para pemimpinnya yang melebihi batas-batas menurut kepatuhan keagamaan. Para *marabout* — paling tidak sejumlah yang paling kuat — dianggap mempunyai segala jenis kekuatan yang menyertainya bukan hanya untuk menjadi perantara dengan Allah karena kebaikannya terhadap para pengikutnya yang percaya, melainkan juga untuk mencampuri secara langsung dalam masalah-masalah duniawi. Karenanya, bahkan para pengikut terpelajar seorang pemimpin modern, Al Hajj Ibrahim Niass (wafat 1975) menyatakan bahwa dia secara magis telah melumpuhkan seorang politikus Senegal oposisi dan membuat seorang pemimpin marga lain terbfkar hidup-hdiup. Kepercayaan-kerpercayaan takhyul seperti itu merupakan tipikal Islam sebagaimana hal itu pertama kali berkembang dalam bentuk Sufi atau persaudaraannya di Afrika Utara pada abad delapan elas. Kesemua itu sekarang juga tidak biasa terjadi di kalangan orang-orang tak terpelajar di negeri-negeri lain, termasuk mereka yang beragama Kristen. Tetapi mereka memberikan suatu bentuk bagi Islam Senegal yang mengundang kritik dari kaum puris luar dan juga menghasilkan suatu tingkat kekuatan politik luar biasa bagi para *marabout* Muslim di Senegal.

sama bahwa Mouride tidak melakukannya — yaitu kurangnya kekuasaan mereka. Kadang-kadang, tindakan-tindakan pemerintah menimbulkan keributan protes-protes. Umpamanya, Kitab Undang-undang Hukum Keluarga tidak disukai mereka semuanya. Karena itu khalif perkumpulan Layenne (yang berpusat dekat Dakar) mengumumkan pada perayaan besar persaudaraannya bahwa bagian yang berhubungan dengan poligami bertentangan dengan ajaran-ajaran Islam. Namun demikian, secara serentak pembantu kepalanya menyatakan terima kasih kepada Senghor atas perdamaian yang diciptakannya di negeri itu, dan "atas bantuan yang selalu diberikan Pemerintah kepada perkumpulan Layenne." Hal itu kurang lebih merupakan reaksi yang tipikal, karena para pemimpin Muslim tradisional akan menasehatkan kepada pengikut-pengikut mereka untuk mengabaikan kekuasaan manapun yang bertentangan dengan Islam. Namun demikian, begitu pemerintah menghindari dari konfrontasi seperti itu hal tersebut bukanlah merupakan suatu masalah yang krusial. Karena itu para *marabout* pada saat yang sama tetap merupakan penengah utama yang mengesahkan para pemimpin pemerintahan dan tradisional yang curiga, jika bukan menentang secara aktif, terhadap pembaharuan pendidikan dan pedesaan.

SIKAP-SIKAP KEAGAMAAN DAN POLA-POLA PERILAKU PADA TAHUN TUJUH PULUHAN

Pada beberapa hal dalam proses-proses modernisasi, menurut hipotesis yang dikemukakan di sini, peranan para *marabout* sebagai penengah dalam politik berhenti. Hal seperti itu tidak dapat dengan mudah diidentifikasi. Selain itu, para *marabout* tidak dapat terus memiliki peranan yang signifikan sebagai penasihat mengenai masalah-masalah duniawi — sebagaimana yang dilakukan para pendeta Katolik di Cili pada tahap jauh lebih belakangan dalam proses urbanisasi dan modernisasi.

Meskipun tidak lagi percaya kepada kekuatan-kekuatan magis, dan meskipun rata-rata orang Senegal mungkin mengakui para pemimpin pendapat sekuler, para *marabout* lainnya bisa berpengaruh dalam masalah-masalah non-religius untuk jangka panjang mendatang. Seluruh situasi itu lebih ruwet karena pimpinan politik dewasa ini terdidik — dalam era kolonial Perancis. Para pemimpin Senegal memelihara pola-pola politik tahun empat puluhan. Hal itu tentunya sebagian diperlukan namun juga merupakan cerminan kebiasaan dan, ironisnya, dapat memperkuat kekuasaan para pemimpin Muslim. Untuk tingkat itu penguatan tersebut membuat hirarki Muslim yang secara artifisial kuat hanya akan terlihat jika pemerintah Senegal digantikan dengan sebuah kelompok yang sangat berbeda — suatu hal yang akhirnya dapat muncul jika sebuah kup berhasil.

Satu-satunya bukti yang ada mengenai hal tersebut adalah survei tahun 1976 yang diselenggarakan di perkampungan Afrika yang tua dan miskin atau daerah perumahan kumuh Dakar. Karena di sana tidak terdapat survei sejak tahun enam puluhan (atau sebelumnya) dan karena sampelnya perkotaan, agaknya patut dikatakan untuk membuktikan tidak adanya sikap-sikap yang berubah dari mayoritas populasi pedesaan. Sebaliknya urbanisasi meningkat dengan cepat di Senegal dan, selain itu, ikatan-ikatan antara kota dan pedalaman adalah dekat dan konstan. Banyak *marabout* terkemuka meskipun berpusat di pedalaman-pedalaman, memiliki perwakilan-perwakilan kota, apabila di sana jalur-jalur para pengikut yang percaya nampaknya mungkin menunggu pertemuan. Film-film keagamaan yang disponsori oleh persaudaraan-persaudaraan atau organisasi-organisasi persaudaraan baru (yang pimpinan terpilihnya disetujui oleh para *marabout* terkemuka) terlihat secara teratur menyebar di kota dan mendapat sambutan baik. Masjid-masjid kota — yang imam-imamnya terkadang diawasi dari luar Dakar — secara teratur menarik jamaah yang besar pada hari Jum'at. Selain itu,

Di beberapa bagian Afrika Utara, kaum Muslimin ortodoks keberatan terhadap sebagian dari eksese-eksese berbagai persaudaraan Sufi. Oposisi yang dilakukan para mahasiswa dan kaum cendekiawan yang terdidik terhadap apa yang disebut "eksploitasi" kaum petani yang lekas percaya dikaitkan dengan penghukuman pemimpin-pemimpin persaudaraan pedesaan karena bekerjasama dengan Perancis. Namun demikian, di Senegal kelompok yang berhubungan dengan pembaharuan Islam adalah kecil. Para pemimpin Muslim telah mengirimkan anak-anak atau pengikut-pengikut mereka untuk belajar di Afrika Utara dan Timur Tengah. Para mahasiswa dan orang-orang Senegal lainnya yang tinggal dalam waktu lama di negeri-negeri Muslim kadang-kadang mengajukan protes terhadap kurangnya ketaatan beragama di Senegal. Tetapi hingga kini mereka memiliki pengaruh yang kecil. Kenyataan ini, dikaitkan dengan tidak adanya perang anti kolonial yang berlarut-larut, mencegah mengurangnya kekuatan *maraboutik* atas basis tipe doktrin yang mereka ajarkan dan ampunkan di kalangan pengikut-pengikut mereka.

Oleh karena itu persaudaraan-persaudaraan Muslim Senegal mendapatkan kemajuan politik tertentu. Meskipun Perancis pada mulanya tidak mempercayai persaudaraan-persaudaraan Muslim karena merupakan ancaman bagi hegemoninya, akhirnya mempercayakan bantuannya untuk mengontrol massa petani. Untuk itu, Perancis melakukan kebijaksanaan campurtangan secara hati-hati dalam politik persaudaraan internal ketika suatu isu atau pemimpin mengancam untuk mengganggu perimbangan politik mereka. Secara simultan, mereka memberikan uang atau bentuk bantuan lain kepada para pemimpin persaudaraan untuk menjamin sokongan yang berkelanjutan dalam memperoleh kerjasama petani — atau paling tidak persetujuan secara diam-diam — bagi program-program dan kebijakan-kebijakan Perancis. Secara signifikan, para pemimpin Muslim di daerah Wolof tengah dan untuk tingkat yang lebih kecil di kalangan Tukolor utara

menekan pengikut-pengikut mereka untuk menanam hasil bumi untuk diperdagangkan, kacang. Mereka menjadi wiraswasta-wiraswasta utama karenanya memperkuat dan mengembangkan pengaruh politik mereka.

Ketika kaum politisi Senegal mulai mengorganisasi gerakan nasionalis sesudah Perang Dunia II, mereka menyadari pentingnya para pemimpin Muslim, terutama di daerah pedalaman, dan berlomba satu sama lain untuk mendapatkan sokongan mereka. Dukungan yang diberikan kaum *Marabout* utama kepada partai Leopold Sedar Senghor merupakan faktor ucapan dalam kemenangannya atas lawannya, Lamine Gueye. Dan para pemimpin Muslim terus memainkan suatu peranan penting di belakang pentas keputusan-keputusan politik modern selama periode pasca kemerdekaan 1960.

Para *marabout* tidak membuat kebijakan, namun sokongan mereka esensial bagi stabilitas, dan bahkan kelangsungan hidup pemerintahan Senghor. Kapanpun suatu krisis timbul mereka muncul di tempat terbuka dengan pengumuman-pengumuman dan demonstrasi-demonstrasi umum yang dilakukan para pengikut mereka, seperti mereka yang diteliti oleh penulis pada saat pengakhiran Federasi Mali pada tahun 1960. Karenanya pada tahun 1963, selama krisis besar berlangsung dengan terjadinya apa yang disebut usaha "kup" Mamadou Dia (panglima kedua Senghor), Presiden secara terbuka menekankan keperluan pemerintahannya akan sokongan Persaudaraan Murid dalam ucapannya kepada kepala persaudaraan itu: "Delapan belas tahun yang lalu saya ungkapkan tujuan kebijakan saya kepada anda Segera anda memahami saya andapun membantu saya. Sejak itu anda semua nampak kompromi dan kawan-kawan yang kemarin meninggalkan saya (menunjuk kepada Mamadou Dia), saya selalu mendapatkan kesenangan, nasihat dan sokongan di dekat anda."

AGAMA DAN POLITIK PADA TAHUN TUJUH PULUHAN

Selama periode sejak kemerdekaan perubahan-perubahan pun berlangsung. Pada permulaan tahun enam puluhan para pemimpin politik adalah para tokoh yang relatif muda yang berbeda dengan para *marabout* yang bekerja di bawah Perancis selama beberapa dasawarsa. Pada pertengahan tahun tujuh puluhan pimpinan partai dan pemerintahan khususnya merupakan kelompok tua bukan lagi pejabat pada periode sebelumnya. Para pemimpin Muslim yang paling penting juga bukan orang-orang muda. Usia tetap memberikan mereka nilai status di dunia tradisional namun para *marabout* tahun tujuh puluhan seringkali bukan orang-orang yang telah mempengaruhi politik sepuluh tahun sebelum dan selama periode kolonial Perancis dan karenanya memiliki sedikit pengalaman atau prestise.

Di antara ratusan *marabout* di Senegal, hanya sedikit yang secara nasional signifikan dalam politik. Lain-lainnya memberikan wakil-wakil atau sub-sub wakil yang membereskan golongan-golongan dan sub-sub golongan berbagai hirarki persaudaraan, semua itu sedikit banyak mengebawahkan khalifah mana saja di Senegal. Sebagian besar *marabout* yang kuat secara tradisional terdapat di kalangan para pemimpin *Mouride* (Muri-diyya) karena disiplin yang ketat perkumpulan dan pengawasannya atas zone Wolof pusat. Persaudaraan Tijaniyya, terpecah menjadi beberapa *marabout* Tijaniyya yang sangat berpengaruh memainkan peranan dalam politik Senegal dari waktu ke waktu.

Karenanya perubahan-perubahan yang terpenting dalam tahun tujuh puluhan adalah mencari pimpinan *Mouride*. Perubahan yang paling penting dalam pimpinan muncul pada tahun 1968 dengan meninggalkannya Falilou Mbacke, khalifah kaum *Mouride* dan pendukung Senghor yang dekat. Pengkajian-pengkajian sebelumnya telah mendokumentasikan ketegangan-ketegangan antara pemimpin-pemimpin pemerintahan dan *Mouride*, dan memperlihatkan "memberi dan menerima" antara kedua

belah pihak. Tetapi tujuan luarnya adalah kerjasama yang dilakukan Falilou yang memiliki persaudaraan yang terikat kuat di bawah kepemimpinannya, telah mengalahkan usaha-usaha sebelumnya untuk menentang kekuasaannya ketika dia memegang jabatan. Pewaris yang jelas adalah saudaranya Bassirou, yang meninggal secara mendadak pada tahun 1966, sehingga Abdou Lahat, saudara-saudara berikutnya segaris, yang ternyata mewarisi, meskipun dia relatif tak dikenal dalam politik Senegal. Yang lebih penting, khalifah baru itu tidak mempunyai loyalitas individual pemerintahannya.

Pokok suksesi di kalangan pemimpin-pemimpin Muslim, sebagaimana disebutkan, agak fleksibel. Pendiri Mouride digantikan oleh anaknya, dan sesudah itu oleh saudaranya Falilou. Dia mengisyaratkan — dan hal itu diasumsikan secara luas — bahwa dia mesti digantikan oleh saudaranya, namun tidak cukup kepastian ketika seorang khalifah meninggal karena semua *marabout* menjadi tak sabar, terutama jika pengganti pribadi mereka sama ekstensifnya dengan pewaris yang jelas, atau bahkan lebih besar. Ketika Falilou meninggal, Cheih Mbacke — anak dari anak tertua dan pewaris Ahmad Bamba, dan salah seorang di antara pemimpin-pemimpin Mourid yang yang paling berkuasa dan kaya — mengadakan peninjauan kemungkinan menentang penggantinya, sebelum memutuskan menjadi seorang penyokong utama Abdou Lahat.

Sebaliknya, anak tertua Falilou tidak secara terbuka menuntut posisi ayahnya — sekalipun tetap menguasai loyalitas kebanyakan pemimpin bawahannya — dan jelas tetap agak jauh dari khalifah yang baru. Anak tertua Bassirou disebut Abdou Lahat sebagai delegasinya dalam negosiasi-negosiasi pemerintahan, meskipun dia juga mempertahankan suatu basis kekuasaan yang sedikit terpisah. Manfaat kekusutan tuntutan-tuntutan dan tandingan tuntutan itu adalah bahwa khalifah baru tidak mencapai front yang sama kerasnya dalam persaudaraannya

yang dimiliki Falilou. Akibatnya, urusannya dengan pemerintah seringkali mencerminkan tindakan-tindakannya untuk membatasi perkumpulannya lebih ketat di belakangnya dan bergantung pada Cheikh Mbacke, tidak pernah keranjingan menyokong Senghor meskipun terlalu pandai untuk memunculkan musuh terbuka Presiden. Namun demikian, pada tahun 1977 Cheikh Mbacke meninggal yang telah mengurangi ancaman oposisi bagi Abdou Lahat dan Presiden Senghor.

Akibat penting pada tahun 1978 dalam hubungan antara Abdou Lahat dan pemerintah adalah bahwa Senghor menghadapi pimpinan Mouride yang lebih bermusuhan, jika agak kurang berkuasa. Permainan "memberi dan menerima" dengan demikian berubah. Misalnya, tidak ada lagi komunikasi pribadi yang dekat antara Senghor dan khalifah baru yang membuat titik pemunculan yang secara personal jauh dari politik. Karenanya, pada bulan Maret 1976 Dakar dibicarakan untuk pembahasan pidato kepresidenan bagi semua pemimpin Mouride utama (termasuk khalif) dan para pengikut mereka, agaknya untuk menekankan persatuan mereka dan keinginan Abdou Lahat bukan untuk muncul sendiri dalam urusan politik.

Dengan ketrampilan politik yang sempurna, Senghor mengembangkan suatu metode dalam menghadapi para pemimpin Mouride. Agen-agen utamanya adalah Abdou Diouf, Perdana Menteri, dan Ousmane Camara, Menteri Pendidikan Tinggi, yang mengembangkan ikatan-ikatan ekstensif dengan berbagai pemimpin Mouride, dan dengan orang-orang pengikut Khalif. Pada setiap perayaan ritual Muslim yang penting pemerintah diwakili politisi-politisi itu, yang disertai gubernur Diourbel dan jajaran pejabat lainnya. Sebagaimana pada masa sebelumnya, pada setiap kesempatan umum saling memberikan ucapan selamat dikemukakan secara seremonius. Untuk itu *Le Soleil* melaporkan bahwa gubernur Diourbel berbicara buat Presiden pada festival Tabaski tahun 1975: "Karena dia mera-

yakan melalui Serigne Bassirou Mbacke maka sokongan yang konstan dan besar diberikan oleh para pemimpin agama, terutama oleh Khalif Abdou Lahat Mbacke, untuk pembangunan ekonomi dan sosial bangsa.’’

Jika terdapat perbedaan dalam masalah-masalah tersebut maka Presiden dan Khalif mungkin kurang mengemukakan permintaan-permintaan secara langsung untuk saling memberikan bantuan. Tetap diharapkan bahwa program-program pedesaan yang penting mesti disokong baik oleh Khalif maupun oleh bawahannya yang lebih kuat. Untuk itu, pada festival Tabaski yang sama anak tertua Falilou menerima ucapan-ucapan selamat atas kerjasama Mouride, dan menjamin para pemimpin pemerintahan bahwa seluruh pengikutnya memberikan pinjaman yang mereka datangkan selama periode panen sebelumnya. Untuk itu juga, pemerintah memberikan bantuan yang substansial bagi peningkatan ’’bidang personal Khalif yang hampir dua kali lipat ukurannya sejak tahun enam puluhan, dan mencakup usaha perkebunan yang substansial. Hal itu dikemukakan surat kabar Dakar yang terkemuka: ’’Tanpa meragukan perkembangan-perkembangan baru itu, Touba-Belel merupakan bidang yang terpelihara paling besar dan terbesar di Senegal.

Pemerintah juga setuju untuk memberikan bantuan teknik dan keuangan yang besar untuk pengembangan Touba, ibukota Mouride, suatu proyek kesayangan Khalif. Yang jelas dia setuju untuk mengizinkan pemerintah menutup pasar Occas — yang telah lama berlangsung sebagai pusat pasar hitam dan aktivitas-aktivitas penyelundupan — meskipun ada tantangan dari kebanyakan kaum Mouride yang berpengaruh yang ingin mempertahankan sumber pendapatan yang besar itu. Namun demikian, kekuatan-kekuatan persuasi Perdana Menteri menunjukkan kebolehnya: Khalif diubah pandangannya bahwa pasar merupakan suatu penghalang kesucian Touba.

Sudah barang tentu persoalan-persoalan itu tidak selalu berjalan dengan mulus karena Khalif ditinggalkan dan cenderung secara kurang menguntungkan kepada pemerintah daripada pendahulunya. Pada beberapa kesempatan dia secara terbuka menunjukkan ketidaksenangannya kepada beberapa tindakan para menteri, sebagai contoh pada suatu festival Mouride yang besar pada tahun 1976 ketika bangsa itu digoncangkan oleh jawaban dingin Khalif terhadap pidato panas Perdana Menteri, yang keduanya disiarkan. Penjelasan-penjelasan terhadap penolakan kasar itu bermacam-macam, namun diperkirakan bahwa Abdou Lahat tidak disenangi dengan penunjukan terbuka Diouf kepada permintaannya untuk bantuan bagi Touba karena kesan umum terhadap independensi Khalif dengan demikian diperlemah.

Tetapi ledakan-ledakan permusuhan yang berulang kali terjadi tidak menunjukkan oposisi yang riil kepada pemerintah. Abdou Lahat dan sekutu-sekutunya terus bertindak bersama-sama dengan Senghor dan kebijakan-kebijakannya. Mereka tidak memihak kepada partai-partai politik baru, mungkin karena oposisi tidak dapat memberikan yang mendekati apa yang dilakukan pemerintah yang ada. Mereka toleran terhadap skema-skema yang secara aktif tidak mereka sukai, seperti Kitab Undang-undang Hukum Keluarga (yang menurut teori poligami dibuat lebih sulit), dan peningkatan pendidikan Barat.

Di kalangan persaudaraan-persaudaraan yang lebih lemah tidak terdapat pemimpin-pemimpin di pentas nasional pada tahun tujuh puluhan. Dua pemimpin non-Mouride yang mempunyai peranan nasional pada tahun enam puluhan adalah kurang penting. Satunya, Seydou Nourou Tall, telah secara luas dikenal karena kerjasamanya yang berlangsung lama dengan pertama kali Prancis dan kemudian pemerintah Senegal, namun pada tahun 1978 benar-benar berada di atas usia 100 tahun. Meskipun pemimpin Tijani yang terkemuka tetap muncul pada per-

temuan-pertemuan umum, dia mendapatkan sokongan dari semua pihak, dan ketajaman politiknya (dapat dimengerti) memudar bersamaan dengan usianya yang menumpulkan pemikirannya.

Marabout lain dari perkumpulan Tijani yang berpengaruh nasional, Ibrahim Niase, memainkan suatu peranan aktif dalam dunia Muslim di luar Senegal, dan seringkali terang-terangan dalam politik dalam negeri. Ketika dia meninggal pada tahun 1975, terdapat kebingungan mengenai penggantinya, namun akhirnya anaknya yang tertua, Abdoulaye, mengambil pimpinan perkumpulannya. Adalah terlalu dini tentunya, untuk memastikan apakah Abdoulaye dapat berbuat dengan posisinya, namun pada tahun 1978 bagaimanapun juga dia tidak mendekati reputasi atau kekuasaan ayahnya.

Pada pertengahan tahun 1978, Abdul Aziz Sy, pemimpin kelompok Tijani yang terbesar, muncul dalam usia tua, berubah, dan lebih suka menyendiri, meskipun dia tetap mencampuri para pengikutnya apabila mereka memerlukan bantuan dari pemerintah, sebagaimana yang telah dilakukannya sepuluh tahun yang lalu. Tetapi dia seringkali menghindar secara langsung terlibat dalam politik biasa, dan menjaga pengawasan sementara yang jauh lebih rendah terhadap para *marabout* dan pengikut-pengikutnya yang lebih sedikit daripada yang dilakukan para pemimpin Mouride. Perdana Menteri membina hubungan-hubungan yang baik dengan Abdul Aziz Sy, yang tercermin misalnya, dengan mewakili pemerintah pada perayaan-perayaan besar Tijani di Ibukota Sy di Tivaouane. Tetapi perkumpulannya merupakan masalah yang sangat kecil bagi pemerintah, dan sekaligus juga sokongan yang sangat kecil.

Oleh karena itu, para *marabout* non-Mouride di Senegal pada pertengahan tahun tujuh puluhan, menerima program-program yang diajukan pemerintah. Tidak ada yang mengetahui serangan balik para pemimpin oposisi, mungkin karena alasan-alasan yang

para *marabout* itu sendiri giat dalam hubungan-hubungan perdagangan kota serta investasi-investasi pertanian. Cheikh Mbacke yang terakhir armada truk yang besar (yang dijalankan oleh para pengikut mereka) dan merupakan pemilik *real estate* kota yang besar. Sebab itu juga seorang Mouride yang taat dan sangat penting memiliki salah satu di antara hotel-hotel terbesar — yang dibuka untuk kehadiran Sekretaris Negara Henry Kissinger pada tahun 1976.

Oleh karena itu persaudaraan-persaudaraan berpengaruh di kota sementara penduduk kota terus berinteraksi dengan masyarakat pedesaan. Banyak penduduk kota mengunjungi daerah asal mereka secara teratur dan tinggal selama beberapa waktu di kota, kembali ke pedalaman selama musim panen kacang dan kemudian kembali lagi ke Dakar. Karena itu, sikap-sikap dan pola-pola perilaku penduduk kota tidak dapat sepenuhnya dibedakan dari sahabat-sahabat mereka dari pedesaan dan mungkin menunjukkan tipe-tipe perubahan apa yang bakal muncul apabila modernisasi ditingkatkan lebih jauh ke pedalaman.

Sampel yang terdiri dari 2 persen penduduk Madina pada tahun 1976, atau 205 orang, diambil dari kepala-kepala rumah tangga. Hal itu menjamin suatu sampel yang relatif lama yang karenanya kurang mencerminkan pandangan-pandangan kaum muda dan barangkali yang terdidik lebih baik. Sampel itu selanjutnya dianggap tidak benar karena Medina adalah suatu kawasan yang relatif stabil — bukan daerah yang dibangun orang-orang yang baru pindah ke kota. Kaum migran baru ada di sana, yang seringkali sebagai anggota-anggota keluarga rumah-tangga, namun pendapat-pendapat mereka tidak ditampung.

Karakteristik-karakteristik sosial yang utama dari kelompok itu adalah sebagai berikut. Pertama, mereka yang berada dalam Wolof yang pluralitas dengan Lebou (suatu kelompok etnik wilayah Dakar) yang kedua dalam ukuran dan Tukolor, ketiga. Hal seperti itu merupakan suatu penyebaran etnik yang

relatif umum bagi Dakar. Sebagaimana disebutkan, kelompok itu relatif tua, lebih dari separuhnya di atas 50, dan relatif kurang berpendidikan, sekitar separuh tidak bersekolah dan hampir setengah dari sisanya hanya menyelesaikan empat tahun dari sekolah dasar atau kurang dari itu. Mayoritas terbesar mereka berada di Dakar lebih dari sepuluh tahun dan bermaksud untuk tetap di sana. Sedikit sekali yang tidak bekerja (meskipun sebagian kecil telah pensiun) dan kebanyakan mereka bekerja sebagai buruh dengan upah yang rendah: pelayan atau penjaga rumahtangga, buruh bangunan, toko kecil atau pemilik kedai atau penjaja. Sejumlah kecil di antaranya adalah perawat atau guru. Meskipun mereka tidak ingin kembali ke kampung, namun sebagian besar mereka yang disurvei mengunjungi kawasan dimana kerabat mereka biasanya bertempat tinggal.

Sembilan puluh persen dari sampel adalah Muslim dan sebagian besar di antara kaum pria menjadi anggota suatu persaudaraan. Perkumpulan Tijaniyya memiliki sejumlah besar pengikut, yang disusul Qadriyya dengan Muridiyya yang ketiga. Hal itu juga bukan merupakan penyebaran yang luar biasa bagi Dakar meskipun kaum Mouride kurang mencerminkan untuk negeri itu secara keseluruhan. Hal itu (secara tidak langsung) memperkuat kesan kaum Mouride sebagai suatu perkumpulan pedesaan, petani yang berpusat di daerah penghasil kacang.

Para responden jelas menganggap agama itu penting. Sebenarnya semua orang Muslim bersembahyang lima kali setiap hari dan pergi ke masjid pada hari Jumat secara teratur. Lebih dari 80 persen memasukkan anak-anak mereka ke sekolah-sekolah Quran. Sebaliknya dalam hubungan dengan para *marabout* mereka menunjukkan pandangan yang lebih toleran atau memencilkan diri. Hampir semua mereka berbicara dengan para *marabout* namun sebagian besar di antaranya hanya berbicara tentang masalah-masalah agama. Banyak lainnya

mungkin membicarakan masalah-masalah keluarga menurut suatu pengertian umum namun sebagian besar tidak menyandarkan diri pada para *marabout* untuk mendapatkan bantuan dalam masalah-masalah duniawi. Hal itu tercermin dengan serangkaian masalah dimana para responden mengkonsultasikannya ketika persoalan-persoalan itu muncul. Bagi yang sakit yang sebagian besar berkonsultasi dengan dokter — suatu pilihan utama namun secara historis tidak demikian di Senegal. Dua puluh persen berkonsultasi dengan keluarga, kawan, dan lain-lain dan mungkin seorang *marabout* namun demikian kelompok itu tidak menamakan *marabout* sebagai sumber dewan yang signifikan. Hanya 2 persen dengan sengaja menganggap *marabout* sebagai bantuan utama bagi yang sakit. Jenis jawaban yang sama diberikan dalam hubungan dengan mendapatkan suatu pekerjaan bagi dirinya sendiri atau anaknya. Para *marabout* bahkan menerima suatu mosi percaya dalam wewenang keuangan. Sebagian besar masyarakat mendatangi tokoh-tokoh duniawi yang mewakili wilayah yang berhubungan seperti bank-bank untuk uang, pejabat-pejabat pemerintah untuk pekerjaan, para dokter untuk penyakit. Mereka juga berkonsultasi dengan para pemimpin kelompok etnik serta keluarga dan teman-teman yang merupakan suatu pilihan pragmatis di Senegal dimana pekerjaan, bantuan, dan hak masih datang melalui ikatan-ikatan keluarga dan etnik yang dikembangkan.

Sebagian besar responden tetap berpendapat bahwa *marabout-marabout* itu penting bagi Senegal namun menyatakan bahwa mereka penting karena mereka adalah para pemimpin agama, yang merupakan "tokoh" agama Islam. Jawaban itu tidak menunjukkan bahwa para responden tidak mengetahui kekuasaan politik yang sangat besar yang telah dan tetap dimiliki para *marabout*. Selain itu menunjukkan prioritasnya sendiri dan perbedaannya sendiri antara masalah-masalah agama (yang berhubungan dengan seorang *marabout*) dan masalah-masalah duniawi,

yang agaknya berhubungan dengan Raja. Karena itu mereka memberikan uang kepada para *marabout*, sebagaimana yang dilakukan sahabat-sahabat mereka di pedesaan, namun tindakan mereka mungkin dianggap sebagai suatu derma keagamaan, yang menurut Islam suatu tindakan membawa berkah. Karena itu juga 13 persen menjadi anggota organisasi keagamaan — dengan mana mereka mengartikan suatu ikatan neo-religius. Lebih banyak lagi yang menjadi anggota kelompok-kelompok "modern" seperti persatuan-persatuan dagang atau perserikatan-perserikatan olah raga. Tetapi mereka yang bergabung dalam kelompok-kelompok keagamaan nampaknya melakukan hal itu dengan tidak mengizinkan kelompok keagamaan mengorganisasi aspek-aspek non-keagamaan dari kehidupan mereka.

KESIMPULAN

Islam terus berkembang di Senegal bahkan ketika negeri itu secara bertahap membangun sosial dan ekonominya. Bantuan dari Afrika Utara telah menolong pembangunan masjid-masjid yang menarik, menyokong sejumlah besar mahasiswa untuk menuntut pelajaran di perguruan tinggi di negeri-negeri Muslim dan bahkan menawarkan guru-guru pelajaran bahasa Arab Quran untuk tingkat dasar dan menengah. Namun demikian, sejauh itu bantuan tersebut memiliki dampak yang kecil pada rata-rata orang Senegal — kecuali mereka dapat melihat, atau bersembahyang dalam masjid-masjid baru. Tetapi pola lama loyalitas beragama berubah secara bertahap. Hipotesis yang dikemukakan pada permulaan makalah ini, dalam beberapa hal, tidak terbukti dengan hasil-hasil kajian ini. Pada tingkat nasional, pengaruh para *marabout* hanya sedikit lebih lemah dalam politik daripada sepuluh atau dua puluh tahun yang lalu. Namun demikian, hasil-hasil survei di Dakar menunjukkan bahwa sikap-sikap keagamaan sedang berubah. Di antara para responden, *marabout* tidak lagi merupakan tokoh yang serba kuat yang menjadi pemimpin dalam segala hal, melainkan hanya seo-

rang tokoh agama, dan guru agama. Hal itu tetap memberikan pengertian kepada urban bahwa *marabout* secara potensial lebih memiliki wewenang daripada kawan sekulernya, sebagaimana seorang pendeta mempunyai wewenang dalam hal-hal lain. Tetapi hal itu menunjukkan suatu perubahan peranan yang drastis yang dapat diduga dalam masa depan yang dapat diramalkan, jika berjangka panjang. Para *marabout* mungkin menggunakan sumber-sumber kekuasaan mereka sekarang untuk menjadi penanam modal perkotaan namun dalam jangka panjang kekuasaan mereka mungkin menjadi lebih besar dari sumber-sumber perekonomian yang mereka miliki, daripada dari posisi keagamaan mereka.

Dalam kesempatan ini hasil-hasilnya dapat dikemukakan bahwa teori-teori modernisasi dan pembangunan terlalu luas untuk menangkap secara bermanfaat perubahan pandangan dalam sikap-sikap dan perilaku keagamaan yang muncul pada suatu tempat dan waktu yang ada. Di Senegal barangkali lebih berguna untuk memperhatikan hubungan-hubungan tuan-hamba antara *marabout* dan pengikut yang sedang berubah. Adalah jauh lebih mudah dan lebih berarti bagi dokumen peranan *marabout* yang sedang berubah sebagai pemimpin pada suatu saat yang sedang berlangsung dibandingkan dengan menunjukkan bahwa masyarakat menjadi lebih sekuler dalam arti kata biasa. Ternyata hal itu dapat lebih religius — kedangkalan yang diteliti oleh para peninjau permulaan ke Senegal dapat digantikan dengan kedalaman agama dan keteraturan ketaatan-ketaatan beragama yang konsisten dengan periode yang lebih panjang bahwa Islam telah ada di Senegal.

BUKU
KOLEKSI CADANGAN

