

PEMIKIRAN MODERN

DALAM ISLAM

UNDANG-UNDANG REPUBLIK INDONESIA NOMOR 28 TAHUN 2014 TENTANG HAK CIPTA LINGKUP HAK CIPTA

Pasal 1

Hak Cipta adalah hak eksklusif pencipta yang timbul secara otomatis berdasarkan prinsip deklaratif setelah suatu ciptaan diwujudkan dalam bentuk nyata tanpa mengurangi pembatasan sesuai dengan ketentuan perundang-undangan.

KETENTUAN PIDANA

Pasal 113

1. Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 100.000.000 (seratus juta rupiah).
2. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
3. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/ atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).
4. Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

PEMIKIRAN MODERN

DALAM ISLAM

Prof. Dr. Hj. RAHMAWATI, M.Ag

Prof. Dr. H. KASIM YAHIJJI, M.Ag

Dr. TITA ROSTITAWATI, S.Ag., M.Fil.I

Dr. FERLIN ANWAR, S.Ag., M.Fil.I

Dr. NAZAR HUSAIN HADI PRANATAWIBAWA, M.Phil

PEMIKIRAN MODERN DALAM ISLAM

Penulis:

Prof. Dr. Hj. RAHMAWATI, M.Ag

Prof. Dr. H. KASIM YAHJJI, M.Ag

Dr. TITA ROSTITAWATI, S.Ag., M.Fil.I

Dr. FERLIN ANWAR, S.Ag., M.Fil.I

Dr. NAZAR HUSAIN HADI PRANATAWIBAWA, M.Phil

All rights reserved

Hak Cipta Dilindungi Undang-Undang

Hak Penerbitan pada Naga Pustaka

Isi di Luar Tanggung Jawab Penerbit

ISBN: 978-623-09-2528-3

Editor:

Dr. Nur Ainiyah, MPd.

Tata Letak:

Gibran

Desain Sampul:

Zoraida Zea

x + 196 halaman: 15,5 x 23 cm

Cetakan Pertama, Oktober 2025

Penerbit:

Naga Pustaka

IKAPI NO 515/JBA/2024

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah Subhānahu wa Ta’ālā yang telah menganugerahkan akal dan hati kepada manusia untuk terus berpikir, menelaah, serta memperbarui kehidupan sesuai dengan nilai-nilai Ilahi dan tantangan zaman. Shalawat dan salam semoga senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad ﷺ, sang pembawa risalah pembaruan yang telah menuntun umat manusia menuju cahaya pengetahuan dan kemajuan peradaban.

Buku ini hadir sebagai upaya memahami dinamika pembaharuan Islam dalam lintas sejarah, baik dari segi gagasan maupun gerakan sosial-keagamaan. Pembahasan tidak hanya menyoroti aspek teologis dan filosofis, tetapi juga menelaah secara historis bagaimana umat Islam di berbagai wilayah—Mesir, Turki, dan India-Pakistan—menafsirkan dan mengimplementasikan ide-ide modernitas dalam konteks sosial politik masing-masing.

Bab pertama memberikan pengantar konseptual mengenai hakikat pembaharuan dan latar historis munculnya gerakan reformasi dalam Islam. Bab kedua mendalami arus modernisme dan sekularisme, dua wacana besar yang mewarnai perjalanan intelektual umat Islam sejak abad ke-19. Di dalamnya dijelaskan pula anatomi pemikiran Islam modern, karakter politik sekuler, serta dinamika hubungan antara agama dan modernitas. Sementara bab ketiga menguraikan gerakan modernis di dunia Islam, terutama di Mesir, Turki, dan India-Pakistan, yang menjadi laboratorium penting bagi lahirnya berbagai corak pembaharuan pemikiran dan institusi keagamaan.

Melalui susunan bab dan subbab tersebut, buku ini diharapkan dapat membantu pembaca memahami bahwa pembaruan Islam bukanlah bentuk penolakan terhadap tradisi, melainkan sebuah usaha kreatif untuk menafsirkan kembali nilai-nilai Islam agar tetap relevan dengan perkembangan zaman. Spirit tajdid yang diperjuangkan para tokoh modernis menunjukkan bahwa Islam memiliki daya hidup dan kemampuan adaptif yang luar biasa dalam menghadapi tantangan modernitas.

Akhirnya, penulis menyampaikan terima kasih kepada berbagai pihak yang telah memberikan dukungan, masukan, dan semangat dalam penyusunan buku ini. Semoga karya ini dapat menjadi sumbangan kecil bagi pengembangan wacana keislaman yang lebih terbuka, reflektif, dan kontekstual di tengah arus perubahan global yang kian cepat.

Gorontalo, Oktober 2025

Penulis

Daftar isi

| | |
|---|-----------|
| BAB I | |
| PENGANTAR; DINAMIKA PEMBAHARUAN | |
| DALAM LINTAS SEJARAH..... | 1 |
| | |
| BAB II | |
| PEMBAHARUAN DALAM PEMIKIRAN ISLAM | |
| MODERNISME DAN SEKULARISME | 15 |
| | |
| A. MEMAHAMI MAKNA PEMBAHARUAN ISLAM | 15 |
| 1. Hakikat Pembaruan Islam | 22 |
| 2. Landasan bagi Pembaruan Islam | 24 |
| 3. Kaum Muda Intelek dan Pembaruan..... | 29 |
| B. GERAKAN ISLAM MODERN DAN GAGASAN REKONSTRUKSI | |
| KEAGAMAAN PERSPEKTIF TUJUAN REFORMASI ISLAM | 31 |
| C. MODERN DAN MODERNISME | 39 |
| 1. Tantangan modernitas..... | 39 |
| 2. Paradigma Teologi Modern | 40 |
| D. SEKULER DAN SEKULARISME | 43 |
| E. ANATOMI PEMIKIRAN ISLAM MODERN DAN KONTEMPORER | 47 |
| 1. Karakter Pemikiran Politik Islam sekuler | 48 |
| 2. Karakteristik Pemikiran Politik Islam Modern..... | 50 |
| | |
| BAB III | |
| GERAKAN MODERNIS DI MESIR, DI TURKI, | |
| DAN DI INDIA-PAKISTAN | 54 |
| | |
| A. MAJU-MUNDURNYA UMAT ISLAM DALAM SEJARAH..... | 55 |
| B. PEMIKIRAN DAN USAHA PEMBAHARUAN SEBELUM PERIODE | |
| MODERN..... | 57 |
| 1. Kerajaan Usmani..... | 57 |
| 2. India | 60 |
| 3. Arabia..... | 63 |
| C. GERAKAN MODERNIS DI MESIR | 67 |
| 1. Pendudukan Napoleon Di Mesir..... | 67 |
| 2. Muhammad Ali Pasya | 72 |
| 3. Al-Tahtawi..... | 78 |
| 4. Jamaluddin al Afghani..... | 85 |

| | |
|--|-----|
| 5. Muhammad Abduh..... | 89 |
| 6. Rasyid Rida | 99 |
| 7. Murid dan Pengikut Muhammad Abduh | 105 |
| D. GERAKAN MODERNIS DI TURKI..... | 115 |
| 1. Pembaharuan Sultan Mahmud II | 115 |
| 2. Pembaharuan Tanzimat, Usmani Muda, dan Turki Muda | 120 |
| a. Tanzimat | 120 |
| b. Usmani Muda..... | 126 |
| c. Turki Muda | 134 |
| 3. Aliran Pembaharuan (Barat, Islam dan Nasionalisme)..... | 139 |
| 4. Mustafa Kemal dan Sekularisme | 151 |
| 5. Kembali pada Agama | 159 |

BAB I

PENGANTAR; DINAMIKA PEMBAHARUAN DALAM LINTAS SEJARAH

Perkembangan modern dalam Islam timbul sebagai akibat dari perubahan-perubahan besar dalam segala bidang kehidupan manusia yang dibawah oleh kemajuan pesat yang terjadi dalam ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Masalah-masalah yang ditimbulkannya dalam bidang keagamaan, termasuk Islam, adalah lebih pelik dari yang terdapat dalam bidang-bidang kehidupan lainnya.

Salah satu sebab-sebabnya adalah karena dalam agama terdapat ajaran-ajaran absolute, mutlak benar, kekal, tidak berubah, dan tak bisa diubah. Ajaran-ajaran itu diyakini sebagai dogma dan sebagai akibatnya timbulah sikap dogmatis dalam agama. Sikap dogmatis membuat orang tertutup dan tak bisa menerima pendapat yang bertentangan dengan dogma-dogma yang dianutnya. Sikap dogmatis, di samping itu, membuat orang berpegang teguh pada pendapat-pendapat lama dan tidak bisa menerima perubahan. Dogmatism membuat orang bersikap tradisional, emosional, dan tidak rasional.

Sifat dasar ilmu pengetahuan dan teknologi adalah berkembang. Ia senantiasa mengalami perubahan dan membawa perubahan pula dalam kehidupan manusia. dalam masa-masa terakhir ini perubahan yang dialami ilmu pengetahuan dan teknologi pesat sekali dan perkembangan cepat itu membawa perubahan-perubahan besar dan dramatis dalam masyarakat dunia.

Agama yang bersifat tradisional dan cenderung mempehatikan yang lama tidak sanggup mengikuti perubahan-perubahan cepat lagi besar yang dibawa ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Apalagi diantara perubahan-perubahan itu ada yang berlawanan dengan keyakinan-keyakinan keagamaan yang sudah lama dianut. Sebagai akibatnya yang terdapat antara agama dan ilmu pengetahuan serta teknologi modern bukan hanya ketidakserasan melainkan juga perentangan.

Jelas kiranya bahwa dalam kenyataan, yang bertentangan bukanlah agama dengan ilmu pengetahuan serta teknologi modern, melainkan yang terjadi adalah pertentangan antara orang-orang agama dan orang-orang ilmu pengetahuan dan teknologi. Dalam pada itu hidup kenegaraan banyak terletak di tangan orang-orang ilmu pengetahuan, karena mereka yang ahli dalam

bidang politik, ekonomi, pendidikan, sosial, pertahanan, administrasi, pertanian, industri dan sebagainya. Dengan memajukan Negara dan bangsa, mereka banyak memakai hasil-hasil ilmu pengertahanan dan teknologi modern. Karena itu di dunia Islam banyak terjadi ketidakserasan, disamping apa yang tersebut diatas, bahkan pertentangan, antara orang-orang agama dan pemerintah.

Inilah pada umumnya yang digambarkan buku *Perkembangan Modern dalam Islam*. Artikel-artikel yang terdapat dalam buku ini membahas perkembangan yang terjadi akhir-akhir ini di berbagai dunia Islam. Seluruh dunia Islam tidak terlepas dari masalah-masalah pelik keagamaan yang ditimbulkan oleh perubahan-perubahan mendasar yang dibawa ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Yang banyak dibicarakan selama ini adalah masalah-masalah itu sendiri dan belum dibicarakan mengapa masalah-masalah itu timbul, apakah pertentangan itu akan berlanjut terus ke masa depan yang tak terbatas, dan apakah tak bisa diwujudkan keserasian dan kerja sama yang erat antara agama Islam dan ilmu pengertahanan serta teknologi modern, tegasnya antara orang-orang agama di satu pihak dan orang-orang ilmiah dan pemerintah di lain pihak,

Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan itu dan sekaligus untuk memahami latar belakang masalah-masalah yang terdapat dalam artikel-artikel tersebut, perlulah dipelajari terlebih dahulu hakikat Islam. Untuk itu perlu Islam dipelajari secara filosofis dan historis.

Sebagaimana diketahui Islam mengandung ajaran-ajaran yang disampaikan kepada Nabi Muhammad melalui wahyu. Yang dimaksud dengan wahyu dalam Islam adalah ayat-ayat yang diturunkan kepada Nabi Muhammad dalam bahasa Arab, sedikit demi sedikit dalam masa kurang lebih tiga belas tahun di Mekkah dan kurang lebih sepuluh tahun di Medinah. Perlu ditegaskan bahwa yang diterima Nabi Muhammad bukanlah arti-arti abstrak yang dimasukan kedalam hati beliau, dan kemudian arti-arti itu beliau lafalkan dalam kata-kata Arab yang beliau pilih sendiri. Yang diturunkan Allah kepada Nabi Muhammad melalui Jibril pada hakekatnya adalah ayat-ayat dalam teks Arabnya. Oleh karena itu *kalam Allah* dalam Islam harus diartikan secara harfiyah, firman, sabda, atau kata-kata Tuhan.

Hakikat ini mempunyai implikasi bahwa jika kata-kata Arab dalam ayat yang disampaikan kepada Nabi Muhammad diganti dengan sinonimnya, atau

diubah susunan katanya, maka ayat yang dihasilkan oleh pergantian kata dan perubahan susunan kata-kata itu bukanlah lagi wahyu atau firman Tuhan yang bersifat absolut, melainkan adalah penafsiran dan hasil pemikiran manusia yang bersifat relatif. Demikian pula terjemahan ayat-ayat yang diwahyukan itu kedalam bahasa lain, bukanlah lagi wahyu yang bersifat absolut, melainkan merupakan penafsiran, hasil buatan manusia, yang bersifat relatif. Dengan lain kata, penafsiran dan terjemahan itu tidak mengikat bagi manusia. yang mengikat ayat-ayat dalam teks Arab itu. Demikianlah sifat dasar dari Al-Qur'an sebagai sumber utama dari ajaran-ajaran Islam.

Adapun Hadist, sebagai sumber kedua, bukanlah wahyu dalam arti diatas. Hadist pada umumnya mengandung ucapan-ucapan dan perbuatan-perbuatan Nabi Muhammad yang disebut *sunnah* Nabi dan terpelihara dari kesalahan. Kalau ada ucapan atau perbuatan Nabi yang salah, beliau mendapat teguran dari Tuhan. Kalau tidak mendapat teguran, ucapan dan perbuatan Nabi itu adalah benar. Dengan cara demikian Nabi terpelihara dari kesahanan dan menjadi *ma'sum*. Ada pula hadist yang mengandung bukan ucapan atau perbuatan Nabi, tetapi arti yang dimasukkan kedalam hati beliau, kemudian Nabilah yang mengungkapkan arti itu dalam kata-kata beliau sendiri. Semua ini merupakan hadist dan bukan wahyu. Wahyu dalam Islam hanyalah ayat-ayat yang terkandung dalam Al-Qur'an dan yang diwahyukan itu tidaklah hanya isi, tetapi juga teks Arab dari ayat-ayat.¹ Hadist sebagai sumber kedua, memberi penjelasan tentang ayat-ayat Al-Qur'an yang bersifat ringkas itu.

Ayat Al-Qur'an berjumlah lebih dari 6000 tetapi hanya sebagian kecil dari jumlah itu merupakan ayat-ayat yang mengandung ajaran-ajaran tentang keimanan, ajaran-ajaran tentang hubungan vertical manusia dengan Tuhan dan ajaran-ajaran tentang hubungan horizontal manusia dengan manusia. Menurut pemikiran ulama jumlah ayat-ayat itu hanya kira-kira 500; 130 mengenai keimanan, 140 mengenai ibadat, dan 230 mengenai *mu'amalat* atau hidup kemasasyarakat manusia. disamping itu ada pula ayat-ayat yang mengandung ungkapan tentang fenomena alam yang erat hubungannya dengan filsafat dan ilmu pengetahuan. Sebagian besar dari ayat-ayat selebihnya mengandung riwayat tentang nabi-nabi sebelum Nabi Muhammad, riwayat umat-umat dulu,

¹ Lebih lanjut mengenai pengertian wahyu ini, lihat Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, Jakarta, Penerbit Universitas Undonesia, 1928, hal. 15-25

teladan serta ibarat yang dapat diambil dari pengalaman-pengalaman umat-umat masa lampau, hidayah serta kesesatan, dan kebaikan serta kejahatan.

Dalam pada itu ayat-ayat yang mengandung ajaran-ajaran tentang iman, ibadat, hidup kemasyarakatan manusia itu pada umumnya datang dalam bentuk ajaran-ajaran dasar dan prinsip-prinsip tanpa penjelasan lebih lanjut mengenai perincian dan cara pelaksanaannya. Demikian juga halnya dengan ayat-ayat tentang fenomena alam.

Ayat-ayat yang mengandung ajaran-ajaran dasar dan prinsip inilah yang menjadi pegangan umat Islam, semenjak Nabi Muhammad wafat, dalam mengandung masalah-masalah yang timbul di zaman-zaman sesudah beliau, baik dalam bidang keimanan atau teologi, maupun dalam bidang ibadat, bidang hidup kemasyarakatan, filsafat dan sebagainya.

Timbulah dalam sejarah penjelasan-penjelasan serta penafsiran-penafsiran tentang ajaran-ajaran dasar dan prinsip-prinsip itu. Pemberian penjelasan dan penafsiran dimulai oleh sahabat-sahabat Nabi, terutama Abu Bakar, Umar Ibn Al-Khattab, Usman Ibn Affan, dan Ali Ibn Abi Thalib, yang secara kronologi menggantikan kedudukan Nabi Muhammad sebagai kepala umat Islam yang, tidak lama setelah berhijrah ke Medinah, mengambil bentuk negara. Dalam memberi penjelasan dan penafsiran itu mereka dibantu oleh sahabat-sahabat lain yang senantiasa mereka ajak bermusyawarah.

Dengan demikian, di samping *sunnah* Nabi, timbulah *sunnah* sahabat. *Sunnah* sebenarnya berarti tradisi. Tetapi *suunah* atau tradisi Nabi sebagaimana dijelaskan diatas, terpelihara dari kesalahan, sedang *sunnah* atau tradisi sahabat tidak. Dalam ajaran Islam orang yang terpelihara dari kesalahan (*ma'sum*) hanyalah Nabi Muhammad. Tetapi sungguhpun tidak terpelihara dari kesalahan, *sunnah* atau tradisi sahabat mempunyai pengaruh besar kepada umat Islam sesudah zaman mereka. Di zaman sekarang pengaruh itu masih tetap besar.

Setelah zaman sahabat datanglah zaman para ulama besar. Kalau di zaman sahabat dunia Islam baru mencakup daerah-daerah disekitar Semenanjung Arabia, seperti Palestina, Syria, Irak, Persia, dan Mesir, di zaman sesudah mereka, Afrika Utara, Spanyol, Transoxiana, India, dan daerah-daerah lain yang jauh letaknya dari Arabia, telah menjadi Islam. Kalau masalah-masalah yang dihadapi sahabat dengan meluasnya daerah Islam ke luar Semenanjung Arabia, daerah yang mencakup berbagai bangsa, bahasa, budaya

dan adat-istiadat, jauh berbeda dengan masalah-masalah yang dihadapi Nabi di zaman Islam masih terbatas pada Semenanjung Arabia yang satu bahasa, kebudayaan, dan adat-istiadat, maka masalah-masalah yang dihadapi para ulama besar dengan daerah Islam yang demikian luas jauh dari berbeda dengan yang dihadapi para sahabat.

Ulama pun tidak berpusat di satu tempat, tetapi masing-masing daerah mempunyai ulamanya sendiri-sendiri yang menghadapi masalah-masalah yang berbeda pula. Dalam menghadapi masalah-masalah yang berbeda itu pegangan pokok mereka adalah tetap ayat-ayat Al-Qur'an yang mengandung ajaran-ajaran dasar dan prinsip-prinsip tersebut diatas. Karena itu timbulah penjelasan-penjelasan dan penafsiran-penafsiran berbeda dalam menghadapi masalah-masalah berbeda itu.

Dalam perkembangan sejarah penjelasan-penjelasan dan penafsiran-penafsiran berbeda itu mengambil bentuk mazhab-mazhab dan aliran-aliran. Mazhab-mazhab dan aliran-aliran itu terkadang bukan hanya mengunjukkan perbedaan pendapat, melainkan juga pendapat yang saling bertentangan.

Demikianlah dalam soal keimanan, yang menjadi ajaran paling pokok dalam Islam, terdapat lima aliran teologi atau ilmu kalam. Masalah yang pertama timbul dalam bidang ini adalah kedudukan pembuat dosa besar seperti membunuh orang tanpa alas an yang sah, berzina, menjalankan riba, dan durhaka kepada orang tua. Dipersoalkan apakah pembuatan dosa besar bukan mu'min, masih orang Islam. Golongan keras yang dalam sejarah teologi dikenal dengan khawarij, mengatakan bahwa pembuatan dosa besar bukan mu'min lagi tetapi sudah menjadi kafir dan keluar dari Islam. Golongan lembut Murji'ah berpedapat, bahwa pembuat dosa besar tetap mu'min, orang Islam dan bukan kafir. Golongan rasional, Mu'tazilah, berpendapat lain. Pembuat dosa besar tidak mukmin, tidak kafir, dan hanyalah muslim. Bagi Mu'tazilah orang mu'min adalah orang yang mengucapkan dua syahadat dan menjalankan ajaran-ajaran Islam, sedang orang muslim adalah orang yang hanya mengucapkan dua syahadat tetapi tidak melaksanakan ajaran-ajaran Islam.

Perbedaan penafsiran ini timbul karena dalam Al-Qur'an tidak ada ayat yang secara terperinci dan definitive menyebut siapa yang mu'min dan siapa yang kafir. Dengan lain kata dalam Al-Qur'an tidak ada definisi tentang mu'min dan kafir. Ayat menyebut iman mencakup kepercayaan kepada Tuhan, malaikat, rasul-rasul, kitab-kitab, dan hari perhitungan di akhirat. Timbulah

petanyaan, ketika terjadi perang dan pembunuhan antara sesama muslim di zaman Usman, Ali dan Muawiyah, tentang pembuat dosa besar. Dalam menjawab pertanyaan itu timbulah penafsiran yang berbeda-beda.

Setelah ulama Islam muali dari abad ke-8 Masehi mempelajari filsafat Yunani dalam usaha menentang serangan-serangan bersifat filosof yang datang dari luar Islam, filsafat mempengaruhi pemikiran teologi rasional dan teologi tradisional banyak terikat pada penafsiran harfiyah.

“Tangan Tuhan” dan “Kursi Tuhan” yang terdapat dalam Al-Qur'an diartikan teologi rasional “Kekuasaan Tuhan” sedang teologi tradisional tetap berpegang pada arti harfiyah itu “tangan” dan “kursi” walaupun tidak sama dengan tangan dan kursi manusia. demikian pula dalam sial kemauan dan perbuatan manusia, teologi rasional menganut paham adanya kebebasan manusia dalam menentukan kemauan dan perbuatan sedang teologi tradisional menganut paham fatalisme. Selanjutnya teologi rasional menganut keyakinan bahwa ala mini beredar sesuai dengan hukum alam ciptaan Tuhan yang disebut dalam *sunnatullah*, sedang teologi tradisional berkeyakinan, bahwa alam ini berjalan sesuai dengan kehendak mutlak Tuhan. Kalam *sunnatullah* oleh golongan teologi rasional diartikan hukum Tuhan yang tidak berubah-ubah, sedangkan kaum teologi tradisional mengartikan *sunnatullah* sebagai kebiasaan atau adat. Kalau bagi golongan pertama api, umpamanya, mempunyai hukum tetap dan selamanya membakar, bagi golongan kedua, api mempunyai kebiasaan membakar. Yang membakar bukanlah api tetapi kehendak mutlak Tuhan. Kalau dalam teologi rasional Tuhan telah membuat hukum alam api selamanya membakar dan api membakar melalui hukum alam ciptaan Tuhan itu, dalam teologi tradisional api tidak mempunyai sifat dasar membakar; api membakar melalui kehendak mutlak Tuhan. Api tidak selamanya membakar, melainkan hanya sesekali sesuai dengan kehendak Tuhan yang mutlak. Perbedaan-perbedaan penafsiran ini timbul karena ayat-ayat mengenai tangan, wajah, perbuatan manusia, dan *sunnatullah* tersebut diatas tidak mengandung penjelasan lebih lanjut tentang apa yang dimaksud dengan kata-kata itu.

Dalam hubungan ini baik disebut bahwa dalam perkembangan penjelasan dan penafsiran selanjutnya para ulama Islam membagi ayat-ayat Al-Qur'an dalam dua kelompok: ayat-ayat yang artinya pasti sebagaimana diberikan teks dan tidak dapat ditafsirkan lagi (*qat'iy al dalalah*) dan ayat-ayat

yang artinya masih dapat ditafsirkan (*zanniy al-dalalah*). Yang banyak terdapat dalam Al-Qur'an adalah ayat-ayat yang *zanniy al dalalah*, ayat-ayat yang artinya bisa ditafsirkan; yaitu ayat-ayat yang tidak mesti diambil arti tersuratnya, tetapi dapat di ambil arti tersiratnya. "Wajah" dan "Tangan" Tuhan tersebut diatas termasuk dalam kelompok ayat *zanniy al dalalah* itu. Demikian juga *jannah* (surga) dan *nar* (neraka). *Jannah* dalam arti tersurat menggambarkan istana yang penuh dengan kesenangan jasmani, sedang *nar* secara harfiah menggambarkan api yang menyala-nyala. Kaum syari'at mengambil arti harfiah ini. Tetapi kaum sufi dan filsuf mengambil arti tersirat, yaitu kesenangan dan kesengsaraan rohani yang secara tersirat terletak di belakang gambaran jasmani tentang surga dan negara yang diberikan Al-Qur'an.

Kalau dalam bidang keimanan, yang adalah masalah pokok dalam Islam, terdapat aliran-aliran yang berbeda pendapat, maka tidak mengherankan kalau dalam bidang ibadat dan bidang *mu'amalah* atau hidup kemasyarakatan manusia, terdapat pula mazhab-mazhab. Imam mazhab yang banyak memakai rasio adalah Abu Hanifah dan yang banyak memakai *sunnah* atau hadist adalah Malik Ibn Anas. Karena itu sebagai halnya dalam bidang ilmu kalam atau teologi Islam, dalam bidang hukum mengenai ibadat dan hidup kemasyarakatan manusia terdapat pula mazhab yang rasional dan mazhab yang tradisional.

Sebagai contoh dalam soal ibadat dapat diambil penentuan permulaan hari puasa, hari raya Idul Fitri dan hari raya Idul Adha. *Ru'yah* oleh golongan rasional diartikan "melihat" dengan otak yaitu perhitungan atau hisab, sedangkan golongan tradisional mengartikan *ru'yah* "melihat" dengan mata kepala.

Dalam hidup kemasyarakatan, ayatnya, sebagaimana telah disebut diatas, berjumlah kira-kira 230. Perincian yang diberikan oleh seorang Guru Besar dalam bidang hukum Islam adalah sebagai berikut : hidup kekeluargaan 70 ayat, jual beli 70 ayat, soal pidana 30 ayat, hubungan Islam bukan Islam 25 ayat, peradilan 13 ayat, hubungan kaya dan miskin 10 ayat, dan soal kenegaraan 10 ayat.²

Sesuai dengan sifat dasar ayat-ayat Al-Qur'an tersebut diatas, yaitu hanya mengandung ajaran-ajaran dasar dan prinsip-prinsip, banyak berbentuk

² Abd. Al-Wahhab Khallaf, *'Ilm Usul Al-Fiqh*, Cairo, cet.7,1956, hlm. 34-35.

zanniy al-dalalah dan hanya sedikit berbentuk *qat'iy al-dalalah*, maka ayat-ayat mengenai hidup kemasyarakatan ini juga memerlukan penjelasan dan penafsiran yang banyak dari para ulama hukum Islam. Sebagai halnya dalam bidang-bidang lain disini juga banyak dijumpai perbedaan pendapat dan penafsiran.

Sebagai contoh dapat diambil perkawinan pria Islam dengan wanita Ahli Kitab yaitu wanita Yahudi dan wanita Kristen. Dalam mazhab Syafi'I ada pendapat bahwa wanita Kristen tak boleh dikawini seorang pria muslim, karena ia mengnut keyakinan Trinitas. Menurut mazhab lain seorang pria Islam boleh kawin dengan wanita Kristen karena dia adalah Ahli Kitab dan bukan *musyrikah* atau politeis. Ayat dengan jelas mengatakan bahwa seorang Islam boleh mengambil wanita Ahli Kitab menjadi istri. Tetapi karena ayat tidak menjelaskan lebih lanjut Ahli Kitab mana yang dimaksud, timbulah perbedaan penafsiran tentang arti Ahli Kitab dalam ayat ini.

Semenjak masuknya bank Barat ke dunia Islam pada abad ke-19 timbulah perbedaan pendapat mengenai harap atau tidaknya bunga bank. Yang tegas diharapkan dalam Al-Qur'an adalah *riba*. Tetapi ayat tidak menjelaskan lebih lanjut apa yang dimaksud dengan *riba*. Menjadi pertanyaan apakah bunga bank masuk dalam kategori *riba*. Yang menganggapnya masuk kategori *riba* mengharamkan bunga bank. Yang menganggapnya bukan *riba* berpendapat bahwa bunga tidak haram.

Dari uraian ringkas diatas dapat diambil kesimpulan bahwa sepanjang masa timbul penjelasan dan penafsiran mengenai ajaran-ajaran dasar dan prinsip-prinsip yang terkandung dalam Al-Qur'an. Penjelasan dan penafsiran para ulama, yang disebut *ijtihad* itu, kian lama kian banyak jumlahnya, dan memerlukan buku-buku tebal dan berjilid-jilid. *Ijtihad* ulama yang jauh lebih banyak jumlahnya dari ayat-ayat Al-Qur'an sendiri, juga merupakan ajaran-ajaran Islam. Tetapi karena ajaran-ajaran yang berasal dari *ijtihad* ini adalah hasil pemikiran manusia, maka ia bersifat relatif dan tidak absolute.

Dengan demikian dalam Islam sebenarnya terdapat dua kelompok ajaran. Pertama, ajaran absolut, mutlak benar, kekal, tidak berubah dan tak dapat diubah, yang jumlahnya sendikit sebagaimana terdapat di dalam Al-Qur'an. Kedua, ajaran relatif, tidak mutlak benar, tidak kekal, tetapi dapat berubah dan boleh di ubah, yang jumlahnya banyak sekali sebagaimana pendapat dalam buku-buku Ilmu Kalam atau teologi Islam, ilmu fikih atau hukum Islam, ilmu tasawuf, atau mistisme Islam, tafsir. Hadist, ibadat, akhlak,

filsafat, dan sebagainya. Ajaran-ajaran relatif berubah dan dapat diubah inilah yang berkembang semenjak Nabi Muhammad wafat pada akhir abad ke -20 ini, sesuai dengan perkembangan zaman dan sesuai dengan kondisi setempat. Yang tidak berubah adalah ajaran-ajaran dasar dan prinsip-prinsip sebagaimana terdapat dalam Al-Qur'an dan Hadist.

Yang banyak menimbulkan masalah di zaman kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern ini adalah perkembangan yang terjadi dalam hidup kemasyarakatan umat. Dalam soal kenegaraan dan pemerintahan, sebagaimana disebut diatas, ayat-ayat yang membawa ajaran-ajaran dasar mengenai masalah ini hanya sepuluh, antara lain prinsip musyawarah, keadilan, prikemanusiaan, persamaan, kebebasan beragama, dan persatuan. Sebagaimana ditegaskan oleh Muhammad Izzat Darwazah, tidak ada ayat dalam Al-Qur'an yang menyebut bentuk negara dalam Islam.³ Karena itu bentuk negara dalam Islam berkembang sesuai dengan kondisi zaman dan tempat semenjak zaman Nabi Muhammad sampai zaman kita sekarang.

Di zaman Medinah Nabi Muhammad mengatur kehidupan politik umat sesuai dengan wahyu yang beliau terima dari Tuhan dan dalam hal-hal yang tidak ada wahyu yang mengaturnya beliau bermusyawarah dengan para sahabat. Dalam istilah sekarang dapat dikatakan bahwa pemerintahan Nabi mempunyai corak teokratis, tetapi dalam itu bercorak demokratis pula.

Setelah beliau wafat, wahyu berhenti turun dan Empat Khalifah, pengganti beliau, Abu Bakar, Umar Ibn Al-Khatib, Usman Ibn Affan dan Ali Ibn Abi Thalib mengatur kehidupan umat dengan berpegang pada Al-Qur'an serta *sunnah* Nabi dan dalam hal-hal yang tak disebut, baik di dalam Al-Qur'an maupun Hadist, mereka bermusyawarah dengan para sahabat yang mendampingi mereka dalam memimpin umat. Abu Bakar diangkat menjadi khalifah bukan karena ditunjuk oleh Nabi Muhammad. Nabi wafat tanpa meninggalkan keputusan atau pesan tentang pengganti beliau dalam memimpin negara yang berbentuk di Medinah.

Dalam musyawarah yang diadakan umat Islam Medinah sebelum Nabi dikuburkan, Abu Bakar terpilih menjadi khalifah pertama. Abu Bakar, sebelum wafat bermusyawarah dengan para sahabat tentang penggantinya, dan Umar disepakati untuk menjadi khalifah ke dua. Khalifah ketiga, Usman dipilih dalam

³ *Al-Dustur al-Qur'ani fi Syu'un al-Hayah*, Cairo, 1956, hlm. 56.

musyawarah enam sahabat besar. Ali juga dipilih untuk menjadi khalifah keempat. Karena itu pemerintahan di masa empat khalifah bercorak republic di samping bercorak demokratis.

Khalifah kelima, Mu'syawarah Ibn Abi Sufyan, mengubah *sunnah* empat khalifah, dan mengangkat anaknya Yazin, stelah bermusyarah dengan sahabat-sahabatnya, menjadi khalifah keenam. Semenjak itu terbentuklah pemerintahan dinasti dalam Islam. Dinasti pertama adalah Dinasti Bani Umayyah yang dapat bertahan kurang lebih 90 tahun untuk kemudian digantikan oleh Dinasti Bani Abbas selama kurang lebih 500 tahun.

Pada permulaan zaman Dinasti Bani Abbas inilah, dengan khalifah-khalifahnya yang ternama dalam sejarah, seperti Harun Ar-Rasyid dan putranya Al-Ma'mun, dimulai penerjemahan buku-buku ilmu pengertahuan dan filsafat Yunani ke dalam bahasa Arab. Dari hasil penerjemahan buku-buku peradaban Yunani yang memberikan kedudukan tinggi kepada akal inilah berkembang pemikiran yang maju dan tinggi pula dalam Islam, baik dalam bidang keagamaan maupun dalam bidang non-agama. Dalam bidang keagamaan timbulah ilmu kalam atau teologi Islam, ilmu fikih atau hukum Ilam, termasuk di dalamnya soal politik, ilmu sihir, ilmu hadis, ilmu tasyaaf, filsafat Islam, dan lain-lain. Dan dalam bidang non-agama timbul bahasa dan sastra Arab, ilmu kedokteran, matematika, optika, astronomi, ilmu alam, ilmu bumi, sejarah, dan lain-lain. Ulama dizaman dinasti Bani Abbas itu, tidak terbatas pengetahuannya pada soal-soal keagamaan, tetapi mencakup pula soal-soal keduniaan. Al-Ghazali umpamanya adalah seorang filsuf di samping ulama dalam bidang teologi dan hukum Islam. Ibn Sina selain meninggalkan karangan-karangan dalam filsafat dan kedokteran, meninggalkan pula karangan dalam bidang ibadat dan teologi Islam. Ibn Rusyd adalah seorang filsuf, dokter, dan hakim Islam.

Ulama-ulama zaman Dinasti Abbas inilah pada hakikatnya yang banyak memberikan penjelasan dan penafsiran tentang ajaran-ajaran dasar dan prinsip-prinsip yang terkandung dalam Al-Qur'an. Di zaman Dinasti Bani Umayyah belum banyak diadakan ijtihad. Di zaman Bani Abbas inilah muncul buku-buku keagamaan yang tebal dan berjilid-jilid tersebut diatas. Di zaman inilah timbul aliran-aliran dan mazhab-mazhab dalam berbagai bidang keagamaan Islam. Dengan kata lain, para ulama zaman Dinasti Bani Abbas inilah

yang banyak menciptakan ajaran-ajaran relatif, berubah, dan dapat diubah dalam Islam tersebut diatas.

Dinasti Bani Abbas, yang benar peranannya dalam mewujudkan penjelasan dan penafsiran ajaran-ajaran dasar serta prinsip-prinsip yang terdapat dalam Al-Qur'an itu, jatuh atas serangan Jengiz Khan dan keturunannya yang melanda dunia pada abad ke-13. Dengan jatuhnya Dinasti Bani Abbas, hilanglah untuk sementara dinasti besar di dunia Islam, dan tinggallah dinasti-dinasti kecil. Tetapi pada permulaan abad ke-16 muncul tiga dinasti besar yaitu Dinasti Bani Usman yang berpusat di Istanbul, Dinasti Safawi yang berpusat di Isfahan, Iran, dan Dinasti Mughal yang berpusat di Delhi, India. Di antara ketiganya, Dinasti Bani Usmanlah yang dapat bertahan sampai permulaan abad ke-20. Pada tahun 1924, Dinasti Bani Usman dengan system kekhilafannya dihapus oleh Mustafa Kemal Ataturk dan sebagai gantinya timbul Republik Turki Modern.

System pemerintahan dinasti atau monarki yang muncul pada pertengahan abad ke-7 dan bertahan lebih dari 1200 tahun pada abad ke-20 berubah dan mengambil bentuk pemerintahan republik, constitutional, dan demokrasi. Negara Republik Turki di pertengahan abad ke-20 diikuti oleh Republik Indonesia, Republik Pakistan, Republik Mesir, Republik Syiria, Republik Irak, Republik Tunisia, Republik Aljazair, dan lain-lain. Dewasa ini umumnya dunia Islam mengambil pemerintahan monarki tinggal beberapa saja seperti Arab Saudi, Marokko, Yordania, Kuwait dan lain-lain.

Dari tinjauan singkat mengenai sejarah pemerintah dalam Islam seperti yang diberikan diatas ternyata bahwa system pemerintahan dalam Islam berkembang mulai dari corak teokratis-demokratis di zaman Nabi Muhammad ke corak republik-demokratis di empat khalifah, ke corak monarki-demokratis di zaman modern. Perkembangan ini bisa menjadi karena Al-Qur'an tidak mengandung ayat yang menentukan system pemerintahan, tetapi hanya mengandung prinsip-prinsip dalam menjalankan pemerintahan. Di atas prinsip-prinsip inilah perkembangan system itu terjadi dalam sejarah dan perkembangan ini terjadi sesuai dengan kondisi zaman dan situasi setempat.

Yang banyak dipermasalahkan dewasa ini samping system pemerintahan adalah system perekonomian. Al-Qur'an juga tidak mengandung ayat-ayat mengenai hal ini. Yang dibawa hanyalah prinsip-prinsip, antara lain hak milik perorangan diakui, tetapi dalam arti bahwa harta yang dimiliki itu

hanya merupakan titipan dari Tuhan, Pemilik alam semesta dan segala yang ada padanya. Harta tak boleh dikuasai oleh sebagian kecil anggota masyarakat, orang-orang tidak berada mempunyai hak tertentu terhadap harta titipan Tuhan itu, dan sumber-sumber kekayaan yang vital tidak boleh dimiliki secara perorangan. Di atas ajaran-ajaran dasar dan prinsip-prinsip yang dibawa Al-Qur'an inilah sistem perekonomian umat Islam dapat disusun.

Sejarah masa lampau menunjukkan, bahwa harta kekayaan di zaman empat khalifah banyak berada di tangan negara, di zaman dinasti-dinasti kekayaan pada mulanya dikuasai dinasti-dinasti yang memerintah dan kemudian timbul feodalisme. Ajaran tentang hak fakir miskin terhadap kekayaan dalam pada itu dilaksanakan melalui lembaga wakaf. Pemilik harta mewakafkan sebagian dari hartanya untuk keperluan social, fakir miskin, dan sebagainya. Di dunia Islam Timur Tengah harta yang diwakafkan demikian banyak, sehingga sampai sekarang negara-negara disana memerlukan departemen-departemen tersendiri untuk mengurus harta-harta yang wakafkan itu. Di abad ke-20 ini dunia Islam dipengaruhi oleh teori-teori sosialisme barat, dan timbulah teori-teori sosialisme Islam di berbagai dunia Islam. Karena, sebagaimana halnya dalam soal ekonomi juga Al-Qur'an tidak menyebut sistem, maka sistem perekonomian dalam Islam berkembang sesuai dengan perkembangan zaman dan situasi setempat berdasarkan ajaran-ajaran dasar dan prinsip-prinsip yang terdapat dalam Al-Qur'an dan Hadits.

Satu soal penting lain adalah hidup kekeluargaan yang menjadi dasar utama hidup kemasyarakatan suatu umat. Ajaran dasar atau prinsip dalam hidup kekeluargaan ini adalah adanya perkawinan, adanya perceraian, dan bolehnya seorang suami mempunyai istri sampai empat. Dimasa-masa lampau wanita mempunyai kedudukan lemah dan banyak bergantung pada kaum pria, entah orang tua, saudara, atau suaminya. Karena itu soal perkawinan, perceraian, dan mempunyai lebih dari satu istri banyak terletak di tangan kaum pria. Orang tualah yang menentukan jodoh gadisnya, suamilah yang menceraikan istrinya, dan sekehendak suamilah mengambil istri lebih dari satu. Demikianlah ijtihad ulama dimasa lampau, dan demikianlah ajaran Islam mengenai perkawinan dan perceraian sampai abad ke-20 ini. Tetapi dengan adanya emansipasi wanita di saman modern timbul ijtihad baru. Wanita menuntut supaya dalam soal kawin dan cerai mereka juga mempunyai suara. Timbulah ajaran baru dalam Islam; cerai tidak terletak di tangan suami tetapi

di tangan pengadilan agama dan dalam mengambil keputusan suara istri di dengar. Suami tidak sekehendak hati lagi dapat mengambil istri tambahan tetapi harus seizin istri lebih dari satu, umum dikatakan bahwa sistem perkawinan dalam Islam adalah poligami. Tetapi dewasa ini, dengan sulitnya suami mengambil istri di samping yang telah ada, sistem perkawinan Islam mengambil bentuk monogami sesuai dengan perkembangan zaman dan emansipasi wanita. Perubahan sistem ini bisa terjadi karena Al-Qur'an hanya mengandung ajaran-ajaran dan prinsip-prinsip yang senantiasa bisa disesuaikan penafsiran dan cara pelaksanaannya dengan perkembangan zaman.

Dalam soal hukuman kriminal, memotongan tangan pencuri adalah hukuman yang lazin diterima di masa lampau. "potong tangan" yang terdapat dalam Al-Qur'an diartikan secara harfiah. Tetapi di zmane humanisme sekarang, "potong tangan" telah diartikan secara metoforis, yaitu mencegah orang dari mencuri. Umpamanya dengan memasukannya ke dalam penjara dan melatihnya memperoleh ketrampilan tertentu untuk dapat mencari nafkah melalui jalan yang halal dan baik. Perubahan arti ini bisa terjadi karena ayat tidak menegaskan arti "potong tangan".

Dari uraian diatas dapatlah diambil kesimpulan bahwa ajaran-ajaran dasar dan prinsip-prinsip yang dibawah 500 ayat tersebut sebelumnya, memerlukan banyak penjelasan dan penafsiran melalui ijtihad ulama agar ajaran-ajaran dasar serta prinsip-prinsip itu dapat dijalankan oleh umat dalam masyarakat. Ijtihad ulama itu berjalan sepanjang zaman semenjak Nabi Muhammad wafat dan dalam Islam terdapat ijtihad yang bukan saja jumlahnya besar sekali, melainkan juga berbeda, bahkan terkadang bertentangan. Karena ijtihad ulama ini juga merupakan ajaran dalam Islam, ajaran Islam itu dalam sejarah pada hakikatnya senantiasa bertambah dan berkembang, sehingga pada akirnya yang terbanyak terdapat dalam Islam adalah ajaran hasil ijtihad ulama yang tidak bersifat mutlak benar, tetapi relatif, berubah dan dapat diubah. Dalam pada itu ajaran yang bersifat mutlak benar, kekal, tidak berubah dan tak dapat diubah sebagaimana terdapat dalam Al-Qur'an dan Hadist tetap sebagaimana ditinggalkan Nabi, tidak bertambah jumlahnya.

Tetapi dalam perjalanan sejarah, ajaran yang berasal dari ijtihad ulama itu dianggap pula bersifat absolut dan mutlak benar, kekal dan tak boleh diubah. Hal ini menimbulkan dogamtisme ketat, pandangan sempit dan

ketidakterbukaan terhadap hal-hal yang baru. Perubahan-perubahan yang dibawa oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi di cap sebagai *bid'ah*, inovasi yang tidak sejalan bahkan bertentangan dengan agama. Kecederungan ini terdapat diseluruh dunia Islam.

Pandangan inilah, yaitu bahwa semua arahan dalam Islam adalah bersifat mutlak benar, yang banyak menimbulkan hubungan tidak serasi dan bertentangan antara orang-orang agama di satu pihak dan orang-orang ilmiah dan golongan pemerintah di pihak lain. Dalam pada itu perlu ditegaskan bahwa tidak semua orang agama mempunyai pandangan demikian. Golongan pembaharu, yang mulai timbul pada abad ke-19, seperti Muhamad Abduh di Mesir dan Sayid Ahmad Khan di India, berpegang teguh hanya pada ajaran-ajaran dasar dan serta prinsip-prinsip yang dikandung Al-Qur'an dan Hadist. Ijtihad ulama masa lampau tidak mengikat bagi mereka. Karena itu antara golongan pembaharu dan orang-orang ilmuan serta pemerintah tidak mesti terjadi pertentangan bahkan antara kedua pihak terdapat kerja sama yang baik.

Tetapi sayangnya golongan pembaharu demikian di seluruh dunia Islam kecil jumlahnya dibandingkan dengan golongan tradisional yang keras mempertahankan ijtihad ulama masa lampau, yaitu golongan yang berpendapat bahwa semua ajaran Islam bersifat absolut dan tidak boleh diubah. Dengan kata lain, diseluruh dunia Islam golongan tradisionallah yang terbesar jumlahnya dan terbesar pengaruhnya dalam masyarakat. Dengan demikian yang menonjol dalam dunia Islam, sebagaimana digambarkan artikel-artikel dalam *Perkembangan Modern dalam Islam* ini, adalah pertentangan antara orang-orang agama dan orang-orang pemerintah yang memakai hasil-hasil ilmu pengetahuan dan teknologi modern dalam memajukkan bangsa dan negara masing-masing.

Tetapi melihat kepada hakekat ajaran Islam, sebagaimana diuraikan diatas, hal ini tidak mesti terjadi. Antara agama dan ilmu pengetahuan serta teknologi pada dasarnya tidak ada pertentangan. Pertentangan terjadi antara penafsiran-penafsiran keagamaan atau ijtihad ulama, yang juga merupakan ajaran dalam Islam, dan penemuan-penemuan ilmu pengetahuan serta teknologi modern.

Pertentangan itu untuk masa depan dapat dihilangkan dengan menghidupkan kembali sikap para ulama dimasa silam, yang telah dimulai oleh kaum pembaharu abad ke-19 dan abad ke-20, yaitu hanya terikat pada ajaran-

ajaran dasar yang terkandung Al-Qur'an dan Hadist. Ajaran-ajaran hasil ijtihad ulama tidak mengikat.

Sikap harus dihidupkan ialah apa yang terkandung dalam hadis Nabi:

Aku tinggalkan bagimu dua hal, yang jika kamu berpegang padanya, sekali-kali kamu tidak akan sesat, yaitu Al-Qur'an dan Sunnah Rasul-nya.

Dengan berpedoman pada hadis ini pertentangan antara agama dan perkembangan modern yang dibawa ilmu pengetahuan dan teknologi modern dapat dihilangkan; dan pertentangan antara orang-orang agama dan ilmuwan serta orang pemerintahan seperti digambarkan dalam buku *Perkembangan Modern dalam Islam* ini dapat dielakkan.

BAB II

PEMBAHARUAN DALAM PEMIKIRAN ISLAM MODERNISME DAN SEKULARISME

A. MEMAHAMI MAKNA PEMBAHARUAN ISLAM

Salah satu bidang kajian Islam yang secara intens dilakukan pengkajian oleh kalangan akademisi, ilmuan, dan pemerhati Islam adalah tentang pembaruan dalam Islam. Hal ini terlihat dari banyaknya kajian yang membicarakan tema tersebut, baik mengenai sejarah, tokoh, maupun pemikiran pembaruannya. Adanya intensitas perbincangan dan pengkajian tersebut menunjukkan bahwa di kalangan umat Islam, khususnya di kalangan para ilmuan Islam, telah terbangun suatu pandangan bahwa pembaharuan Islam merupakan suatu keniscayaan sekaligus sebagai konsekuensi logis dari pengalaman ajaran Islam.⁴

Meskipun demikian, menurut Din Syamsuddin, terdapat tarik menarik yang menjadikan isu pembaruan Islam actual sekaligus kontroversial sepanjang sejarah pemikiran Islam. Dengan ungkapan lain bahwa terdapat kelompok pro dan kontra terhadap pembaharuan Islam, yaitu antara yang menanggap bahwa pembaruan Islam sebagai suatu keharusan untuk aktualisasi dan kontekstualisasi ajaran Islam- sebagai paparan singkat di atas, dengan yang melakukan penolakan dan penentangan terhadap pembaruan Islam karena dipandang bahwa Islam adalah agama pembawa kebenaran mutlak sehingga upaya pembaruan dipandang bertentangan dengan watak kemutlakan Islam tersebut. Di samping itu, penolakan tersebut didasari oleh suatu pandangan bahwa pembaruan (modernitas) adalah produk kebudayaan Barat, sedangkan Barat dipandang sebagai musuh Islam dan umat Islam baik secara politik maupun cultural.

Melihat perbedaan di atas, Din Syamsuddin berpandangan bahwa perbedaan mendasar antara yang pro dan kontra pembaruan sesungguhnya terletak pada kerangka metodologis dalam memahami Islam sehingga perbedaan antara keduanya berada dalam wilayah pemahaman dan penafsiran, bukan dalam wilayah yang sangat prinsip. Oleh karena itu, pembaruan Islam padadataran ini dapat dipandang sebagai suatu keharusan.

⁴ Fauzi, *P3M STAIN Purwokerto Fauzi I Ibda'* Volume 2. No. 1 Januari-Juni 2004.

Berkaitan dengan uraian di atas, permasalahan yang perlu untuk dilakukan pengkajian adalah : apa hakikat pembaruan Islam itu?. Apa yang menjadi dasar atau dapat dijadikan landasan bagi pembaruan Islam, serta bagaimana pembaruan Islam itu dijalankan?. Persoalan-persoalan itulah yang akan dikaji dalam tulisan ini; dengan tujuan akan diperoleh pemahaman secara teoretis terhadap hakekat makna pembaruan Islam, dasar atau landasan bagi upaya pembaruan Islam, serta subtansi metode pembaruan Islam.

1. *Hakikat Pembaruan Islam*

Dalam kosa kata “Islam” term pembaruan digunakan kata tajdid, kemudian muncul berbagai istilah yang dipandang memiliki relevansi makna dengan pembaruan, yaitu modernism, reformisme puritanisme, revivalisme, dan fundamentalisme. Di samping kata tajdid, ada istilah lain dalam kosa kata Islam tentang kebangkitan atau pembaruan, yaitu kata islah. Kata tajdid bisa diterjemahkan sebagai “pembaharuan” dan islah sebagai “perubahan”. Kedua kata tersebut secara bersama-sama mencerminkan suatu tradisi yang berlanjut, yaitu suatu upaya menghidupkan kembali keimanan Islam beserta praktik-praktiknya dalam komunitas kaum muslim.⁵

Berkaitan dengan hal tersebut, pembaruan dalam Islam bukan hal yang menyangkut dengan dasar atau fundamental ajaran Islam, artinya bahwa pembaruan Islam bukanlah dimaksudkan untuk mengubah, memodifikasi, atau merevisi nilai-nilai dan prinsip-prinsip Islam supaya sesuai dengan selera zaman, melainkan lebih berkiatan dengan penafsiran atau interpretasi terhadap ajaran-ajaran dasar agar sesuai dengan kebutuhan perkembangannya serta perkembangan zaman. Terkait dengan ini maka dapat dipahami bahwa pembaruan merupakan aktualisasi ajaran tersebut dalam perkembangan sosial.⁶

Senada dengan hal di atas. Din Syamsuddin mengatakan bahwa pembaruan Islam merupakan rasionalisasi pemahaman Islam dan kontekstualisasi nilai-nilai Islam ke dalam kehidupan. Sebagai salah satu pendekatan pembaruan Islam, rasionalisasi mengandung arti sebagai upaya

⁵Lihat John O. Voll, *Pembaharuan dan Perubahan dalam sejarah Islam* : tajdid dan islah. Dalam John L. Esposito (ed), Dinamika Kebangunan Islam: watak, proses, dan tantangan. Terjemahan Bakri Siregar (Jakarta: Rajawali Press, 1987), h. 21-23..

⁶Lihat Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 30.

menemukan substansi dan penanggalan lambang-lambang, sedangkan kontekstualisasi mengandung arti sebagai upaya pengaitan substansi tersebut dengan pelataran sosial-budaya tertentu dan penggunaan lambang-lambang tersebut untuk membungkus kembali substansi tersebut. Dengan ungkapan lain bahwa rasionalisasi dan kontekstualisasi dapat disebut sebagai proses substansi (pemaknaan secara hakiki etika dan moralitas) Islam ke dalam proses kebudayaan dengan melakukan desimbolisasi (penanggalan lambang-lambang) budaya asal (baca: Arab), dan pengalokasian nilai-nilai tersebut ke dalam budaya baru (lokal). Sebagai proses substansiasi, pembaruan Islam melibatkan pendekatan substivistik, bukan formalistic terhadap Islam.

2. Ciri-ciri Umum Gerakan-gerakan Pembaruan

Korelasi antara ide-ide pembaruan yang dikembangkan oleh gerakan dan para pengikutnya merupakan karakteristik umum yang lain. Penting dicatat bahwa masing-masing gerakan yang disebut di atas, dengan pengecualian NU, didukung oleh kelas entrepreneur tertentu. Ini sesuai dengan apa yang disebut oleh teori Geertz “masjid dan pasar”, yang menunjuk pada hubungan historis dan fungsional antara Islam dan perdagangan. Dalam kenyataannya, pendiri dan pemimpin terkemuka gerakan-gerakan reformis Islam di Indonesia berasal dari kalangan pedagang. Ahmad Dahlan, pendiri Muhammadiyah adalah seorang pedagang. Para pengganti dan pengikutnya juga kaum pedangan.

Demikian pula, Serikat Islam adalah sebuah organisasi dagang yang didirikan oleh seorang pedagang sukses, yang kemudian berkembang menjadi gerakan politik. Al-Irsyad juga dipelopori oleh pedagang Arab Indonesia. Demikian pula halnya dengan Persatuan Islam yang para pendirinya, Haji Zamzam dan Haji Muhammad Junus adalah guru-guru agama sekaligus pedagang terkemuka. Mereka datang dari keluarga pedagang yang pindah dari Palembang (Sumatra Selatan) kemudian menetap di Bandung (Jawa Barat). Gerakan ini menunjukkan tendensi modernisnya, khususnya setelah Ahmad Hassan bergabung kedalam gerakan ini. Hassan sendiri berasal dari Singapura dan pindah ke Surabaya (Jawa Timur), lalu menetap di Bandung meneruskan kariernya sebagai seorang pedagang. Secara signifikan, berbagai faktor ini tidak memainkan peran besar dalam pendirian NU, sebuah organisasi yang disponsori oleh ulama yang berakar kuat di pesantren. Meskipun demikian, ia

mirip dengan gerakan Islam lain dalam arti bahwa pendirinya adalah orang-orang dari kelas atas, bila dibandingkan dengan para pendukungnya.

Jika para pendiri dan pemimpin empat gerakan Islam pertama adalah pedagang kelas menengah dan pegawai negeri, para umumnya para pemimpin NU adalah santri tuan tanah kelas menengah dari kalangan pedesaan. Meskipun kedua kelompok ini termasuk kelompok menengah, mereka sangat berbeda satu dari yang lain. Mereka yang termasuk kelompok pertama banyak dipengaruhi oleh semangat masyarakat liberal, sedangkan yang kedua umumnya tinggal dan masyarakat yang relatif tertutup. Perbedaan ini pada akhirnya mempengaruhi orientasi gerakan-gerakan tersebut. Hubungan antara gagasan pembaruan dan kegiatan ekonomi tampaknya merupakan sebuah fenomena universal. Wertheim Geertz menemukan apa yang mereka sebut sebagai sebuah analogi yang mencolok ketika mereka menganggap adanya paralelisme antara reformisme Protestan Eropa abad ke-16 dan ke-17 serta pembaruan Islam di Indonesia pada awal abad ke-20. Bahkan, Weber menunjukkan bahwa mereka yang merupakan kelas pedagang besar, kaum borjuis, pedangan, pemilik modal, dan ahli-ahli teknis, terutama adalah kaum Protestan. Kegiatan kapitalis secara ekstrem berkembang di kalangan gereja-gereja protestan dan Calvinis Huguenot Prancis, kelas pedagang Belanda, dan kaum puritan Inggris. Di Indonesia, ide-ide pembaruan tumbuh secara sadar di kalangan kelas pedagang dan kelas menengah komunitas urban. Mobilitas para pedagang memiliki peran besar dalam menyebarkan ide-ide tersebut.

Sebagai pedagang batik, Ahmad Dahlan, misalnya, sering mengunjungi satu kota ke kota lainnya untuk tujuan bisnis. Jaringan perdagangannya memberikan sebuah platform untuk menyebarkan ide-ide Muhammadiyah saat organisasi ini diizinkan untuk beroperasi di luar Yogyakarta. Munculnya cabang-cabang Muhammadiyah di beberapa kawasan disebabkan oleh diskursus ini; dalam banyak kasus mereka sesungguhnya disponsori oleh para pedagang lokal. Mobilitas sosial. Terdapat hubungan antara ide-ide pembaruan dan mobilitas horizontal kelompok-kelompok tertentu. Mobilitas yang merupakan elemen penting modernisasi, ini bisa ditemukan dalam kelas masyarakat pedagang di banyak bagian dunia pada tahun-tahun pertama abad ke-20. Orang yang sering pindah dari satu tempat ke tempat lain menunjukkan kesiapan mereka – sekurang-kurangnya secara psikologis untuk meninggalkan

batas-batas tradisional yang merupakan bagian dari kultur mereka sejak kecil. Hal ini juga menunjukkan kesiapan mereka beradaptasi dengan lingkungan baru, di tempat mereka bisa hidup dan berkembang dalam atmosfer baru. Daniel Lerner menyebut orang-orang seperti ini sebagai memiliki kepribadian yang mobil (*mobile personality*), yang ditandai oleh kapasitas tinggi untuk melakukan identifikasi dengan aspek-aspek baru dari lingkungannya. Mereka dibekali dengan mekanisme yang dibutuhkan untuk mengakomodasi tuntutan-tuntutan baru yang muncul di luar pengalaman mereka sehari-hari.

Demikian pula, kegiatan kewirausahaan Ahamd Dahlan dan pemimpin beberapa gerakan lain pada saat itu mempermudah untuk membentuk sikap-sikap semacam itu, dibandingkan dengan kelompok non-pedagang. Menggunakan istilah Wertheim, para pemimpin reformis ini bisa dikatakan sebagai pedagang urban dari periode pertama abad ini. Falsafah etika dan iman mereka menunjukkan individualism dan rasinalisme borjuis yang tipikal (khas), yang menganggap manusia tidak sebagai suatu totalitas (keseluruhan), tetapi sebagai sebuah kumpulan individu. Sebagaimana kau urban melawan otoritas bangsawan feodal dan tradisi feodal, demikian pla mereka melawan otoritas ulama yang dihormati dan tradisi-tradisi keagamaan tertentu. Mereka tinggal di sebuah dunia yang menawarkan kesempatan kepada individu yang energetic dan sadar serta penuh percaya diri.

Mereka tidak menganggap sebagai dosa untuk mencapai kekayaan duniawi; mereka bisa menjadi Muslim saleh dengan mengabdikan diri mereka dengan rajin dan jujur pada usaha bisnis mereka. Nilai-nilai keagamaan dalam kenyataannya memotivasi mereka pada masa tertentu untuk meraih kesuksesan dunia. Purifikasi praktik keagamaan dan signifikansi sosialnya. Paralel lain dapat dilihat dalam keyakinan mereka bahwa agama harus dibersihkan dari ritualisme dan mistisisme yang menyimpang. Ini membawa pada sikap bahwa kehidupan mereka harus hemat, aktif, dan bertanggung jawab.⁷ Dalam aplikasinya, sikap ini mendorong gerakan-gerakan pemburuan dan khususnya Muhammadiyah untuk mencari signifikansi sosial bagi setiap bentuk ritual agar ritual tersebut tidak terpisah dari etika sosial. Terdapat

⁷Syafiq A. Mughni, "Islam dan Modernisasi dengan Rujukan Khusus Terhadap Masalah Indonesia". Makalah disampaikan dalam Inagurasi Mahasiswa Baru Universitas Muhammadiyah Surabaya, 1985, hlm.14.

kualitas keduniaan tertentu dari pendekatan ini yang hampir bisa dikualifikasikan sebagai anti-tasawuf.

Namun ketika hal ini dipertimbangkan secara hati-hati, kita menemukan bahwa masalah yang sebenarnya tidaklah demikian; masalahnya hanya menyangkut pemahaman yang bebeda tentang tasawuf di pihak Muhammadiyah, yang menurutnya tidak mewakili penolakan terhadap dunia temporal. Suatu ritual yang sangat individualistik dan mengisolasi ditransformasikan oleh gerakan ini ke dalam usaha positif untuk kepentingan masyarakat karena mistisisme yang menolak semua hal yang bersifat duniawi dan hanya menggiring pada asketisme tidak diterima oleh Muhammadiyah. Nilai memperoleh kekayaan dunia terletak pada kemampuan untuk memfasilitasi ibadah agama. Dalam pengertian ini, hal tersebut sesuai dengan pandangan Islam yang mengajarkan bahwa seorang mukmin yang kaya (kuat secara ekonomis) lebih baik dari pada seorang mukmin yang miskin.

Meskipun ada beberapa kemiripan antara reformisme Protestan di Eropa dan reformisme Islam di Indonesia, terdapat juga banyak perbedaan. Secara historis, reformisme Protestan muncul sebagai reaksi terhadap apa yang dipahami sebagai penyelewengan sistematis terhadap agama, sedangkan reformisme Islam di Indonesia muncul sebagai respons terhadap kurangnya ketertarikan pada praktik agama dan terhadap dominasi kultural dan politik Barat. Jika latar belakang ini tidak dipahami secara benar, mereka yang mengharapkan reformasi Islam di Indonesia akan melahirkan hasil yang sama sebagaimana protestantisme di Barat akan merasa kecewa. Wertheim merefleksikan perasaan ini dengan menyimpulkan bahwa reformisme Islam di Indonesia telah melahirkan literalisme, kekakuan, ekslusivisme, dan komunalisme. Sistem nilai Islam tentang persaudaraan, tanggung jawab bersama, koperasi, larangan praktik riba, yang telah tercampur dengan elemen-elemen sosial dan budaya Indonesia seperti gotong royong dan rasa memiliki bersama, menggiring orang berasumsi bahwa kapitalisme Barat mungkin sulit dilaksanakan dalam gerakan pembaruan Islam Indonesia.

Mengharapkan munculnya kapitalisme Barat dalam masyarakat Islam karenanya meremehkan sistem nilai-nilai Islam yang berbeda dari nilai-nilai Protestan. Namun, munculnya gerakan-gerakan reformasi Islam yang menggunakan secara implisit argumen-argumen Weberian mempertanyakan klaim Weber yang menyatakan tendensi rasional tidak bisa ditemukan di luar

Eropa. Kajian sosiologis menunjukan bahwa dunia Islam mengalami transisi dari ekonomi moneter ke kultur rezim agraris dan militer.⁸ Di Indonesia (Jawa), kegiatan perdagangan kawasan pantai utara pada abad ke-15 dan ke-16 berpindah kepada masyarakat agraris daerah pedalam. Muhamadiyah yang muncul di lingkungan kerajaan Yogyakarta yang agraris mengabdikan dirinya untuk menghidupkan tradisi kosmopolitanisme Islam. Semangat rasionalisme yang dianjurkan oleh gerakan ini harus berhadapan dengan tendensi khurafat dan irrasional orang-orang di kawasan administratif kerajaan itu. Dalam mencari tujuan humanistik dan keagamaan, rasionalisasi juga menganggap praktik ritual tertentu yang tidak memiliki dasar agama dan yang boros (mubazir) sebagai tidak bermanfaat. Pendekatan rasional seperti ini pada giliran selanjutnya melahirkan reaksi dari kelompok tertentu kalangan komunitas Muslim. Reaksi yang dinilai berdasarkan alasan agama ini sesuguhnya dimotivasi oleh faktor-faktor sosial ekonomi.

2. Landasan bagi Pembaruan Islam

Sebagaimana diuraikan di awal tulisan ini bahwa pembaruan Islam merupakan suatu keharusan bagi upaya aktualisasi dan kontekstualisasi Islam. Merupakan suatu keharusan bagi upaya aktualisasi dan kontekstualisasi Islam. Berkaitan dengan hal ini, persoalan yang perlu dijawab adalah hal-hal apa saja yang dapat dijadikan pijakan (landasan) atau pemberi legitimasi bagi gerakan pembaruan Islam (*tajdid*). Di antara landasan dasar yang dapat dijadikan pijakan bagi upaya pembaruan Islam adalah landasan teologis, landasan normatif, dan landasan historis.

Menurut Achmad Jainuri, ide, *tajdid* berakar pada warisan pengalaman sejarah kaum Muslim. Warisan tersebut adalah landasan teologis yang mendorong munculnya berbagai gerakan *tajdid* (pembaruan Islam).⁹ Selanjutnya - masih menurut Achmad Jainuri- Landasan teologis itu terformulasikan dalam dua bentuk keyakinan, yaitu: *pertama*, keyakinan bahwa Islam adalah agama universal (universalisme Islam). Sebagai agama

⁸Bryan S. Turner, Capitalism and Class in the Middle East: Theories of Social Change and Economic Development (London: Heinemann Educational Book, 1984), hlm.30.

⁹Achmad Jainuri, "Landasan Teologis gerakan Pembaruan Islam" dalam jurnal Ulumul Qur'an, No. 3 Vol. VI. Tahun 1995, hlm. 38.

universal, Islam memiliki misi *rahmatan li al-'alamin*, memberikan rahmat bagi seluruh alam.

Universalitas Islam ini dipahami sebagai ajaran yang mencakup semua aspek kehidupan, mengatur seluruh ranah kehidupan umat manusia, baik berhubungan dengan *habl min Allah* (hubungan dengan sang Kalik), *habl min an-nas* (hubungan dengan sesama umat manusia), serta *habl min al-'alam* (hubungan dengan alam lingkungan).¹⁰ Dengan terciptanya harmoni pada ketiga wilayah hubungan tersebut maka akan tercapai kebahagian hidup sejati di dunia dan di akhirat karena Islam tidak hanya berorientasi duniawi, tetapi duniawi dan ukhrawi secara bersama-sama.¹¹

Konsep universalisme Islam itu meniscayakan bahwa ajaran Islam berlaku pada setiap waktu, tempat, dan semua jenis manusia, baik bagi bangsa Arab maupun non-arab dalam tingkat yang sama, dengan membatasi diri pada suatu bahasa, tempat, masa, atau kelompok tertentu. Dengan ungkapan lain bahwa nilai universalisme itu tidak bisa dibatasi oleh formalisme dalam bentuk apapun.¹²

Senada dengan hal di atas, Din Syamsuddin mengatakan bahwa watak universalisme Islam meniscayakan adanya pemahaman selalu baru untuk menyikapi perkembangan kehidupan manusia yang selalu berubah. Islam yang universal *-shalih li Kulli zaman wa makan*—menuntut aktualisasi nilai-nilai Islam dalam konteks dinamika kebudayaan. Kontekstualisasi ini tidak lain dari upaya menemukan titik temu antara hakikat Islam dan semangat zaman. Hakikat Islam yang *rahmatan li al-'alamin* berhungan secara simbiotik dengan semangat zaman, yaitu kecondongan pada kebaruan dan kemajuan.

Pencapaian cita-cita kerahmatan dan kesemestaan sangat bergantung pada penemuan-penemuan baru akan metode dan teknik untuk mendorong kehidupan yang lebih baik dan lebih maju. Din Syamsuddin mengatakan bahwa keuniversalan mengandung muatan kemodernan. Islam menjadi universal

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Lihat misalnya Q.S. 28: 77.

¹² Lihat Nurcholish Madjid, Islam, Doktrin dan Peradaban (Jakarta: Paramadina, 1992), hlm. 360-362; Saiful Muzani (ed.), Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 32-33.

karena mampu menampilkan ide dan lembaga modern serta menawarkan etika modernisasi.¹³

Kedua, keyakinan bahwa Islam adalah agama terakhir yang diturunkan Allah SWT, atau finalitas fungsi kenabian Muhammad SAW, sebagai seorang rasul Allah. Dalam keyakinan umat Islam, terpatri suatu doktrin bahwa Islam adalah agama akhir zaman yang diturunkan Tuhan bagi umat manusia; yang berarti pasca-Islam sudah tidak ada lagi agama yang diturunkan Tuhan; dan diyakini pula bahwa sebagai agama terakhir, apa yang dibawa Islam sebagai suatu yang paling sempurna dan lengkap yang melingkupi segalanya dan mencakupi sekalian agama yang diturunkan sebelumnya.¹⁴ Al-Quran adalah kitab yang lengkap, sempurna, dan mencakupi segalanya; tidak ada satu persoalan pun yang terlupakan dalam Al-Quran.¹⁵ Keyakinan yang sama juga terhadap keberadaan Nabi Muhammad SAW, sebagai Nabi akhir zaman (*khatam al-anbiya*'), yang tidak akan lahir (diutus) lagi seorang Nabi pun setelah Nabi Muhammad SAW., dan risalah yang dibawa Muhammad diyakini sebagai risalah yang lengkap dan sempurna.

Achmad Jainuri mengatakan bahwa keyakinan akan Muhammad sebagai Nabi penutup hendaknya dipahami bahwa berhentinya fungsi kenabian bukan berarti terputusnya pertunjuk Tuhan kepada umat manusia. Kondisi ini mengacu pada ide bahwa setelah fungsi kenabian Muhammad selesai, secara fungsional, peran ulama dipandang sangat penting untuk memelihara dinamika ajaran Islam. Hal ini dipandang tidak berlebihan karena ulama adalah pewaris para nabi (*al'ulama'waratsah al-anbiya*'). Dari kalangan ulama itulah muncul para *mujaddid* yang secara fungsional memelihara dinamika ajaran Islam yang dibawa oleh Muhammad SAW. sebagai pengembangan risalah terakhir dari Tuhan. Dengan perkataan lain, kontinuitas petunjuk agama wahyu dari Nabi Adam hingga Muhammad melalui para Nabi, sedangkan dari Muhammad ke penerusnya melalui para *mujaddid* yang secara institusional dimanifestasikan dalam berbagai ragam pemikiran serta gerakan *tajdid*.¹⁶

¹³ M. Din Syamsuddin, "Mengapa", hlm. 68.

¹⁴Lihat Maulana Muhammad ali, The Religion of Islam (Cairo: The Arab Writer Publisher & Printers, t.t.) hlm. 3.

¹⁵Lihat misalnya Q.S. 5 : 3; Q.S. 14: 89.

¹⁶Lihat Achmad Jainuri,"Landasan", hlm 30-40.

Landasan normatif yang dimaksud dalam kajian ini adalah landasan yang diperoleh dari teks-teks nash, baik Al-Quran dan Al-Hadis. Banyak ayat Al-Quran yang dapat dijadikan pijakan bagi pelaksanaan *tajdid* dalam Islam karena secara jelas mengandung muatan bagi keharusan malakukan perubahan. Di antaranya surat Adh-Dhuha ayat 4:

Artinya:

“Sesungguhnya yang kemudian itu lebih baik bagimu dari pada yang dahulu.”

Ayat lainnya adalah surat Ar-Ra'd ayat 11:

Artinya:

“Sesungguhnya Allah tidak akan mengubah apa yang ada pada suatu kaum sehingga mengubah apa yang ada dalam diri mereka sendiri....”

Dari ayat di atas, tampak jelas bahwa untuk mengubah status umat dari situasi rendah menjadi mulia dan terhormat, umat Islam sendiri harus berinisiatif dan berikhtiar mengubah nasip mereka, baik pola pikirnya maupun prilakunya. Dengan demikian, kekuatan-kekuatan pembaruan dalam masyarakat harus selalu ada karena dengan itulah masyarakat dapat melakukan mekanisme penyesuaian dalam derap langkah dinamika sejarah.¹⁷

Sementara itu, dalam hadis nabi bisa kita temukan adanya teks hadis yang menyatakan, *“Allah akan mengutus kepada umat ini pada awal abad seseorang akan memperbarui (pemahaman) agamanya.”* Menurut achmad Jainuri, di kalangan para pakar terdapat perbedaan interpretasi mengenai kata *'ala ra'si kulli mi'ati sanah* (setiap awal abad) ini berkaitan dengan saat munculnya sang mujaddid. Sebagian lain mengaitkan dengan tanggal kematian. Hal ini sesuai dengan tradisi penulisan biografi dalam Islam yang biasanya

¹⁷Lihat Hamzah Yaa'qub, Pemurnian, hlm 5.

hanya menunjuk tanggak kematian seseorang. Jika arti kata tersebut dikaitkan dengan tanggal kelahiran, sulit dipahami karena sebagian mereka – yang disebutkan dalam daftar literatur sejarah Islam- telah meninggal dunia pada awal abad , yang berarti bahwa mereka belum melakukan pembaruan. Atas dasar ini, sabagian lagi memahami dalam pengertian lebih longgar dan menyatakan bahwa yang penting mujaddid yang bersangkutan hidup dalam abad yang dimaksud. ¹⁸

Terlepas dari adanya perdebatan sebagaimana diatas (dalam memaknai awal abad), yang jelas bahwa ide *tajdid* dalam Islam memiliki landasan normatif dalam teks hadis Nabi. Pada awal perkembangannya, sewaktu nabi Muhammad SAW, masih ada dan pengikutnya masih terbatas pada bangsa Arab yang pusatnya di Mekah dan Madinah, Islam diterima dan dipatuhi tanpa hambatan. Semua pengikutnya berkata, “*sami’na waatha’na*”. ¹⁹

Dalam perkembangannya, Islam, baik secara etnografis maupun geografis menyebar luas; segi intelektual pun membuat umat yang mulai dari ilmu kalam, ilmu hadis, ilmu fiqh, ilmu tafsir, filsafat, tasafuf, dan lainnya, terutama dalam masa empat abad semenjak ia sempurna diturunkan.²⁰ Umat Islam dalam periode itu dengan segala ilmu yang dikembangkannya, berhasil mendominasi peradaban dunia yang cemerlang,²¹ sampai mencapai puncaknya pada abad XII-XII M. Pada masa inilah ilmu pengetahuan keislamam berkembang sampai puncaknya, baik dalam bidang agama maupun dalam bidang non-agama. Pada zaman itu pula para pemikir Muslim dihasilkan.²² Mereka telah bekerja sekeras-kerasnya melakukan ijihad sehingga terbina apa yang kemudian dikenal sebagai kebudayaan Islam.

Setelah mulai kurun waktu lebih kurang lima abad sampai kepuncak kejayaannya, sejarah kemajuan Islam Mengalami kemandekan; Islam menjadi statis atau dikatakan mengalami kemunduran. Masa demi masa

¹⁸Achmad Jainuri, “Landasan”, hlm 40

¹⁹Lihat Q.S. Al. Baqarah[2] : 285.

²⁰Q.S. Al-Baqarah[2]:85.

²¹Lihat Lothrop Stoddard, *Dunia Baru Islam (The New Word of Islam)*, terj. M. Mulyadi Djoyomartono dkk. (Jakarta: Gunung Agung, 1966), hlm 11, 16-17; H.A.R. Gibb, *Mohammedanism: A Historical Survey* (New York: A Galaxy Book, 1962), hlm 7-8.

²²Lihat Harun Nasution, Pembaruan dalam Islam: *Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), hlm. 11

kemundurannya semakin terasa. Pintu *Ijtihad* dinyatakan tertutup digantikan dengan *taklid* yang merajalela sampai menenggelamkan umat Islam ke lubuk terdalam pada abad XVIII.²³ Meskipun demikian, upaya pembaruan senantiasa terjadi, dimana dalam suasana seperti digambarkan di atas, yaitu sejak abad XII M (peralihan ke abad XIV M) Ibnu Taimiyah telah tampil membendungnya (melakukan pembaruan).²⁴

Pembaruan yang dilakukan oleh Ibnu Taimiyah ditujukan pada tiga sasaran utama, yaitu sufisme, filsuf yang mendewakan rasionalisme, dan teologi Asy'ariyah yang cenderung pasrah pada kehendak Tuhan dan totalistik. Ketiganya dipandang menyimpang dari ajaran Islam sehingga dalam memberikan kritik selalu disertai kepada umat Islam agar kembali kepada Al-Quran dan As-sunnah serta Memahaminya.²⁵

Dalam perkembangan sejarahnya bahwa gerakan pembaruan pasca Ibnu Taimiyah terus mengalami dinamisasi, kontinuitasnya, serta mengalami beberapa variasi corak dan penekanannya masing-masing sesuai dengan konteks waktu, tempat, dan problem yang dihadapi. Gerakan-gerakan pembaruan itu dapat diklasifikasikan menjadi dua, yaitu gerakan pembaruan pramodern dan gerakan pembaruan pada masa modern.

Gerakan pembaruan pramodern (pasca-Ibnu Taimiyah) mengambil bentuknya, terutama pada abad XVII dan XVIII M. Sementara itu, gerakan modern, terutama dimulai pada saat jatuhnya Mesir ke tangan Napoleon Bonaparte (1796-1801 M), yang menginsafkan umat Islam tentang rendahnya kebudayaan dan peradaban yang dimilikinya, serta memunculkan kesadaran akan kelemahan dan keterbalakangan.²⁶

Gerakan pembaharuan Islam secara garis besar terbagi dalam dua batasan dekade, yaitu pramodern (abad XVII dan XVIII M) dan Modern (mulai abad XIX

²³Lihat L.Stoddard, dunia Baru, hlm 29.

²⁴Taqi Ad-Din Ahmad Ibnu Taimiyah (1263-1326), adalah pemikir dan penulis terbesar pada masanya. Ia menjadi guru besar mazhab Hanbali di Universitas Damaskus. Lihat H.A.R. Gibb, *Mohammedanism*, hlm 162; S.F. Mahmud, *The Story of Islam* (London & Decca: Oxford University press, 1960), hlm 148-149.

²⁵M. Amin Rais, "Kata Pengantar", dalam John J. Donohue dan John L. Esposito (eds), *Islam dan Pembaruan: Ensiklopesia Masalah-masalah*, terj. Machnum husein (Jakarta: Rajawali Press, 1993), hlm. ix.

²⁶Lihat Harun Nasution, *Pembaharuan* hlm. 14; Zulbadri Idris, "Pembaruan Islam Sebelum Periode Modern", dalam Jurnal Media Akamedika, No.29. Tahun XIV/1998, hlm. 56.

M). Namun, sebagaimana dikemukakan oleh Fazlur Rahman, gerakan pembaruan yang dilancarkan pada abad tersebut pada dasarnya menunjukkan karakteristik yang sama dengan gagasan pokok Ibnu Taimiyah yang dipandang sebagai bapak tajdid, yaitu gerakan-gerakan pembaruan tersebut mengedepankan rekonstruksi sosio-moral masyarakat Islam sekaligus melakukan koreksi sufisme yang terlalu menekankan individu dan mengabaikan masyarakat.²⁷

Adanya karakteristik yang sama pada gerakan-gerakan pembaruan Islam, baik pramodern maupun modern tersebut dapat dilihat, misalnya pada abad XVII M. Syekh Ahmad Sirhindi telah meletakkan dasar teori reformasi yang sama dengan Ibnu Taimiyah, juga menetapkan pelaksanaan ajaran syariah dalam kehidupan sehari-hari. Kemudian, gerakan wahabiah pada abad XVIII M yang di pelopori Muhammad bin Abdul Wahab di pandang lebih radikal dan tidak mengenal kompromi terhadap semua pengaruh yang “non-Islam” terhadap amal ibadah. Gerakan-gerakan serupa juga muncul di kawasan dunia Islam lainnya. Abad XVIII M Shah Waliyullah di India melakukan hal yang sama dengan apa yang dilakukan oleh Syekh Ahmad dalam sikapnya terhadap ajaran sufi yang menyimpang, namun, yang membedakannya dengan pendahulunya, gerakan Shah Waliyullah juga memasuki kehidupan sosial politik. Ia menentang ketidakadilan sosial ekonomi yang menimpa rakyat, mengkritik beban pajak yang di tanggung kaum petani, serta menyeru kaum Muslimin untuk menegakkan sebuah negara teritorial di India yang manyatu kedalam bentuk sebuah kekaisaran yang bersifat internasional.²⁸

Gerakan perubahan pramodern dengan dasar “kembali kepada Al-Quran dan As-Sunnah serta ijтиhad” sebagaimana diatas , juga mewarnai gerakan pembaruan pada era modern (abad XIX dan XX M). Misalnya, gerakan pembaruan yang digerakkan dan dicetuskan oleh Muhammad Abduh, yang dirumuskan dalam empat aspek, yaitu:

²⁷M. Amin Rais, " Kata Pengantar", hlm. X ; Lihat lebih lanjut pada Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam*; dalam P.M Holt. ANN K.S. Lambton, Bernard Lewis (ed), *The Cambridge History of Islam* Vol. 2B (Cambridge: Cambridge University Press, 1970) hlm. 636-656.

²⁸Achmad Jainuri, " Tradisi Tajdid dalam Sejarah Islam (Bagian Kedua)". Dalam suara Muhammadiyah, No. 06/80/1995, hlm. 25.

1. pemurnian Islam dari berbagai pengaruh ajaran dan pengalaman yang tidak benar (bid'ah dan khufarat);
2. pembaruan sistem pendidikan tinggi Islam;
3. perumusan kembali doktrin Islam sejalan dengan pemikiran modern;
4. pembelaan Islam terhadap pengaruh-pengaruh dan serangan-serangan Eropa.²⁹

Apa yang dilakukan oleh Abduh tersebut menunjukkan adanya karakteristik yang sama dengan era sebelumnya, yaitu adanya purifikasi-reformis. Apa yang dilakukannya itu hanya sebagai salah satu contoh, tentunya dapat ditemukan juga dalam gerakan dan pemikiran yang dilakukan tokoh lain.

Berkaitan dengan berkesinambungan karakteristik gerakan pembaruan Islam, baik pramodern maupun modern, menurut Voll, dapat terlihat pula pada tiga bidang atau tema yang digelorakan, yaitu:

1. seruan untuk kembali pada penerapan ketat Al-Quran dan As-Sunnah Nabi;
2. keharusan adanya ijtihad;
3. penegasan kembali keaslian dan keunikan pengalaman Al-Quran yang berbeda dengan cara-cara sintesis dan keterbukaan pada tradisi Islam lainnya.³⁰

Uraian diatas menunjukkan bahwa ide pembaruan Islam yang berlandaskan teologis dan normatif, secara historis menunjukkan relevansi dengan kedua landasan tersebut (teologis dan normatif). Oleh karena itu, gerakan tajdid (pembaruan Islam) memiliki akar historis yang kuat sebagai pijakan kontinuitas gerakan pembaruan Islam kini dan yang akan datang.

3. Kaum Muda Intelek dan Pembaruan

Berbeda dengan haji dan pelajar di tanah Arab, mereka yang pergi ke Kairo (terutama ke Universitas Al-Azhar) tidak memainkan peranan dalam transmisi pengetahuan ke kampung mereka sampai dekade-dekade awal abad ke-20. Jumlah pelajar Indonesia di Kairo semakin bertambah pada perempat pertama abad ke-20. Sebagian besar mereka sudah aktif dalam gerakan perubahan Islam modern di Indonesia. Dalam arti mereka merupakan generasi

²⁹Lihat lebih lanjut, Achmad Jainuri, *Obid*, hlm. 25-26.

³⁰John O. Voll, "Pembaruan," hlm. 26.

kedua reformisme Islam.³¹ Meskipun sejak 1890 di Al-Azhar sudah ada jabatan syaikh riwaq Jawa,³² yaitu pembina murid-murid dari kawasan Jawa,³³ jumlah mereka masih marginal.³⁴ Jika Dar Al-‘Ulum,³⁵ menurut sebuah studi, lebih disukai oleh, para pelajar dari Jawa pada periode awal daripada Al-Azhar,³⁶ marginalitas ini tidak hanya dalam jumlah, tetapi juga dalam ketertarikan pada pemikiran-pemikiran keagamaan yang disebarluaskan oleh Muhammmad ‘Abduh di Al-Azhar pada saat itu. Dapat dikemukakan bahwa Al-Azhar tidak pernah menjadi lembaga pendidikan reformis meskipun ada upaya-upaya yang dilakukan oleh ‘Abduh. Kegagalan ini disebabkan oleh oposisi yang kuat dari

³¹Untuk kajian tentang murid-murid dan peran mereka dalam gerakan pembaruan, lihat William Roff, “*Indonesia and Malay Student in Cairo in the 1920’s*,” *Indonesia* 9(1970), hlm. 80-87. Lihat juga kajian belakangan, Mona Abaza, *Islamic Education Perception and Exchange; Indonesia student in Cairo* (Paris: Association Archipel, 1994), hlm. 73-86.

³²Menurut Undang-undang 15 Oktober 1885, seseorang pelajar yang tidak terdaftar pada *riwaq* atau *harah* (asrama mahasiswa di Al-Azhar) tidak dianggap sebagai mahasiswa Al-Azhar. Bayard Dodge, *Al-Azhar: A Melenium of Muslim Learning* (Washington, D.C.: The Middle East Institute, 1961), hlm. 132.

³³Roff, “*Indonesia an Malay Student*,” 80. Pada bagian lain dalam Artikel ini, ia berpendapat bahwa sudah ada mahasiswa Indonesia di Kairo selama beberapa tahun menjelang perempat pertama abad ke-20, tetapi tidak sampai 1922 jumlah mereka mengalami peningkatan. *Ibid*, hlm. 73

³⁴Tokoh yang terkenal di kalangan mahasiswa Indonesia di Al-Azhar pada periode awal inilah Syekh Tahir Jalal Ad-Din yang berasal dari Minangkabau, Sumatra Barat. Setelah belajar di Mekah selama beberapa tahun, ia pergi ke Al-Azhar pada 1310/1892. Ia meninggalkan Kairo pada 1905 dan memilih Melayu sebagai tempat barunya untuk menyebarkan ide-ide reformisme Islam. Hamka, *Pengaruh Muhammmad ‘Abduh di Indonesia* (Djakarta: Tintamas, 1961), hlm. 8.

³⁵Dar Al-‘Ulum didirikan di Kairo pada 1872 (1892 menurut beberapa sumber) oleh Ali Pasha Mubarak(1239-1311/1823-1893) untuk mendidik guru-guru Bahasa Arab dan Turki, dan untuk memberikan pendidikan keagamaan dan sekuler sebagai alternatif terhadap apa yang diajarkan di Al-Azhar. Pendirian lembaga itu bersamaan dengan ketertarikan yang besar di kalangan kaum intelektual Muslim untuk melakukan modernisasi sistem pendidikan. Dar Al-‘Ulum kemudian bergabung ke dalam Universitas Kairo (didirikan pada 1902) pada 1945. Abaza, *Islamic Education*, 25-26 (catatan kaki 4); El 2, hlm. 131-132.

³⁶Berdasarkan sebuah studi kasus, ditemukan bahwa selama periode 1925-1936, enam anak muda dari kota Kotagede menghadiri Universitas Kairo dan Amerika University di Kairo untuk mempelajari ilmu-ilmu sekuler, yang diajarkan dengan menggunakan bahasa Arab modern dan bahasa Inggris. Nakamura, “Professor Haji Kahar,” hlm. 7-8.

syekh-syekh Al-Azhar dan Khedive Abbas Hilmi.³⁷ Karena alasan ini, harapan bahwa Al-Azhar akan menjadi agen penyebaran ide-ide pembaruan 'Abduh sebelum akhir abad ke-19 tidak pernah terwujud. Jadi, jika terdapat mahasiswa Indonesia di Al-Azhar pada saat itu, mereka mungkin tidak tertarik pada ide-ide reformisme; sebaliknya mereka mungkin lebih dipengaruhi oleh syekh-syekh yang menentang pembaruan.

Kenyataan bahwa hanya ada beberapa mahasiswa Indonesia di Al-Azhar selama awal abad ke-20 didukung oleh bukti bahwa hampir seluruh pemimpin gerakan pembaruan Islam Indonesia berlatar belakang pendidikan Mekah.³⁸ Namun, mereka bisa menjalin hubungan dengan ide-ide 'Abduh selama tinggal di Mekah dan setelah kembali ke Indonesia. Ahmad Dahlan termasuk salah seorang di antara mereka yang melakukan hal tersebut. Ia pergi ke Mekah pada 1890 dan tinggal di sana selama beberapa waktu untuk belajar. Pada 1903 ia kembali mengunjungi Mekah dan tinggal di sana selama 18 bulan.³⁹ Ia belajar di bawah bimbingan beberapa ulama Mekah, satu diantaranya ialah Syekh Ahmad Katib, yang memberinya kesempatan untuk membaca tulisan-tulisan 'Abduh.⁴⁰ Ahmad Dahlan sangat tertarik pada *Tafsir Al-Manar* dan koleksi ide-ide reformis 'Abduh.⁴¹ Jadi, jika Mesir bisa dianggap sebagai salah satu sumber penting gagasan-gagasan reformis pada awal abad ke-20, itu terjadi tidak

³⁷Khedive ini menunjuk 'Abduh sebagai mifti untuk memberhentikannya dari jabatan Syekh al-Azhar, dan posisi itu akhirnya diberikan kepada seorang Syekh konservatif, Salim al-Bisri, dan kemudian 'Abd Ar-Rahman As-Sirbini, yang berhasil menentang pembaruan 'Abduh. Yvonne Haddad, "Muhammad 'Abduh: Pioneer of Islamic Reform." In Ali Rahnema [ed.], *Pioneers of Islamic Revival* (London and New Jersey: Zed Books Ltd., 1994), hlm. 62, catatan kaki nomor 59; Dodge, Al-Azhar, hlm. 139.

³⁸Terlepas dari kenyataan bahwa As-Surkati (pendiri Al-Irsyad di Indonesia) berasal dari Sudan, ia tidak pernah belajar di al-Azhar, tetapi hanya pergi ke Mekah untuk menyelesaikan pendidikannya. Namun, ia banyak dipengaruhi oleh 'Abduh dan Rida serta melakukan korespondensi dengan ulama Al-Azhar yang menjadi pengikut abduh. Abazah, *Islamic Education*, hlm. 54.

³⁹H. Soedja', *Muhammadiyah dan Pendirinya*, hlm. 1, 13.

⁴⁰Syekh Ahmad Khatib adalah pengikut mazhab Syafi'i. Namun, ia tidak melarang muridnya membaca tulisan 'Abduh. Ia melakukan hal ini dengan harapan bisa membatasi pengaruh ide-ide reformasi dari Mesir secara halus. Noer, *The Modernist Muslim*, hlm. 74.

⁴¹Beberapa penulis mendaftarkan judul buku-buku 'Abduh yang dibaca oleh Ahmad Dahlan. Diantaranya ialah: *Risalat At-Tawhd, Al-Islam wa An-Nasraniyah, Tafsir Juz 'Amma, Tafsir al-Manar*. Solichin Salam, K.H. A. Dahlan, 6; Hadikusuma, *Dari Jamaluddin Al-Afgani*, hlm. 75.

melalui publikasi Mesir dalam bentuk majalah dan buku. Semua ini memengaruhi opini pembaca di Indonesia, yang kemudian memodifikasinya agar sesuai dengan situasi lokal. Modifikasi ini, khususnya dalam kasus Muhammadiyah, dinyatakan dalam berbagai kegiatan yang merefleksikan aspek pembaruan yang lebih populis dan tidak tampak elitis sebagaimana pembaruan di Mesir.

B. GERAKAN ISLAM MODERN DAN GAGASAN REKONSTRUKSI KEAGAMAAN PERSPEKTIF TUJUAN REFORMASI ISLAM

Munculnya jaringan keagamaan antara Timur Tengah dan Indonesia pada abad ke-19 dan ke-20 telah membentuk adanya kesinambungan tradisi keagamaan Islam. Gerakan Islam modern pada dekade awal abad ke-20 merefleksikan proses tersebut, sebuah proses yang kemudian melahirkan usaha-usaha pembaruan. Terdapat beberapa karakteristik umum dalam pengalaman Indonesia dengan gerakan pembaruan sosial dan keagamaan di seluruh daerah Muslim yang berada di bawah kekuasaan kaum penjajah; sebuah situasi yang memunculkan perdebatan mengenai persoalan hubungan antara dunia Islam dan Barat.

Bagian ini mengkaji karakteristik yang dimaksudkan, seperti tahap-tahap perkembangan, peran pemimpin dalam mengarahkan gerakan, dan tema-tema pembaruan yang ditekankan. Seperti yang akan dicatat berikut ini, salah satu tema yang paling penting ialah purifikasi (pemurnian) ajaran-ajaran Islam. Lebih lanjut, gerakan-gerakan ini juga umumnya memiliki ide-ide yang serupa menyangkut program pembaruan, mobilitas sosial, dan aktivitas ekonomi.

Kaum Pembaruan Muslim dan Barat: Kajian Sepintas Hubungan antara dunia Islam dan Barat pada paruh kedua abad ke-19 menarik perhatian dua pembaruan, khususnya At-Tahtawi (1801-1973) dan Kayr Ad-Din Tunisi (w. 1889),⁴² yang keduanya memiliki pengalaman langsung dengan dunia Barat.

⁴²Hourani memasukkan mereka ke dalam generasi awal pemikir Arab liberal. Rifa 'ah Badawi Al-Tahtawi adalah seorang pembaru Mesir, pada awalnya ia bekerja sebagai penerjemah di sekolah-sekolah spesialis yang baru didirikan, dan pada 1836 ditunjuk sebagai kepala sekolah bahasa yang juga baru didirikan. Pada saat yang sama, ia bertugas sebagai pengawas sekolah, penguji, anggota komisi pendidikan, dan editor surat kabar resmi, *Al-waqa'i Al-Misriyah*. Temannya, Kayr Ad-Din, adalah seorang Tunisia yang pada 1871 mengurusi kementerian urusan dalam negeri, keuangan dan luar negeri, dan pada 1873 menjadi perdana menteri. Ia menjabat posisi itu selama empat tahun dan memanfaatkannya untuk melakukan

Keduanya berpendapat bahwa sangat beralasan bagi orang Islam untuk menerima ilmu pengetahuan dari Barat, sebuah tesis yang mempunyai arti besar bagi perkembangan gerakan reformis.⁴³ "Abduh menerima ide ini selangkah lebih maju dengan menyatakan bahwa orang Islam hanya mengambil kembali apa yang dahulu mereka berikan (kepada Barat). Sayyid Ahmad Khan, bapak ideologis gerakan Aligarh, merasakan pentingnya untuk bekerja sama dengan Inggris dan menekankan pembaruan sosial berdasarkan model Barat.⁴⁴ Berbeda dari Sayyid Ahmad Khan, Ahmad Dahlan pendiri Muhammadiyah tidak merekomendasikan kerja sama dengan rezim pemerintah Belanda. Namun, seperti Ahmad Sukarti dari Al-Irsyad dan Ahmad Hassan (w. 1958) dari Persis, Ahmad Dahlan mencoba menyembunyikan sentimen anti-Belanda-nya sementara pada saat yang sama mendorong orang-orang Islam Indonesia untuk mengambil sebanyak mungkin manfaat dari budaya modern Barat. Ini merupakan sebuah contoh dari orientasi "*love/hate*" terhadap Barat pada awal abad ke-20.⁴⁵ Sikap ini merefleksikan keyakinan kaum reformis tertentu bahwa institusi-institusi yang telah berkembang di Barat bisa digunakan orang-orang Islam untuk memobilisasi diri mereka dalam merespons tantangan-tantangan dunia modern, terlepas dari kenyataan bahwa mereka juga menunjukkan kebencian kepada Barat karena dominasi imperialisme.

Beberapa pemimpin Muslim mempertanyakan bagaimana Barat bisa mencapai posisi dominan seperti itu di dunia modern. Diantara jawaban mengenai fenomena ini, beberapa tesis mengatakan bahwa faktor utama ialah

program pembaruan. Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), hlm. 67-99.

⁴³Mereka berpendapat bahwa karena peradaban Eropa didasarkan terutama pada apa yang telah disumbangkan Islam ke Barat pada masa lampau, menjadi tugas orang Islam-lah untuk mengambilnya kembali. At-Tahtawi, *Taklis Al-Ibriz fi Talkis Bariz* (Cairo: Wizaarat At-Taqafah wa Al-Irsyad Al-Qawmi, 1958), hlm. 79; Kayr Ad-Din Tunisi, *Muqaddimah Kitab Aqwam Al-Masalik fi Ma'rifat Ahwal Al-Mamalik* (Tunis: Matba'at ad-Dawlah, 1284/1867/1868), hlm. 6. Dalam buku yang lain Tahtawi menyatakan keyakinannya bahwa sebagian besar pengetahuan manusia telah diterjemahkan dari bahasa Arab. Tahtawi, *Manahij Al-Albab Al-Misriyah fi Mabahij Al-Adab Al-Asriyah* (Cairo, 1912, hlm. 373. (Princeton: Princeton University Press, 1978, hlm. 74-75, 77-78.

⁴⁴ David Lelyveld, *Aligarh's First Generation: Muslim Solidarity in British India* (Princeton: Princeton University Press, 1978), hlm. 74-75, 77-78.

⁴⁵Hafeez Malik, *Sir Sayyid Ahmad Kan and Muslim Modernization in India and Pakistan* (New York: Columbia University Press, 1980) hlm. 14.

karena semangat rasionalitas.⁴⁶ Etika ini, suatu kali dimonopoli oleh dunia Kristen dan Khususnya Protestan, sesungguhnya menjadi milik bersama Masyarakat modern, baik di dunia Kristen maupun non-Kristen.⁴⁷ Di antara kaum pembaruan Muslim, Sayyid Ahmad Khan dan 'Abduh masalah akal dalam kaitannya dengan agama dan usahanya memperbarui masyarakat. Meskipun ini bukan persoalan pertama yang muncul dalam Islam,⁴⁸ persoalan akal yang muncul pada abad ke-20 ini memperoleh dimensi baru kaena berkembangnya pandangan dunia ilmiah yang baru.

⁴⁶Di dunia Barat, semangat ini disamakan dengan kemunculan kapitalisme. Dua artikel yang membahas masalah ini, "The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism," yang terbit pada 1906 merupakan esai-esai Max Weber pertama tentang sosiologi agama. Robert W. Green, ed. *Protestantism and Capitalism: The Weber Thesis and Its Critics* (Boston: D.C. Heath and Company, 1959), hlm. Vii. Dalam tulisan-tulisan yang lain, Weber menyatakan bahwa sejarah selalu bergerak ke arah rasionalisasi. Salah satu bentuknya ialah rasionalisasi tindakan yang berfungsi mengorganisasi seluruh alat secara sistematis utnuk mencapai tujuan-tujuan secara efektif dan efisien. Namun, ia percaya bahwa rasionalisasi tindakan tidak bisa dipisahkan dari kekuatan spiritual yang berfungsi memotivasi perubahan-perubahan dalam tingkah laku.

Dalam sejarah Eropa, hal ini dicontohkan oleh Protestantisme yang mencapai puncaknya dalam Calvinisme abad ke-16 dan 17. Analisisnya menyatakan bahwa kaum puritan didorong oleh semangat doktrinal yang terus-menerus menuntut rasionalisasi tindakan untuk membangun gerakan yang sistematis. Max Weber, *The Theoris of Social and Economic Organization*. Diedit dengan pengantar oleh Talcott Parson (New York: The Free Press, 1964), hlm. 115, 151, dan 185; Weber, *The Protestant Ethich adn the Spirit Capitalism* (New York: Charles Scribner's Son, 1958), hlm. 13-31; James L. Peacock, *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam* (Barkeley: University of California Press, 1987), hlm. 2.

⁴⁷Tentang pengaruh etika Protestan terhadap masyarakat non-Barat, lihat Robert N. Bellah, "Epilogue: Religion and Progress in Modern Asia," dalam *Religion and Progress in Modern Asia* (New York: Free Press, 1965), 168229; Bellah, "Reflection on the Protestant Ethich analogy in asia," *Jornal of Social Issue* 19, 1 (1963), 52-61; Bellah, "Religius aspects of Modernization in Turkey and Japan," Amerika Journal od Sociology 61, 1 (1958), 1-5; Clifford Geertz, "Religious Belief and Economic Behavior in a Central Javanese Town," *Economic Development adn Cultural Change* 4,2 (1956), 134-158; Geertz, *The Religion of Java*; James L. Peacock, *Muslim Puritans; Maxime Rodinson, Islam and Capitalism* (New York: Pantheon Books, 1974); Bryan S. Tuner, *Weber and Islam* (London & Boston: Routledge & Kegam Paul, 1974); W.F. Wertheim, "Religious Reform Movements in South and Southeast asia," dalam *East West Parallels: Sociological Approaches to Modern Asia* (Th Hague:W. Van Hoeve, 1964), hlm. 133-146.

⁴⁸Kaum Mu'taziah dan filsuf Muslim telah meperdebatkan persoalan serupa dan memberikan solusi mereka masing-masing. Karena penegasannya terus-menerus tatang akal (rasio), 'Abduh dikategorikan sebagai seorang Neo-Mu'tazilah. Rahman, "Revival and Refirm," hlm. 645; Haddad, "Muhammad 'Abduh," hlm. 45-46.

Dalam kaitannya dengan maslah ini, 'Abduh berpendapat bahwa ajaran Islam didasarkan pada rasionalisme dan kekuatan akal. Melalui kekuasaan akallah kaum Muslimin diharapkan dapat membedakan yang benar dari yang salah, dan karenanya ini berarti mengikuti ajaran agama.⁴⁹ Rasionalisme dalam pikiran'abduh menyebabkan ia menolak *taqlid* dan menerima penafsiran (*ta'wil*) berdasarkan akal daripada menerima terjemahan literal mengenai sumber-sumber agama.⁵⁰

Paradigma yang mendasari proses pembaruan di dunia Islam, terutama didasarkan pada argumen bahwa prinsip dasar Islam mengandung benih-benih agama rasional, kesadaran sosial, dan moralitas yang bisa menjadi dasar kehidupan modern. Rasionalitas juga dilihat sebagai mampu menciptakan sebuah elit keagamaan yang bisa mengartikulasikan dan menafsirkan makna nilai-nilai Islam yang sesungguhnya dan karenanya memberikan fondasi bagi lahirnya masyarakat baru. Namun, ide-ide 'abduh tampak elitis, berorientasi intelektual,⁵¹ dan lebih berwatak individualistik dari pada kolektif.

Pengadopsian struktur organisasi modern oleh gerakan Islam modern di Indonesia pada awal abad ke-20 menunjukkan bahwa mereka tidak bekerja pada garis yang sama dengan kaum pembaru Mesir. Kenyataan ini tidak hanya menyingkapi mereka untuk merasionalisasi perjuangan mereka dengan cara-cara yang lebih efisen dan efektif, tetapi juga merupakan contoh yang jelas dari berlanjutnya prakrik peminjaman lembaga-lembaga dari budaya Barat. Dalam hal efektivitas, praktik organisasi modern telah dimanfaatkan untuk melaksanakan berbagai usaha sosial, mulai dari lembaga-lembaga permanen seperti sekolah, panti asuhan dan rumah sakit sampai mobilisasi dana sosial untuk memenuhi kebutuhan masyarakat.

Meskipun terdapat perbedaan nuansa dalam struktur internal Sakerat Islam, Muhammadiyah, Al-Irsyad, Persatuan Islam, dan Nahdatul Ulama (yang akan dikaji nanti), semua organisasi ini menggunakan ide dan institusi asing

⁴⁹Muhammad 'Abduh, *Al-Islam wa An-Nasraniyah ma'a al-'Ilm wa al-Masaniyah* (Kairo: Al-Manar, 1938), hlm. 54-55; Muhammad Raid Rida, *Trik al-Ustadz Al-Imam Asy-Syekh Muhammad 'Abduh*, vol. 1 (Egypt: Matbaat al-Manar, 1931), hlm. 613.

⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 11 dan 613.

⁵¹Reformisme Mesir, jika dibandingkan dengan reformisme Indonesia (seperti ditunjukan oleh Muhammadiyah), lebih bersifat teologis, elitis dan intelektual. Nakamura,"Professor Haji Kahar Muzakkir,; hlm.8

dalam bidang tersebut. Hal inilah yang membedakan dari gerakan yang ada di beberapa kawasan pada masanya, seperti kaum Jadidis,⁵² diAsia Tengah, yang mengadopsi bentuk-bentuk organisasi yang lebih tradisional untuk mencapai tujuan-tujuannya.

Bericara mengenai tujuan pembaruan Islam tidak dapat dilepaskan dari misi yang diemban oleh gerakan tersebut. Menurut Achmad Jainuri, pembaruan Islam memiliki dua misi ganda, yaitu misi purifikasi dan misi implementasi ajaran Islam di tengah tantangan zaman.⁵³

Bertitik tolak dari kedua misi diatas, tujuan pokok dari pembaruan Islam aadalah sebagai berikut.

1. Purifikasi ajaran Islam, yaitu mengembalikan semua bentuk kehidupan keagamaan pada awal zaman Islam sebagaimana dipraktikan pada masa Nabi.⁵⁴ Zaman Nabi-sebagaimana digambarkan oleh Syayyid Qutb-sebagai priode yang hebat, suatu puncak yang luar biasa dan cemerlang serta merupakan masa yang tidak dapat terulang.⁵⁵ Terjadinya banyak penyimpangan dari ajaran pokok Islam pasca-Nabi bukan karena kurang sempurnanya Islam, melainkan karena kurang mampunya untuk menangkap Islam sesuai dengan semangat zaman; serta dalam konteks ini, banyaknya unsur luar yang masuk dan bertentangan dengan Islam sehingga diperlukan adanya upaya untuk mengembalikan atau memurnikan kembali sesuai dengan orisinalisasi Islam. Upaya ini dapat dilakukan dengan

⁵²Gerakan jadidi, yang dipelopori oleh kaun Tatar, tidak terbatas pada pembaruan keagamaan, tetapi juga mencakup aspek-aspek ekonomi kultural. Tokoh-tokoh seperti Abdul Nazir Kurzavi (1775-1813), Sabbihudin Marjani (1815-1889), Razaeiddin Fahredin Oglu (1854-1939), dan Musa Jarullah Biqi (1875-1849) merupakan beberapa figur yang mengonsentrasi diri pada masalah agama. Kebangkitan kultural dan bahasa secara erat mengikuti pembaruan keagamaan. Hal ini merupakan hal kolektif yang dilakukan oleh Kayyum Nasyri (1824-1904) Tatar Volga, Ismail Gasprinskii (1851-1914) Tatar Crimea, Hasan Malikov Zerbabi (1837-1907) Azeri, dan Abay Kunanbaev (1845-1904) Kazakh. Moderenisasi sistem pendidikan Islam telah melahirkan tokoh-tokoh terkemuka, seperti Marjani, Gasprinskii, dan Hussein Feitskhani (1826-1866), murid terkemuka Marjani. Alexandre Bennigsen, "Moderenazation and Conservatism in Soviet Islam," dalam Dennis J. Dunn [ed], Religion and Moderenazation in the Soviet Union (Boulder, Colorado: Westview Press, 1977), hlm. 240-242; SergeA. Znkovsky, Pan-Turkism and Islam in Rusia (Cmabrigae, MSS.: Harvard University Press, 1960), hlm. 24-25.

⁵³Achmad jainuri,:Lamdasan:, hlm.41

⁵⁴Ibid, hlm. 41.

⁵⁵John O. Voll,"Pembaruan", hlm.25

- membentengi keyakinan akidah Islam, serta berbagai bentuk ritual dari pengaruh sesat.
2. Menjawab tantangan zaman, Islam diyakini sebagai agama universal, yaitu agama yang di dalamnya terkandung berbagai konsep tuntunan dan pedoman bagi segala bagi segala aspek kehidupan umat manusia, sekaligus bahwa Islam senantiasa sesuai dengan semangat zaman. Dengan berlandaskan pada universalisasi ajaran Islam itu maka gerakan pembaruan dimaksudkan sebagai upaya untuk mengimplementasikan ajaran Islam sesuai dengan tantangan perkembangan kehidupan umat manusia.⁵⁶

Untuk mewujudkan kedua tujuan di atas, ijтиhad⁵⁷ dapat dipandang sebagai momentum pokok untuk berjalannya gerakan pembaruan Islam (tajdid). Statemen ini tidak terlalu berlebihan karena akan bermuara pada aktualisasi, rasionalisasi, dan kontekstualisasi ajaran Islam di tengah kehidupan sosial dan semua itu memerlukan upaya ijтиhadi. Aktualisasi di sini berkaitan dengan bagaimana agar pelaksana kehidupan umat tidak menyimpang dari ajaran Islam sekaligus bagaimana agar makna universitas Islam dapat terwujud dan teraktualisasikan dalam semangat zaman sehingga dalam kehidupan sosial, Islam tidak dijadikan alasan terjadinya kemunduran dan kelemahan, bahkan kehancuran. Padahal, hal itu sebenarnya disebabkan ketidak mampuannya menerjemahkan Islam dalam tatanan kehidupan yang terus berkembang.

Dalam konteks sejarahnya, ijтиhad telah memberikan sumbangans besar dalam perkembangan pemikiran umat Islam, khususnya dalam upaya menghadapi kehidupan sosial. Ijтиhad dalam konteks ini bukan dibatasi dalam hal hukum (syari'ah) semata yang selama ini banyak dipahami, melainkan yang terpenting bagaimana ijтиhad dimaknai sebagai upaya untuk menilai "ulang" terhadap berbagai warisan keagamaan yang ada, serta adanya kebebasan untuk

⁵⁶ Achmad Jainuri, "Landasan", hlm. 41.

⁵⁷ Mengenai makna ijтиhad lebih lanjut dapat dibaca pada Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 7-8; bandingkan juga dengan Abdullah Ahm ed an-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan, Hak Asasi Manusia dan Hubungan International dalam Islam*, terj. Ahmed Suaedy dan Amiruddin Arrani (Yogyakarta: Lkis, 1994), hlm. 53-57.

menafsirkan kembali sesuai dengan pemikiran modern.⁵⁸ Semangat untuk terus menghidupkan ijtihad merupakan salah satu tema pokok yang selalu digelorakan oleh para pembaru (mujaddidun).

Dari uraian diatas, dapat diambil kesimpulan penting sebagai berikut.

1. Pembaruan Islam (tajdid) merupakan suatu keharusan karena ajaran Islam yang ramah li al'alamin serta agama "pamungkas" menuntut adanya rasionalisasi dan kontekstualisasi sesuai dengan semangat zaman. Hal itu karena pada hakikatnya pada pembaruan Islam merupakan ikhtiar melakukan rasionalisasi dan kontekstualisasi ajaran Islam dalam segala ranah kehidupan.
2. Keharusan bagi upaya tajdid setidaknya memiliki tiga landasan dasar, yaitu landasan teologis, landasan normatif, dan landasan historis. Artinya gerakan tajdid dilaksanakan dengan dasar dan pijakan yang kuat.
3. Agar tajdid dalam Islam dapat terimplementasikan dan teraktualisasikan, ijtihad harus dijalankan tajdid dan ijtihad hakikatnya merupakan dua hal yang berkaitan.

C. MODERN DAN MODERNISME

Modern bukanlah sekedar suatu periode, melainkan pandangan dunia atau prinsip metafisis (ontologis). Oleh karena itu, dunia modern diartikan sebagai draft dunia yang didominasi oleh pandangan dunia modern. Dengan perkataan lain, dunia modern merupakan penjawantahan prinsip-prinsip modern dalam kehidupan manusia atau masyarakat

Menurut ahli sejarah, awal peristiwa modern terjadi ditandai dengan pergeseran teosentrism ke antroposentrism dalam kehidupan masyarakat. Oleh karena itu, pergeseran tersebut merupakan hal khas Barat atau dunia Kristiani. Oleh karena itu, pergeseran tersebut sama dengan mengatakan terjadi pergeseran otoritas yang awalnya dimonopoli oleh Gereja, kemudian ke individu. Akan tetapi, secara umum pergeseran tersebut bisa dimaknai, jika menggunakan sudut pandang kalangan perenialis, lepas atau tercerabutnya dimensi spiritual dalam kehidupan masyarakat. Hal tersebut adalah ciri dari dimensi metafisis dan filosofis modern.

⁵⁸ Lebih lanjut dalam H.A.R. Gibb, Aliran-aliran Modern dalam Islam, terj. Macnum Husein (Jakarta: Rajawali Press, 1993), hlm. 20-23

Adapun dari karakter sains modern, pergeseran terjadi dari pelacakan jejak Tuhan (*vestigial Dei*) di alam ke penaklukan alam. Sains modern pada prinsipnya merupakan narasi penaklukan atau penundukan. Alam dilihat sebagai sesuatu yang kacau, tidak tertata, dan irrasional. Oleh karena itu, alam – dan perempuan – harus ditundukkan atau ditaklukkan. Sebelum pandangan dunia modern muncul sebagai fenomena mainstream, sejak zaman neolitikum, masyarakat melakukan domestifikasi alam hanya untuk keperluan tempat tinggal dan konsumsi. Ketika pandangan dunia modern hadir sebagai suatu hal, niscaya di tengah masyarakat, domestifikasi alam tidak sekedar untuk memenuhi keperluan tempat tinggal menetap dan konsumsi, tetapi alam secara substansial pun didomestifikasi. Dari sinilah muncul gagasan *civilized* dan *uncivilized*. Persoalan domestifikasi ala mini pun turut menjadi suatu penanda progresivitas. Masyarakat prasejarah yang hidup penuh keharmonisan dengan alam disebut *uncivilized* karena tidak melakukan domestifikasi penuh terhadap substansi alam.

Penanda modern lain di antaranya ialah;

- 1) Munculnya kolonialisme atas nama *civilization*
- 2) Revolusi Prancis
- 3) Revolusi industri
- 4) Kapitalisme
- 5) Komodifikasi
- 6) Mediasi dalam relasi sosial
- 7) Mekanisme kehidupan

Karakter-karakter tersebut pada akhirnya turut mempengaruhi bagaimana teologi dalam Islam diperbincangkan dan dimaknai. Misalnya gagasan konflik antara sains dan agama merupakan fenomena Barat. Dalam Islam, sains dan agama tidak pernah dipertentangkan sebagai hal mainstream. Ketika teologi Islam memasuki diskursus ini, mau tidak mau telah muncul asumsi (*hidden assumption*) bahwa sains dan agama – dalam hal ini Islam – bertentangan.

Konsep teologi secara historis merupakan term khas Kristen atau perceptif Barat (*Western World view*). Dalam Islam, dikenal konsep atau disiplin kalam yang biasanya dipadankan dengan teologi. Secara historis, teologi dan kalam memiliki perbedaan.

1. *Tantangan modernitas*

Pergulatan modernitas dan tradisi dalam dunia Islam melahirkan upaya-upaya pembaharuan terhadap tradisi yang ada. Harun Nasution menyebut upaya tersebut sebagai gerakan pembaruan Islam, bukan gerakan modernisme Islam. Menurutnya, modernisme memiliki konteksnya sebagai gerakan berawal dari dunia Barat untuk menggantikan ajaran agama Khatolik dengan sains dan filsafat modern. Gerakan ini berpuncak pada proses sekularisasi dunia Barat.⁵⁹

Berbeda dengan Harun, Azyumardi Azra lebih suka memakai istilah modern dari pada pembaruan. Azra beralasan, penggunaan istilah pembaruan Islam tidak selalu sesuai dengan kenyataan sejarah. Pembaruan dalam dunia Islam modern tidak selalu mengarah pada reaffirmasi Islam dalam kehidupan Muslim. Sebaliknya, yang sering terjadi adalah westernisasi dan sekularisasi seperti pada kasus Turki. Apa yang disampaikan Azra adalah kenyataan modernism dalam makna subjektifnya, sedangkan Harun Nasution mencoba melihat modern dengan makna objektif.

Memang harus diakui, ekspansi gagasan modern oleh bangsa Barat tidak hanya membawa sains dan teknologi, tetapi juga tata nilai dan pola hidup mereka yang sering berbeda dengan tradisi yang dianut masyarakat objek ekspansi. Baik dalam makna objektif maupun subjektifnya, modernitas yang diimpor dari bangsa Barat membuat perubahan dalam masyarakat Muslim di segala bidang. Pada titik ini, umat Islam dipaksa memikirkan kembali tradisi yang dipegangnya berkaitan dengan perubahan yang sedang terjadi. Respons ini kemudian melahirkan gerakan-gerakan pembaharuan. Akan tetapi, pembaharuan Islam bukan sekedar reaksi Muslim atas perubahan tersebut. Degradasi kehidupan keagamaan masyarakat Muslim juga menjadi faktor penting terjadinya gerakan pembaharuan. Banyak tokoh umat yang menyerukan revitalisasi kehidupan keagamaan dan membersihkan praktek-praktek keagamaan dari tradisi-tradisi yang dianggap tidak Islami.

Gerakan pembaruan yang dilakukan di Indonesia yang merujuk pada modernism, salah satunya adalah Nurcholish Madjid yang dilakukan pada tahun 1967, yaitu merumuskan modernisasi sebagai rasionalisasi. Hal itu berarti suatu proses perombakan pola berpikir dan tata kerja baru yang tidak

⁵⁹ Harun Nasution, *Pembaharuan Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), h. 11

rasional dan menggantikan dengan berpikir dan taat kerja baru yang lebih rasional.

Dengan demikian, menurut Nurcholish, yang disebut modern jika ia bersifat rasional, ilmiah, dan bersesuaian dengan hukum-hukum yang berlaku dalam alam.⁶⁰ Hal tersebut karena modernisasi berari penerapan ilmu-ilmu pengetahuan maka modernisasi merupakan suatu keharusan; modernisasi saja adalah kebenaran dan modernisasi sebagai usaha atau proses mencapai kebenaran. Nurcholish mengemukakan gagasan pembaharuan pemikiran Islam yang bersifat radikal, ia menyusun dan menulis “Dasar-dasar Islamisme” kemudian menjadi inspirasi dasar pemikiran Nurcholish yang tertuang dalam buku kecil sebagai pedoman ideologis HMI, yang disebut dengan nilai-nilai Dasar Perjuangan (NDP).⁶¹

Kontowijoyo secara tegas menyatakan bahwa gerakan Islam sekarang ini harus mengartikulasikan diri sebagai gerakan dengan kepentingan yang objektif dan empiris. Islam adalah agama yang terus menerus bergulat dengan kenyataan, Islam lahir dan melahirkan perubahan sosial. Islam bagi kontowijoyo tidak boleh sekedar menjadi pemberi legitimasi terhadap sistem sosial yang ada, tetapi harus memperhatikan dan mengontrol perilaku sistem tersebut.⁶²

Dengan perkataan lain, Islam kemudian harus berperan sebagai pengendali sistem, bukan sebaliknya. Sebagai pengendali sistem, tentu umat tidak hanya membutuhkan kecermatan dalam mengawasi perilaku sistem, tetapi juga kemampuan dan kecakapan untuk terlibat di dalamnya. Ini artinya diperlukan “interpretasi untuk aksi” terhadap al-Qur'an. Karena itulah Kontowijoyo pun meyakini bahwa tugas intelektual muslim adalah “memberikan pemikirannya kepada masyarakat supaya masyarakat memiliki alat analisis yang tajam dan dapat memainkan peranan dalam kehidupan sehari-hari.⁶³

⁶⁰ Nurcholis Majid, *Islam Kemoderenan Dan Keindonsiaan* (Bandung: Mizan, 1987), h. 172.

⁶¹ Idris Taha, *Demokrasi Religius* (Jakarta: Teraju, 2004), h. 100.

⁶² Kuntowijoyo, *Mesjid atau Budaya Pasar,” Akar Ketegangan Budaya di Masa Pembangunan” Dalam Budaya dan Masyarakat* (Yogyakarta : Tiara Wacana, 1987), h. 126.

⁶³ Kuntowijoyo, *Industrialisasi dan dampak Sosialnya* (Yogyakarta : Tiara wacana, 1987), h. 72.

Oleh karena itu, ada dua agenda reaktualisasi Islam, yaitu yang pertama bersifat akademis – intelektual dan yang kedua bersifat praksis-aktual. Kedua agenda ini bagi Kontowijoyo harus saling melengkapi. Lebih lanjut A.E. Priyono menulis;

"Premis dari reaktualisasi Islam dalam segi intelektual bahwa pada dasarnya Islam dapat dibangun sebagai sebuah paradigma teoritis Tahun Akademik dasar karangka epistemik dan etisnya sendiri. Pada tingkatnya yang normatif, Islam merupakan seperangkat sistem nilai koheren yang terdiri atas ajaran-ajaran wahyu, yaitu yang merupakan kriteria kebenaran absolut dan bersifat transenden. Untuk dapat beroperasi sebagai acuan aksiologi, sebenarnya konsep-konsep normatif Islam yang berakar pada sistem nilai wahyu ini dapat diturunkan melalui dua medium, yakni ideologi dan ilmu. Agama menjadi ideologi karena ia tidak hanya mengkonstruksi realitas, tetapi juga memberikan motivasi etis dan teologis untuk merombak realitas. Dengan demikian, ideologi merupakan penerjemahan norma-norma Islam yang dikembangkan menjadi aksi. Akan tetapi, di pihak lain agama juga dapat dikembangkan menjadi ilmu dengan merumuskan dan menjabarkan konsep-konsep normatifnya pada tingkat yang empiris dan objektif. Dengan perkataan lain, nilai-nilai normatif tidak dijabarkan menjadi ideologi untuk aksi, tetapi dirumuskan menjadi teori untuk aplikasi".⁶⁴

Pada titik ini, ditemukan benang merah reaktualisasi Islam model, yaitu mencoba menafsirkan Islam "dari sistem nilai menjadi ideologi atau ilmu"

2. Paradigma Teologi Modern

Persoalan teologi klasik akan bertumpuk dengan kehidupan modern. Oleh karena itu, diperlukan upaya untuk mereformasi pada paradigma berteologi dalam alam modern. Sebelum masuk dalam pembahasan ini, perlu kiranya sedikit membahas tentang modern dan atau modernisasi. Memasuki zaman kolonialisme, salah satunya dengan gagasan orientalisme Barat, mulailah pertemuan antara Islam dengan wajah yang sama sekali baru, yakni penundaan atau penaklukan. Dari pertemuan inilah gagasan-gagasan yang khas atau terjadi di Barat diformulasikan untuk menyorot Islam. Salah satu gagasan itu ialah dengan mengulirkan diskursus iman dan nalar dalam melihat dan

⁶⁴ A.E. Priyono, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1999), h. 37.

memahami teologi Islam. Diskursus iman dan nalar dalam Islam pada dasarnya tidak memiliki preseden historis yang datang dari Islam itu sendiri, teapi dari luar.

Modern bukanlah sekedar suatu periode, melainkan pandangan dunia atau prinsip metafisis (ontologis). Oleh karena itu, dunia modern diartikan sebagai dunia yang didominasi oleh pandangan dunia modern. Dengan perkataan lain, dunia modern merupakan penjawentahan prinsip-prinsip modern dalam kehidupan manusia atau masyarakat. Menurut ahli sejarah, peristiwa modern awal kali terjadi ditandai dengan pergeseran teosentris ke antroposentris dalam kehidupan masyarakat. Sekali lagi, pergeseran tersebut merupakan suatu hal khas Barat atau dunia Kristiani. Oleh karena itu, pergeseran tersebut sama saja dengan mengatakan terjadi pergeseran otoritas yang awalnya dimonopoli oleh Gereja, kemudian ke individu. Akan tetapi, secara umum pergeseran tersebut bisa dimaknai, jika menggunakan sudut pandang kalangan perenialis, lepas atau tercerabutnya dimensi spiritual dalam kehidupan masyarakat.

D. SEKULER DAN SEKULARISME

Penggunaan istilah *sekular* dan *sekularisme* pada masa kini secara garis besar adalah sebuah ideologi yang menyatakan bahwa sebuah institusi atau badan harus berdiri terpisah dari agama atau kepercayaan. Sekularisme dapat menunjang kebebasan beragama dan kebebasan dari pemaksaan kepercayaan dengan menyediakan sebuah rangka yang netral dalam masalah kepercayaan serta tidak menganakemaskan sebuah agama tertentu.

Sekularisme yang merujuk pada anggapan bahwa aktivitas dan penentuan manusia, terutama yang politis, harus didasarkan pada apa yang dianggap sebagai bukti konkret dan fakta, bukan berdasarkan pengaruh keagamaan. Tujuan dan argumen yang mendukung sekularisme beragam. Dalam Laisisme Eropa, diusulkan bahwa sekularisme adalah gerakan menuju modernisasi dan menjauh dari nilai-nilai keagamaan tradisional. Tipe sekularisme ini, pada tingkat sosial dan filsafat sering terjadi ketika masih memelihara gereja negara yang resmi atau dukungan kenegaraan lainnya terhadap agama.

Istilah sekularisme pertama kali digunakan oleh penulis Inggris George Holyoake pada tahun 1846. Walaupun istilah yang digunakannya adalah baru,

konsep kebebasan berpikir yang darinya sekularisme didasarkan, telah ada sepanjang sejarah. Ide-ide sekuler yang menyangkut pemisahan filsafat dan agama dapat dirumus baik oleh Ibnu Rusyd dan aliran Averoisme. Holyoake menggunakan istilah sekularisme untuk menjelaskan pandangannya yang mendukung tatanan sosial terpisah dari agama, tanpa merendahkan atau mengkritik sebuah kepercayaan beragama. Sebagai seorang agnostik, Holyoake berpendapat bahwa sekularisme bukanlah argumen melawan kekristenan, namun terpisah dari itu.

Sekularisme tidak mengatakan bahwa tidak ada tuntutan atau penerangan dari ideologi lain, namun memelihara bahwa ada penerangan dan tuntutan di dalam kebenaran sekuler, yang kondisi dan sanksinya berdiri secara mandiri dan berlaku selamanya. Pengetahuan sekuler adalah pengetahuan yang didirikan di dalam hidup ini, berhubungan dengan hidup ini, membantu tercapainya kesejahteraan di dunia ini, dan dapat diuji oleh pengalaman di dunia ini.

Barry Kosmin dari Institut Pengkajian sekularisme di dalam masyarakat dan budaya sekularisme mutakhir menjadi dua jenis, yaitu sekularisme keras dan sekularisme lunak. Menurutnya, "sekularisme keras menganggap pernyataan keagamaan tidak mempunyai legitimasi secara epistemologi dan tidak dijamin baik oleh agama dan pengalaman." Namun, dalam pandangan sekularisme lunak, pencapaian kebenaran mutlak adalah mustahil dan oleh karena itu, toleransi dan skeptisme harus menjadi prinsip dan nilai yang dijunjung dalam diskusi antara ilmu pengetahuan dan agama.

Sebelum membahas *'ilmaniah* (sekularisme), kita harus mengetahui maknanya secara detail. Sebab, menurut ahli ilmu logika, menghukumi sesuatu merupakan bagian dari pemahaman tentangnya. Terutama istilah-istilah seperti akan menginterpretasikannya dengan semuanya. *Ilmaniah* adalah terjemahan ke bahasa Arab yang salah dari kata *secularism* dalam bahasa Inggris atau *secularit/secularique* dalam bahasa Prancis, yakni suatu istilah yang sama sekali tidak ada hubungannya dengan kata ilmu.

Dalam bahasa Inggris atau bahasa Prancis, ilmu adalah *science*, alirannya disebut *scientism*, sedangkan penisbatan kepada ilmu, kita mengatakannya dengan *scientific* atau dalam bahasa Prancisnya adalah *scientifique*. Adanya imbuhan *alif dan nun* pada kata *alim* dalam bahasa Arab adalah bersifat *sima'i* untuk penisbatan, seperti kata *rabbani* penisbatan kepada *rabb* yang akhirnya

muncul kata-kata seperti *ruhani*, *nafsaniy*, dan sebagainya. Lalu muncul pula kata-kata seperti *aqlaniy*, *syakhsany*, dan *ilmany*.

Bahasa Arab yang benar dari “secularism” atau “secularit” adalah *laa diniyah* atau *dunyawiyah* yang maknanya tidak hanya lawan ukhrawi, tetapi juga memiliki makna yang lebih spesifik, yakni sesuatu yang tidak ada kaitannya dengan *dien*/agama atau sesuatu yang hubungannya dengan agama adalah hubungan lawan.

Diterjemahkan kata “secularism” atau “secularit” ke dalam bahasa Arab dengan *al-imaniah* atau *almaniah* karena penerjemahannya tidak memahami kata-kata *dien* dan *ilm* dengan makna yang sebenarnya, tetapi memahaminya dengan pemahaman Barat Masehi, di mana kedua kata ini (*dien* dan *ilm*) bagi mereka adalah dua hal yang bertentangan. Yakni sesuatu yang bersifat agama tidaklah berkaitan dengan ilmu, begitu juga sebaliknya. Dengan perkataan lain, ilmu dan akal merupakan lawan agama.

Ungkapan yang benar terhadap kata-kata “sekularisme” adalah tampak pada apa yang disebutnya dalam sejumlah kamus dan ensiklopedia asing. Misalnya, dalam Ensiklopedi Britania disebutkan bahwa sekularisme adalah sebuah gerakan kemasyarakatan yang bertujuan memalingkan dari kehidupan akhirat dengan semata-mata berorientas pada dunia. Gerakan ini ajaran dilancarkan kerena pada abad-abad pertengahan, orang menempakkan ketergantungan yang besar terhadap aktualisasi kebudayaan dan kemanusiaan serta kemungkinan terealisasinya ambisi mereka terhadap dunia. Lalu, orientasi pada sekularisme yang merupakan gerakan perlawanan terhadap agama dan ajaran Masehi terus berlanjut di celah-celah sejarah modern seluruhnya.

Dalam kamus Dunia Baru, Wipster merinci makna sekularisme, dengan menyebutkan sebagai berikut; semangat keduniaan atau orientasi duniawi dan sejanisnya. Secara khusus adalah undang-undang dari sekumpulan prinsip dan praktek yang menolak setiap bentuk keimanan dan ibadah. Keyakinan bahwa agama dan urusan-urusan gereja tidak ada hubungannya sama sekali dengan soal-soal pemerintahan, terutama soal pendidikan umum.

Adapun dalam kasus Oxford disebutkan bahwa sekularisme aritinya bersifat keduniaan atau materialisme, bukan keagamaan atau keruhanian. Seperti pendidikan sekuler, seni atau musik sekuler, pemerintahan sekuler, pemerintahan yang bertentangan dengan gereja. Sekularisme adalah pendapat

yang mengatakan bahwa agama tidak layak menjadi fondasi akhlak dan pendidikan.

Sementara itu, dalam kamus Internasional modern ketiga disebutkan bahwa sekularisme ialah suatu pandangan dalam hidup dalam satu masalah yang berprinsip bahwa agama atau hal-hal yang beruansa agama tidak boleh masuk ke dalam pemerintahan atau pertimbangan-pertimbangan keagamaan harus dijauhkan darinya. Maksudnya adalah politik sekuler murni dalam pemerintahan, misalnya yang terpisah sama sekali dari agama.

Selain itu, sekularisme adalah undang-undang akhlak sosial yang berlandaskan pemikiran yang mewajibkan ditegakkannya nilai-nilai perilaku dan moral menurut kehidupan modern dan solidaritas sosial tanpa memandang agama. Adapun seorang orientalis bernama Arberriy dalam bukunya, *ad-Dien fi Asy-Syarqi al-Awsath*, mengatakan berkenaan dengan sekularisme sebagai berikut: materialisme sekuler dan humanistik serta aliran naturalisme semuanya merupakan bentuk dari sekularisme sebagai ciri khas Eropa dan Amerika yang fenomenanya tampak di Timur Tengah. Ia tidak membuat satu model pun dalam filsafat dan etika tertentu.

E. ANATOMI PEMIKIRAN ISLAM MODERN DAN KONTEMPORER

Kolonialisme Barat yang menimpa dunia Islam pada abad ke-18- 20 dan mundurnya politik Islam yang ditandai dengan runtuhnya kekhilafahan Usmani tidak selamanya mendatangkan akibat negative, tetapi juga membuat kaum Muslim mampu merumuskan dirinya kembali, termasuk pemikiran politik Islamnya.⁶⁵ Bahkan menurut Enayat, dilikuidasinya kekhilafahan Usmani oleh keputusan Majelis Nasional Turki tahun 1942 – yang awalnya karena desakan kolonialisme Barat, dalam hal ini Yunani yang didukung Inggris, Prancis, dan Amerika yang menduduki Izmir, salah satu wilayah Turki tahun 1919- merupakan sesuatu yang menjadikan politik Sunni mencapai titik baliknya.⁶⁶

⁶⁵ Tentu saja wilayah Asia Tenggara yang mengalami kolonialisme Barat sejak abad ke-16 sebagai pegecualian, lihat Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 1997), h. 175-184.

⁶⁶ Peristiwa ini merupakan faktor yang membuat Kemal al-Taturk seorang perwira yang kemudian menjadi bapak Turki Modern, menyelamatkan Turki dari kehancuran total dan penjajahan Barat (Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), h. 142.

Peristiwa ini, ungkapnya lebih lanjut, merupakan puncak proses “fermentasi” di kalangan kaum Muslim sejak abad ke-18 dan dalam bidang pemikiran politik Islam, mempercepat perdebatan seru yang terjadi antara kaum modernis dan tradisionalis untuk kemudian menjanjikan terbentuknya sintesis dari pandangan mereka yang bertentangan. Krisis seputar kekhilafahan itu mempunya salah satu akibat subside yang bersifat doctrine. Ia telah memperkenalkan gagasan negara Islam sebagai pengganti kekhilafahan yang dinyatakan baik secara tersurat maupun tersirat, sebagai mustahil untuk dihidupkan kembali.

Lebih lanjut, Munawir Sjadzali berpendapat bahwa berbeda dengan para pemikir politik Islam masa klasik dan pertengahan yang karena realitas politik bersifat realis yang semuanya menerima dan tidak mempertentangkan keabsahan sistem pemerintahan monarki yang mereka temukan – kecuali al-Mawardi yang memiliki konsepsi lebih maju yang mirip dengan teori kontrak sosial Jhon Locke – para pemikir Politik Islam modern dan kontemporer mengalami perkembangan dan keanekaagaman yang mendasar. Salah satunya karena tiga faktor, yaitu kemunduran dunia Islam, kolonialisme, dan keunggulan Barat. Oleh sebab itu, tulisan ini ingin menyoroti perkembangan dan peta pemikiran politik Islam modern dan kontemporer dengan melakukan kategorisasi atau karakterisasi; pemikiran politik Islam yang organik tradisional, yang sekuler, dan yang moderat.

1. *Karakter Pemikiran Politik Islam sekuler*

Pola piker kaum sekuler dalam memandang agama menganggap bahwa agama tidak dalam hal tidak mengajarkan cara-cara pengaturan tentang kehidupan bermasyarakat dan bernegara, Islam adalah agama murni bukan negara. Pemikir yang masuk ke dalam karakter ini adalah Ali Abd. Ar-Raziq (1888-1966), A. Luthfi As-Sayyid (1872-1963), dan di Indonesia Soekarno. Dari sekian pemikir Muslim tentang politik, yang mendapatkan respons luar biasa, bahkan kutukan dari kalangan ortodoksi atau tradisional adalah Ali Abd. Ar-Raziq. Ar-Raziq mengawali penjelasan pikiran politiknya tentang kekhilafahan yang supranasional menurut kalangan ortodoks semisal Rasyid Ridha Islami. Ia menolak sistem khilafah tersebut sebagai sebuah sistem yang tidak mempunyai landasan yang kokoh dari al-Qur'an, Hadis, dan Ijma'.

Secara agak rinci ar-Raziq membahas ketiga sumber tersebut yang mengukuhkan wajibnya kekhilafahan. Menurut, al-Qur'an tidak menyebut

kekhalifahan seperti yang kita kenal dalam sejarah. Al-Qur'an Surat 6:38, misalnya, yang dianggap dalil pendukung kekhalifahaan dalam kenyataannya tidaklah demikian. Karena, kata *ulil al-amri* (para pemegang kekuasaan) yang wajib diikuti kaum Muslim sesudah menaati Allah swt. dan Rasul-Nya tidaklah disepakti ulama tafsir dengan khalifah Baidhawi umpamanya menafsirkan kata itu dengan kaum muslimin yang sezaman dengan Nabi, dan Zamakhsyari mengartikannya dengan ulama. Demikian juga, dengan hadis seperti hadis, "*Barangsiapa mati tanpa tanpa berbai'at (kepala imam) maka dia mati dalam kejahilahan*", sekalipun banyak orang menganggapnya sahih, hadis-hadis itu tidaklah menunjukkan doktrin agama.

Tampaknya hanya ijma'lah yang menjadi alat legitimasi dan itu pun, menurut Raziq, bukan ijma' sahih. Hal ini karena kekhalifahan terbentuk oleh *ijma' sukuti* (kesepakatan diam) yang tidak semua masyarakat menyepakatinya. Hampir setiap kekhalifahan ada saja pihak yang menjadi oposisi. Demikian pula, argumentasi wajibnya kekhalifahan untuk tujuan terlaksanya tugas-tugas keagamaan dan kepemerintahan tidaklah juga tepat. Ketidaksepakatan itu karena dalam kenyataan kekhalifahan selamanya merupakan bencana bagi Islam dan umatnya. Raziq mengakui pentingnya negara untuk kepentingan sosial, lepas dari agama dan keyakinan, namun itu tidak harus berbentuk kekhalifahaan, tetapi bisa beraneka ragam bentuk dan sifat.

Dari sanalah kemudian berkesimpulan bahwa misi nabi adalah misi agama *an sich* yang tidak ada kaitannya dengan politik keduniawian. Nabi adalah utusan Allah swt., yang ditugasi untuk mendakwakan Islam tanpa bermaksud mendirikan negara. Nabi tidaklah mempunyai kekuasaan sekuler, negara, atau pemerintahan. Nabi tidaklah mendirikan kerajaan dalam arti politi sesuatu yang mirip dengan kerajaan. Setelah beliau wafat, tidak ada seorang pun yang dapat mengganti tugas risalah-nya. Kalaupun *profane* (duniawi). Abu bakar menyebut dirinya sebagai khalifah rasul (pengganti/wakil rasul) agar kaum muslimin taat kepadanya seperti kata kepada Rasulullah. Orang-orang yang tidak menaatiinya dan Abu Bakar sebut murtad seperti Malik bin Nuwairah belum tentu murtad dalam arti keluar dari Islam dan kufur kepada Allah beserta Rasul-Nya.

Berdasarkan hal itu, semua kekhalifahaan lepas dari Islam dan tidak ada kaitan dengannya. Persoalan kenegaraan semuanya diserahkan pada akal

pengalaman kemanusiaan belaka. Sebagai pemikir sekuler, Ali Abd. Ar-Rasiq agaknya mampu meyakinkan pembaca dalam bukunya *al-Islam wa Ushul al-Hukm* bahwa pemerintahan menurut Islam tidaklah harus berbentuk khilafah, tetapi ia tidak berhasil meyakinkan mereka bahwa Nabi Muhammad saw., tidak berbeda dengan Nabi sebelumnya. Mengingat Nabi, terutama dalam konteks hukum, kendati tugas utamanya adalah kerasulan, melakukan beberapa hal yang hamper sama dengan kepala pemerintahan atau negara.

Ali Abd. Rasiq dalam hal pemikiran politik Islam sekuler ini tidaklah sendirian. A. Luthfi as-Sayyid berpendirian sama. Menurutnya, agama dan negara adalah dua hal yang berbeda. Dalam membangun negara, kaum Muslim tidak harus mengikatkan diri pada Islam dan pan-Islamisme karena tidak lagi relevan. Sikap yang mirip disampaikan oleh Soekarno di Indonesia. Baginya agama dan negara mesti dipisah agar keduanya berjalan sendiri-sendiri. Ikatan negara harus dilepas dari agama, demikian pula sebaliknya. Negara berada pada wilayah public, sementara agama hanya berada dalam wilayah spiritual yang bersifat pribadi.

Jika diperkenankan hadir dalam wilayah public, agama akan menjadi alat politik belaka bagi yang berkepentingan dan akan melahirkan rasa terdiskriminasi bagi pemeluk selain agama public tersebut (Soekarno, 1964). Sesungguhnya karakter kedua ini sama saja dengan yang pertama. Jika yang pertama terbelenggu oleh pemikiran dan praktik politik Islam klasik, karakter pemikiran politik Islam kedua ini terbelenggu dan terlalu terpesona oleh pemikiran national state Barat yang modern. Ia menerima sistem politik yang bekembang Islam Barat tana reserve. Seolah-ola apa yang bekembang di Barat sudah final dan tidak ada cara lain, kecuali mengadaptasi dalam sistem politik kekinian

2. Karakteristik Pemikiran Politik Islam Modern

Berbeda dengan kecenderungan karate sekuler adalah karakter yang moderat. Karena ini klaim ekstrem bahwa Islam adalah agama yang lengkap dan mengatur semua urusan termasuk politik, tetapi juga menolak klaim ekstrem kedua yang melihat bahwa Islam tidak berkaitan dengan politik. Menurut karakter ini, Islam tidak menunjukkan preferensinya pada sistem politik tertentu, tetapi dalam Islam terdapat prinsip-prinsip moral atau etika bagi kehidupan bermasyarakat dan bernegara, yang untuk pelaksanaannya umat Islam bebas memilih sistem manapun yang terbaik. Yang termasuk karakter ini

adalah Muhammad Husein Haikal (lahir 1888), Muhammad Abduh (1862-1905), Fazlurrahman, Mohammed Arkoun, dan di Indonesia Nurcholish Madjid. Menurut Haikal, di dalam al-Qur'an dan As-Sunnah tidak terdapat prinsip-prinsip dasar kehidupan yang lansung berhubungan dengan ketatanegaraan. Ayat tentang musyawarah, misalnya, tidaklah diturunkan dalam kaitan sistem pemerintahan. Al-Qur'an juga tidak secarategas dan lansung menyebutkan sistem pemerintahan tertentu. Oleh karena itu, tidak aneh bila empat khalifah periode Islam awal (*khulafa rasyidin*) memang di bai'at masyarakat di masjdi, tetapi mereka diangkat tidak selalu melalui pemilihan.

Nabi membiarkan sistem pemerintahan Arab, asalkan menerima baik agama yang dibawanya. Dalam perkembangan selanjutnya juga pengaruh luar (Bizantium dan Persia) terhadap pemerintahan Islammakin mendalam dan tampak. Namun, sejauh yang bisa kita abaca dari sumber-sumber Islam, patung tidak ada tiga prinsip dasar peradaban manusia termasuk politik. *Pertama*, prinsip monotheisme murni, *kedua*, prinsip sunnah (hukum) Allah yang tidak pernah berubah, *ketiga*, persamaan antara manusia sebagai konsekuensi prinsip pertama dan kedua. Realisasi prinsip-prinsip itu diwarnai oleh semangat persaudaran, cintakasih, rasa keadila, dan takwa (Haikal, 1993; Azhar, 1996). Menurut Abduh, meskipun hidup jauh sebelum Haikal dan guru dari Ridha serta Raziq, tampaknya masuk kategori ketiga. Hal ini karena menurutnya, Islam bukanlah agama semata-mata, melainkan mempunyai hukum-hukum yang mengatur hubungan antar sesama muslim dan sesama manusia lainnya yang untuk memberlakukannya dibutuhkan penguasa atau negara. Dalam bahasa lain, bagi Abduh, kaitannya dengan agama adalah subside saja dan dalam pendapatnya juga bahwa kita tidak ada orang atau lembaga yang memegang kekuasaan agama dengan mempunyai kewenangan wakil Tuhan di muka bumi. Baginya kepala negara merupakan seorang sipil yang diangkat dan dapat diberhentikan rakyat, dan kepada mereka ia bertanggungjawab. Seiring dengan pengakuannya akan konsep demokrasi, Program Partai Nasional Mesir yang dirumuskannya sendiri pun membuka keanggotaan kepada seluruh rakyat Mesir, yang beragama Islam, Yahudi, Kristen, atau liannya.

Apabila Haikal tidak menyebut preferensi Islam pada sistem politik tertentu, pemikir Islam setelahnya, yaitu Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun, dan di Indonesia Nurcholish Madjid, menyebut bahwa dari prinsip-prinsip yang disebut al-Qur'an dan Hadis, preferensi Islam adalah sistem politik demokratis.

Dalam berbagai tulisannya Fazlur Rahman menekankan masyarakat Islam adalah masyarakat menengah yang tidak terjebak pada ekstrimitas, dan ulil amri-nya (para pemegang kekuasaan) adalah mereka yang tidak menerima konsep elitisme ekstrem. Masyarakat Islam adalah masyarakat yang egaliter dan terbuka atau influsif, saling berbuat baik dan kerja sama, an tidak melakukan diskriminasi berdasarkan gender atau kulit.

Selanjutnya, Fazlur Rahman menjelaskan konsep syura (musyarakawarh). Syura bukan berarti bahwa seseorang meminta nasehat pada orang lain, seperti yang terjadi dahulu antara khalifah dan ahl halli wa al-alqd, melainkan nasihat timbal balik melalui diskusi bersama. Tentu saja konsep demokrasi yang dipilih Fazlur Rahman ini dengan, ungkapnya lebih lanjut, berorientasi pada etika dan nilai spiritual Islam, tidak semata-mata bersifat mat ri seperti di Barat. Karena pilihannya pada sistem demokrasiitulah, ia mengkritik para tokoh Islam yang menentang demokrasi, seperti terhadap al-Maududi yang tidak dijelaskan dimuka.

Sebagimana Fazlur Rahman, Arkoun juga berpendapat sma. Pertama-tama ia menjelaskan perbedaan antara kekuasaan dan wewenang. Wewenang, menurutnya, bersifat mistis-teologis seperti ketika Nabi di Mekah dan kekuasaan bersifat rasional seeperti ketika Nabi di Madinah yang dikelilingi dewan beranggotakan paling sedikit sepuluh orang. Selanjutnya, Arkoun menerima pernyataan Ibnu khaldun bahwa sistem kekhalifahan tidak berbeda dengan sistem kerajaan yang dominative dan hegemonic yang telah melakukan tindakan sakralisasi terhadap yang duniawi seperti terlihat pada terminology bai'ah dan wakil Allah di muka bumi. Dari sini kemudian ia lebih menyertuji negara demokratis, mengkritik para ulama yang telah ikut melestarikan status quo kekuasaan dinasti yang jauh dari moral Islam, dan mengecam pelaksanaan konsep *dzimmi* (yang terlindung) bagi masyarakat non-Muslim. Dalam pandangannya, penerapan konsep itu lebih baik dibandingkan dengan kaum Muslim yang hidup di tengah mayoritas umat agama lain, tetapi tidak dapat dipungkiri bahwa toleransi *dzimmi* tersebut adalah model toleransi tanpa peduli. Ini karena biasanya ia disertai dengan tindakan mengurangi peran kelompok lain yang non-muslim.

Sebagai pemikir modern, Arkoun di satu sisi mengkritik habis sekularisasi gaya Attaturk di Turki yang baginya merupakan bentuk kesadaran naïf yang disadari kekagetan budaya, tetapi di pihak lain menolak pembentukan

negara Islam, ala Khomeni karena telah melakukan sakralisasi terhadap sesuatu yang sebenarnya duniawi.

Adapun prinsip kenegaraan dalam Islam adalah *syura*, *ijtihad*, dan penerapan syariat yang tujuannya, bagi Arkoun untuk mewujudkan masyarakat yang bermoral, bertanggungjawab, dan bermartabat, sehingga anggota masyarakat Muslim diridhai Allah dalam menjalankan tugas pribadi dan sosialnya secara harmonis (Arkoun, 1996; Azhar, 1996, Putro, 1998). Selaku murid Razlur Rahman, di Indonesia, Nurcholish Madjid tidak jauh berbeda dengan formulasi konseptual gurunya. Islam, baik dalam teori maupun praktek tidak menetapkan prinsip-prinsip politik. Prinsip-prinsip itu, dengan mengutip Robert N. Bellah dan apa yang tercantum dalam “Piagam Madinah”, adalah pluralism, toleransi, pengakuan akan persamaan semua penduduk, dan keadilan sebagai tujuan negara. Dalam Islam yang dimaksud pluralism adalah paham kemajemukan yang melihatnya sebagai suatu kenyataan yang bersifat positif dan sebagai keharusan bagi keselamatan umat manusia. Bertolak dari prinsip-prinsip ini ia berkesimpulan bahwa, pertama, konsep Islam di bidang politik, tegas Nurcholish Madjid, berada pada pertengahan antara dua pendapat ekstrem yang berlawanan. Sayyid Qutub dan al-Maududi di satu pihak, dan Ali Abd. Ar-Raziq di pihak lain. Kedua, meskipun memiliki kekurangan, demokrasi dipahaminya sebagai sesuatu yang tidak ternilai harganya, yang untuk sampai sekarang belum ditemukan alternatif yang lebih unggul. Demokrasi, baginya adalah *majority rule minority right*, yaitu sistem politik dengan prinsip mayoritas dengan tidak mengganggu kepentingan minoritas yang paling fundamental. Demokrasi juga, dalam keyakinan Nurcholish Madjid, merupakan kata kerja, bukan kata benda, sebagai suatu proses demokrasi. Dalam hal ini demokrasi sebagai way of life dengan nuktah; kemajemukan, musyawarah, cara harus sesuai dengan tujuan, pemufakatan yang jujur, pemenuhan kebutuhan ekonomi, kebebasan, dan perlunya pendidikan demokrasi.

Dari paparan di atas, yang bisa disimpulkan adalah, pertama, bahwa berbeda dengan pemikiran politik Islam klasik dan pertengahan yang homogeny dan realis dengan kekuasaan yang ada akibat realitas politiknya menghendaki hal itu maka pemikiran politik Islam modern beragam dan mengalami perkembangan mengagumkan. Hal ini mungkin karena situasi dan kondisinya berbeda. Kedua, secara umum peta pemikiran politik Islam modern dan kontemporer bisa dibagi pada tiga kategori atau karakter, yaitu karakter

tradisional organic, sekuler, dan moderat. Ketiganya memiliki konsepsi berbeda yang semuanya merujuk pada teori atau praktik politik Islam. Ketiga, karakter pemikiran politik Islam moderat – yang karena kematangannya – tampaknya saat ini mendapat banyak pendukung.

BAB III

GERAKAN MODERNIS DI MESIR, DI TURKI, DAN DI INDIA-PAKISTAN

Dalam bahasa Indonesia kata modern, modernisasi dan modernisme, seperti yang terdapat umpamanya dalam “aliran-aliran modern dalam Islam” dan “Islam dan Modernisasi”. Modernisasi dalam masyarakat Barat mengandung arti fikiran, aliran, gerakan dan usaha untuk merubah faham-faham, adat-istiadat, institusi-institusi lama, dan sebagainya, untuk disesuaikan dengan suasana baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern.

Pikiran dan aliran ini segera memasuki lapangan agama dan modernisme dalam hidup keagamaan di Barat mempunyai tujuan untuk menyesuaikan ajaran-ajaran yang terdapat dalam agama Khatolik dan Protestan dengan ilmu pengetahuan dan filsafat modern. Aliran ini akhirnya membawa kepada timbulnya sekularisme di masyarakat Barat.

Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern memasuki dunia Islam, terutama sesudah pembukaan abad kesembilan belas, yang dalam sejarah Islam di pandang sebagai permulaan Periode Modern. Kontak dengan dunia barat selanjutnya membawa ide-ide baru ke dunia Islam seperti rasionalisme, nasionalisme, demokrasi, dan sebagainya. Semua ini menimbulkan persoalan-persoalan baru, dan pemimpin-pemimpin Islam pun mulai memikirkan cara mengatasi persoalan-persoalan baru itu.

Sebagai halnya di Barat, di dunia Islam juga timbul pikiran dan gerakan untuk menyesuaikan faham-faham keagamaan Islam dengan perkembangan baru yang ditimbulkan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern itu. Dengan jalan demikian pemimpin-pemimpin Islam modern mengharap akan dapat melepaskan umat Islam dari suasana kemunduran untuk selanjutnya dibawa pada kemajuan.

Kaum Orientalis, yang sejak lama mengadakan studi tentang Islam dan Umat Islam, mempelajari perkembangan modern tersebut. Hasil penyelidikan itu pada mulanya mereka siarkan dalam bentuk artikel di majalah-majalah ilmiah seperti *Muslim World*, *Studia Islamica*, *Revue du Monde Musulman*, *Die Welt des Islam and Modernism in Egypt*, yang dikarang oleh C.C. Adams di tahun 1933, *Moderns Trends in Islam*, yang disusun oleh H.A.R. Gibb di tahun 1946, dan sebagainya.

Kata modernismi dianggap mengandung arti-arti negative di samping arti-arti positif, maka untuk menjauhi arti-arti negatif itu, lebih baik kiranya dipakai terjemahan Indonesiannya yaitu *pembaharuan*.

1. Maju-mundurnya Umat Islam Dalam Sejarah

Sebagai telah disebut pembaharuan dalam Islam timbul di periode sejarah Islam yang disebut modern dan mempunyai tujuan untuk membawa umat Islam kepada kemajuan. Sebelum masuk ke dalam pokok masalah, ada baiknya diuraikan terlebih dahulu sejarah Islam secara ringkas, bukan hanya mengetahui waktu mulanya Periode Modern itu, tetapi juga untuk melihat pembangunan maju-mundurnya umat Islam yang terjadi dalam sejarah.

Dalam garis besarnya sejarah Islam dalam dibagi ke dalam tiga periode besar, klasik, pertengahan dan modern.

Periode Klasik (650 – 1250 M) merupakan zaman kemajuan dan dibahagi ke dalam dua fase. Pertama, fase ekspansi, integrasi dan puncak kemajuan (650 – 1000 M). Di zaman inilah daerah Islam meluas melalui Afrika Utara sampai ke Spanyol di Barat dan melalui Persia sampai ke India di Timur. Daerah-darah itu tunduk kepada kekuasaan Khalifah yang pada mulai berkedudukan di Medinah, kemudian di Damsyik dan terakhir di Bagdad. Di masa ini pulalah berkembang dan memuncak ilmu pengetahuan, baik dalam bidang agama maupun dalam bidang non-agama, dan kebudayaan Islam. Zaman inilah yang menghasilkan ulama-ulama besar seperti Imam Malik, Imam abu Hanifah, Imam Syafi'I dan Imam Ibn Hambal dalam bidang hukum, Imam Al-

Asy'ari, Imam Al-Maturidi, pemuka-pemuka Mu'tazila seperti Wasil Ibn 'Ata', Abu Al-Huzali, Al-Nazzam dan Al-Jubba'I dalam bidang teologi, Zunnun Al-Misri, Abu Yazid Al-Bustami dan Al-Hallaj dalam mistisme atau al-tasawuf, Al-Kindi, Al-Farabi, Ibn Suna dan Ibn Miskawih dalam filsafat, dan Ibn Al-Hasyim. Ibn Hayyan, Al-Khawarizmi, Al-Mas'ud dan Al-Razi dalam bidang ilmu pengetahuan.

Kedua, fase disintegrasi (1000 – 1250 M). Di masa keutuhan umat Islam dalam bidang politik muali pecah, kekuasaan Khalifah menurun dan akhirnya Bagdad dapat dirampas dan hancurkan oleh Hulagu di tahun 1258 M. Khalifah, sebagai lambang kesatuan politik umat Islam, hilang.

Periode pertengahan (1250 – 1800 M) juga dibahagi kedalam dua fase. Pertama, fase kemunduran (1250 – 1500 M). Di zaman ini disentralisasi dan disintegrasi bertambah meningkat. Perbedaan antara Sunni dan Syi'ah dan demikian juga antara Arab dan Persia bertambah nyata kelihatannya. Dunia Islam terbagi dua, bagian Arab yang terdiri atas Arabia, Irak, Suria, Palestina, Mesir dan Afrika Utara dengan Mesir sebagai Pusat; dan bagian Persia yang terdiri atas Balkan, Asia Kecil, Persia dan Asia Tengah dengan Iran sebagai Pusat. Kebudayaan Persia mengambil bentuk internasional dan dengan demikian mendesak lapangan kebudayaan Arab. Pendapat bahwa pintu ijtihad tertutup makin meluas di kalangan umat Islam. Demikian juga tarekat dengan pengaruh negatifnya. Perhatian pada ilmu pengetahuan kurang sekali. Umat Islam di Spanyol dipaksa masuk Kristen atau keluar dari daerah itu.

Kedua, fase Tiga Kerajaan Besar (1500 – 1800 M). yang di mulai dengan zaman kemajuan (1700 – 1800 M). Tiga Kerajaan Besar yang dimaksud ialah Kerajaan Usmani (Ottoman Empire) di Turki, Kerajaan Safawi di Persia dan Kerajaan Mughal di India. Di masa kemajuan, ketiga Kerajaan Besar ini mempunyai kejayaan masing-masing terutama dalam bentuk literature dan arsitek. Masjid-masjid dan gedung-gedung indah didirikan di zaman ini masih dapat dilihat di Istanbul, di Tibriz, Isfahan dan kota-kota lain di Iran dan di Delhi. Kemajuan umat Islam di zaman ini lebih banyak merupakan kejuan di Periode Klasik. Perhatian pada ilmu pengetahuan masih kurang sekali.

Di zaman kemunduran, Kerajaan Usmani tewas di Eropa, Kerajaan Safawi dihancurkan oleh serangan-serangan suku bangsa Afghan, sedang daerah kekuasaan Kerajaan Mughal di perkecil oleh pukulan-pukulan Raja-raja di India. Kekuatan militer dan kekuatan politik umat Islam menurut. Umat Islam

dalam keadaan mundur dan statis. Dengan pada itu, Erapa dengan kekayaan-kekayaan yang diangkut dari Amerika dan Timur Jauh, bertambah kekayaan dan maju. Penetrasi Barat yang kekuatannya meningkat, ke dunia Islam, yang kekuatannya menurut, kian mendalam dan kian meluas. Akhirnya Napoleon di tahun 1798 M. menududuki Mesir, sebagai salah satu pusat Islam yang terpenting.

Periode Modern (1800 M – dan seterusnya) merupakan zaman kebangkitan umat Islam. Jatuhnya Mesir ke tangan Barat menginsafkan dunia Islam akan kelemahannya dan menyadarkan umat Islam bahwa di Barat telah timbul peradaban baru dan lebih tinggi dan merupakan ancaman bagi Islam. Raja-raja dan pemuka-pemuka Islam mulai memikirkan bagaimana meningkatkan mutu dan kekuatan umat Islam kembali. Di Periode Modern inilah timbulnya ide-ide pembaharuan dalam Islam.

B. PEMIKIRAN DAN USAHA PEMBAHARUAN SEBELUM PERIODE MODERN

1. Kerajaan Usmani

Perlu ditegaskan bahwa di Periode Pertengahan pun telah ada tibul pemikiran pembaharuan, terutama di Kerajaan Usmani. Di abad ketujuh belas Kerajaan ini mulai mengalami kekalahan-kekalahannya dalam perang dengan Negara-negara Eropa. Tentara besar yang dikirim untuk menguasai Wina dipukul kalah di tahun 1683 M, perjanjian Carlowitz yang ditanda-tangani di tahun 1699, membuat Kerajaan Usmani terpaksa menyerahkan Hongaria kepada Austria, daerah Podolia kepada Polandia dan Azov kepada Rusia.

Kekalahannya serupa mendorong Raja-raja dan pemuka-pemuka Kerajaan Usmani untuk menyelidiki sebab-sebab kekalahan mereka dan rahasia keunggulan rawan. Mereka mulai memperhatikan kemajuan Eropa, terutama kemajuan di Perancis, sebagai Negara yang terkemuka waktu itu. Eropa mulai mempunyai arti yang penting bagi pemuka-pemuka Usmani. Orang-orang Eropa yang selama ini dipandang sebagai “kafir” dan rendah, mulai dihargai. Duta-duta pun dikirim ke Eropa untuk mempelajari suasana kemajuan disana dari dekat.

Di tahun 1720, Celebi Mehmed pergi ke Paris sebagai Duta dengan instruksi mengunjungi pabrik-pabrik, benteng-benteng pertahanan dan institusi-institusi Perancis lainnya serta memberi laporan. Dalam bukunya

Sefaretnam, Duta ini, antara lain memberikan laporan tentang kemajuan teknik, organisasi angkatan perang modern, rumah-rumah sakit, observatorium, peraturan karantina, kebon binatang, adat-istiadat, dan sebagainya seperti ia lihat di Perancis. Di tahun 1741 anaknya, Said Mehmed di kirim pula ke Paris. Laporan-laporan kedua Duta ini menarik perhatian Sultan Ahmad III (1703 – 1730) untuk memulai pembaharuan di Kerajaan Usmani.

Dalam pada itu ahli-ahli Eropa sendiri telah pula mulai berkunjung ke Kerajaan ini. Di tahun 1717 seorang Perwira Perancis bernama De Rochefort datang ke Istanbul, dengan usul pembentukan suatu korps altileri dan tawaran untuk memberi pelajaran dan melatih tentara Usmani dalam ilmu-ilmu kemiliteran modern. Di tahun 1729, datang lagi seorang Perancis, Comte De Bonneval, yang kemudian masuk Islam dan berganti nama dengan Humbaraci Pasya. Kepadanya diserahkan tugas melatih tentara dalam memakai alat-alat meriam modern. Untuk menjalankan tugas ini ia dibantu oleh Macarthy dari Irlandia, Ramsay dari Schotladia dan Mornai dari Perancis. Atas usaha ahli-ahli Eropa ini taktik perang Usmani. Di tahun 1734 dibuka untuk pertama kalinya Sekolah Teknik Militer.

Dalam lapangan non-militer, pemikiran dan usaha pembaharuan ditimbulkan oleh Ibrahim Mutafarrika (1670 – 1754). Ia berasal dari Hongaria dan ketika masih muda remaja tertangkap dalam perang Usmani – Hungaria. Ia dibawa ke Istanbul kemudian masuk Islam, dan dengan cepat dapat menguasai bahasa dan adat-istiadat Turki. Menurut keterangan ia pandai berbahasa Perancis, Itali, Latin dan Jerman, disamping bahasa Hungaria dan Turki.

Usahanya yang pertama menghasilkan pembukaan suatu percetakan di Istanbul pada tahun 1727. Fatwa, yang dimintanya dari Syaikh Al-Islam Kerajaan Usmani, membolehkan percetakan buku-buku selain dari Al-Qur'an, hadist, fikih, ilmu kalam dan tafsir. Maka ia mencetak buku-buku mengenai ilmu kedokteran, astronomi, dan ilmu pasti, sejarah dan sebagainya.

Ibrahim Mutafarrika juga pandai mengarang dan buku-buku yang dikarangnya meliputi berbagai cabang ilmu pengetahuan seperti ilmu bumi, ilmu alam, dan ilmu politik serta soal-soal militer, kemajuan teknik Eropa dan kemajuan yang diperoleh Rusia sebagai hasil dari pembaharuan-pembaharuan yang dijalankan Peter Yang Agung (1682 – 1725).

Usaha Ibrahim untuk memperkenalkan ilmu-ilmu pengetahuan modern dan kemajuan barat kepada pembaca-pembaca Turki disertai pula oleh usaha penterjemahan buku-buku Barat ke dalam bahasa Turki. Suatu badan penterjemahan yang terdiri atas dua puluh lima anggota di bentuk pada tahun 1717.

Sekianlah sekedar gambaran tentang usaha pembaharuan yang dijalankan di Kerajaan Usmani di abad kedelapan belas. Usaha-usaha itu tidak membawa hasil yang kehendaki disebabkan beberapa hal.

Sesudah Sultan Sulaiman (1520 – 1566) yang termasyhur dengan nama Al-Qanuni (Pembuat Undang-Undang), Kerajaan Usmani senantiasa mempunyai Sultan-sultan lemah. Wewenang Sultan sudah jauh merosot. Dan dalam pada itu keuangan Negara juga lebih sehingga belanja yang diperlukan untuk pembaharuan jauh dari pada cukup.

Usaha-usaha pembaharuan itu sendiri mendapat tantangan keras dari dua golongan yang berpengaruh dalam masyarakat. Dari satu pihak tantangan dilancarkan oleh tentara tetap yang dikenal dengan nama Yeniseri (pasukan baru). Mereka mempunyai hubungan erat dengan tarekat Bektasyi yang besar pengaruhnya dalam masyarakat. Karena eratnya hubungan itu mereka disebut juga tentara Bektasyi.

Yeniseri dibentuk di abad keempat belas dari anak-naka orang bukan Islam di daerah-daerah yang tunduk di bawah kekuasaan Kerajaan Usmani. Mereka dibawah ke Istanbul dan disana diberi didikan Islam serta didikan militer dan disiplin yang keras. Mulai dari abad ketujuh belas Yeniseri menguasai suasana politik di Kerajaan ini. Sultan-sultan yang tak disukai mereka jatuhkan dan bunuh. Sultan Salim III (1789 – 1807) umpamanya, karena ingin mengadakan pembaharuan, diantaranya dalam lapangan militer, ditentang. Ia mereka jatuhkan dan bunuh pada tahun 1807.

Tantangan lain datang dari pihak kaum ulama. Ide-ide itu yang didatangkan dari Eropa itu bertentangan dengan faham-faham tradisional yang terdapat dikalangan umat Islam. Ide demokrasi umpamanya, yang menghendaki pemilihan wakil-wakil di parlemen orang rakyat dan demikian juga pemilihan kepala Negara tidak sesuai dengan tradisi, Sultan tidak dipilih karena mempunyai hak waris dan kaum ulama serta pemuka-pemuka lain diangkat oleh Sultan sebagai pembantu. Sultan mempunyai kekuasaan absolut. Ide-ide

yang bertentangan dengan tradisi itu oleh kaum ulama dianggap bertentangan dengan ajaran Islam.

Selain dari itu penulis-penulis Eropa yang belum lupa akan perang salib dan pemerintahan militer Kerajaan Usmani di Eropa Timur, menulis karangan-karangan yang menentang Islam. Hal ini membuat kaum ulama curiga terhadap segala apa yang datang dari Barat. Dengan demikian pembaharuan yang berorientasi Barat dicurigai, apa lagi kalau usaha pembaharuan itu dijalankan oleh orang-orang bukan Islam. Kaum curiga bahwa semua itu datang untuk menghancurkan Islam dan umatnya.

Pembaharuan juga akan membawa perobahan-perobahan yang tidak menguntungkan bagi kaum Ulama. Percetakan umpamanya, akan membuat golongan penulis manuskrip kehilangan sumber rezeki. Pendidikan barat akan menimbulkan golongan intelegensia baru yang akan menjadi saingan bagi kaum ulama. Dalam masyarakat tradisional hanya kaum ulamalah yang merupakan golongan intelegensia yang berpengaruh pada masyarakat.

Dalam menentang usaha-usaha pembaharuan di Periode Pertengahan ini, kaum ulama dan Yeniseri menjalin kerja sama yang baik.

Hal-hal tersebut diataslah, antara lain, yang membuat usaha pembaharuan pertama di Kerajaan Usmani tidak membawa hasil yang diharapkan. Usaha pembaharuan kedua di mulai di Periode Modern, setelah Yeniseri berhasil dihancurkan oleh Sultan Mahmud II (1808 – 1930) pada tahun 1826. Pembaharuan inilah yang pada akhirnya membawa kepada perubahan-perubahan besar di Turki.

2. India

Pada permulaan abad kedalam belas Kerajaan Mughal di India, mulai memasuki zaman kemunduran. Perang saudara untuk merebut kekuasaan di Delhi selalu terjadi. Setelah Aurangzeb meninggal dunia di tahun 1707, putranya yang bernama Mu'azzam yang berhasil menggantikan ayahnya sebagai Raja dengan nama Bahadur Syah. Lima tahun kemudian, terjadi pula perebutan kekuasaan antara putra-putra Bahadur Syah. Dalam persaingan ini, Jendral Zulfiqar Khan turut memainkan rol penting dan atas pengaruhnya, putra terlemah, Jahandar Syah dinobatkan sebagai raja. Tetapi Jahandar Sya mendapat tantangan dari keponakannya Muhammad Farrukhiyar. Dalam pertempuran yang terjadi di tahun 1713, Farrukhsiyar memperoleh kemenangan dan dapat mempertahankan kedudukannya sampai tahun

1719.Raja ini mati dibunuh oleh komplotan Sayyid Husain Ali dan Sayyid Hasan Ali, kedua bersaudara yang pada hakekatnya memegang kekuasaan di Istana Delhi.Sebagai gantinya mereka angkat Muhammad Syah (1719 – 1748).

Dalam keadaan serupa ini, tidak mengherankan kalau golongan-golongan Hindu yang ingin melepaskan diri dari kekuasaan Kughal mengambil sikap menentang. Bahadur Syah, umpamanya, mendapat tantangan dari golongan Sik dibawah pimpinan Banda. Di sebelah Utara Delhi mereka dapat merampas kota Sadhaura. Dalam serangan ke kota Sirhind mereka mengadakan perampasan dan pembunuhan terhadap penduduk yang beragama Islam. Golongan Maratha di bawah pimpinan Baji Rao dapat merampas sebahagian dari daerah Gujarat di tahun 1732 dan pada tahun 1737, malahan dapat menyerang sampai ke perbatasan Ibu Kota. Tetapi setelah mengetahui bahwa tentara Mughal bergerak menuju Delhi, mereka mengundurkan diri.

Dari pihak Inggris telah dimulai pula diperbesar usaha-usaha untuk memperoleh daerah-daerah kekuasaan di India, terutama di Benggal.Dalam pertempuran-pertempuran, umpamanya di Plassey pada tahun 1757 dan Buxar tujuh tahun kemudian, Inggris memperoleh kemenangan.Daerah kekuasaan Mughal kian lama kian kecil.

Serangan terhadap Delhi bukan datang dari dalam saja, tetapi juga dari luar India. Di Persia, Nadir Syah dapat merebut kekuasaan dan karena Dutanya tidak diterima Raja Mughal Mahmud Syah untuk beraudiensi, ia memutuskan untuk memukul Delhi. Pesyawar dan Lahore dapat dikuasainya di tahun 1739 dan dari sana meneruskan serangan sampai ke Ibu Kota. Tentara Mughal yang datang menemuinya dapat dikalahkan. Di Delhi ia mendapat perlawanannya dari rakyat dan sebagai hukuman ia memberi izin kepada tentaranya untuk mengadakan perampasan dan pembunuhan besar-besaran. Kerajaan Mughal ia wajibkan membayar upeti dan daerah-daerah yang terletak disebelah Barat sungai Indus ia gabungkan dengan Persia. Mahmud Syah ia tinggalkan tetap menjadi Raja di Delhi, tetapi pretise Kerajaan Mughal telah jauh sekali menurun.

Suasana seperti digambarkan diatas menyadarkan pemimpin-pemimpin Islam di India akan kelemahan umat Islam. Salah satu dari pemuka itu adalah Syah Waliullah (1703 – 1762).Ia lahir di Delhi dan mendapat pendidikan dari orang tuanya Syah Abdul Al-Rahim seorang sufi dan ulama yang Madrasah. Setelah dewasa ia kemudian turut mengajar di Madrasah itu. Selanjutnya ia pergi naik haji dan selama setahun di Hejaz ia sempat belajar

pada ulama-ulama yang ada di Mekkah dan medinah. Ia kembali ke Delhi di tahun 1732 dan meneruskan pekerjaannya yang lama sebagai guru. Di samping itu ia gemar mengarang dan banyak meninggalkan karangan-karangan, diantaranya buku *Hujjatullah Al-Balighah*.

Di antara sebab-sebab yang membawa kepada kelemahan umat Islam, menurut pemikirannya, adalah perubahan system pemerintahan dalam Islam dari system kekhalifahan menjadi system kerajaan, system pertama bersifat demokratis, sedang system kedua bersifat otokratis. Dalam sejarah, raja-raja Islam pada umumnya mempunyai kekuasaan absolut. Besarnya pajak yang harus dibayar kaum petani, buruh dan pedagang mereka tentukan sendiri. Pajak tinggi yang harus dibayar rakyat ini, menurut Syah Waliullah, membawa pula pada kelemahan umat. Selanjutnya hasil dari pajak tinggi itu, dipergunakan bukan untuk kepentingan umat, tetapi untuk membelanjakan hidup mewah dari kaum bangsawan yang tak mempunyai pekerjaan apa-apa. Pemungutan dan pembelanjaan uang yang tidak adil ini menimbulkan perasaan tidak senang di kalangan rakyat dan dengan demikian keamanan dan ketertiban masyarakat selalu terganggu. Untuk mengatasi hal-hal negatif diatas, Syah Waliullah berpendapat, bahwa system pemerintahan yang terdapat di zaman khalifah yang Empat perlu dihidupkan kembali. Dengan ini kata system pemerintahan absolut harus diganti dengan system pemerintahan demokratis.

Perpecahan yang terjadi dikalangan umat Islam. Dalam pendapatnya, merupakan sebab lain bagi lemahnya umat Islam. Perpecahan dimaksud ialah perpecahan yang ditimbulkan aliran-aliran dan mazhab-mazhab yang terdapat Islam, seperti pertentangan antara golongan Syi'ah dan Sunni, antara aliran Mu'tazilah di satu pihak dan Asy'ariah serta Maturidiah di lain pihak, antara kaum sufi dan kaum syari'ah dan antara pengikut-pengikut dari masing-masing mazhab hukum empat yang ada. Oleh karena itu ia berusaha mengadakan suasana damai antara golongan, aliran dan mazhab yang berbeda-beda itu. Pertentangan kuat yang terdapat dizamannya ialah pertentangan Syi'ah dan Sunni. Syi'ah dipandang telah keluar dari Islam. Pendapat ini dilawan oleh Syi'ah Waliullah dengan menegaskan bahwa kaum Syi'ah sama halnya dengan kaum Sunni, masih tetap orang Islam. Ajaran-ajaran yang mereka anut tidak membuat mereka keluar dari Islam.

Sebab ini ialah masuknya adat-istiadat dan ajaran-ajaran bukan Islam ke dalam keyakinan umat Islam. Di India umat Islam menurut penglihatannya

banyak dipengaruhi oleh adat-istiadat dan ajaran-ajaran Hindu. Keyakinan umat Islam harus dibersihkan dari hal-hal yang asing ini. Mereka mesti dibawa kembali kepada ajaran-ajaran Islam hanyalah Al-Qur'an dan Hadist. Oleh karena itu untuk mengetahui ajaran-ajaran Islam sejati, orang harus kembali kepada kedua sumber itu, dan bukan kepada buku-buku tafsir, fikih, ilmu-ilmu kalam, dan sebagainya.

Syah Waliullah tidak setuju dengan taklik, mengikut dan patuh pada penafsiran dan pendapat ulama-ulama di masa lampau. Bahkan hal ini, menurut pendapatnya, merupakan salah satu sebab bagi kemunduran umat Islam. Ia melihat bahwa masyarakat bersifat dinamis. Penafsiran yang sesuai untuk suatu zaman belum tentu saja dengan zaman sesudahnya. Oleh sebab itu ia menentang taklid dan menganjurkan pengadaan ijtihad. Ajaran-ajaran dasar yang terdapat dalam Al-Qur'an dan Hadist, melalui ijtihad, harus disesuaikan dengan perkembangan zaman. Sebagai pengikut Ibn Taimiyah pintu ijtihad baginya tidak tertutup.

Dalam rangka pemikiran ajaran murni dan adat-istiadat yang masuk ke dalam Islam sebagai tersebut diatas, Syah Waliullah memperbedakan antara Islam universal dan Islam yang mempunyai corak lokal. Islam universal mengandung ajaran-ajaran dasar yang konkret sedang Islam lokal mempunyai corak yang ditentukan oleh kondisi tempat yang bersangkutan. Dengan begitulah terdapat Islam yang bercorak Arab, Islam yang bercorak Persia, Islam yang bercorak India, dan sebagainya. Yang dimaksud oleh Syah Waliullah kelihatannya, ialah keadaan Islam dapat di sesuaikan dengan situasi setempat dan dengan kebutuhan zaman. Yang perlu dipegang dan dipertahankan ialah ajaran-ajaran dasar yang bersifat universal. Interpretasi dan pelaksanaannya dapat berbeda-beda sesuai dengan tempat dan zaman yang bersangkutan. Sebagai telah dijelaskan Syah Waliullah melihat bahwa masyarakat manusia bersifat dinamis, dan Islam yang juga mengandung ajaran-ajarannya tentang hidup kemasyarakatan, harus pula bersifat dinamis. Berpegang hanya pada ajaran-ajaran universal yang membuat Islam bersifat dinamis.

Di zaman Syah Waliullah penterjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa asing masing dianggap terlarang. Tetapi ia melihat bahwa orang di India membaca Al-Qur'an dengan tidak mengerti isinya. Pembacaan tanpa pengertian tak besar faedahnya untuk kehidupan dunia mereka. Ia melihat perlu Al-Qur'an diterjemahkan ke dalam bahasa yang dapat dipahami orang awam.

Bahasa yang dipilihnya ialah bahasa Persia yang banyak di pakai kalangan terpelajar Islam India di ketika itu. Penterjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa Persia disempurnakan Syah Waliullah di tahun 1758. Terjemahan itu pada mulanya mendapat tantangan, tetapi lambat laun dapat juga diterima oleh masyarakat. Karena masyarakat telah mau menerima terjemahan, putranya kemudian membuat terjemahan ke dalam bahasa Urdu, bahasa yang lebih umum di pakai oleh masyarakat Islam India dari pada bahasa Persia.

3. Arabia

Dalam bahasa itu di Arabia timbul pula satu aliran, yaitu aliran Wahabiah, yang mempunyai pengaruh pada pemikiran pembaharuan di abad kesembilan belas. Pembinanya ialah Muhammad Abd Al-Wahhab (1703 – 1787) yang berasal dari Nejd di Arabia. Setelah menyelesaikan pelajarannya di Madinah ia pergi merantau ke Basrah dan tinggal di kota ini selama empat tahun. Selanjutnya ia pindah ke Baghdad dan disini ia memasuki hidup perkawinan dengan seorang wanita kaya. Lima tahun kemudian, setelah istrinya meninggal dunia, ia pindah ke Kurdistan, selanjutnya ke Hamdan dan ke Isfahan. Di kota yang tersebut akhir ini ia sempat mempelajari filsafat dan tasawwuf. Setelah bertahun-tahun merantau ia akhirnya kembali ke tempat kelahirannya di Nejd.

Pemikiran yang dicetuskan Muhammad Abd Al-Wahhab untuk memperbaiki kedudukan umat Islam timbul bukan sebagai reaksi terhadap suasana politik seperti yang terdapat di Kerajaan Usmani dan Kerajaan Mughal, tetapi sebagai reaksi terhadap faham tauhid yang terdapat di kalangan umat Islam di waktu itu. Kemurnian faham tauhid mereka telah dirusak oleh ajaran-ajaran tarekat yang semenjak abad ketiga belas memang tersebar luas di dunia Islam.

Di tiap negara Islam yang dikunjunginya Muhammad Abd Al-Wahhab melihat kuburan-kuburan syekh tarekat bertebaran. Tiap kota, bahkan juga kampung-kampung, mempunyai kuburan syekh atau wali masing-masing. Ke kuburan-kuburan itu umat Islam pergi naik haji dan meminta pertolongan dari syekh atau wali yang dikuburkan didalamnya, untuk menyelesaikan problema hidup mereka sehari-hari. Ada yang meminta supaya diberi anak, ada pula yang meminta supaya diberi jodoh, ada lagi yang meminta disembuhkan dari penyakit yang dideritanya dan ada pula yang meminta supaya diberi kekayaan. Demikianlah bermacam-macam permohonan yang dimajukan kepada syekh

atau wali yang diistirahatkan dalam kuburan-kuburan itu. Syekh atau wali telah meninggal dunia itu dipandang sebagai orang yang berkuasa untuk menyelesaikan segala persoalan yang dihadapi manusia di alam ini.

Karena pengaruh tarekat ini, permohonan dan do'an tidak lagi langsung dipanjatkan kepada Tuhan, tetapi melalui syafa'at syekh atau wali tarekat, yang dipandang sebagai orang yang dapat mendekati Tuhan dan dapat memperoleh rahmat-Nya. Menurut keyakinan orang-orang yang berziarah ke kuburan syekh dan wali tarekat, seperti tersebut diatas, Tuhan tidak dapat didekati kecuali melalui perantara. Bagi mereka, sebagai kata Ahmad Amin, Tuhan menyerupai Raja dunia zalim yang untuk memperoleh belas kasihannya harus didekati melalui orang-orang besar dan berkuasa yang ada disekitarnya.

Tetapi sebagai dilihat oleh Muhammad Abd Al-Wahhab kemurnian tauhid dirusak bukan hanya oleh pujaan pada syekh dan wali. Faham animisme masih mempengaruhi keyakinan umat Islam. Di satu tempat ia melihat orang berziarah ke sebatang pohon korma, karena pohon itu diyakini memiliki kekuatan gaib. Ditempat lahi ia melihat batu besar pula yang dipuja. Kaum Muslimin pergi ke tempat-tempat serupa itu untuk meminta pertolongan dalam mengatasi persoalan-persoalan hidup mereka. Tuhan, yang kepada-Nya-lah seharusnya dipanjatkan do'a dan permohonan, telah dilupakan.

Keyakinan serupa ini, menurut faham Muhammad Abd Al-Wahhab telah merupakan syirik atau politeisme. Dan syirik adalah dosa terbesar dalam Islam, dosa yang tak dapat diampuni Tuhan.

Soal tauhid memang merupakan ajaran yang paling dasar dalam Islam, dan oleh karena itu tidak mengherankan kalau Muhammad Abd Al-Wahhab memusatkan perhatian pada soal ini. Ia berpendapat :

1. Yang boleh dan harus disembah adalah Allah, dan orang yang menyembah selain dari Allah telah menjadi musyrik dan boleh dibunuh.
2. Kebanyakan orang Islam bukan lagi pengikut faham tauhid yang sebenarnya karena mereka meminta pertolongan bukan lagi dari Tuhan, tetapi dari syekh atau wali dan dari kekuatan gaib. Orang Islam demikian juga telah menjadi musyrik.
3. Menyebut nama Nabi, syekh atau malaikat sebagai pengantara dalam do'a juga merupakan syirik.
4. Meminta syafa'at selain kepada Tuhan adalah juga syirik.
5. Bernazar kepada selain dari Tuhan juga syirik.

6. Memperoleh pengatahan selain dari Al-Qur'an, Hadits dan Qias (analogi) merupakan kekufuran.
7. Tidak percaya kepada qada' dan qadar Tuhan juga merupakan kekufuran.
8. Demikian pula menafsirkan Al-Qur'an dengan ta'wil (interpretasi bebas) adalah kufur.

Semua yang diatas ia anggap bid'ah dan bid'ah adalah kesesatan. Untuk melepaskan umat Islam dari kesesatan ini, ia berpendapat bahwa umat Islam harus kembali kepada Islam asli. Yang dimaksudnya dengan Islam asli, ialah Islam sebagai yang dianut dan dipraktekkan di zaman Nabi, Sahabat serta Tabi'in yaitu sampai abad ketiga hijrah.

Kepercayaan-kepercayaan dan praktek-praktek lain yang timbul sesudah zaman itu bukanlah ajaran asli dari Islam dan harus ditinggalkan. Dengan demikian taklid dan patuh kepada pendapat ulama sesudah abad ketiga tidak dibenarkan. Pendapat dan penafsiran ulama tidaklah merupakan sumber dari ajaran-ajaran Islam. Sumber yang diakuinya hanyalah Al-Qur'an dan Hadits. Dan untuk memahami ajaran-ajaran yang terkandung dalam kedua sumber itu dipakai ijtihad. Baginya pintu ijtihad tidak tertutup. Sama dengan Syah Waliullah, Muhammad Abd Al-Wahhab adalah juga pengikut Ibn Taimiyah.

Muhammad Abd Al-Wahhab bukanlah hanya seorang teoris, tetapi juga pemimpin yang dengan aktif berusaha mewujudkan pemikirannya. Ia mendapat sokongan dari Muhammad Ibn Su'ud dan putranya Abd Al-Aziz di Nejd. Faham-faham Muhammad Abd Al-Wahhab mulai tersiar dan golongannya bertambah kuat, sehingga di tahun 1773 mereka dapat menduduki Riad. Di tahun 1787 Muhammad Abd Al-Wahhab meninggal dunia, tetapi ajaran-ajarannya tetap hidup dengan mengambil bentuk aliran yang dikenal dengan nama Wahabiah.

Untuk mengembalikan kemurnian tauhid, kuburan-kuburan yang banyak dikunjungi dengan tujuan menjadi syafa'at dan dengan demikian membawa kepada faham syirik, mereka usahakan menghapuskannya. Di tahun 1802, mereka serang Karbala karena di kota ini terdapat kuburan Al-Husain, yang merupakan kiblat bagi golongan Syi'ah. Beberapa tahun kemudian mereka serang Madinah. Kubbah yang ada diatas kuburan-kuburan di sana mereka hancurkan. Hiasan-hiasan yang ada di kuburan Nabi, dirusak-rusak. Dari Medinah mereka teruskan penyerakan ke Mekkah. Kiswah sutra yang menutup Ka'bah juga di rusak-rusak. Semua itu adalah Bid'ah.

Kemajuan-kemajuan yang mereka peroleh mencemaskan bagi Kerajaan Usmani di Istanbul. Sultan Mahmud II memberi perintah kepada Khedewi Muhammad Ali di Mesir supaya mematahkan gerakan Wahabiah itu. Ekspedisi yang dikirim dari Mesir dapat membebaskan Medinah dan Mekkah di Tahun 1813. Kedua kota ini jatuh kebawah kekuasaan Wahabiah di tahun 1804 dan 1806. Tetapi di permulaan abad kedua puluh gerakan Wahabiah bangkit kembali dan Raja Abd Aziz dapat menduduki Mekkah di tahun 1924 dan setahun kemudian juga Medinah dan Jeddah. Mulai dari waktu itu mazhab dan kekuatan politik Wahabiah mempunyai kedudukan yang kuat di Tanah Suci.

Pemikiran-pemikiran Muhammad Abd Al-Wahhab yang mempunyai pengaruh pada perkembangan pembaruan di abad kesembilan belas adalah sebagai berikut :

1. Hanyalah Al-Qur'an dan Haditslah yang merupakan sumber asli dari ajaran-ajaran Islam. Pendapat ulama tidak merupakan sumber.
2. Taklid kepada ulama tidak dibenarkan.
3. Pintu ijtihad terbuka dan tidak tertutup.

C. GERAKAN MODERNIS DI MESIR

1. *Pendudukan Napoleon di Mesir*

Setelah selesai revolusi 1789 Perancis mulai menjadi negara besar yang mendapat saingan dan tantangan dari Inggeris. Inggeris di waktu itu telah meningkat kepentingan-kepentingannya di India dan untuk memustukan komunikasi antara Inggeris di Barat dan India di Timur, Napoleon melihat bahwa Mesir perlu diletakkan dibawah kekuasaan Perancis. Disamping itu Perancis perlu pada pasaran baru untuk hasil perindustriannya. Napoleon sendiri kelihatannya mempunyai tujuan sampingan lain. Alexander Macedonia pernah menguasai Eropa dan Asia sampai ke India, dan Napoleon ingin mengikuti jejak Alexandria ini. Tempat strategis untuk menguasai kerajaan besar seperti yang dicita-citakannya itu, adalah Cairo dan bukan Roma atau Paris. Inilah beberapa hal yang mendorong Perancis dan Napoleon untuk menduduki Mesir.

Mesir pada waktu itu berada di bawah kekuasaan kaum Mamluk, sungguhpun jejak ditaklukan oleh Sultan Salim di tahun 1517, daerah ini pada hakekatnya merupakan bahagian dari Kerajaan Usmani. Tetapi setelah bertambah lemahnya kekuasaan Sultan-Sultan di abad ketujuh belas, Mesir

mulai melepaskan diri dari kekuasaan Istanbul dan akhirnya menjadi daerah otonomi.

Sultan-sultan Usmani tetap mengirim seorang Pasya Turki ke Cairo untuk bertindak sebagai wakil mereka dalam memerintah daerah ini. Tetapi kerena kekuasaan sebenarnya terletak di tangan kaum Mamluk, kedudukannya di Cairo tidak lebih dari kedudukan seorang Duta Besar.

Kaum Mamluk berasal dari budak-budak yang dibeli di Kaukasus, suatu daerah pegunungan yang terletak di daerah perbatasan antara Rusia dan Turki. Mereka dibawa ke Istanbul atau ke Cairo untuk diberikan didikan militer, dan dalam dinas kemiliteran kedudukan mereka meningkat dan diantaranya ada yang dapat mencapai jabatan militer tertinggi.

Setelah jatuhnya prestise Sultan-sultan Usmani, mereka tidak mau lagi tunduk kepada Istanbul bahkan menolak hasil pengiriman hasil pajak yang mereka pungut dengan cara kekerasan dari rakyat Mesir ke Istanbul. Kepala mereka disebut Syeikh Al-Balad dan Syeikh inilah yang sebenarnya menjadi Raja di Mesir pada waktu itu. Karena mereka bertabiat kasar dan biasanya hanya tahu bahasa Turki dan tak pandai berbahasa Arab, hubungan mereka dengan rakyat Mesir tidak begitu baik.

Bagaimana lemahnya pertahanan Kerajaan Usmani dan kaum Mamluk di ketika itu, dapat digambarkan dari perjalanan perang di Mesir. Napoleon mendarat di Alexandria pada tanggal 2 Juni 1798 dan keesokan harinya kota pelabuhan yang penting ini jatuh. Sembilan hari kemudian, Rasyid, suatu kota yang terletak di sebelah Timur Alexandria, jatuh pula. Pada tanggal 21 Juni tentara Napoleon sampai di daerah Piramid di dekat Cairo. Pertempuran terjadi di tempat itu dan kaum Mamluk karena tak sanggup melawan senjata-senjata meriam Napoleon, lari ke Cairo. Tetapi disini mereka tidak mendapat simpati dan sokongan dari rakyat Mesir. Akhirnya mereka terpaksa lari lagi ke daerah Mesir sebelah Selatan. Pada tanggal 22 Juli, tidak sampai tiga minggu setelah mendarat di Alexandria, Napoleon telah dapat menguasai Mesir.

Usaha Napoleon untuk menguasai daerah-daerah lainnya di Timur tidak berhasil dan sementara itu perkembangan politik di Perancis menghendaki kehadirannya di Paris. Pada tanggal 18 Agustus 1799, ia meninggalkan Mesir kembali ke tanah airnya. Ekspedisi yang dibawanya ia tinggalkan di bawah pimpinan Jendral Kleber. Dalam pertempuran yang terjadi di tahun 1801 dengan armada Inggeris, kekuatan Perancis di Mesir mengalami kekalahan.

Ekspedisi yang dibawa Napoleon itu meningkatkan Mesir pada tanggal 31 Agustus 1801.

Napoleon datang ke Mesir bukan hanya membawa tentara. Dalam rombongannya terdapat 500 kaum sipil dan 500 wanita. Di antara kaum sipil itu terdapat 167 ahli dalam berbagai cabang ilmu pengetahuan. Napoleon juga membawa dua set alat percetakan dengan huruf Latin, Arab dan Yunani. Ekspedisi itu datang bukan hanya untuk kepentingan militer, tetapi juga untuk keperluan ilmiah. Untuk hal tersebut akhir ini dibentuk suatu lembaga ilmiah bersama Institut d'Egypte, yang mempunyai empat bahagian : Bahagian Ilmu Pasti, Bahagian Ilmu Alam, Bahagian Ekonomi-Politik dan Bahagian Sastra-Seni. Publikasi yang diterbitkan lembaga ini bernama *La Decade Egyptienne*. Di samping itu ada lagi suatu majalah, *Le Courrier d'Egypte*, yang diterbitkan oleh Marc Auriel, seorang pengusaha yang ikut dengan ekspedisi Napoleon. Sebelum kedatangan ekspedisi ini orang di Mesir tidak kenal pada percetakan dan majallah atau surat kabar.

Institut d'Egypte boleh di kunjungi orang Mesir, terutama para ulamanya, yang diharapkan oleh ilmuwan-ilmuwan Perancis yang bekerja di Lembaga itu, akan menambah pengetahuan mereka tentang Mesir, adat istiadat-istiadatnya, bahasa dan agamanya. Di sinilah orang-orang Mesir dan umat Islam buat pertama kali mempunyai kontak langsung dengan peradaban Eropa yang baru lagi asing bagi mereka itu.

Abd. Al-Rahman Al-Jabarti, seorang ulama dari Al-Azhar dan penulis sejarah, pernah mengunjungi lembaga itu di tahun 1799. Yang menarik perhatiannya ialah perpustakaan besar yang mengandung buku-buku, bukan hanya dalam bahasa-bahasa Eropa, tetapi juga buku-buku agama dalam bahasa Arab, Persia dan Turki. Di antara ahli-ahli yang dibawa Napoleon memang terdapat kaum Orientalis yang pandai dan mahir berbahasa Arab. Merekalah yang menterjemahkan perintah dan maklumat-maklumat Napoleon ke dalam Bahasa Arab.

Alat-alat ilmiah, seperti teleskop, mikroskop, alat-alat untuk percobaan kimiawi dan sebagainya, eksperimen-eksperimen yang dilakukan di lembaga itu, kesungguhan orang Perancis bekerja dan kegemaran mereka pada ilmu-ilmu pengetahuan, semua itu ganjil dan menakjubkan bagi Al-Jabarti.

Kesimpulan tentang kunjungan itu ia tulis dengan kata-kata berikut :

“Saya lihat disana benda-benda dan percobaan-percobaan ganjil yang menghasilkan hal-hal yang besar untuk dapat ditangkap oleh akal seperti yang ada pada diri kita”⁶⁷

Demikianlah kesan seorang cendekiawan Islam waktu itu terhadap kebudayaan Barat. Ini menggambarkan betapa mundurnya umat Islam di ketika itu. Keadaan menjadi berbalik seratus delapan puluh derajat. Kalau di Periode Klasik orang Barat yang kagum melihat kebudayaan dan peradaban Islam, di Periode Modern kaum Islam yang heran melihat kebudayaan dan kemajuan Barat.

Di samping kemajuan materi ini, Napoleon juga membawa ide-ide baru yang dihasilkan revolusi Perancis, seperti :

1. Sistem pemerintahan republik yang dalamnya kelapa negara dipilih untuk waktu tertentu, tunduk kepada Undang-undang Dasar dan bisa dijatuhan oleh parlemen. Sistem ini berlainan sekali dengan sistem pemerintah absolut Raja-raja Islam, yang tetap menjadi raja selama ia masih hidup dan kemudian digantikan oleh anaknya, tidak tunduk kepada konstitusi atau parlemen, karena konstitusi dan parlemen memang tidak ada dalam sistem kerajaan itu. Ide yang terkandung dalam kata republik masih sulit untuk ditangkap, dan dengan demikian mencari terjemahannya ke dalam bahasa Arab sulit pula. Dalam maklumat-maklumat Napoleon, Republik Perancis diterjemahkan menjadi *Al-Jamhur Al-Faransawi* (أَلْجَمْهُورُ الْفَرَنْشَائِيُّ).

Jumhur sebenarnya berarti orang banyak. Jadi yang tertangkap dari kata Republik ialah publik, orang banyak. Di permulaan abad kedua puluh inilah kelihatannya baru muncul terjemahan yang lebih tepat, yaitu *jamhuriah* (جمهوريّة).

2. Ide persamaan (*egalite*) dalam arti samanya kedudukan dan turut sertanya rakyat dalam soal pemerintahan. Kalau sebelum ini, rakyat Mesir tak turut serta dalam pemerintahan negara mereka, Napoleon mendirikan suatu badan kenegaraan yang terdiri dari ulama-ulama Al-Azhar dan pemuka-pemuka dalam dunia dagang dari Cairo dan daerah-daerah. Tugas badan ini ialah membuat undang-undang, memelihara ketertiban umum dan menjadi pengantara antara

⁶⁷ M.Q. Al-Baqli, ed., *Al-Mukhtar Min Tarikh Al-Jabarti*, Cairo, Matabi 'Al-Sya'b, 1958, hal. 287.

penguasa-penguasa Perancis dan rakyat Mesir. Di samping itu didirikan pula satu bida lain bernama *Diwan Al-Ummah* yang dalam waktu-waktu tertentu mengadakan sidang untuk membicarakan hal-hal yang bersangkutan dengan kepentingan nasional. Tiap-tiap daerah mengirimkan sembilan wakil sidang *Diwan* itu, tiga dari golongan ulama, tiga dari golongan pedagang, dan satu dari masing-masing golongan petani, kepala desa dan kepala suku bangsa Arab. *Diwan* ini mempunyai seratus delapan puluh anggota dan sidang pertama diadakan dari tanggal 5 sampai 20 Oktober 1798. Putusan yang ditetapkan Kerajaan Usmani.

Sistem pemilihan ketua lembaga juga merupakan hal baru bagi rakyat Mesir. Ketika para anggota *Diwan* diminta memilih ketua, anggota-anggota menunjuk dan menyebut nama ulama yang mereka hormati, yaitu Syeikh Al-Syarqawi. Penunjukan serupa ini ditolak oleh penguasa Perancis sambil menjelaskan cara mengadaan pemilihan.

3. Ide kebangsaan yang terkandung dalam maklumat Napoleon bahwa orang Perancis merupakan suatu bangsa (*nation*) dan bahwa kaum Mamluk adalah orang asing dan datang ke Mesir dari Kaukasus, jadi sungguhpun orang Islam tetap berlainan bangsa dengan orang Mesir. Juga maklumat itu mengandung kata-kata umat Mesir, (الإِمَامَةُ الْأَصْرِيَّةُ). Bagi orang Islam diwaktu itu yang ada hanyalah umat Islam (الإِلَمَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ), dan tiap orang Islam adalah saudaranya dan tidak begitu sadar akan perbedaan bangsa dan suku-bangsa. Yang disadarinya ialah perbedaan agama. Oleh karena itu untuk menterjemahkan kata *nation* ke dalam bahasa Arab juga sulit. Kata Arab yang dipakai ialah *al-millah* (الملل) umpamanya dalam *Al-millah Al-Faransiah* untuk *la nation Francaise*. *Millah* berarti agama. Kata arab yang kemudian dipakai untuk *nation* ialah *qaum, sya'b* dan *umma*.

Inilah beberapa dari ide-ide yang dibawa ekspedisi Napoleon ke Mesir, ide-ide yang pada waktu itu belum mempunyai pengaruh yang nyata bagi ummat Islam di Mesir. Tetapi dalam perkembangan kontak dengan Barat di abad kesembilan belas ide-ide itu makin jelas dan kemudian diterima dan dipraktekkan.

Bagaimanapun, ekspedisi Napoleon telah membuka mata umat Islam Mesir akan kelemahan dan kemunduran mereka.

2. *Muhammad Ali Pasya*

Untuk melawan tentara Napoleon yang telah menguasai seluruh Mesir serta pula telah menyerang Suria dan dari sini mungkin akan terus ke Istambul, Sultan Salim III (1789-1807) mengumpulkan tetara. Salah satu di antara perwira dari pasukan-pasukan yang disediakan itu bernama Muhammad Ali, seorang keturunan Turki yang lahir di Kawalla, Yunani, pada tahun 1765, dan meninggal di Mesir pada tahun 1849. Orang tuanya bekerja sebagai penjual rokok dan dari kecil Muhammad Ali telah harus bekerja. Ia tidak memperoleh kesempatan untuk masuk sekolah dan dengan demikian tidak pandai menulis maupun membaca.

Setelah dewasa ia bekerja sebagai pemungut pajak dan karena kecakapannya dalam pekerjaan ini, ia menjadi kesayangan Gubernur Usmani setempat. Akhirnya ia diangkat sebagai menantu oleh Gubernur tersebut dan mulai dari waktu itu bintangnya terus menaik. Selanjutnya ia masuk dinas militer dan dalam lapangan ini ia juga menunjukkan kecakapan dan kesanggupan sehingga pangkatnya cepat naik menjadi perwira. Ketiak pergi ke Mesir ia mempunyai kedudukan wakil perwira yang mengepalai pasukan yang dikirim dari daerahnya.

Dalam pertempuran yang terjadi dengan tentara Perancis ia menunjukkan keberanian luar biasa dan segera diangkat menjadi kolonel. Ketika tentara Perancis keluar dari Mesir di tahun 1801, Muhammad Ali turut memainkan peranan penting dalam kekosongan kekuasaan politik yang timbul sebagai akibat dari kepergian tentara itu. Kaum Mamluk, yang dahulu lari dikejar Napoleon, kembali ke Cairo untuk memegang kekuasaan mereka yang lama. Dari Istambul datang pula Pasya dengan tentara Usmani. Kedua golongan ini berusaha keras untuk merebut kekuasaan bagi pihaknya. Muhammad Ali mengambil sikap mengadu domba antara keduanya. Simpati rakyat Mesir yang menaruh rasa benci kepada kaum Mamluk dapat diperolehnya. Pasukan yang dipimpinnya bukan terdiri dari orang-orang Turki, tetapi dari orang-orang Albania. Kedua unsur ini memperkuat kedudukannya untuk memasuki pertarungan merebut kekuasaan.

Muhammad Ali mulai dengan memukul saingan yang terlemah. Pasukan yang dikirim Sultan ia kepung, Pasya menyerah dan dipaksa kembali ke Istambul. Muhammad Ali mengangkat dirinya sendiri sebagai Pasya yang baru dan akhirnya terpaksa di akui oleh Sultan Usmani pada tahun 1805.

Setelah menduduki puncak kekuasaan Mesir ia pun mulai memusnahkan pihak-pihak yang mungkin akan menentang kekuasaannya, terutama kaum Mamluk. Kesempatan timbul, ketika yang tersebut belakangan ini berusaha untuk membunuh Muhammad Ali, tetapi konspirasi mereka ketahuan, pemimpin-pemimpinnya ditangkap dan di bunuh. Muhammad Ali bersikap seolah-olah mengampuni yang lain, dan pada waktu ketika mengundang mereka berpesta di istananya di bukit Makattam. Setelah mereka semua masuk, pintu-pintu yang membawa kedaerah istana di kunci, dan sebelum pesta selesai ia beri tanda untuk menyembelih mereka semuanya. Menurut cerita dari 470 kaum Mamluk, hanya seorang yang dapat melepaskan diri dengan melompat dari pagar istana ke jurang yang ada dibukit Mukattam itu. Kudanya mati tetapi ia selamat dengan pergi lari. Kaum Mamluk yang ada di luar Cairo kemudian diburu, mana yang dapat dibunuh dan sebahagian kecil dapat melarikan diri ke Sudan. Pada akhir tahun 1811, kekuatan kaum Mamluk di Mesir telah habis.

Sekarang Muhammad Ali berkuasa penuh. Ia telah menjadi wakil Sultan dengan resmi di Mesir dan rakyat Mesir sendiri tidak mempunyai organisasi dan kekuatan untuk menentang kekuasaannya. Ia bertindak sebagai diktator.

Muhammad Ali, sebagai Raja-raja Islam lainnya juga mementingkan soal yang bersangkutan dengan militer karena ia yakin bahwa kekuasaannya hanya dapat dipertahankan dan diperbesa dengan kekuatan militer. Tetapi berlainan dengan Raja-raja lain, ia mengerti bahwa dibelakang kekuatan militer itu mesti ada kekuatan ekonomi yang sanggup membelanjai pembaharuan dalam bidang militer dan bidang-bidang yang bersangkutan dengan urusan militer. Jadi ada dua hal yang penting baginya, kemajuan ekonomi dan kemajuan militer dan kedua hal ini menghendaki ilmu-ilmu modern yang telah di kenal orang di Eropa.

Harta kaum Mamluk yang telah dimusnahkannya itu, dirampas, dan demikian pula harta-harta orang kaya di Mesir dikuasainya, sehingga pada akhirnya, segala kekayaan Mesir berada dibawah kekuasaannya. Mesir adalah negeri pertanian dan untuk mempertinggi hasil-hasil pertanian, ia disamping memperbaiki irigasi lama, mengadakan irigasi baru, memasukkan penanaman kapas dari India dan Sudan (1821-1822) dan mendatangkan ahli pertanian dari Eropa untuk memimpin pertanian. Untuk kemajuan ekonomi ia membawa perbaikan dalam bidang pengangkutan. Di samping pertanian ia coba

mengadakan industri modern Mesir, tetapi gagal, karena kekurangan tenaga ahli Mesir dan ketiadaan pasaran.

Sungguhpun ia seorang buta huruf ia mengerti akan pentingnya arti pendidikan dalam ilmu pengetahuan untuk kemajuan suatu negara. Dalam hal itu ia terpengaruh oleh cerita-cerita pembesar-pembesar yang berada di sekitarnya mengenai unsur-unsur dan hal-hal baru yang dibawa ekspedisi Napoleon. Untuk membantunya dalam bidang ilmu pengetahuan ini ia mendirikan Kementerian Pendidikan. Untuk pertama kalinya di Mesir ia buka Sekolah Militer di tahun 1815, Sekolah Teknik di tahun 1816, dan sekolah Kedokteran di tahun 1827. Guru-gurunya didatangkan dari Barat, dan karena tak pandai berbahasa Arab, maka ceramah-ceramah mereka diterjemahkan oleh penerjemah-penerjemah Arab dan Turki. Selain dari mendatangkan ahli-ahli dari Eropa, ia mengirim siswa-siswa untuk belajar ke sama. Menurut statistik di antara 1813 dan 1849, ia mengirim 311 pelajar Mesir ke Itali, Perancis, Inggeris dan Austria. Di Paris didirikan satu rumah Mesir untuk menampung pelajar-pelajar itu. Yang dipentingkan ialah ilmu-ilmu kemiliteran yang tersebut belakangan ini dekat hubungannya dengan soal kemiliteran.

Selain dari soal-soal militer ia mementingkan pengetahuan tentang administrasi negara. Tetapi sistem politik di Eropa tak menarik perhatiannya. Ia terus memerintah sebagai diktator. Ia mempunyai penasehat-penasehat politik, tetapi putusan terakhir terletak di tangannya. Mahasiswa-mahasiswa yang dikirimnya ke Eropa tidak dianjurkan, malahan dilarangnya untuk mempelajari ilmu politik. Kepada mahasiswa yang menerangkan bahwa di Eropa ia mempelajari soal-soal politik ia mengatakan :

*“Disini saya yang memerintah. Pergi kembali dan terjemahkan buku-buku militer,”*⁶⁸ Dan ketika seorang dari Menteri-menterinya menerjemahkan kepadanya buku Machiavelli tentang sebab-sebab naik dan jatuhnya suatu negara, dan bagaimana caranya untuk mengelakkan keruntuhan negara, ia mengatakan *“Telah 40 lembar engkah terjemahkan dari buku itu, tetapi bagiku ia tidak mengandung sesuatu yang baru. Semuanya adalah hal-hal yang biasa. Machiavelli tak membawa hal-hal baru yang dapat saya pelajari. Pengetahuan*

⁶⁸ I. Abu Loghod, *Arab Rediscovery of Europe*, Princeton, Princeton University Press. 1963, hal. 40.

*saya tentang tipu muslihat pemerintahan lebih banyak dari pengetahuannya. Buku itu tak perlu engkau terjemahkan.)*⁶⁹

Hal ini memberi gambaran tentang apa yang dikehendaki Muhammad Ali sebenarnya, pengetahuan tentang soal-soal pemerintahan, militer dan perekonomian, yaitu hal-hal yang akan memperkuat kedudukannya. Ia tak ingin orang-orang yang dikirimnya ke Eropa, menyelami lebih dari apa yang perlu baginya, dan oleh karena itu mahasiswa-mahasiswa itu berada dibawah pengawasan yang ketat. Mereka tak diberi kemerdekaan bergerak di Eropa. Tetapi, dengan mengetahui bahasa-bahasa Eropa, terutama Perancis dan dengan membaca buku-buku Barat seperti karangan-karangan Voltaire, Rousseau, Montesquieu dan lain-lain, timbulah ide-ide baru mengetahui demokrasi, parlemen, pemilihan wakil rakyat, paham pemerintah republik, konstitusi, kemerdekaan berpikir, dinamisme Barat diperbandingkan dengan sikap statis Timur, cinta tanah air (patriotisme), keadilan sosial dan sebagainya. (faham evolusi Darwin), kemasyarakatan dan sebagainya.

Pada mulanya perkenalan dengan ide-ide dan ilmu-ilmu baru ini hanya terbatas bagi orang-orang yang telah ke Eropa dan yang tahun bahasa Barat. Kemudian faham-faham ini mulai mengajar kepada orang-orang yang tak mengerti bahasa Bart, pada permulaannya dengan perantara kontak mereka dengan mahasiswa-mahasiswa yang kembali dari Eropa dan kemudian dengan adanya terjemahan buku-buku Barat itu ke dalam bahasa Arab.

Penerjemahan buku-buku asing ke dalam bahasa Arab mulanya disesuaikan dengan sekolah-sekolah yang dibentuk Muhammad Ali. Selain dari sekolah Militer, Teknik dan Kedokteran tersebut diatas didirikan Sekolah Obat-obatan (apoteker) ditahun 1829, Sekolah Pertambangan di tahun 1834, Sekolah Pertanian di tahun 1836, dan Sekolah Penerjemahan di tahun 1836. Boleh dikatakan bahwa sekolah-sekolah serupa ini barulah kali ini didirikan di dunia Islam, sekolah-sekolah yang jauh berlainan dengan sekolah-sekolah tradisional yang ada pada waktu itu. Sekolah-sekolah tradisional hanya mengajarkan agama. Tiga soal penting yang dihadapi waktu itu adalah : sola guru, soal mahasiswa dan soal buku. Untuk mengatasi persoalan guru ia mengirimkan mahasiswa-mahasiswa ke Eropa seagai tersebut diatas. Murid-murid dibujuk dengan pemberian gaji yang menarik. Mereka diberi program pelajaran yang

⁶⁹ A. Hourani, *Arab Thought In The Liberal Age 1798-1939*, London, Oxford University Press. 1962, hal. 52

intensif, yang jauh berlainan dari program di sekolah-sekolah tradisional (madrasah). Buku-buku yang dipakai di sekolah-sekolah Eropa diterjemahkan ke dalam bahasa Arab, oleh penerjemah-penerjemah yang pandai bahasa Asing dan yang bekerja di Dewan Muhammad Ali, oleh pegawai-pegawai departemen-departemen dan oleh mahasiswa-mahasiswa yang sedang belajar di Eropa. Sudah barang tentu bahwa cara yang dipakai ini membawa hasil yang kurang memuaskan. Karena penerjemah-penerjemah bukanlah ahli dalam ilmu-ilmu yang terkandung dalam buku-buku yang perlu diterjemahkan itu hasil penerjemahan tidak sempurna dan karena penerjemahan terkadang adalah pekerjaan sambilan, penerjemahan berjalan dengan lambat. Dalam hubungan ini ada diceritakan bahwa sekumpulan mahasiswa yang baru selesai dari studinya dan kembali dari Eropa, semuanya dikunci dalam suatu benteng di dekat Istana Muhammad Ali, dan diberikan buku-buku untuk diterjemahkan dari bahasa Perancis ke dalam bahasa Arab.

Penerjemahan buku-buku mulai berjalan lancar setelah didirikan Sekolah Penerjamahan di tahun 1836. Sekolah ini beberapa tahun kemudian diserahkan kepada pimpinan Rifa'ah Al-Tahtawi, seorang ulama Azhar yang pernah belajar di Paris dan kemudian ada pengaruhnya dalam penyiara ide-ide Barat di Mesir. Disekolah ini terdapat ahli-ahli yang tahu akan vaknya masing-masing. Usaha-usaha penerjemahan pun mulai membawa hasil yang lebih baik dalam waktu yang lebih singkat. Bahagian penerjemahan di sekolah ini dibahagi empat : Bagahian Ilmu Pasti, Bahagian Ilmu Kedokteran, dan Ilmu Fisika, Bahagian Sastra dan Bahagian Turki. Yang akhir ini bertugas menterjemahkan buku-buku pedoman militer yang akan dipakai oleh perwira-perwira Turki yang terdapat dalam angkatan perang Muhammad Ali.

Yang penting diantara bahagian-bahagian tersebut bagi perkembangan ide-ide Barat ialah Bahagian Sastra. Di antara buku-buku yang diterjemahkan ialah buku-buku mengenai filsafat, riwayat hidup orang-orang besar di Eropa, logika, ilmu bumi, kunjungan-kunjungan ke negara-negara asing (*travels*), politik, ilmu asal manusia (antropologi) dan lain-lain. Di tahun 1841, diterjemahkan buku mengenai sejarah Raja-raja Perancis yang antara lain mengandung keterangan tentang Revolusi Perancis. Saat buku yang serupa diterjemahkan lagi di tahun 1847. Kedua buku ini penting artinya dalam menerangkan pikiran menggulingkan raja yang bersifat diktator dan menggantikan pemerintahannya dengan pemerintahan demokrasi. Sebagai

akan dilihat nanti, usaha-usaha yang dijalankan beberapa pemuka Islam menuju pada pembatasan kekuasaan Raja-raja Islam. Gerakan mereka ini disebut dengan konstitusi.

Dari penerjemahan-penerjemahan buku-buku Eropa ini, orang-orang Mesir selanjutnya mulai kenal pada negara-negara Barat, negara-negara yang dijumpai orang Barat di Timur Jauh dan Amerika. Dunia yang digambarkan buku-buku Barat itu jauh berlainan dari dunia yang mereka kenal dari buku-buku yang dikarang orang Islam di zaman klasik. Juga mereka mulai kenal dengan falsafat Yunani, kemerdekaan berpikir yang menjadi dasar falsafat Yunani, adat istiadat Barat yang jauh berlainan dengan adat istiadat Islam. Kalau sebelumnya orang Barat bagi orang Islam adalah semuanya orang Perancis, sekarang mulai mereka tahu bahwa orang-orang Barat terdiri dari berbagai bangsa, ada Perancis, ada Jerman, ada Inggeris, ada Italia dan sebagainya.

Diperbandingkan dengan gerakan penerjemahan di abad kesembilan, perhatian gerakan penerjemahan abad kesembilan belas, agak terbatas, yaitu pada sial teknik dan sedikit sekali mengenai sejarah, hukum apalagi filsafat. Di abad kesembilan, gerakan penerjemahan itu lebih luas, meliputi ilmu pengetahuan Yunan, logika, ilmu pasti, ilmu bintang, ilmu tumbuh-tumbuhan, ilmu bintang dan filsafat.

Perbandingan besar lagi antara kedua gerakan ini ialah bahwa gerakan penerjemahan abad kesembilan terjadi di ketika umat Islam dalam keadaan makmur dan menuju kemajuan, sedang Barat diwaktu itu berada dalam zaman kegelapan. Dalam suasana yang demikian pengetahuan-pengetahuan yang diajarkan oleh buku-buku Yunani itu cepat membawa kepada kemajuan umat Islam.

Gerakan penerjemahan di abad kesembilan belas ini terjadi di ketika suasana kedua Barat dan Islam berada dalam keadaan sebaliknya. Dunia Islam sedang dalam keadaan kemunduran sedang dunia Barat dalam keadaan maju. Penerjemahan sekarang dengan demikian tidak cepat membawa kemajuan Islam seperti di abad kesembilan. Dahulu dunia Islamlah yang mempunyai kemajuan tinggi, boleh dikata tidak ada saingan, sedang sekarang dunia Islam mempunyai saingan besar, yaitu Barat yang kemajuannya terus berkembang. Di ketika Islam di zama sekarang meningkat sedikit, Barat terus meningkat

pula, sehingga perbedaan antara kedua kebudayaan ini tetap seperti pada masa seratus tahun yang lalu.

3. Al-Tahtawi

Rifa'ah Badwi Rafi' Al-Tahtawi adalah pembawa pemikiran pembaharuan yang besar pengaruhnya di pertengahan pertama dari abad ke sembilan belas di Mesir. Dalam gerakan pembaharuan Muhammad Ali Pasya, Al-Tahtawi turut memainkan peranan.

Ia lahir pada tahun 1801 di Tahta, suatu kota yang terletak di Mesir bahagian selatan, dan meninggal di Cairo pada tahun 1973. Ketika Muhammad Ali mengambil alih seluruh kekayaan di Mesir, harta orang tua Al-Tahtawi termasuk dalam kekayaan yang dikuasai itu. Ia terpaksa belajar di masa kecilnya dengan bantuan dari keluarga ibunya. Ketika berumur 16 tahun ia pergi ke Cairo untuk belajar di Al-Azhar. Setelah lima tahun menuntut ilmu ia selesai dari studinya di Al-Azhar pada tahun 1822.

Ia adalah murid kesayangan dari gurunya Al-Syaikh Hasan Al-Attar yang banyak mempunyai hubungan dengan ahli-ahli ilmu pengetahuan Perancis yang datang dengan Napoleon ke Mesir. Ia selalu mengadakan kunjungan kepada ahli-ahli itu untuk mengetahui kemajuan ilmu pengetahuan mereka. Kunjungan-kunjungan itu mereka terima dengan senang hati, karena mereka dapat memperdalam pengetahuan mereka tentang bahasa Arab dari pergaulan dengan beliau sebagai ulama Al-Azhar.

Syeikh Al-'Attar melihat bahwa Al-Tahtawi adalah seorang pelajar yang sungguh-sungguh dan tajam pikirannya, dan oleh karena itu ia selalu memberi dorongan kepadanya untuk senantiasa menambah ilmu-pengetahuan. Setelah selesai dari studi di Al-Azhar, Al-Tahtawi mengejar di sana selama dua tahun, kemudian diangkat menjadi iman tentara di tahun 1842. Dua tahun kemudian diangkat menjadi imam mahasiswa-mahasiswa yang dikirim Muhammad Ali ke Paris, ia tinggal disana selama 5 tahun. Atas pengaruh ajaran Syeikh Al-'Attar, masa itu tidak dipergunakannya hanya untuk pekerjaan, tetapi disamping tugasnya sebagai imam ia turut pula belajar. Imam-imam lainnya kurang mempergunakan kesempatan itu untuk menambah ilmu pengetahuan mereka.

Al-Tahtawi pun segera belajar bahasa Perancis sewaktu ia masih dalam perjalanan ke Paris. Dan di Paris ia menggaji guru khusus untuk menolongnya

dalam bahasa Perancis. Dalam masa singkat ia menguasai bahasa itu, dan selama lima tahun di Paris ia menerjemahkan 12 buku dan risalah, diantaranya : Risalah tentang sejarah Alexandria Macedonia, buku mengenai pertambangan, buku mengenai akhlak dan adat istiadat berbagai bangsa, buku mengenai ilmu bumi, risalah mengenai ilmu teknik, risalah mengenai hak-hak manusia, risalah tentang kejahatan jasmasni dan sebagainya.

Waktu di Paris banyak dipergunakannya untuk membaca buku-buku Perancis dengan pertolongan gurunya antara lain buku-buku sejarah, teknik, ilmu bumi, politik dan lain-lain. Ia juga membaca buku-buku karangan Montesquieu, Voltaire dan Rousseau.

Buku-buku yang dibaca Al-Tahtawi mencakup berbagai lapangan ilmu pengetahuan. Kelihatannya ia dengan sengaja membaca lapangan-lapangan yang begitu berbeda dan tidak mencerahkan perhatiannya ke suatu lapangan tertentu, karena tujuannya ialah menerjemahkan buku-buku Perancis ke dalam bahasa Arab. Dengan demikian pembaca-pembaca Arab akan dapat mengetahui ilmu-ilmu pengetahuan Barat yang ia rasa perlu mereka ketahui untuk kemajuan mereka.

Dalam ujiannya yang terakhir di Paris pun adalah dalam lapangan terjemahan. Sebagai bukti bagi kesanggupannya dalam hal ini ia majukan ke 12 buku dan risalah tersebut di atas. Panitia penguji berpendapat bahwa ia memang telah cakap dalam hal ini dan bahwa Mesir akan mendapat manfaat dari kecakapannya menterjemahkan buku-buku yang penting dan perlu bagi kemajuan negeri itu.

Sekembalinya di Cairo ia diangkat sebagai guru bahasa Perancis dan penerjemah di Sekolah Kedokteran. Disini ia membimbing penerjemah buku-buku ilmu Kedokteran. Dua tahun kemudian ia pindah ke Sekolah Artilleri untuk mengepalai penerjemahan buku-buku tentang ilmu Teknik dan kemiliteran.

Di tahun 1836 didirikan Sekolah Penerjemahan yang kemudian dirobah namanya menjadi Sekolah Bahasa-bahasa Asing. Bahasa-bahasa yang diajarkan disekolah itu ialah Arab, Perancis, Turki, Persi, Itali dan juga ilmu-ilmu teknik, sejarah dan ilmu bumi. Pimpinan sekolah ini diserahkan kepadanya. Selain dari mengajar, dalam tugasnya termasuk pula mengoreksi buku-buku yang diterjemahkan murid-muridnya. Menurut keterangan hampir 1000 buah buku yang diterjemahkan sekolah ini kedalam bahasa Arab.

Setelah Muhammad Ali meninggal di tahun 1848 cucunya Abbas menjadi Pasya di Mesir. Abbas, karena hal-hal yang kurang jelas, tidak senang dengan Al-Tahtawi dan dia dipindahkan ke Sudan untuk mengepalai sekolah dasar disana. Setelah Abbas wafat di tahun 1854, ia dipanggil ke Cairo oleh Siad, Pasya yang baru. Ia diangkat menjadi kepala Sekolah Militer. Disana ia meningkatkan pelajaran bahasa asing dan adakan satu bahagian khusus untuk penerjemahan. Di tahun 1863 Khedewi Ismail mengadakan Badan Penerjemahan Undang-Undang Perancis dan pimpinannya diserahkan kepada Al-Tahtawi.

Sekian jauh aktivitasnya kelihatan berpusat pada penerjemahan dan mengepalai sekolah-sekolah. Al-Tahtawi memang berpendapat bahwa penerjemahan buku-buku Barat ke dalam bahasa Arab penting, agar umat Islam dapat mengetahui ilmu-ilmu yang membawa kemajuan Barat, dan dengan demikian umat Islam berusaha pula memajukan diri mereka.

Disamping aktivitas dalam lapangan penerjemahan ia juga mempunyai aktivitas dalam lapangan karang-mengarang. Di tahun 1828, tentunya setelah mendengar pentingnya arti surat kabar resmi yang diterbitkan Napoleon sewaktu ia berada di Mesir, Muhammad Ali menerbitkan pula satu surat kabar resmi, yang diberi nama “الواقعية”. Al-Tahtawi pernah menjadi pemimpinnya dan dibawah pimpinannya surat kabar itu bukan hanya memuat berita-berita resmi, tetapi juga pengetahuan-pengetahuan tentang kemajuan Barat. Umpamanya di salah satu karangannya ia terangkan teori-teori politik tentang pemerintahan demokrasi, aritokrasi, monarki dan sebagainya, disamping penjelasan tentang pemerintahan konstitusi Perancis yang berdasarkan pada “keadilan dan kerakyatan”. Membaca hal seperti ini tentu orang akan mengerti bahwa pemerintahan Muhammad Ali adalah pemerintahan sewenang-wenang. Maka untuk menjaga amarah Muhammad Ali, Al-Tahtawi senantiasa memuji-muji Pasya itu sambil menjelaskan bahwa pemerintahannya membawa kebaikan dan kemajuan bagi Mesir. Selanjutnya ia menjelaskan pula bahwa aturan-autran dan teori-teori Barat itu tidak berdasarkan pada Al-Quran dan Hadits.

Di tahun 1870 didirikan pula majalah “روضة المدارس” yang bertujuan memajukan bahasa Arab dan menyebarkan ilmu-ilmu pengetahuna modern kepada khalayak ramai. Majalah itu mengandung tulisan-tulisan tentang sastra Arab, ilmu falak, ilmu bumi, ilmu akhlak, ilmu tumbuh-tumbuhan, ilmu pasti dan lain-lain.

Selain dari mengarang untuk majalah-majalah tersebut di atas Al-Tahtawi juga mengarah buku-buku. Diantara buku-buku yang terpenting ialah :

1. تخلص الابريز في تخلص باريز
2. مناهج الاباب المصرية في مناهج الاداب العصرية
3. المرشد الامين للبنات و البنين
4. القول السديد في الاجتهاد التقليد
5. انوار توفيق الجليل في اخبار مصر و توثيقبني اسماعيل

“Intisari Dari Kesimpulan Tentang Paris” terjemahan bebas dari nama buku pertama, mengandung kesan-kesan Al-Tahtawi tentang perjalanan pulang ke Mesir. Buku itu bukan hanya menceritakan sejarah perjalannya, tetapi yang terpenting menerangkan hal-hal yang bersangkutan dengan hidup dan kemajuan orang Eropa sebagai dilihatnya di Paris. Di dalamnya ia terangkan sistem pemerintahan Perancis, revolusi di tahun 1789, cara pemeliharaan kesehatan penduduk Paris (rumah sakit, pengobatan dan sebagainya), ilmu-ilmu pengetahuan yang diajarkan di sekolah-sekolah Paris, konstitusi Perancis, adat istiadat Eropa dan sebagainya. Karena pentingnya arti buku ini untuk mengetahui hidup dan kemajuan Eropa bagi orang Islam di waktu itu, ia diterjemahkan ke dalam bahasa Turki dan dianjurkan oleh Muhammad Ali supaya dibaca oleh pagawai-pegawai pemerintahannya.

Buku kedua “Jalan Bagi Orang Mesir Untuk Mengetahui Literatur Modern”, menerangkan betapa pentingnya kemajuan ekonomi bagi kemajuan suatu negara. Menurut pendapatnya masyarakat manusia mempunyai dua tujuan: menjalankan perintah Allah dan mencari kesejahteraan di dunia ini. Kesejahteraan yang dimaksud ialah kesejahteraan seperti yang dilihatnya di Eropa. Kesejahteraan akan tercapai dengan dua jalan: berpegang pada agama serta budi pekerti baik dan kamajuan ekonomi. Mesir ekonominya bergantung pada pertanian, dan ia memuji-muji usaha-usaha yang dijalankan Muhammad Ali dalam lapangan ini. Juga ia menekankan pendapat para ahli ekonomi Eropa, bahwa Mesir mempunyai potensi besar dalam lapangan ekonomi. Dengan memajukan ekonomi ini, kesejahteraan dunia akan tercapai. Hal ini adalah baru, karena tradisi dalam Islam tidak mementingkan hidup dunia.

Selanjutnya ia menjelaskan bahwa pemerintah yang baiklah yang dapat memajukan ekonomi, dan oleh karena itu buku tersebut seterusnya

menerangkan ketatanegaraan yang baik menurut faham tradisional dalam Islam. Raja atau Sultan mempunyai kekuasaan eksekutif yang mutlak, tetapi kekuasaannya itu harus dibatasi oleh syari'at dan syura dengan para ulama. Syari'at adalah diatas Raja. Raja harus menghormati ulama dan memandang mereka sebagai pembantunya dalam soal pemerintahan. Syari'at, menurut pendapatnya, harus disesuaikan dengan keadaan dan situasi modern, dan kaum ulama harus mengetahui kemajuan modern untuk dapat menafsirkan syari'at sesuai dengan kebutuhan masyarakat modern. Oleh karena itu mereka harus mempelajari ilmu pengetahuan Barat. Di zaman dahulu, ia menjelaskan lebih lanjut, kaum ulama mempelajari falsafat dan ilmu-ilmu akal yang ada dizaman mereka. Ahli-ahli yang mempunyai ilmu pengetahuan modern seperti dokter, insinyur dan lain-lain harus diajak bermusyawarah oleh Raja dalam menentukan siasat negara.

Masyarakat suatu negara, menurut pendapatnya tersusun dari empat golongan: Raja, kaum ulama dan ahli-ahli, tentara dan kaum produsen. Dua golongan pertama adalah golongan yang memerintah dan dua golongan lainnya ialah golongan rakyat yang harus patuh dan setia kepada pemerintah. Suguhpun Raja bertanggung jawab hanya kepada Allah saja, Raja tak boleh melupakan kepentingan rakyat. Raja harus selamanya ingat kepada Allah dan siksaan yang disediakan-Nya bagi orang yang zalim. Perasaan takut pada Allah akan membuat Raja bertindak baik bagi rakyatnya. Selain dari takut kepada Tuhan, tidak tanduk seorang Raja dikontrol pula oleh "pendapat umum". Oleh sebab itu antara yang memerintah dan yang diperintah harus ada hubungan yang baik. Orang-orang pemerintahan dan administrasi harus mempunyai didikan yang baik dan sesuai untuk tugasnya. Seorang kepala kampung pun harus terlebih dahulu dididik dan dilatih sebelum ia menempati kedudukannya sebagai kepala kampung.

Tadi adalah dijelaskan bahwa salah satu jalan untuk kesejahteraan menurut Al-Tahtawi, ialah berpegang pada agama dan budi pekerti yang baik. Untuk itu pendidikan perlu. Hal ini dijelaskan dalam buku "Petunjuk Bagi Pendidikan Putera dan Puteri". Pendidikan dasar mesti bersifat universal dan sama bentuknya untuk segala golongan. Didikan menengah mesti mempunyai kualitas tinggi. Anak-anak perempuan mesti memperoleh didikan yang sama dengan anak laki. Kaum ibu harus mempunyai didikan, agar menjadi istri yang baik dan dapat menjadi teman suami dalam kehidupan intelek dan sosial dan

bukan hanya menjadi istri yang dapat memenuhi kebutuhan jasmani keluarganya juga dapat bekerja sebagai lelaki dalam batas-batas kesanggupan dan pembawaan mereka, selanjutnya agar mereka dapat melepaskan diri dari kekosongan waktu di rumah tangga dan dari kebiasaan mengobrol dengan tetangga. Orang yang mengatakan menyekolahkan anak wanita adalah makruh, demikian Al-Tahtawi, lupa bahwa istri Nabi, Hafsah dan A'isyah, pandai membaca dan menulis.⁷⁰ Sebelum Qasim Amin muncul, Al-Tahtawi telah menganjurkan : emansipasi wanita. (تحرير المرأة).

Tujuan pendidikan adalah bukan hanya mengajarkan ilmu pengetahuan, tetapi terutama untuk membentuk rasa kepribadian dan untuk menanamkan rasa patriotisme. Patriotisme adalah dasar yang kuat untuk mendorong orang mendirikan suatu masyarakat yang mempunyai peradaban. Al-Tahtawi adalah orang Mesir yang pertama sekali menganjurkan patriotisme. Faham bahwa seluruh dunia Islam adalah tanah air orang Muslim, telah mulai berubah tekanannya. Tanah air sekarang ditekankan artinya pada tanah tumpah darah seseorang dan bukan seluruh dunia Islam. Jadi ada dua persaudaraan, persaudaraan Islam dan saudara setanah air. Mana yang lebih penting di antara kedua ini bagi Al-Tahtawi tidak jelas. Tapi perkembangan dalam dunia Islam selanjutnya membuat persaudaraan setanah air lebih kuat dari persaudaraan ke-Islaman. Kata-kata *watan* dan *hub al-watan* kelihatan selalu dipakai oleh Al-Tahtawi dalam buku kedua dan ketiga. Dalam kewajiban seorang terharap tanah airnya termasuk mengadakan persatuan, tunduk kepada undang-undang dan sedia mengorbankan harta dan diri. Diantara hak-hak yang terpenting bagi seorang warga negara ialah kemerdekaan, karena kemerdekaannlah yang dapat mewujudkan masyarakat yang sejati dan patriotisme yang kokoh.

Watan yang dimaksudkan ialah Mesir. Dalam buku lain, yang mengandung sejarah Mesir dari mulai zaman Fir'aun. Mesir modern adalah lanjutan dari Mesir zaman Fir'aun, dan karena itu ia tak enggan menulis syair-syair yang memuji Fir'aun. Mesir modern belum Islam, tetapi bukan semua putra Mesir beragama Islam. Orang-orang yang bukan beragama Islam harus diberi kemerdekaan beragama, dan Mesir Islam dan Mesir bukan Islam adalah bersaudara.

⁷⁰ Lihat Dr. H. F. Al-Najjar, *Rifa'ah al-Tahtawi*, Cairo, Maktabah Misr, t.t., hal. 149

Semua ini adalah konsep baru bagi dunia Islam di zaman Al-Tahtawi. Persaudaraan yang dikenal orang adalah persaudaraan ke-Islaman dan tanah air adalah seluruh negara Islam dan sejarah adalah sejarah Islam. Dalam konsep baru ini terdapat benih nasionalisme.

Tadi telah disebutkan bahwa Al-Tahtawi berpendapat bahwa kaum ulama harus mengetahui ilmu-ilmu modern agar mereka dapat menyesuaikan syari'at dengan kebutuhan-kebutuhan modern. Ini mengandung arti bahwa ijtihad yang telah tertutup pintunya semenjak abad kesebelas Masehi, bagi Al-Tahtawi adalah terbuka, tetapi ia kelihatannya belum berani menyatakan pendapat ini dengan jelas dan terang-terangan. Masyarakat Islam belum dapat menerima pendapat yang untuk zaman itu masih dianggap terlalu radikal. Dalam bukunya tentang ijtihad dan taklid, Al-Tahtawi hanya menerangkan syarat-syarat dan rupa-rupa ijtihad yang ada dalam Islam, ijtihad mutlak, ijtihad dalam mazhab, ijtihad dalam fatwa. Tetapi bagaimanapun, penjelasan-penjelasan Al-Tahtawi ini menarik perhatian orang pada ijtihad, dan akhirnya membawa pada pendapat bahwa pintu ijtihad adalah terbuka dan bukan tertutup.

Mengenai soal fatalisme ia mencela orang Paris karena mereka tak percaya pada kada da kadar, sedang pendapat yang semestinya menurut Al-Tahtawi ialah orang harus percaya pada kada dan kadar Tuhan, tetapi disamping itu harus berusaha. Tidak boleh manusia mengembalikan segala-segalanya pada kada dan kadar, karena pendirian serupa ini menunjukkan kelemahan. Orang tak boleh berserah kepada kada dan kadar tetapi harus dalam segala hal berusaha terlebih dahulu dan kemudian baru berserah kepada kehendak Tuhan. Orang Eropa berkepercayaan bahwa manusia dapat memperoleh apa yang dikehendakinya dengan kemauan dan usahanya sendiri dan bila ia gagal dalam usahanya, itu bukan karena kada dan kadar Tuhan, tetapi karena salah perkiraan atau kurang dalam berpikir atau kurang kuat berusaha.

Disini terdapatlah ide dinamisme sebagai lawan dari sikap statis yang umum terdapat dalam dunia islam pada waktu itu.

4. Jamaluddin Al-Afghani

Jamaluddin Al-Afghani adalah seorang pemimpin pembaharuan dalam Islam yang tempat tinggal dan aktivitasnya berpindah-pindah dari satu negara Islam ke negara Islam lain. Pengaruh terbesar dinggalkannya di Mesir dan oleh karena itu bukanlah tidak pada tempatnya kalau uraian mengenai pemikiran dan aktivitasnya dimasukan kedalam bahagian tentang pembaharuan di Mesir.

Jamaluddin lahir di Afghanistan pada tahun 1839 dan meninggal dunia di Istanbul di tahun 1897. Ketika baru berusia duapuluh dua tahun ia telah menjadi pembantu bagi Pangeran Dost Muhammad Khan di Afghanistan. Di tahun 1864 ia menjadi penasehat Sher Ali Khan. Beberapa tahun kemudian ia diangkat oleh Muhammad A'zam Khan menjadi Perdana Menteri. Dalam pada itu Inggeris telah mulai mencampuri soal politik dalam negeri Afghanistan dan dalam pergolakan yang terjadi Afghanistan memilih fihak yang melawan golongan yang disokong Inggeris. Fihak pertama kalah dan Al-Afghani merasa lebih aman meninggalkan tanah tempat lahirnya dan pergi ke India di tahun 1869.

Di India ia juga merasa tidak bebas bergerak karena negara ini telah jatuh ke bawah kekuasaan Inggeris, dan oleh karena itu ia pindah ke Mesir di tahun 1871, ia menetap di Cairo dan pada mulanya menjauhi persoalan-persoalan politik Mesir dan memusatkan perhatian pada bidang ilmiah dan sastra Arab. Rumah tempat ia tinggal menjadi tempat pertemuan murid-murid dan pengikut-pengikutnya. Disanalah ia memberikan kuliah dan mengadakan diskusi. Menurut keterangan Muhammad Salam Madkur⁷¹, para peserta terdiri atas orang-orang terkemuka dalam bidang pengadilan, dosen-dosen, mahasiswa dari Al-Azhar serta perguruan-perguruan tinggi lain, dan juga pegawai-pegawai pemerintah. Di antara murid-murid Al-Afghani itu ada yang kemudian menjadi pemimpin kenamaan di Mesir seperti Muhammad Abduh dan Sa'ad Zaghlul, pemimpin kemerdekaan Mesir.

Tetapi ia tidak lama dapat meninggalkan lapangan politik. Di tahun 1876 turut campur tangan Inggeris dalam soal politik di Mesir makin meningkat. Untuk dapat bergaul dengan orang-orang politik di Mesir ia memasuki perkumpulan Freemason Mesir. Diantaranya anggota perkumpulan ini terdapat Putra Mahkota Tawfiq.

⁷¹ Lihat bukunya *Al-Hakim Al-Tsair Jamal Al-Din Al-Afghani*, Cairo, 1962, hal. 54.

Di ketika itu ide-ide baru disiarkan Al-Tahtawi melalui buku-buku terjemahan dan karangannya, telah mulai meluas di kalangan masyarakat Mesir, di antaranya ide *trias politica* dan patriotisme. Telah matang waktunya untuk membentuk suatu partai politik, maka pada tahun 1879 atas usaha Al-Afghani terbentuklah partai Al-Hizb Al-Watan (Partai Nasional). Slogan "Mesir untuk orang Mesir" mulai kedengaran. Tujuan partai ini selanjutnya ialah memperjuangkan pendidikan universal, kemerdekaan pers dan pemasukan unsur-unsur Mesir ke dalam posisi-posisi dalam bidang militer.

Atas sokongan partai ini Al-Afghani berusaha menggulingkan Raja Mesir yang berkuasa di waktu itu, yakni Khedewi Ismail, untuk diganti dengan Putra Mahkota Tawfiq. Yang tersebut akhir ini berjanji akan mengadakan pembaharuan-pembaharuan yang dituntut Al-Hizb Al-Watan. Tetapi setelah menjadi Khedewi Tawfiq, atas tekanan Inggeris mengusir Al-Afghani keluar dari Mesir di tahun 1879.

Masa delapan tahun menetap di Mesir itu menurut pihak Mesir sendiri mempunyai pengaruh yang tidak kecil bagi umat Islam di sana. Menurut M.S. Madkur, Al-Afghanilah yang membangkitkan gerakan berpikir di Mesir sehingga negeri ini dapat mencapai kemajuan. "Mesir modern, demikian Makduri, adalah hasil dari usaha-usaha Jamaluddin Al-Af-Afghani."⁷²

Dari Mesir Al-Afghani pergi ke Paris dan disini ia didirikan perkumpulan *Al-Urwah Al-Wusqa*. Anggotanya terdiri atas orang-orang Islam dari India, Mesir, Suria, Afrika Utara dan lain-lain. Di antara tujuan yang hendak dicapai ialah memperkuat rasa persaudaraan Islam, membela Islam dan membawa umat Islam kepada kemajuan. Majallah *Al-Urwah Al-Wusqa*, yang diterbitkan perkumpulan ini cukup terkenal, juga di Indonesia, tetapi tidak berumur panjang. Penerbitannya terpaksa dihentikan karena dunia Barat melarang pemasukannya ke negara-negara Islam yang berada di bawah kekuasaan mereka.

Sewaktu di Eropa Al-Afghani mengadakan perundingan dengan Sir Randolph Churchil dan Drummond Wolf tentang masalah Mesir dan tentang penyelesaian pemberontakan Al-Mahdi di Sudan sudah damai. Wolf meminta bantuannya untuk mewujudkan hubungan persahabatan antara Kerajaan Usmani, Persia dan Afghanistan. Persahabatan ketiga negara itu perlu bagi

⁷² Ibid

Inggeris dalam menentang politik Rusia di Timur Tengah. Tetapi kedua usaha itu tidak membawa hasil.

Di tahun 1889 Al-Afghani diundang datang ke Rusia untuk menolong mencari penyelesaian tentang persengketaan Rusia-Persia yang timbul karena politik pro-Inggeris yang dianut pemerintah Persia ketika itu. Al-Afghani tidak setuju dengan pemberian konsensi-konsensi kepada Inggeris dan akhirnya timbul pertikaian paham antara Al-Afghani dan Syah Nasir Al-Din. Al-Afghani melihat bahwa Syah perlu digulingkan, tetapi sebelum sempat menjatuhkannya ia telah dipaksa keluar dari Persia. Di tahun 1896 Syah di bunuh oleh seorang pengikut Al-Afghani.

Atas undangan Sultan Abdul Hamid, Al-Afghani selenjutnya pindah ke Istanbul di tahun 1892. Pengaruhnya yang besar di berbagai negara Islam diperlukan dalam rangka pelaksanaan politik Islam yang direncanakan Istanbul. Bantuan dari negara-negara Islam amat dibutuhkan Sultan Abdul Hamid untuk menentang Eropa yang di waktu itu telah kian mendesak kedudukan Kerajaan Usmani di Timur Tengah.

Tetapi kerja sama antara Al-Afghani, sebagai pemimpin yang mempunyai pemikiran-pemikiran demokratis tentang pemerintahan, dengan Abdul Hamid, sebagai Sultan yang masih mempertahankan kekuasaan otokrasi lama, tidak bisa tercapai. Karena takut akan pengaruh Al-Afghani yang demikiran besar, kebebasannya dibatasi Sultan dan ia tak dapat keluar dari Istanbul. Ia tetap tinggal di sana sampai ia wafat di tahun 1897, pada akhirnya sebagai tamu yang mendapat penghormatan, tetapi pada hakikatnya senangai tahanan Sultan.

Melihat kepada kegiatan politik yang demikian besar di daerah yang memiliki luas, pada tempatnya kalau dikatakan bahwa Al-Afghani lebih banyak bersifat pemimpin politik dari pada pemimpin dan pemikir pembaharuan dalam Islam. Tidaklah salah kalau Stoddard⁷³ mengatakan bahwa ia sedikit sekali memikirkan masalah-masalah agama dan sebaliknya memusatkan pemikiran dan aktivitas dalam bidang politik. Dan tidak pula mengherankan kalau Goldziher⁷⁴ memandang Al-Afghani terutama sebagai tokoh politik dan bukan sebagai pembaharuan dalam soal-soal agama.

⁷³ Lihat *The New World of Islam.*, London, 1921. hal. 52

⁷⁴ Lihat *The Encyclopaedia of Islam*, ed. 1965, Judul Jamal Al-Din Al-Afghani

Pemikiran pembaharuanya berdasar atas keyakinan bahwa Islam adalah yang sesuai untuk semua bangsa, semua zaman dan semua keadaan. Kalau kelihatan ada pertentangan antara ajaran-ajaran Islam dengan kondisi yang dibawa perobahan zaman dan perobahan kondisi, penyesuaian dapat diperoleh dengan mengadakan interpretasi baru tentang ajaran-ajaran Islam seperti yang tercantum dalam Al-Quran dan Hadis. Untuk interpretasi itu diperlukan ijtihad dan pintu ijtihad baginya terbuka.

Kemunduran umat Islam bukanlah karena Islam, sebagai mana dianggap, tidak sesuai dengan perobahan zaman dan kondisi baru. Umat Islam mundur, karena telah meninggalkan ajaran-ajaran Islam yang sebenarnya dan mengikuti ajaran-ajaran yang datang dari luar lagi asing bagi Islam. Ajaran-ajaran Islam yang sebenarnya hanya tinggal dalam ucapan dan di atas kertas. Sebahagian dari ajaran-ajaran asing tiu dibawa orang-orang yang mempunyai keyakinan-keyakinan yang menyesatkan dan sebahagian lain lagi oleh hadis-hadis buatan. Faham kada dan kadar umpamanya, demikian Al-Afghani, telah rusak dan dirobah menjadi fatalisme, yang membawa umat Islam kepada keadaan statis. Kada dan kadar sebenarnya mengandung arti bahwa keadaan sesuatu terjadi menurut ketentuan sebab-musabab. Kemauan manusia merupakan salah satu dari mata rantai sebab-musabab itu. Dimasa yang silam keyakinan pada kada dan kadar serupa ini memupuk keberanian dan kesabaran dalam jiwa umat Islam untuk menghadapi segala macam bahaya dan kesukaran. Karena percaya pada kada dan kadar inilah maka umat Islam di masa yang silam bersifat dinamis dan dapat menimbulkan peradaban yang tinggi.⁷⁵

Suatu sebab lain lagi ialah salah pengertian tentang maksud hadis yang mengatakan bahwa umat Islam akan mengalami kemunduran di akhir zaman. Salah pengertian ini membuat umat Islam tidak berusaha merubah nasib mereka.

Sebab-sebab kemunduran yang bersifat politis ialah perpecahan yang terdapat di kalangan umat Islam, pemerintahan absolu, mempercayakan pimpinan umat kepada orang-orang yang tak dapat dipercayai, mengabaikan masalah pertahanan militer, menyerahkan administrasi negara kepada orang-orang tidak kompeten dan intervensi asing.

⁷⁵ Lihat *Al-Urwah Al-Wusqa*, tanggal 1-5-1884 (4 Rajab 1301) hal. 161 dan seterusnya.

Lemahnya rasa persaudaraan Islam juga merupakan sebab bagi kemunduran umat Islam. Tali persaudaraan Islam telah terputus, bukan di kalangan awam saja, tetapi juga dikalangan alim-ulama. Ulama Turki tidak kenal lagi pada ulama Hejaz, demikian pula ulama India tidak mempunyai hubungan dengan ulama Afghanista. Tal persaudaraan antara Raja-raja Islam juga sudah terputus.

Jalan untuk memperbaiki keadaan umat Islam, menurut Al-Afghani, ialah melenyapkan pengertian-pengertian salah yang dianut umat pada umumnya dan kembali kepada ajaran-ajaran dasar Islam yang sebenarnya. Hati mesti disucikan, budi-pekeri luhur dihidupkan kembali, dan demikian pula kesediaan berkorban untuk kepentingan umat. Dengan berpedoman pada ajaran-ajaran dasar, umat Islam akan dapat bergerak maju mencapai kemajuan.

Corak pemerintahan otokrasi harus dirobah dengan corak pemerintahan demokrasi. Kepala negara harus mengadakan *syura* dengan pemimpin-pemimpin masyarakat yang banyak mempunyai pengalaman. Pengetahuan manusia secara individual terbatas sekali. Islam dalam pendapat Al-Afghani menghendaki pemerintahan republik yang di dalamnya terdapat kebebasan mengeluarkan pendapat dan kewajiban kepala negara tunduk kepada undang-undang dasar.

Di atas segala-segala persatuan umat Islam mesti diwujudkan kembali. Dengan bersatu dan mengadakan kerja-sama yang eratlah umat Islam akan dapat kembali memperoleh kemajuan. Persatuan dan kerja sama merupakan sendi yang amat penting dalam Islam.

Semasa hidupnya Al-Afghani memang berusaha untuk mewujudkan persatuan itu. Yang terkandung dalam ide pan-Islam ialah persatuan seluruh umat Islam. Tetapi usahanya tidak berhasil.

Bagaimanapun ide-idenya banyak mempengaruhi pemikiran Muhammad Abduh tentang pembaharuan dalam Islam. Dan Abduh, sebagai gurunya juga, mempunyai pengaruh besar di dunia Islam.

5. Muhammad Abduh

Kalau riwayat Jamaluddin Al-Afghani semasa kecil tidak banyak diketahui, asal usul Muhammad Abduh, pendidikannya semasa kecil dan dewasa, serta hal-hal lain yang mengenai dirinya sebelum ia terkenal sebagai pemimpin Islam di zaman modern, dapat diketahui baik dari karangannya sendiri maupun dari keterangan-keterangan orang lain.

Ia lahir disuatu desa di Mesir Hilir. Di desa mana tidak dapat diketahui dengan pasti, karena ibu bapaknya adalah orang desa biasa yang tidak mementingkan tanggal dan tempat lahir anak-anaknya. Tahun 1849 adalah tahun yang umum dipakai sebagai tanggal lahirnya. Ada yang mengatakan bahwa ia lahir sebelum M. Abdur Timbul karena suasana kacau yang terjadi di akhir zaman Muhammad Ali (1805-1849). Kekerasan yang dipakai oleh penguasa-penguasa Muhammad Ali dalam mengumpulkan pajak dari penduduk-penduduk desa menyebabkan petani-petani selalu pindah tempat untuk menghindarkan beban-beban berat yang dipikulkan atas diri mereka. Bapak dari Muhammad Abdur sendiri senantiasa pindah dari desa ke desa, dan dalam masa setahun ia dikatakan berkali-kali pindah. Ia akhirnya menetap di desa Muhallah Nasr. Disini ia membeli sebidang tanah.

Bapak Muhammad Abdur bernama Abdur Hasan Khairullah berasal dari Turki yang telah lama tinggal di Mesir. Ibunya menurut riwayat berasal dari bangsa Arab yang silsilahnya meningkat sampai ke suku bangsa Umar Ibn Al-Khatab. Abdur Hasan Khairullah kawin dengan ibu Muhammad Abdur sewaktu merantau dari desa ke desa itu dan ketika ia menetap di Muhallah Nasr, Muhammad Abdur masih dalam ayunan dan gendongan ibu. Muhammad Abdur lahir dan menjadi dewasa dalam lingkungan desa di bawah asuhan ibu bapak yang tak ada hubungannya dengan didikan sekolah, tetapi mempunyai jiwa keagamaan yang teguh.

Muhammad Abdur disuruh belajar menulis dan membaca agar kemudian dapat membacan dan menghafal Al-Quran. Setelah mahir membaca dan menulis iapun diserahkan kepada satu guru untuk dilatih menghafal Al-Quran. Ia dapat menghafalnya dalam masa dua tahun. Kemudian ia di kirim ke Tanta untuk belajar agama di Mesjid Syeikh Ahmad di tahun 1862. Setelah dua tahun belajar bahasa Arab, Nahu, Sarf, Fiqh dan sebagainya, ia merasa tak mengerti apa-apa. Tentang pengalaman ini Muhammad Abdur mengatakan "*Satu setengah tahun saya belajar di Mesjid Syeikh Ahmad dengan tak mengerti suatu apapun. Ini adalah karena metodenya yang salah, guru-guru mulai mengajak kita dengan menghafal istilah-istilah tentang Nau atau Fiqh yang tak kita ketahui artinya. Guru-guru tak merasa penting apa kita mengerti atau tidak mengerti arti-arti istilah itu*".⁷⁶ Metode yang dipakai pada waktu itu ialah metode

⁷⁶ T. Al-Tahani, ed., *Muzakkirat Al-Imam Muhammad 'Abduh*, Cairo, Dar Al-Hilal, t.t., hal. 29.

menghafal luar kepala. Pengaru metode ini masih terdapat dalam zaman kita sekarang terutama di sekolah-sekolah agama.

Karena tidak puas dengan metode menghafal luar kepala ini, Muhammad Abduh akhirnya lari dan meninggalkan pelajarannya di Tanta. Ia pergi bersembunyi di rumah salah satu pamannya tetapi setelah tiga bulan di sana dipaksa kembali pergi ke Tanta. Karena yakin bahwa belajar itu tak akan bekerja sebagai petan. Di tahun 1865, sewaktu ia baru bur 16 tahuerau iapun kawin. Tapi nasibnya rupanya akan menjadi orang besar. Niatnya untuk menjadi petani itu tak dapat diteruskannya. Baru saja empat puluh hari kawin, ia dipaksa orang tuanya kembali belajar ke Tanta. Iapun meninggalkan kampungnya, tapi bukan pergi ke Tanta malahan untuk bersembunyi lagi di rumah salah satu pamannya. Dan disini ia bertemu dengan seorang yang merubah jalan riwayat hidupnya. Orang itu bernama Syekh Darwisy Khadr. Paman dari ayah Muhammad Abduh. Syekh Darwisy Khadr telah pergi merantau ke luar Mesir dan belajar agama Islam dan tasawwuf (Tarikat Syadli) di Libia dan Tripoli. Setelah selesai pelajarannya ia kembali ke kampungnya.

Syekh Darwisy kelihatannya tahu akan keengganan Muhammad Abduh untuk belajar, maka ia selalu membujuk pemuda itu supaya membaca buku bersama-sama. Sebagai diceritakan Muhammad Abduh sendiri,⁷⁷ ia pada waktu itu benci melihat buku, dan buku yang diberikan Syekh Darwisy kepadanya untuk dibaca ia lemparkan jauh-jauh. Buku ini dipungut Syekh Darwisy kembali dan diberikan kepadanya dan akhirnya Muhammad Abduh membaca juga beberapa baris. Setiap habis satu kalimat, Syekh Darwisy memberikan penjelasan luas tentang arti dan maksud yang dikandung kalimat itu. Setelah beberapa hari membaca buku bersama-sama dengan cara yang diberikan Syekh Darwisy itu, Muhammad Abduhpun berobahlah sikapnya terhadap buku dan ilmu pengetahuan. Ia sekarang mulai mengerti apa yang dibacanya dan ingin mengerti dan mengetahui lebih banyak. Akhirnya ia pergi ke Tanta untuk meneruskan pelajaran.

Setelah selesai belajar disini, ia meneruskan studinya ke Al-Azhar di tahun 1866. Sewaktu masih belajar di Al-Azhar, Jamaluddin Al-Afghani, ketika ia bersama dengan mahasiswa lain pergi berkunjung ke tempat penginapan Al-Afghani di dekat Al-Azhar. Dalam pertemuan itu Al-Afghani memajukan pertanyaan-pertanyaan kepada mereka arti beberapa ayat Al-Quran. Kemudian

⁷⁷ *Ibid*, Hal. 31

ia berikan tafsirannya sendiri. Perjumpaan ini meninggalkan kesan yang baik dalam diri Muhammad Abduh.

Dan ketiga Al-Afghani datang di taun 1871, untuk menetap di Mesir, Muhammad Abduh menjadi muridnya yang paling setia. Ia mulai belajar falsafat diawah pimpinan Al-Afghani. Di masa ini ia telah mulai menulis karangan-karangan untuk harian Al-Ahram yang pada waktu itu baru saja didirikan.

Di tahun 1877 studinya selesai di Al-Azhar dengan mendapat gelar Alim. Ia mulai mengajar, pertama di Al-Azhar kemudian di Dar Al-Ulum dan juga di rumahnya sendiri. Di antara buku-buku yang diajarkannya ialah buku akhlak karangan Ibn Miskawaih, Mukaddimah, Ibn Khaldun dan Sejarah Kebudayaan Eropa karangan Guizot, di diterjemahkan Al-Tahtawi ke dalam bahasa Arab di tahun 1857. Sewaktu Al-Afghani di usir dari Mesir di tahun 1879, karena dituduh mengadakan gerakan menentang Khedewi Tawfik, Muhammad Abduh yang juga dipandang turut campur dalam soal ini, dibuang keluar kota Cairo. Tetapi di tahun 1880 ia boleh kembali ke Ibu Kota dan kemudian di angkat menjadi redaktur surat kabar resmi pemerintah Mesir “الواقع المصري”. Pada waktu itu perasaan nasionalan Mesir telah mulai timbul. Di bawah pimpinan Muhammad Abduh “الواقع المصري” bukan hanya menyiarkan berita-berita resmi, tetapi juga artikel-artikel tentang kepentingan-kepentingan nasional Mesir.

Didalam tentara, perwira-perwira yang berasal Mesir berusaha mendobrak kontrol yang di adakan oleh perwira-perwira Turki dan Sarkas yang selama ini menguasai tentara Mesir. Setelah berhasil dalam usaha ini, mereka dibawah pimpinan Urabi Pasya juga dapat menguasai pemerintahan. Pemerintahan yang berada di bawah kekuasaan golongan nasionalis ini, menurut Inggeris adalah berbahaya bagi kepentingan di Mesir. Untuk menjatuhkan Urabi Pasya, Inggeris di tahun 1882 Alexandria dari laut, dan dalam pertempuran yang kemudian terjadi, kaum nasionalis Mesir dengan lekas dapat dikalahkan Inggeris, dan Mesir pun jatuh ke bawah kekuasaan Inggeris.

Dalam peristiwa ini yang disebut peristiwa revolusi Urabi Pasya, Muhammad Abduh memainkan peranan. Dan sebagai pemimpin-pemimpin lainnya ia di tanggap, dipenjarakan kemudian di buang keluar negeri pada penutup tahun 1882. Pada permulaannya, ia pergi ke Beirut, dan kemudian ke Paris. Di tahun 1884 ia bersama-sama dengan Al-Afghani mengeluarkan : *Al-Urwah Al-Wusqa*. Umur majalah ini tak lama dan di tahun 1885 Muhammad

Abduh kembali ke Beirut via Tunis, dan mengajar disana. Di tahun 1888, atas usaha-usaha teman-temannya, di antaranya ada seorang Inggeris, ia dibolehkan pulang kembali ke Mesir, tetapi tidak diizinkan mengajar, karena pemerintah Mesir takut akan pengaruhnya kepada mahasiswa. Ia bekerja sebagai hakim disalah satu mahkamah. Di tahun 1894, ia diangkat menjadi anggota Majelis A'la dari Al-Azhar. Sebagai anggota dari mejelis ini ia membawa perobahan-perobahan dan perbaikan-perbaikan ke dalam tubuh Al-Azhar sebagai Universitas. Di tahun 1899, ia diangkat menjadi Mufti Mesir. Kedudukan tinggi ini dipegangnya sampai ia meninggal dunia di tahun 1905.

Pindah ke soal ide-ide Muhammad Abduh, seban yang yang membawa kepada kemunduran, menurut pendapatnya, adalah faham *jumud* yang terdapat di kalangan umat Islam. Dalam kata *jumud* terkandung arti keadaan membeku, keadaan statis, tak ada perobahan. Karena pengaruh faham *jumud* umat Islam tidak mengehendaki perbaikan dan tidak mau menerima perbaikan, umat Islam berpegang teguh pada tradisi.

Sikap ini, sebagai diterangkan Muhammad Abduh dalam *Al-Islam Din Al-Alm wa Al-Madaniah*,⁷⁸ dibawah kedalam tubuh Islam oleh orang-orang bukan Arab yang kemudian dapat merampas puncak kekuasaan politik di dunia Islam. Dengan masuknya mereka ke dalam Islam adat-istiadat dan faham-faham animistik mereka turut pula mempengaruhi umat Islam yang mereka perintah. Di samping itu mereka bukan pula berasal dari bangsa yang mementingkan pemakaian akal seperti yang dianjurkan dalam Islam. Mereka berasal dari bangsa yang jahil dan tidak kenal pula ilmu pengetahuan.

Mereka musuhi ilmu-pengetahuan karena ilmu pengetahuan akan membuka mata rakyat. Rakyat perlu ditinggalkan dalam kebodohan agar mudah diperintah. Untuk itu mereka bawa ke dalam kedalam Islam ajaran-ajaran yang akan membuat rakyat berada dalam keadaan statis, seperti pujaan yang berlebih-lebihan pada Syekh dan Wali, kepatuhan membuta pada ulama, taklid kepada ulama-ulama terdahulu, dan tawakkal serta penyerahan bulat dalam segala-galanya pada kada dan kadar. Dengan demikian membekulah akal dan berhentilah pemikiran dalam Islam. Lama-kelamaan faham *jumud* meluas dalam masyarakat di seluruh dunia Islam.

⁷⁸ Lihat edisi T. Al-Tanahi, Cairo, AL-Majlis Al-A'la Li Al-Syu'un Al-Islamiah, 1964, hal. 137 dst.

Ini merupakan bid'ah dan Muhammad Abduh, senagai Muhammad Abd Al-Wahab dan Jamaluddin Al-Afghani, berpendapat bahwa masuknya berbagai macam bid'ah ke dalam Islamlah yang membuat umat Islam lupa akan ajaran-ajaran Islam yang sebenarnya. Bid'ah-bid'ah itulah yang mewujudkan masyarakat Islam yang jauh menyeleweng dari masyarakat Islam yang yang sebenarnya. Untuk menolong umat Islam, faham-faham asing lagi salah itu harus dikeluarkan dari tubuh Islam. Umat harus kembali ke ajaran-ajaran Islam yang semua, ajaran-ajaran Islam sebagai pendapat di zaman salaf, yaitu zaman sahabat dan ulama-ulama besar.

Perlu ditegaskan bahwa Muhammad Abduh tidak cukup hanya kembali kepada ajaran-ajaran Asli itu, sebagai yang dianjurkan oleh Muhammad Abd Al-Wahab. Karena zaman dan suasana umat Islam sekarah telah jauh berubah dari zaman dan suasana umat Islam zaman klasik, ajaran-ajaran asli itu perlu disesuaikan dengan keadaan modern sekarang.

Penyesuaian itu, menurut Muhammad Abduh,⁷⁹ dapat dijalankan. Faham Ibn Taimiyah bahwa ajaran-ajaran Islam terbagi dalam dua kategori, *ibadat* dan *mu'amalah* (hidup kemasyarakatan manusia) diambil dan ditonjolkan Muhammad Abduh. Ia melihat bahwa ajaran-ajaran ibadah bersifat tegas, jelas dan terperinci. Sebaliknya ajaran-ajaran mengenai hidup kemasyarakatan umat hanya merupakan dasar-dasar dan prinsip-prinsip umum yang tidak terperinci. Seterusnya ia melihat bahwa ajaran-ajaran yang terdapat dalam Al-Quran dan hadis mengenai soal-soal kemasyarakatan itu, hanya sedikit jumlahnya. Karena prinsip-prinsip itu bersifat umum tanpa perincian. Muhammad Abduh berpendapat bahwa semua itu dapat disesuaikan dengan tuntutan zaman.

Untuk menyesuaikan dasar-dasar itu dengan situasi modern perlu diadakan interpretasi baru, dan untuk itu perlu pintu ijtihad dibuka. Ijtihad menurut pendapatnya bukan hanya boleh malahan penting dan perlu diadakan. Tetapi yang dimaksudkannya bukan tiap-tiap orang boleh mengadakan ijtihad. Hanya orang-orang yang memenuhi syarat-syaratnya, harus mengikuti pendapat mujtahid yang ia setujui fahamnya. Ijtihad ini dijalankan langsung pada Al-Quran dan Hadist, sebagai sumber yang asli dari ajaran-ajaran Islam. Pendapat ulama-ulama lama tidak mengikuti. Bahkan *ijma'* mereka pun tidak mempunyai sifat *ma'sum (infallible)*. Lapangan bagi ijtihad sebenarnya ialah mengenai soal-soal *mu'amalah* sedikit itu. Hukum-hukum kemasyarakatan

⁷⁹ Lihat *Arabic Thought*, hal. 148

inilah yang perlu disesuaikan dengan zaman. Adapun soal ibadat, karena ini merupakan hubungan manusia dengan Tuhan, dan bukan antara manusia dengan manusia, tak menghendaki perobahan menurut zaman. Oleh karena itu, ibadat bukanlah lapangan ijihad sebenarnya untuk zaman modern ini.

Dengan sendirinya taklid kepada ulama lama tak perlu dipertahankan bahkan mesti diperangi karena taklid inilah yang membuat umat Islam berada dalam kemunduran dan tak dapat maju. Dalam bukunya tersebut diatas, Muhammad Abduh dengan keras mengkritik ulama-ulama yang menimbulkan faham taklid. Sikap ulama ini, kata Muhammad Abduh,⁸⁰ membuat umat Islam berhenti berfikir dan akal mereka berkarat. Taklid ini menghambat perkembangan bahasa Arab, perkembangan susunan masyarakat Islam, Syari'at, sistem pendidikan dan sebagainya. Sikap umat Islam yang berpegang teguh pada pendapat ulama klasik, dipandang Muhammad Abduh berlainan betul dengan sikap umat Islam dahulu. Al-Quran dan Hadis, katanya melarang umat Islam bersifat taklid.

Pendapat tentang pembukaan pintu ijihad dan pembrantasan taklid, berdasarkan dasar kepercayaannya pada kekuatan akal. Menurut pendapatnya Al-Quran berbicara, bukan semata kepada hati manusia, tetapi juga kepada akalnya. Islam memandang akal mempunyai kedudukan tinggi. Allah menunjukkan perintah-perintah dan larangan-larangan-Nya kepada akal. Di dalam Al-Quran terdapat ayat

اَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ – اَفَلَا يَنْضَرُونَ – اَفَلَا يَعْقَلُونَ.

dan sebagainya. Oleh sebab itu Islam baginya adalah agama yang rasional. Mempergunakan akal adalah salah satu dari dasar-dasar Islam. Iman seorang tidak sempurna kalau tidak didasarkan pada akal. Dalam Islamlah, katanya, agama dan akal buat pertama kali mengikat tali persaudaraan,⁸¹ bagi Muhammad Abduh akal mempunyai kedudukan yang tinggi. Wahyu tak dapat membawa hal-hal yang bertentangan dengan akal. Kalau zahir ayat bertentangan dengan akal, haruslah dicari intrepretasi yang membuat ayat itu sesuai dengan pendapat akal.

Kepercayaan pada kekuatan akal adalah dasar peradaban suatu bangsa. Akal terlepas dari ikatan tradisi akan dapat memikirkan dan memperoleh jalan-

⁸⁰ Lihat *Al-Islam Din Al-Ilm*, hal. 140 dst.

⁸¹ *Risalah At-Tauhid*, Cairo, Dar Al-Manar, 1366, hal. 7

jalan yang membawa pada kemajuan. Pemikiran akallah yang menimbulkan ilmu pengetahuan.

Ilmu-ilmu pengetahuan modern yang banya berdasar pada hukum alam(*natural laws* = حکوم طبیعی) tidak bertentangan dengan Islam yang sebenarnya. Hukum alam atau حکوم طبیعی adalah ciptaan Tuhan dan wahyu juga berasal dari Tuhan. Karena keduanya berasal dari Tuhan, maka ilmu pengetahuan modern yang berasal pada hukum alam, dan Islam sebenarnya, yang berdasar pada wahyu, tak bisa dan tak mungkin bertentangan. Islam mesti sesuai dengan ilmu pengetahuan modern dan ilmu pengetahuan modern mesti sesuai dengan Islam. Dalam zaman keemasan Islam, ilmu pengetahuan berkembang dibawah naungan pemerintah-perintah Islam yang ada pada waktu itu. Ilmu pengetahuan adalah salah satu dari sebab-sebab kemajuan umat Islam di masa yang lampau dan pula salah sati dari sebab-sebab kemajuan Barat sekarang. Untuk mencapai kemajuannya yang hilang, umat Islam sekarang haruslah kembali mempelajari dan mementingkan soal ilmu pengetahuan.

Kepercayaan pada kekuatan akal membawa Muhammad Abduh selanjutnya kepada faham bahwa manusia mempunyai kebebasan dalam kemauan dan perbuatan (*free will and free act* atau *qadariyah*). Bahwa ia mempunyai faham ini dapat ilihat dari uraiannya mengenai perbuatan manusia dalam *Risalah Al-Tauhi*,⁸² Disitu dia sebut bahwa manusia mewujudkan perbuatannya dengan kemauan dan usahanya sendiri, dengan tidak melupakan bahwa di atasnya masih ada kekuasaan yang lebih tinggi. Analisa penulis-penulis Barat bahwa umat Islam mundur karena menganut faham *jabariah* (*fatalisme*) dapat ia setujui, karena di kalangan awam Islam faham yang demikian, menurut hematnya, memang terdapat. Di dalam *Al-Urwah Al-Wusqa*⁸³ ia bersama-sama dengan Jamaluddin Al-Afghani menjelaskan bahwa faham kada dan kadar telah diselewengkan menjadi fatalisme, sedang faham itu sebenarnya mengandung unsur dinamis yang membuat umat Islam di Zaman Klasik dapat membawa Islam sampai di Spanyol dan dapat menimbulkan peradaban yang tinggi. Faham fatalisme yang terdapat di kalangan umat Islam perlu dirobah dengan faham kebebasan manusia dalam kemauan dan perbuatan. Inilah yang akan menimbulkan dinamika umat Islam kembali.

⁸² *Ibid.*, hal. 60

⁸³ Lihat terbitan 1-5-1884 (4 Rajab 1301), hal. 161 dst.

Dengan jalan-jalan diataslah faham jumud, menurut Muhammad Abduh, dapat dihilangkan dari masyarakat Islam untuk kemudian digantikan dengan faham dinamika, dikala itu umat Islam akan berusaha berubah nasibnya dengan usaha sendiri.

Sebagai konsekwensi dari pendapatnya bahwa umat Islam harus mempelajari dari mementingkan ilmu pengetahuan, umat Islam harus pula mementingkan soal pendidikan. Sekolah-sekolah modern perlu dibuka, dimana ilmu-ilmu pengetahuan modern diajarkan di samping pengetahuan agama. Dan ke dalam Al-Azhar perlu dimasukkan ilmu-ilmu modern, agar ulama-ulama Islam mengerti kebudayaan modern dan dengan demikian dapat mencari penyelesaian yang baik bagi persoalan-persoalan yang timbul dalam zaman modern ini. Mempermoder sistem pelajaran di Al-Azhar, menurut pendapat, akan mempunyai pengaruh besar dalam perkembangannya usaha-usaha pembaharuan dalam Islam. Al-Azhar, memanglah Universitas Agama Islam yang dihargai dan dihormati di seluruh dunia Islam. Dari semua penjuru dunia orang pergi belajar disana. Ulama-ulama yang yang dikeluarkan dari Universitas ini akan tersebar di seluruh dunia Islam dan akan membawa ide-ide modern untuk kemajuan umat Islam. Usaha-usahanya dalam mengadakan pembaharuan di Al-Azhar terbentur pada tantangan kaum ulama konservatif belum dapat melihat faedah perobahan-perobahan yang dianjurkannya.

Ia juga memikirkan sekolah-sekolah pemerintah yang telah didirikan untuk mendidik tenaga-tenaga yang perlu bagi Mesir dalam lapangan administasi, militer, kesehatan, perindustrian, pendidikan dan sebagainya. Ke dalam sekolah-sekolah ini, ia berpendapat perlu dimasukan didikan agama yang lebih kuat, termasuk dalamnya sejarah Islam dan sejarah kebudayaan Islam. Atas usahanya didirikanlah Maklis Pengajaran Tinggi. Muhammad Abduh melihat bahaya yang akan timbul dari sistem dualisme dalam pendidikan. Sistem Madrasah lama akan mengeluarkan ulama-ulama yang tak ada pengetahuannya tentang ilmu-ilmu modern, sedang sekolah-sekolah pemerintah akan mengeluarkan ahli-ahli yang sedikit pengetahuannya tentang agama. Dengan memasukan ilmu pengetahuan modern ke dalam Al-Azhar dan dengan memperkuat didikan agama di sekolah-sekolah pemerintah, jurang yang memisah golongan ulama dari golongan ahli ilmu modern akan dapat diperkecil.

Dalam bidang ketatanegaraan Muhammad Abduh juga berpendapat kekuasaan negara harus dibatasi. Dan dizamannya Mesir telah mempunyai konstitusi dan usahanya diwaktu itu tertuju pada membangkitkan kesadaran rakyat akan hak-hak mereka. Menurut pendapatnya pemerintah wajib bersikap adil terhadap rakyat, dan terhadap pemerintah yang serupa ini, rakyat harus patuh dan setia. Kepala Negara adalah manusia yang dapat berbuat salah dan dipengaruhi oleh hawa nafsunya, dan kesadaran rakyatlah yang bisa membawa kepala negara yang demikian sifatnya kembali kepada jalan yang benar. Kesadaran rakyat dapat dibangunkan dengan pendidikan di sekolah-sekolah, penerangan dalam surat kabar dan sebagainya.

Pengaruh Muhammad Abduh

Pendapat-pendapat dan ajaran-ajaran Muhammad Abduh di atas mempengaruhi dunia Islam pada umumnya terutama dunia Arab melalui karangan-karangan Muhammad Abduh sendiri, dan melalui tulisan-tulisan murid-muridnya seperti Muhammad Ridha dengan majalah *Al-Manar* dan *Tafsir Al-Manar*, Kasim Amin dengan buku *Tahrir Al-Mar'ah*, Farid Wajdi dengan *Dairah Al-Ma'rif* dan karangan-karangan yang lain. Syekh Tantawi Jauhari dengan *النَّاجِيُّ الْمُرْصَدُ بِجُوَّهِ الْقُرْآنِ وَالْعِلُومِ* kaum intelek atasan Mesir seperti Muhammad Husein Haykal dengan bukunya *Hayah Muhammad*, Abu Bakar dan sebagainya, Abbas Mahmud Al-Akkad, Ibrahim A. Kadir Al-Mazin, Mustafa Abd Al-Razik, Ali Abd Razik, dan tak boleh dilupakan Sa'ad Zaghlul, Bapak Kemerdekaan Mesir.

Karangan-karangan Muhammad Abduh sendiri telah banyak diterjemahan ke dalam bahasa Turki, Urdu dan Indonesia.

6. Rasyid Rida

Rasyid Rida adalah murid Muhammad Abduh yang terdekat. Ia lahir pada tahun 1865 di Al-Qalamun, suatu desa di Lebanon yang letaknya tidak jauh dari Kota Tripoli (Suria). Menurut keterangan ia berasal dari keturunan Al-Husain, cucu Nabi Muhammad SAW. Oleh karena itu ia memakai gelar Al-Sayyid di depan namanya. Semasa kecil ia dimasukan ke madrasah tradisional di Al-Qalamun untuk belajar menulis, berhitung dan membaca Al-Quran. Di tahun 1882, ia meneruskan pelajaran di Al-Madrasah Al-Wataniah Al-Islamiah (Sekolah Nasional Islam) di Tripoli. Di Madrasah ini, selain dari bahasa Arab diajarkan pula bahasa Turki dan Perancis, dan disamping pengetahuan-pengetahuan agama juga pengetahuan-pengetahuan modern.

Sekolah ini didirikan oleh Al-Syaikh Husain Al-Jisr, seorang ulama Islam yang telah dipengaruhi oleh ide-ide modern. Di masa itu sekolah-sekolah missi Kristen telah mulai bertumbuhan di Suria dan banyak menarik perhatian orang tua untuk memasukan anak-anak mereka belajar disana. Dalam usaha menandingi daya tarik sekolah-sekolah missi inilah maka Al-Syaikh Husain Al-Jisr mendirikan Sekolah Nasional Islam tersebut. Karena mendapat tantangan dari pemerintah Kerajaan Usmani, umum sekolah itu tidak panjang.

Rasyid Rida meneruskan pelajarannya di salah satu sekola agama yang ada di Tripoli. Tetapi dalam pada itu hubungan dengan Al-Syeikh Husain Al-Jisr berjalan terus dan guru inilah yang menjadi pemimpin baginya di masa muda. Selanjutnya ia banyak dipengaruhi oleh ide-ide Jamaluddin Al-Afghani dan Muhammab Abduh melalui majalah *Al-Uwah Al-Wustqa*. Ia berniat untuk menggabungkan diri dengan Al-Afghani di Istambul tetapi niat itu tak dapat terwujud. Sewaktu Muhammad Abduh berada dalam pembuangan ke Beirut, ia mendapat kesempatan baik untuk berjumpa dan berdialog dengan murid Al-Afghani yang terdekat ini. Perumpaan-perjumpaan dan dialognya dengan Muhammad Abduh meninggalkan kesan yang baik dalam dirinya. Pemikiran-pemikiran pembaharuan yang diperolehnya dari Al-Syaikh Husain Al-Jisr dan yang kemudian diperluas lagi dengan ide-ide Al-Afghani dan Muhabbad Abduh amat mempengaruhi jiwanya.

Ia mulai mencoba menjalankan ide-ide pembaharuan itu ketika masih berada di Suria. Tetapi usaha-usahanya mendapat tantangan dari pihak Kerajaan Usmani. Ia merasa terikat dan tidak bebas dan oleh karena itu

memutuskan pindah ke Mesir, dekat dengan Muhammad Abduh. Pada bulan Januari 1898 ia sampai di negeri gurunya ini.

Beberapa bulan kemudian ia mulai menerbitkan majalah yang termasyur *Al-Manar*. Di dalam nomor pertama menjelaskan bahwa tujuan *Al-Manar* sama dengan tujuan *Al-Urwah Al-Wustqa*, antara lain mengadakan mengadakan pembaharuan dalam bidang agama, sosial dan ekonomi, membrantas takhyul dan bid'ah-bid'ah yang masuk ke dalam tubuh Islam, menghilangkan faham fatalisme yang terdapat dalam kalangan umat Islam, serta faham-faham salah yang dibawa tarekat-tarekat tasawwufm meningkatkan mutu pendidikan dan membela umat Islam terhadap permainan politik negara-negara Barat.

Majalah ini banyak menyiaran ide-ide Muhammad Abduh. Guru memberikan ide-ide kepada murid dan kemudian muridlah yang menjelaskan dan menyiarannya kepada umum melalui lembaran-lembaran *Al-Manar*. Tetapi selain dari ide-ide, *Al-Manar* juga mengandung artikel-artikel yang dikarang Muhammad Abduh sendiri. Demikian juga tulisan pengarang-pengarang lain.

Rasyid Rida melihat perlunya diadakan tafsiran modern dari Al-Quran, yaitu tafsiran yang sesuai dengan ide-ide yang dicetuskan gurunya. Ia selalu menganjurkan kepada Muhammad Abduh supaya menulis tafsir modern tetapi guru tidak sefaham dengan murid dalam hal ini. Karena selalu di desak Muhammad Abduh akhirnya setuju untuk memberikan kuliah mengenai tafsir Al-Quran di Al-Azhar. Kuliah-kuliah itu dimulai di tahun 1899 dan dihadiri oleh Rasyid Rida. Keterangan-keterangan yang diberikan guru ia catat untuk seterusnya disusun dalam bentuk karangan teratur. Apa yang ia tulis ia serahkan selanjutnya kepada guru untuk diperiksa. Setelah mendapat persetujuan karangan itu ia siarkan dalam *Al-Manar*. Dengan demikian timbulah apa yang kemudian dikenal dengan *Tafsir Al-Manar*. Muhammad Abduh memberikan kuliah-kuliah tafsir sampai ia meninggal di tahun 1905. Setelah guru meninggal, murid meneruskan penulisan tafsir sesuai dengan jiwa dan ide yang dicetuskan guru. Muhammad Abduh sempat memberikan tafsiran sampai dengan ayat 125 dari surat Al-Nisa' (jilid III dari *Tafsir Al-Manar*) dan yang selanjutnya adalah tafsiran murid sendiri.

Rasyid Rida juga merasa perlunya dilaksanakan ide pembaharuan dalam bidang pendidikan. Untuk itu ia melihat perlu ditambahkan ke dalam kurikulum

mata-mata pelajaran berikut : teologi, pendidikan moral, sosiologi, ilmu bumi, sejarah, ekonomi, ilmu berhitung, ilmu kesehatan, bahasa-bahasa asing dan ilmu mengatur rumah tangga (kesejahteraan keluarga) yaitu disamping fiqh, tafsir, hadis dan lain-lain yang biasa diberikan dimadrasah-madrasah tradisional.

Di ketika ia ingin membuka madrasah baru di tahun 1909, kepadanya sampai keluhan-keluhan dari beberapa dunia Islam, di antaranya dari Indonesia, tentang aktivitas missi Kristen di negara-negara itu. Untuk menandingi aktivitas ini ia melihat perlu diadakan sekolah missi Islam.

Di tahun itu juga ia ke Istanbul meminta sokongan dan bantuan tetapi tidak berhasil. Usahanya di Cairo akhirnya berhasil, dan di tahun 1912 dapat didirikan sekolah yang dimaksud dengan nama Madrasah Al-Da'wah wa Al-Irsyad.

Para lulusan akan dikirim ke berbagai dunia Islam yang memerlukan bantuan mereka. Umur sekolah misi itu tidak panjang karena terpaksa ditutup di waktu pecahnya Perang Dunia I.

Sewaktu masih di tanah airnya Rasyid Rida telah pernah memasuki lapangan politik dan setelah pindah ke Mesir ia juga ingin meneruskan kegiatan politiknya. Tetapi atas nasehat Muhammad Abduh, ia menjauhi lapangan politik. Setelah gurunya meninggal dunia, barulah ia bermain politik. Di dalam majalah *Al-Manar* ia mulai menulis dan membuat karangan-karangan yang menentang pemerintah absolut Kerajaan Usmani. Selanjutnya juga tulisan-tulisan yang menentang politik Inggeris dan Perancis untuk membahagi-bahagi dunia Arab di bawah kekuasaan mereka masing-masing.

Untuk menggagalkan politik Inggeri dan Perancis itu, ia kunjungi beberapa negara Arab guna menjelaskan bahaya politik kerjasama Arab dengan Inggeris dan Perancis dalam usaha mereka menjatuhkan Kerajaan Usmani. Usahanya dengan Raja Faisal di Hejaz gagal. Selanjutnya ia turut mainkan peranan dalam kongres Suria dan dalam perundingan Arab dengan Inggeris. Di Konfrensi Jenewa ia turut serta dalam anggota Delegasi Suria-Palestina.

Di masa tua, sungguhpun kesehatannya telah selalu terganggu, ia tidak mau tinggal diam dan senantiasa aktif. Akhirnya ia meninggal dunia di bulan Agustus 1935, sekembalinya dari mengantarkan Pangeran Su'ud ke kapal di Suez.

Pemikiran-pemikiran pembaharuan yang dimajukan Rasyid Rida, tidak banyak berbeda dengan ide-ide Muhammad Abduh dan Jamaluddin Al-Afghani. Ia juga berpendapat bahwa umat Islam mundur karena tidak lagi menganut ajaran-ajaran Islam yang sebenarnya. Pergantian umat Islam tentang ajaran-ajaran agama salah dan perbuatan-perbuatan mereka telah menyeleweng dari ajaran-ajaran Islam sebenarnya. Ke dalam Islam telah banyak masuk bid'ah yang merugikan bagi perkembangan dan kemajuan umat. Di antara bid'ah itu ialah pendapat bahwa dalam Islam terdapat ajaran kekuatan batin yang membuat pemiliknya dapat memperoleh segala apa yang dikehendakinya, sedang kebahagiaan di akhirat dan dunia diperoleh, demikian Rasyid Rida,⁸⁴ melalui hukum alam yang diciptakan Tuhan. Satu bid'ah lain yang mendapat tantangan keras dari Rasyid Rida ialah ajaran Syekh-syekh tarekat tentang tidak penting hidup duniawi, tentang tawakkal, dan tantang pujaan dan kepatuhan berlebih-lebih pada syekh dan wali.

Umat harus dibawa kembali kepada ajaran Islam yang sebenarnya, murni dari segala bid'ah yang mendatang itu. Islam murni itu sederhana sekali, sederhana dalam beribadat dan sederhana dalam muamalat. Ibadat kelihatan berat dan ruwet karena ke dalam hal-hal yang wajib dalam ibadat telah ditambahkan hal-hal yang sunat ini terdapat perbedaan faham dan timbulah kekacauan. Dalam soal muamalat, hanya dasar-dasar yang diberikan, seperti keadilan, persamaan, pemerintahan syura. Perincian dan pelaksanaan dari dasar-dasar ini diserahkan kepada umat untuk menentukannya. Hukum-hukum fikih mengenai hidup kemasyarakatan, sungguhpun itu didasarkan atas Al-Quran dan Hadis tidak boleh dianggap absolut dan tak dapat dirobah. Hukum-hukum itu timbul sesuai dengan suasana tempat dan zaman ia timbul.

Terhadap sikap panatik yang terdapat di zamannya ia menganjurkan supaya toleransi bermazhab di kehidupan. Dalam hal-hal dasarlah yang perlu diperhitungkan kesamaan faham umat, tetapi dalam hal perincian dan bukan dasar diberikan kemerdekaan bagi tiap orang untuk menjalankan mana yang disetujuinya. Selanjutnya ia menganjurkan pembaharuan dalam bidang hukum dan penyatuan mazhab hukum.

Sebagai telah disebut diatas, Rasyid Rida mengakui terdapatnya faham fatalisme di kalangan umat Islam. Ia sefaham dengan koleganya, Abd Al-

⁸⁴ Lihat Dr. I.A. Al-'Adawi, *Rasyid Rida, Al-Imam Al-Mujajid*, Cairo, Maktabah Misr, t,t, hal. 154

Rahman Al-Kawakibi, bahwa salah satu dari sebab-sebab yang membawa kepada kumunduran umat Islam ialah faham fatalisme (عقیداً لخبر) itu. Dan selanjutnya salah satu sebab yang membawa masyarakat Eropa kepada kemajuan ialah faham dinamika yang terdapat dikalangan mereka. Islam sebenarnya mengandung ajaran dinamika. Orang Islam disuruh bersikap aktif. Dinamika dan sikap aktif itu terkandung dalam kata Jihad, jihad dalam arti berusaha keras, dan sedia memberoleh pengorbanan, harta bahkan juga jiwa untuk mencapai tujuan perjuangan. Faham jihad inilah yang menyebabkan umat Islam dizaman klasik dapat menguasai dunia.

Rasyid Rida, sebagai Muhammad Abduh, menghargai akal manusia, sungguhpun penghargaannya terhadap akal tidak setinggi penghargaan yang diberikan gurunya. Akal dapat dipakai terhadap ajaran-ajaran mengenai hidup kemasyarakatan, tetapi tidak terhadap ibadat. Ijtihat dalam soal ibadat tidak diperlukan lagi. Ijtihad diperlukan hanya untuk soal-soal hidup kemasyarakatan. Terhadap ayat dan hadis yang mengandung arti tegas, ijtihad tidak bisa dipakai lagi. Akal dapat dipergunakan terhadap ayat dan hadis yang tidak mengandung arti tegas dan terhadap persoalan-persoalan yang tidak tersebut dalam Al-Quran dan Hadist. Disinilah terletak dinamika Islam dalam faham Rasyid Rida.

Sebagai Al-Afghani ia juga melihat perlunya dihidupkan kembali kesatuan umat Islam. Salah satu sebab lain bagi kemunduran umat ialah perpecahan yang terjadi di kalangan mereka. Kesatuan yang dimaksudnya bukanlah kesatuan yang didasarkan atas kesatuan bahasa atau kesatuan bangsa, tetapi kesatuan atas dasar keyakinan yang sama. Oleh karena itu, ia tidak setuju dengan gerakan nasionalisme Turki yang dipelopori oleh Mustafa Kamil di Mesir dan gerakan nasionalisme Turki yang dipelopori Turki Muda. Ia menganggap bahwa faham nasionalisme bertentangan dengan ajaran persaudaraan seluruh umat dalam Islam. Persaudaraan dalam Islam tidak kenal pada perbedaan bahasa, perbedaan tanah air dan perbedaan bangsa.

Semua umat bersatu dibawah satu keyakinan, yaitu sistem moral dan sistem pendidikan dan tunduk pada suatu sistem hukum. Hukum dan undang-undang tidak dapat dijalankan tanpa kekuasaan pemerintah. Oleh karena itu kesatuan umat perlu mengambil bentuk negara. Negara yang dianjurkan Rasyid Rida ialah negara dalam bentuk kekhalifahan. Kepala Negara ialah Khalifah, Khalifah, karena mempunyai kekuasaan legislatif harus mempunyai sifat

mujtahid. Tetapi dalam pada itu Khalifah tidak boleh bersifat absolut. Ulama merupakan pembantu-pembantunya yang utama dalam soal memerintah umat.

Khalifah adalah mujtahid besar dan dibawah Khalifah serupa inilah kemajuan dapat dicapai dan kesatuan umat dapat diwujudkan. Dalam kesatuan ini termasuk segala golongan umat Islam. Sebagai halnya dengan Jamaluddin Al-Afghani tidak jelas bentuk kesatuan politik yang dimaksud Rasyid Rida.

Untuk mewujudkan kesatuan umat itu ia pada mulanya meletakkan harapan pada Kerajaan Usmani, tetapi harapan itu hilang setelah Mustafa Kamal berkuasa di Istanbul dan kemudian menghapuskan sistem pemerintahan Khalifah. Selanjutnya ia meletakkan harapan pada Kerajaan Saudi Arabia setelah Raja Abd Al Aziz dapat merebut kekuasaan di Semenanjung Arabia.

Peradaban modern menurut Rasyid Rida didasarkan atas kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Ilmu pengetahuan dan teknologi tidak bertentangan dengan Islam. Untuk kemajuan, umat Islam harus mau menerima peradaban Barat yang ada. Bahkan ia melihat wajib bagi umat Islam mempelajari ilmu pengetahuan dan teknologi modern itu. Umat Islam di Zaman Klasik mencapai kemajuan karena mereka maju dalam bidang ilmu pengetahuan. Barat maju karena mau mengambil ilmu pengetahuan yang dikembangkan umat Islam itu. Dengan demikian mengambil ilmu pengetahuan Barat modern sebenarnya berarti mengambil kembali ilmu pengetahuan yang pernah dimiliki umat Islam.

Sungguhpun ide-ide yang dimajukan Rasyid Rida banyak persamaanya dengan ide-ide Muhammad Abduh, antara murid dengan guru terdapat perbedaan. Guru lebih liberal dari murid. Guru tidak mau terikat pada salah satu aliran atau mazhab yang ada dalam Islam. Ketiga guru pernah dituduh menganut aliran Mu'tazilah ia menentang tuduhan itu dengan keras. Ia telah lepas dari aliran dan mazhab yang pernah dianutnya karena ingin bebas dalam pemikiran. Pindah dari satu aliran ke aliran bukan berarti kebabasan, tetapi terikat pada ikatan-ikatan baru. Rasyid Rida sebaliknya masih memegang mazhab dan masih terikat pada pendapat-pendapat Ibn Hambal dan Ibn Taimiyah. Gerakan Muhammad Abd Al-Wahab karena semazhab ia sokong dengan kuat.

Perbedaan dengan sikap liberal ini mungkin timbul dari keadaan guru lebih banyak mempunyai kontak dengan peradaban Barat dari pada murid.

guru pernah tinggal di Paris sedang murid hanya pernah mengunjungi Jenewa. Guru pandai berbahasa Perancis dan banyak membaca buku-buku Barat. Sedang murid sedikit sekali, atapun sama sekali tidak. Selanjutnya guru mempunyai sahabat-sahabat dikalangan orang-orang Eropa dan murid tidak.

Perbedaan antara murid dan guru tersebut kelihatan, umpamanya dalam faham-faham teologi. Dalam memberikan tafsiran terhadap ayat *anthropomorphisme* atau *tajasum*. Muhammad Abduh lebih liberal dari Rasyid Rida. Bagi guru ayat yang mengatakan bahwa Tuhan mempunyai wajah, tangan, kursi dan lain-lain, harus diberi interpretasi, dalam arti harus dibaca apa yang tersirat dan bukan yang tersurat. Dengan demikian yang dimaksud dengan kuris Tuhan ialah pengetahuan Tuhan dan dengan takhta Tuhan ialah kekuasaannya. Bagi Rasyid Rida kelihatannya takhta Tuhan masih mengandung arti takhta, sungguhpun takhta Tuhan tidak sama dengan takhta manusia.

Perbedaan ini kelihatan juga di dalam *Tafsir Al-Manar*,⁸⁵ ketika murid memberi komentar terhadap uraian guru. Dalam mengupas soal balasan di akhirat yang disebut dalam ayat 25 dari surat Al-Baqarah umpamanya, Muhammad Abduh menekankan tafsiran filosofis. Tafsiran itu mengandung arti bahwa balasan yang akan diterima bersifat rohani. Rasyid Rida dalam komentarnya lebih menekankan balasan dalam bentuk jasmani dan bukan dalam bentuk ronahi.

7. Murid dan Pengikut Muhammad Abduh

Yang dimaksud dengan murid-murid ialah orang-orang yang sempat bergaul dan belajar secara formal maupun informal pada Muhammad Abduh. Pengikut-pengikut ialah orang yang tidak sempat menjadi murid pemimpin pembaharuan itu, tetapi banyak dipengaruhi oleh ide-idenya.

Di antara murid-murid terdapat ulama-ulama Al-Azhar, seperti Al-Syaikh Muhammad Bakhit, Al-Syaikh Mustafa Al-Maraghi dan Al-Syaikh Ali Surur Al-Zankaluni, pengarang yang mementingkan soal agama, seperti Muhammad Farid Wajdi dan Al-Syaikh Tantawi Jawhari, penulis-penulis yang mementingkan soal kemasyarakatan, seperti Qasim Amin, pemimpin-pemimpin olitik, seperti Sa'ad Zaghlul dan Ahmad Lutfi Al-Sayyid dan sastrawan-sastrawan Arab, seperti Ahmad Taimur, Al-Sayyid Mustafa Lutfi Al-Manfaluti dan Muhammad Hafiz Ibrahim.

⁸⁵ Lihat cetakan Cairo, Dar Al-Manar. 1954, jilid F, hal. 231 dan seterusnya

Di antara pengikut-pengikut terdapat Muhammad Husayn Haykal, Mustafa Abd. Raziq, Taha Husain dan Ali Abd Al-Raziq.

Dibawah ini diberikan pemikiran dari beberapa murid dan pengikut sekedar untuk melihat bagaimana perkembangan selanjutnya dari ide-ide yang dicetuskan Muhammad Abduh.

Al-Syaikh Mustafa Al-Maraghi disebut sebagai murid Muhammad Abduh yang terbesar di kalangan orang-orang Al-Azhar. Atas usaha guru ia pada mulanya diangkat menjadi Kepala Hakim Agama (قاض القضاة) di Sudan dan kemudian menjadi Syaikh Al-Azhar (1928-1930). Sewaktu memimpin Al-Azhar ia berusaha meneruskan usaha guru untuk mengadakan pembaharuan-pembaharuan di Universitas tersebut. Peraturan untuk itu telah dikeluarkan di tahun 1930, tetapi ia mendapat tantangan kera dari kalangan-kalangan yang anti pembaharuan. Akhirnya ia terpaksa melepaskan jabatan tertinggi Al-Azhar yang dipegangnya itu.

Muhammad Farid Wajdi banyak membaca dan banyak mengarang untuk membela Islam terhadap serangan-serangan dari luar. Salah satu bukunya yang bernama *Al-Madaniah wa Al-Islam* (Peradaban Modern dan Islam) dan didalamnya ia menjelaskan bahwa orang Barat menilai Islam dari praktek-praktek umat Islam yang berada dibawah kekuasaan mereka. Apa yang dipraktekkan umat Islam tidaklah memberi gambaran yang sebenarnya dari Islam, karena dalam praktek itu terdapat bid'ah yang bertentangan dengan ajaran-ajaran Islam yang sebenarnya, Islam yang tidak bertentangan dengan peradaban modern. Menurut pendapatnya tidak satupun dari dasar-dasar teori-teori ilmiah yang membawa kepada kemajuan umat manusia seperti terdapat dalam peradaban modern, yang tidak merupakan ajaran dari Al-Quran dan Hadist sendiri. Kenyataan ini menjadi argument kuat untuk membuktikan kebenaran Islam.

Dalam uraian-uraian Farid Al-Wajdi, seperti tersebut di atas, Al-Hourani, pengarang *Arabic Thought in the Liberal Age*, melihat bahwa murid telah pergi jauh dari Muhammad Abduh. Kalau dalam pendapat guru “peradaban yang sejati sesuai dengan ajaran-ajaran Islam” bagi murid keadaannya menjadi terbalik, “Islam sejati sesuai dengan peradaban”,⁸⁶ kalau bagi guru kriteria ialah Islam, bagi murid kriteria ialah peradaban.

⁸⁶ Lihat l. 162

Farid Wajdi juga mengarang ensiklopedia yang bernama *Dairah Ma'rif Al-Quran Al-Isyrin* dan tersusun dari sepuluh jilid. Menurut keterangan buku itu ia karang tanpa bantuan orang lain. Ensiklopedia ini banyak mengandung ide-ide modern.

Al-Syaikh Tantawi Jawhari menonjolkan ajaran Muhammad Abduh tentang Sunatullah. Guru memang banyak menyebut sunatullah yang tidak berubah-ubah, hukum alam yang diciptakan Tuhan dan yang harus dipatuhi alam dalam peredarnya. Murid banyak menulis tentang ilmu binatang dan ilmu alam dalam buku-buku *Al-Taj Al-Murassa' bi Jawahir Al-Quran wa Al-'Ulum*, (Mahkota yang dihiasi dengan permata-permata Al-Quran dan ilmu pengetahuan) *Jamal Al-'Alam* (Keindahan Alam) dan *Al-Nizam wa Al-'Alam* (Peraturan dan Alam).

Qasim Amin adalah seorang ahli hukum dan belajar di Perancis dan mempunyai hubungan persahabatan yang erat dengan Muhammad Abduh. Menurut guru, wanita dalam Islam sebenarnya mempunyai kedudukan tinggi, tetapi adat-istiadat yang berasal dari luar Islam merubah hal itu sehingga wanita Islam akhirnya mempunyai kedudukan rendah dalam masyarakat.

Ide inilah yang dikupas Qasim Amin dalam bukunya *Tahrir Al-Mar'ah* (Emansipasi Wanita). Menurut pendapatnya umat Islam mundur karena kaum wanita, yang di Mesir merupakan setengah dari penduduk, tidak pernah memperoleh pendidikan sekolah. Pendidikan wanita perlu bukan hanya agar mereka dapat mengatur rumah tangga dengan baik, tetapi lebih dari itu untuk dapat memberikan didikan dasar bagi anak-anak.

Ia menentang pilihan sepihak, yaitu dari pihak pria dalam soal perkawinan. Menurut pendapatnya wanita harus diberi hak yang sama dengan pria dalam memilih jodoh. Oleh karena itu, ia menurut supaya istri diberi hak cerai. Sungguhpun poligami disebut dalam Al-Quran, ia berpendapat bahwa Islam pada hakekatnya menganjurkan poligami.

Ide Qasim Amin yang banyak menimbulkan reaksi di zamannya ialah pendapat bahwa penutupan wajah wanita bukanlah ajaran Islam. Tidak terdapat dalam Al-Quran dan Hadis ajaran yang mengatakan bahwa wajah wanita merupakan aurat dan oleh karena itu harus ditutup. Penutupan wajah adalah kebiasaan yang kemudian dianggap merupakan ajaran Islam. Demikian juga soal pemisahan wanita dalam pergaulan, tidak terdapat dalam Al-Quran dan Hadis. Penutupan wajah dan pemisahan wanita membawa kepada kedudukan

rendah dan menghambat kebebasan dan pengembangan daya-daya mereka untuk mencapai kesempurnaan.

Dari berbagai pihak bertentangan kritik dan protes terhadap ide-ide yang dimajukan Qasim Amin sehingga ia melihat perlu memberi jawaban yang keluar dalam bentuk buku bernama *Al-Mar'ah Al-Jadidah* (Wanita Modern). Dalam buku itu ia lebih kuat lagi mempertahankan kebebasan wanita. Kebebasan wanita tidak dapat dipisahkan dari kebebasan anggota masyarakat lainnya. Masyarakat terus berkembang dan kedudukan serta hak-hak wanita harus turut berkembang sesuai dengan perkembangan masyarakat. Di Timur wanita masih berada di bawah kekuasaan pria, tetapi di Barat sesuai dengan perkembangan masyarakat, perkembangan wanita telah memperoleh kebebasan dan perhargaan yang tinggi.

Barat memang telah mencapai peradaban yang tinggi, dan ini didasarkan atas kemajuan ilmu pengetahuan. Peradaban yang didirikan umat Islam di Zaman Klasik tidak didasarkan atas ilmu pengetahuan yang telah berkembang, karena ilmu pengetahuan modern belum lahir di waktu itu. Peradaban Islam yang lampau itu tidak dapat lagi dipakai sebagai model. Untuk kemajuan, umat Islam seharusnya jangan lagi moneleh ke belakang, tetapi ke depan dengan menempuh jalan yang telah ditempuh Barat yaitu ilmu pengetahuan modern.

Disini terdapat perbedaan antara guru dan murid. Guru masih terikat pada masa lampau dan memandang peradaban Islam di Zaman Klasik sebagai contoh yang harus ditiru, murid telah mulai melepaskan diri dari ikatan masa lampau dan lebih banyak menoleh ke depan. Disanalah terletak beradaban Islam baru yang dasarnya berbeda dengan dasar peradaban Islam Klasik. Kalau Rasyid Rida tidak seliberal guru, Qasim Amin sebaliknya melampau guru dalam keliberalan.

Sa'ad Zaghlul, sama dengan Muhammad Abduh, berasal dari lingkungan desa yang belum kenal pada sekolah modern. Sebagai anak-anak desa lainnya ia mendapat didikan pertama di Madrasah tradisional dan kemudian pergi melanjutkan pelajaran di Al-Azhar pada tahun 1871. Di Cairo ia segera menjadi murid Jamaluddin Al-Afghani dan Muhammad Abduh. Dalam kegiatan-kegiatan politik yang dijalankan Jamaluddin Al-Afghani dan Muhammad Abduh ia turut serta dan pernah ditangkap.

Setelah Muhammad Abduh kembali dari pembuangan ia menjadi murid dan pengikutnya yang setia. Guru pernah mengangkatnya sebagai pembantu dalam memimpin majalah resmi Mesir *Al-Waqa' Al-Misriah*. Sa'ad Zaghlul juga pernah bekerja sebagai pengacara dan hakim. Untuk memperdalam pengetahuannya tentang hukum ia memasuki Perguruan Tinggi Hukum Perancis di Cairo.

Kemudian ia tertarik kembali pada soal-soal politik dan mulai menggabungkan diri dengan kalangan-kalangan politik di Mesir. Namanya mulai dikenal dan pada tahun 1896, ia kawin dengan putri Perdana Menteri Mesir yang ada pada waktu itu.

Karirnya dalam politik meningkat, ketika ia diangkat menjadi Menteri Pendidikan. Tiada berapa lama kemudian dia dipindahkan untuk memimpin kementerian yang lebih penting, yaitu Kementerian Kehakiman. Dalam pemilihan 1913, ia mencalonkan diri dan memperoleh kemenangan dalam pemilihan itu. Ia diangkat menjadi Wakil Ketua DPR. Dimasa Perang Dunia I kegiatan DPR dihentikan dan kegiatan politik Sa'ad Zaghlul berhenti buat sementara.

Tujuan politik murid Muhammad Abduh ini, ialah mewujudkan ide guru, yaitu membatasi kekuasaan otokrasi Khedewi (Sultan Mesir dan melepaskan Mesir dari kekuasaan Inggeris. Dari semenjak Napoleon menginjakkan kaki di Mesir, Inggeris telah menaruh perhatian besar terhadap negeri ini. Perhatian ini kemudian diambil bentuk turut campur dalam soal-soal pemerintah Mesir. Dan untuk membela kepentingannya di daerah ini, Inggeris di tahu 1882, menduduki Mesir. Dengan demikian Mesir kehilangan kemerdekaan.

Sasaran politik utama dari Sa'ad Zaghlul bukan lagi pemerintahan Khadewi, tetapi kekuasaan Inggeris di Mesir. Tujuan utamanya ialah kemerdekaan Mesir. Kesempatan untuk memperbincangkan soal kemerdekaan ini di forum internasional timbul sehabisnya Perang Dunia I, yaitu di Kofrensi Perdamaian Paris. Golongan Za'ad Zaghlul memutuskan untuk mengirim wakil ke Konferensi itu. Sebagai Ketua Delegasi diangkat Sa'ad Zaghlul sendiri. Tetapi Inggeris tidak mengizinkan Delegasi pergi, kegelisahan serta kekacauan timbul dan Sa'ad Zaghlul ditangkap. Tetapi kerusuhan serta kekacauan bertambah dan akhirnya ia dibebaskan dan dibolehkan pergi memimpin Delegasi ke Paris.

Dalam pada itu Inggeris memutuskan pula mengirim Missi guna menyelidiki keadaan di Mesir, tetapi diboikot atas usaha dan pengaruh

pengikut-pengikut Sa'ad Zaghlul. Missi tepaksa kembali ke Inggeris dan terpaksa mengadakan perundingan dengan Sa'ad Zaghlul, yang pada waktu itu masih berada di Eropa. Perundingan tidak membawa hasil, dan perlawanan terhadap Inggeris di Mesir bertambah ketas. Inggeris pada akhirnya melihat lebih baik tuntutan Mesir dikabulkan dan di tahun 1922, negeri ini memperoleh kemerdekaannya. Sa'ad Zaghlul membentuk partai politik yang diberi nama Partai Wafd. Pengaruh partai ini pada masyarakat Mesir kuat dan Sa'ad Zaghlul diangkat sebagai Perdana Menteri.

Dalam sejarah modern Sa'ad Zaghlul dipandang sebagai pemimpin nasional, yang berhasil memperjuangkan kemerdekaan Mesir. Faham nasionalismenya, sesuai dengan pendapat Al-Tahtawi dan Muhammad Abduh, mengambil tanah air sebagai dasar. Yang diperjuangkannya ialah nasionalisme Mesir dan bukan nasionalisme Arab. Faham agama sebagai dasar kesatuan politik telah mulai ditinggalkan. Loyalitas kepada agama telah mendapat saingan dari loyalitas kepada tanah air.

Untuk kemjuan Mesir, pembaharuan dalam pendidikan dan bidang hukum perlu diadakan. Pendidikan mesti terbuka bagi semua orang, termasuk fakir miskin. Jumlah sekolah ia perbanyak Bahasa Inggeris sebagai bahasa pengantar secara berangsur ia tukar dengan Bahasa Arab. Dalam bidang hukum ia dirikan Perguruan Tinggi Haki Agama. Tujuan perguruan ini ialah memberikan pendidikan modern bagi calon-calon hakim agama. Sebagai gurunya ia juga menentang pemerintahan absolut dan oleh karena itu ia tidak disenangi oleh kalangan Khedewi. Ia menghendaki pemerintahan demokratis, yang harus berusaha mewujudkan kesejahteraan bagi seluruh rakyat, baik Islam, maupun Kristen dan Yahudi. Perbedaan agama tidak lagi menjadi persoalan yang prinsipal.

Lutfi Al-Sayyid, seperti Muhammad Abduh dan Sa'ad Zaghlul juga berasal dari daerah pedesaan Mesir tetapi setelah memasuki madrasah tradisional pindah ke Cairo belajar pada sekolah modern. Di tahun 1889, ia meneruskan pelajaran pada Perguruan Tinggi Hukum. Di Cairo ia masuk ke dalam lingkungan teman dan murid Muhammad Abduh. Ia banyak membaca buku karangan filosof Barat.

Yang berkesan ke dalam jiawanya dari pembacaan buku-buku Barat itu ialah ide kemerdekaan dan kebebasan, kebebasan dalam berfikir dan memerdekaan dalam hidup kemasyarakatan dan ikatan-ikatan politik yang

berlebih-lebihan. Negara yang menjadi idamannya ialah negara yang bercorak liberal. Negara yang dipimpin oleh seorang Raja yang absolut ia tentang. Dalam negara mesti ada kebebasan mengeluarkan pendapat baik dalam tulisan maupun secara lisan. Negara berkeewajiban menegakkan keadilan, memelihara ketertiban umum dan membela warga negara terhadap serangan dari luar. Hanya untuk keperluan tiga hal ini, hak dan kebebasan warga negara dapat dibatasi.

Ide ini timbul sebagai tantangan terhadap pemerintahan absolut yang sejak lama terdapat di Mesir. Pemerintahan absolut itulah yang merusak jiwa dan moral rakyat Mesir, jiwa lewah selalu patuh dan suka memuja orang yang berkuasa. Dengan demikian hubungan antara penguasa dan rakyat menjadi hubungan tuan dengan budak. Kesatuan nasional, sebagai akibat, menjadi lemah.

Kemerdekaan individu erat hubungannya dengan kemerdekaan negara. Dalam negara yang dijajah, kemerdekaan individu tidak ada. Lutfi Al-Sayyid juga menganut faham nasionalisme, dan nasionalismenya ialah nasionalisme Mesir. Mesir dalam pendapatnya bukanlah bahagian dari dunia Arab. Nasionalisme Mesirnya mencakup semua orang yang menerima Mesir sebagai tanah air, jadi bukan penduduk Mesir saja, bahkan juga orang-orang pendatang dari Eropa dan dunia Arab. Tetapi pendapatnya tidak dirangkap dengan loyalitas kepada tanah airnya yang semula.

Untuk memperoleh kemerdekaan, Lutfi Al-Sayyid berpendapat bahwa jalannya bukanlah menentang Inggeris, tetapi bekerja sama dengan Inggeris. Mesir masih terlalu lemah untuk melawan kekuasaan yang begitu kasar. Kemerdekaan akan diperoleh secara berangsur-angsur. Jalan ini lebih aman bagi Mesir. Mesir harus terlebih dahulu memperkuat diri dengan memperkembangkan perindustrian, memperbaiki ekonomi dan meningkatkan pendidikan.

Berlainan dengan guru, murid sudah jarang mengingatkan diri kepada agama dalam memajukkan pemikiran-pemikiran tentang pembaharuan. Pendidikan yang berlainanlah kelihatannya yang menimbulkan perbedaan sikap antara murid dan guru. Tetapi bagaimanapun Lutfi Al-Sayyid tidak seluruhnya melepaskan diri dari ikatan agama.

Ali Abd, Al-Raziq adalah putra dari seorang sahabat Muhammad Abduh tetapi karena masih kecil tidak sempat menjadi muridnya. Setelah selesai dari

pelajaran di Al-Azhar, Ali Abd Al-Raziq meneruskan studi di Oxford. Di sana ia banyak membaca dan mempelajari ide-ide Barat.

Soal yang hangat di zaman Ali Abd Al-Raziq adalah persoalan khilafah yang telah dihapuskan Mustafa Kamal di tahun 1924. Tindangan pemimpin Turki ini menimbulkan kehebohan di dunia Islam, karena sistem khilafah dianggap merupakan ajaran dasar dan karena itu penghapusannya bertentangan dengan Islam.

Ali Abd Al-Raziq mempunyai pendapat lain yang ia jelaskan dalam buku *Al-Islam wa Usul Al-Hukm* (Islam dan Ketatanegaraan). Menurut pendapatnya sistem pemerintahan tidak singgung-singgung oleh Al-Quran dan Hadis. Oleh karena itu dalam ajaran Islam tidak terdapat ketentuan-ketentuan tugas kerasulan dan dalam missi beliau tidak termasuk pembentukan negara.

Sistem khalifah timbul sebagai perkembangan yang seharusnya dari sejarah Islam. Nabi meninggal dunia dan dengan wafatnya beliau mestilah ada yang menggantikan beliau dalam mengurus soal umat. Dengan jalan demikianlah Abu Bakar muncul sebagai khalifah atau mengganti beliau. Abu Bakar sebenarnya tidak mempunyai tugas keagamaan. Beliau hanyalah kepala negara dan bukan kepala agama. Begitu pula Umar, Usman dan Ali.

Soal corak dan bentuk negara bukanlah soal agama tetapi soal duniawi dan diserahkan kepada akal manusia untuk menentukannya. Oleh karena itu tindakan Mustafa Kamal dalam menghapuskan khalifah dari sistem Kerajaan Usmani bukanlah suatu tindakan yang bertentangan dengan ajaran Islam.

Pendapat liberal yang dimajukan Ali Abd Al-Raziq ini mendapat kritik dan tantangan keras dari berbagai golongan umat Islam yang ada pada waktu itu. Rasyid Rida, murid yang terdekat dengan Muhammad Abduh, mempertahankan sistem khalifah dan memandang pendapat Ali Abd Al-Raziq itu akan memperlemah umat Islam.

Tantangan yang terkeras datang dari Al-Azhar. Dalam rapat Majlis Ulama Besar yang dihadiri oleh anggota-anggotanya diputuskan bahwa buku itu mengandung pendapat yang bertentangan dengan ajaran Islam. Pendapat yang demikian tidak mungkin keluar dari seorang Islam, apalagi dari seorang ulama. Ali Abd Al-Raziq tak dapat diakui lagi sebagai seorang ulama, dan namanya dihapus dari daftar Al-Azhar. Selanjutnya ia dipecat pula dari jabatan hakim agama yang dipegangnya.

Taha Husain, juga berasal dari keluarga petani dan dimasa kecil mendapat penyakit yang membuat ia kehilangan penglihatan untuk selamanya. Setelah selesai dari madrasah di desa ia dikirim ke Al-Azhar untuk meneruskan pelajaran. Di sini ia bertemu dengan ide-ide Muhammad Abduh dan murid-muridnya, terutama Lutfi Al-Sayyid. Selanjutnya ia belajar bahasa Perancis, mengikuti kuliah-kuliah di Universitas Cairo dan kemudian pergi ke Paris. Disana ia belajar empat tahun dan kawin dengan putri Perancis,

Sekembalinya di Cairo di tahun 1919, ia bekerja sebagai dosen di Universitas Cairo dan Universitas Alexandria. Sungguhpun kehilangan penglihatan, ia pernah menjadi Menteri Pendidikan Mesir di tahun lima puluhan.

Ia banyak mengarang, terutama dalam bidang sastra Arab. Ia berpendapat bahwa sebahian besar dari sastra Arab Jahiliah seperti yang terdapat dalam buku-buku, bukanlah sebenarnya sastra Arab Jahiliah, tetapi karangan-karangan yang timbul di zaman sesudah Islam. Hanya sebahagian kecil dari apa yang disebut sastra Jahiliah itu benar-benar otentik. Karangan-karangan yang tidak asli itu timbul dan dikatakan berasal dari penyair-penyair kenamaan dari zaman Jahiliah, untuk keperluan politik dan untuk memperkuat argumen-argumen yang dimakukan oleh ahli tata-bahasa Arab, para teologi, ahli hadis dan ahli tafsir. Pendapat ini ia uraikan dalam buku *Fi Al-Adab Al-Jahili*, di tahun 1925.

Taha Husain mendapat kritik dan tangan keras, karena ide itu menghancurkan dasar keyakinan pada keorisinilan syair Jahiliah, dan kalau diterapkan pada hal-hal yang langsung bersangkutan dengan soal agama, akan merusak keyakinan orang terhadap Islam. Tidak mengherankan kalau Rasyid Rida menganggap ide itu telah membuat Taha Husain keluar dari Islam dan akan mempunyai effek yang negatif terhadap mahasiswa-mahasiswa Mesir. Kalangan-kalangan di Universitas Cairo menuntut supaya Taha Husain dikeluarkan, dan untuk mengatasi kehebohan yang timbul buku itu akhirnya disita. Pengarangnya sendiri dibawa ke depan pengadilan, tetapi perkaranya didep. Sekarang, telah puluhan tahun lewat dan pemikiran umat Islam telah lebih liberal dari di masa yang silam, buku Taha Husain yang disita itu, dan demikian juga buku Qasim Amin dan buku Ali Abd. Raziq, yang kedua-duanya juga menimbulkan kehebohan pada waktu itu, telah dapat di beli di toko-toko buku Mesir dan dibaca dengan bebas.

Taha Husain ingin supaya Mesir maju dan modern seperti Eropa. Ia berpendapat bahwa untuk itu Mesir mesti mengikuti jejak Eropa. Dan soal ini mudah bagi Mesir, karena Mesir pada hakekatnya bukanlah negara Timur, tetapi bahagian dari negara Barat. Mesir adalah bahagian dari Barat, karena peradabannya adalah peradaban yang didasarkan atas falsafat Yunani dan sistem hukum Romawi, dan bukan atas peradaban India dan Cina. Baginya di dunia dan dua peradaban, peradaban Barat dan peradaban Timur. Mesir tidak termasuk dalam peradaban yang berasal dari Timur. Muhammad Ali dengan membawa ide-ide dan teknik modern ke Mesir, telah memperkuat lagi ikatan yang ada antara Mesir dan Eropa.

Dunia Barat maju, karena mereka disana telah sanggup melepaskan peradaban dari ikatan agama mereka. Karena peradaban itu tidak didasarkan atas agama Kristen, bahkan terlepas dari padanya, maka umat Islam akan mudah dapat mengambil peradaban Barat Modern dan membawanya ke dunia Islam. Sebelumnya umat Islam juga telah memasukkan unsur-unsur Yunani dan Persia ke dalam Islam. Dengan mengambil peradaban Barat tanpa agamanya, umat Islam akan dapat menuju kemajuan dan kehidupan modern. Umat Islam mundur, karena penjajahan Turki yang membawa pada penghancuran peradaban Islam. Sama dengan Muhammad Abduh ia berpendapat bahwa faktor pemerintah Turkilah yang membawa pada kemunduran umat Islam.

Taha Husain juga menganut faham nasionalisme Mesir. Dalam kesatuan nasional ini ia melihat Islam mempunyai peranan penting. Oleh karena itu ia berpendapat supaya Islam diajarkan di sekolah-sekolah sebagai agama nasional. Tetapi dalam pada itu bahasa Arab juga mempunyai kedudukan penting dalam pemikirannya. Bahasa Arab telah menjadi bahasa orang Mesir dan Mesir adalah pusatkebudayaan Arab modern. Dari Cairolah kebudayaan baru itu meluas ke dunia Arab lainnya.

Taha Husain, serta murid-murid dan pengikut-pengikut Muhammad Abduh lainnya, tidak melepaskan diri dari ikatan agama, tetapi sebahagianm terutama yang berpendidikan Barat, mentrapkan ide-ide guru tentang ajaran dasar dan bukan dasar, secara liberal, sehingga timbulah pendapat-pendapat yang kelihatannya bertentangan dengan Islam. Untuk masa sepuluh tahun yang lalu ide-ide itu terlalu baru, dan payah dapat diterima. Untuk masa kini ide-ide itu tidak terlalu bari lagi dan sudah dapat diterima dalam kalangan umat Islam.

D. GERAKAN MODERNIS DI TURKI

1. *Pembaharuan Sultan Mahmud II*

Mahmud II dilahirkan pada tanggal 20 Juli 1785 M. Ia adalah seorang Sultan di Keajaan Usmani (Turki). Mahmud II diangkat menjadi Sultan pada tahun 1808 dan meninggal pada tanggal 1 Juli 1839.⁸⁷

Pada awal masa kesultannya, Mahmud II disibukkan dengan peperangan melawan Serbia (Persia) dan bangsa Greek (Yunani). Akhirnya, peperangan dapat diakhiri pada tahun 1812 dan kekuasaan otonom daerah dapat ia perkecil, kecuali kekuasaan Muhammad Ali Pasya di Mesir dan satu daerah otonomi lainnya di Eropa.

Ketika kedudukannya di pusat pemerintahan Kerajaan Usmani semakin mantap, Sultan Mahmud II memandang telah tiba saatnya untuk mengadakan usaha-usaha pembaharuan. Memasuki orde pembaharuan yang telah dicitacitakan, langkah pertama yang menarik perhatiannya adalah bidang kemiliteran.

Maka pada tahun 1826, ia membentuk suatu korp tentara baru yang diasuh oleh pelatih-pelatih yang dikirim oleh Muhammad Ali Pasya dari Mesir. Ia menjauhi pemakaian pelatih-pelatih Eropa atau Kristen yang dimasa lampau terdapat tantangan dari pihak-pihak yang tidak setuju dengan pembaharuan.

Perwira-perwira tinggi *Yenisseri* menyetujui pembentukan korp baru itu, tetapi perwira-perwira bawahan mengambil sikap menolak. Beberapa hari sebelum korp baru itu mengadakan parade, *Yenisseri* berontak. Dengan mendapat restu dari Mufti Kerajaan Usmani, Sultan memberi perintah untuk mengepung *Yenisseri* yang sedang berontak dan memukuli garnisun dengan meriam.

Pertumpahan darah terjadi dan lebih kurang seribu *Yenisseri* mati terbunuh. Tempat-tempat mereka berkumpul dihancurkan dan penyokong-penyokong mereka dari golongan sipil di tangkap. *Tarekat Bakhtasyi*, sebagai tarekat yang banyak mempunyai anggotanya dari kalangan *Yenisseri* dibubakan. Kemudian *Yenisseri* sendiri dihapuskan.

Dengan hilangnya *Yenisseri*, golongan ulama yang anti pembaharuan, menjadi lemah keuatannya. Sokongan dari *Yenisseri* dan *Tarekat Bekhtasyi*

⁸⁷ Grolier Academic Encyclopedia, M. 13, *Grolier International*, America, 1983. halaman. 65

tiada lagi. Sokongan dari penduduk Ibukota, yang selama ini dapat diperoleh melalui *Yenisseri* dan *Bekhtasyi*, tidak mudah lagi dapat dibangkitkan. Usaha-usaha pembaharuan di Kerajaan Usmani abad ke-19, mulai berjalan dengan lancar.⁸⁸

Sekalipun Mahmud II pernah mendapat pendidikan secara tradisional dalam pengetahuan agama, pengetahuan pemerintah, pengetahuan sejarah dan sastra Arab, Turki, dan Persia, namun ia dikenal sebagai sultan yang tidak mau terikat oleh tradisi. Oleh karena itu, ia tidak segan-segan melanggar adat kebiasaan lama Sultan-Sultan Kerajaan Usmani sebelumnya.

Pada umumnya para Sultan Mahmud sebelum Mahmud II, sering menganggap diri mereka lebih tinggi dan tidak selayaknya bergaul dengan rakyatnya. Maka mereka kerap mengasingkan diri dan mempercayakan persoalan rakyat kepada bawahan-bawahannya. Karena itu, pembesar-pembesar kerajaan pun tidak berani duduk disaat menghadap kepada Sultan.

Terhadap tradisi demikian, Mahmud II mengambil sikap demokrasi dengan melanggar *tradisi aritokrasi* tersebut. Mahmud II bila muncul di muka rakyatnya berbicara seperti pada upacara-upacara resmi kerajaan.

Ia membiasakan para pembesar kerajaan dan orang yang menghadap kepadanya untuk duduk bersamanya. Pakaian-pakaian kerajaan ditentukan untuk Sultan dan pakaian kebesaran lainnya ia ganti dengan pakaian yang lebih sederhana. Ciri-ciri kebesaran dihilangkan. Selain itu, rakyat biasa dianjurkan untuk melepaskan pakaian tradisionalnya dan diganti dengan pakaian modern Barat. Dengan pakaian tersebut, perbedaan status sosial yang kelihatan mencolok pada pakaian tradisional dapat dihilangkan.

Selanjutnya, ia membatasi kekuasaan-kekuasaan luar biasa yang menurut tradisi dimiliki oleh penguasa-penguasa Usmani. Kekuasaan Pasya untuk Gubernur untuk menjatuhkan hukuman mati dengan isyarat tangan dihapuskan. Hukuman bunuh untuk masa selanjutnya hanya dapat dikeluarkan oleh hakim. Penyitaan Negara terhadap harta orang yang dibuang atau dihukum mati juga ia ditiadakan. Kekuasaan kepala-kepala feodal untuk mengangkat pengganti dengan sekehendak hati juga dihilangkan.

Sultan Mahmud II juga mengadakan perubahan dalam organisasi pemerintah Kerajaan Usmani. Menurut tradisi, Kerajaan Usmani dikepalai oleh

⁸⁸ Prof. Dr. Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*, Bulan Bintang, Jakarta. halaman 90.

seorang Sultan yang mempunyai kekuasaan temporal atau duniawi dan kekuasaan spiritual atau rohani. Sebagai penguasa ia memiliki gelar *Khalifah*. Dengan demikian, Raja Usmani mempunyai dua bentuk kekuasaan, kekuasaan pemerintah Negara dan kekuasaan menyiaran dan membela Islam.

Sebagai pengganti tidak langsung dari Nabi Muhammad SAW. Kedua kekuasaan ini dipandang datang kepada Sultan dari Tuhan. Semua rakyat harus tunduk padanya. Sultan bersifat absolute dalam menjalankan pemerintahan Kerajaan Usmani dan rakyat tak mempunyai suara dalam soal ini. Rakyat tak dapat meminta pertanggungjawaban dari Sultan, karena ia hanya bertanggungjawab kepada Tuhan. Tuhan adalah suatu zat yang bersifat *immateri*, tak dapat dilihat, dan yang tak kelihatan selalu dilupakan. Dengan demikian, rasa tanggung jawab kepada Tuhan dalam memerintah umat hilang pula dari diri Sultan.

Dalam melaksanakan kedua kekuasaan diatas, Sultan dibantu oleh kedua pegawai tinggi, *Sadrazam* untuk urusan pemerintahan dan *Syeikh Al-Islam* untuk urusan keagamaan. Keduanya tak mempunyai suara dalam soal pemerintahan dan hanya melaksanakan perintah Sultan. Di kala Sultan berhalangan atau berpergian, ia digantikan oleh *Sadrazam* dalam menjalankan tugas pemerintahan. Sebagai wakil Sultan, *Sadrazam* mempunyai kekuasaan yang besar sekali.

Kedudukan *Sadrazam* sebagai pelaksana tuggal dihapuskan oleh Sultan Mahmud II dan sebagai gantinya ia mengangkat jatahan Perdana Menteri yang membawahi Menteri-menteri untuk Dalam Negeri, Luar Negeri, Keuangan dan Pendidikan. Departemen-departemen yang mereka kepala mempunyai kedudukan semiotonom. Perdana Menteri merupakan penghubung antara para Menteri dengan Sultan. Kekuasaannya sudah jauh berkurang dari kekuasaan *Sadrazam*.

Kekuasaan judukatif yang semula berada di tangan *Sadrazam* dipindahkan ke tangan *Syaikh Al-Islam*. Tetapi dalam sistem baru ini, disamping hukum syariat, ada pula hukum sekuler. Yang terletak dibawah kekuasaan *Syaikh Al-Islam* hanya hukum syariat. Hukum sekuler ia serahkan kepada Dewan Perancang Hukum untuk mengurnya.⁸⁹

⁸⁹ *Ibid.*, halaman 93.

Kemudian pada tahun 1838 dikeluarkan hukum tentang kewajiban-kewajiban para hakim dan para pegawai Kerajaan beserta prosedur yang harus dijalankan terhadap para hakim dan para pegawai Kerajaan yang melalaikan beberapa kewajiban. Bagi mereka yang melakukan korupsi maka telah ditentukan hukumannya.

Dalam sejarah Kerajaan Usmani, Sultan Mahmud II merupakan Sultan Usmani yang pertama kali dengan tegas membedakan antara urusan yang berkaitan dengan agama dan urusan dunia. Urusan agama diatur dengan syariat, sedangkan urusan dunia diatur bukan dengan syariat. Dalam perkembangan selanjutnya muncul hukum *sekuler* disamping hukum *syariat*.

Disamping bidang militer, Sultan Mahmud II juga mengadakan perubahan penting dalam bidang pendidikan. Sebagaimana halnya di dunia Islam lainnya dizaman itu, madrasah merupakan satu-satunya lembaga pendidikan umum yang diandalkan di daerah Kerajaan Usmani.

Untuk itulah, Sultan Mahmud II mengadakan perubahan kurikulum madrasah dengan menambahkan pengetahuan-pengetahuan umum kedalamnya. Namun, karena sudah terbiasa dengan kurikulum Islam pada waktu itu. Hal tersebut sulit dilakukan. Madrasah tradisional tatap berjalan, tetapi disampingnya Sultan mendirikan dua sekolah pengetahuan umum *Mekteb-I Maarif* (Sekolah Pengetahuan Umum) dan *Mekteb-I Ulum-u Edebiye* (Sekolah Sastra). Siswa untuk kedua sekolah itu dipilih dari lulusan madrasah yang bermutu tinggi.

Di kedua sekolah itu diajarkan bahasa Perancis, ilmu bumi, ilmu ukur. Sejarah dan ilmu politik di samping bahasa Arab. Sekolah Pengetahuan Umum mendidik siswa untuk menjadi pegawai-pegawai administrasi, sedang sekolah sastra menyediakan penerjemahan-penerjemahan untuk keperluan pemerintah. Beberapa tokok pembaharuan di masa berikutnya merupakan lulusan dari sekolah ini.

Tak lama sesudah itu, Sultan Mahmud II mendirikan Sekolah Militer, Sekolah Teknik, Sekolah Kedokteran, dan sekolah Pembedahan. Lulusan Madrasah banyak meneruskan pelajaran di sekolah-sekolah ini. Pada tahun 1838, Sekolah Kedokteran dan Sekolah Pembedahan digabungkan menjadi satu dengan nama *Dar-ul Ulum-u Hikemiye ve Mekteb-I Tibbiye-i Sahana*. Bahasa pengantar yang dipakai di Sekolah Kedokteran dalam bentuk baru ini ialah Perancis. Pengetahuan kedokteran dalam bahasa Turki belum ada dan

penerjemahan dari bahasa Perancis ke dalam bahasa Turki memerlukan waktu lama, sedangkan para siswa telah memahami bahasa Perancis.

Di Sekolah Kedokteran itu tidak hanya mendapat buku tentang ilmu-ilmu kedokteran, tetapi juga tentang ilmu alam, filsafat, dan sebagainya. Dengan membaca buku-buku tersebut, siswa memperoleh ide-ide modern yang berasal dari Barat. Lambat laun, mereka dipengaruhi oleh paham-paham Barat itu. Paham *qada* dan *qadar* serta paham kehendak mutlak Tuhan yang berlaku diwaktu itu, bertentangan dengan tujuan kedokteran. Menurut paham *fatalism*, segala sesuatu adalah kehendak mutlak Tuhan dan mengadakan perubahan terhadap yang telah ditentukan itu berarti menentang kehendak mutlak Tuhan. Orang ditimpak penyakit, adalah kehendak tuhan dan mengobati orang sakit dengan maksud menghilangkan penyakit yang dikehendaki Tuhan berarti menentang kehendak Tuhan. Sistem *karantina* pada waktu itu berdasarkan atas paham ini, mendapat tantangan dari golongan ulama. Demikian juga suntikan cacar. Siswa-siswa yang telah membaca buku-buku Barat dan mengenal ide hukum alam serta paham kebebasan manusia dalam kehendak dan perbuatan, mulai meninggalkan pahak *fatalism* tradisional itu. Hal ini mengejutkan para ulama Turki pada abad ke -19.

Selain mendirikan sekolah, Sultan Mahmud II juga mengirim siswa-siswa ke Eropa, yang setelah kembali ke tanah air mereka mempunyai pengaruh dalam penyebaran ide-ide baru di Kerajaan Usmani.

Pembaharuan-pembaruan yang dilakukan Sultan Mahmud II mulai kelihatan berhasil. Dalam bidang militer terbentuk korp baru yang lebih tangguh. Sedangkan bidang pendidikan melahirkan beberapa perubahan. Banyak beredar buku-buku karya para intelektual dalam bahasa Turki yang membuat tentang ide-ide modern Barat. Selain itu, pada tahun 1831 Sultan Mahmud II mengeluarkan surat kabar resmi yaitu *Tukvimi Bekayi*. Banyaknya buku dan majalah beredar, sangat menguntungkan pembaharuan yang sedang dilakukan oleh Sultan Mahmud II, karena para pembacanya dapat menerima informasi lebih banyak

Pembaharuan-pembaharuan di Kerajaan Usmani (Turki) terus berlangsung dengan dipelopori oleh Sultan Mahmud II. Pembaharuan-pembaharuan Sultan Mahmud II oleh para penerusnya dijadikan dasar pemikiran dalam rangka usaha-usaha pembaharuan di Turki pada masa selanjutnya.

2. Pembaharuan Tanzimat, Usmani Muda, dan Turki Muda

a. Tanzimat

Tanzimat berasal dari bahasa Arab artinya *mengatur, meyusun* dan *memperbaiki*. Karena pada zaman itu banyak diadakan peraturan dan undang-undang baru, maka pembaharuan yang diadakan zaman tersebut merupakan kelanjutan dari usaha-usaha yang dilakukan Mahmud II yang disebut “Tanzimat”.

Setelah Mahmud II meninggal, muncul pembaharuan-pembaharuan lainnya di Kerajaan Usmani. Salah satu pemuka yang paling utama dari pembaharuan *Tanzimat* adalah Mustafa Rasyid Pasya. Ia lahir pada tahun 1800 di Istanbul. Ia mendalami ilmu pengetahuan agama atau umum melalui madrasah.

Kemudian pemerintah mengangkatnya sebagai pegawai Negara. Karirnya terus menanjak hingga akhirnya Mustafa Rasyid Pasya dikirim oleh pemerintah sebagai Duta Besar di Paris (Perancis) pada tahun 1834. Selama berada di negeri Parancis, Mustafa Rasyid Pasya mendalami bahasa Perancis hingga ia menguasainya. Selain itu, ia juga mempelajari ide-ide baru yang digelar oleh Gerakan Revolusi Perancis. Ia mendapat banyak kesempatan untuk mengenal ide-ide pembaharuan di Negara-negara Eropa ketika ia dikirim oleh Kerajaan Usmani sebagai Duta Besar di beberapa Negara Eropa lainnya.

Kemudian setelah beberapa waktu berada dinegara lain, karena dipandang mengetahui seluk beluk Negara dan bangsa lain, Mustafa Rasyid Pasya diangkat sebagai Menteri Luar Negeri dan selanjutnya menduduki jabatan Perdana Menteri.

Seperti Mustafa Rasyid Pasya, Mustafa Sami' juga pernah berkunjung ke Eropa. Mustafa Sami' merupakan pemikir yang juga mempunyai pengaruh pada pembaharuan di zaman *Tanzimat*. Menurut pendapatnya, kemajuan Eropa disebabkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Penyebab lain kemajuan itu juga terdapat dalam toleransi beragama dan kemampuan orang Eropa melepaskan diri dari ikatan-ikatan agama. Disamping itu, hubungan peradaban Eropa baru dan peradaban lamanya yang tidak terputus dan pendidikan universal bagi pria dan wanita, sehingga pada umumnya orang di Eropa pandai membaca dan menulis.

Seorang pemuka *Tanzimat* lain yang pemikirannya tentang berbagai pembaharuan lebih banyak diketahui adalah Mehmed Sadik Rifat Pasya (1807-1856). Setelah selesai dari pendidikan madrasah, ia melanjutkan pelajaran di Sekolah Sastra, yang khusus dadakan untuk calon-calon pegawai istana. Ia cepat meningkat dalam jabatan yang dipegangnya. Di tahun 1834, ia diangkat menjadi Pembantu Meneteri Luar Negeri. Tiga tahun kemudian, ia dikirim sebagai Duta Besar ke Wina. Kemudian menjadi Menteri Luar Negeri, dan selanjutnya Menteri Keuangan. Untuk pelaksanaan pembaharuan diadakan Dewan *Tanzimat*, dan dia pernah menjadi ketua dari Dewan itu.

Dalam mengadakan pembaharuan, Mehmed Sadik Pasya mempunyai beberapa pokok pemikiran. Menurut Mehmed Sadik Pasya bahwa peradaban dan kemajuan modern Barat dapat diwujudkan dengan adanya suasana damai dan aman serta hubungan baik antara Negara-negara Eropa. Kemakmuran suatu Negara bergantung kepada kemakmuran rakyatnya. Adapun kemakmuran rakyat dapat diperoleh apabila kekuatan absolute dihilangkan, karena dibawah pemerintahan yang sewenang-wenang rakyat tidak merasa aman dan tenram. Kalau hal itu dibiarkan, dapat menyebabkan rakyat tidak dapat bekerja dengan giat. Orang akan lebih mementingkan kepentingan pribadi dari pada kepentingan umum. Dampak dari semua ini akan menurunkan produktivitas yang pada gilirannya akan menyebabkan jatuhnya Negara.

Usaha-usaha yang harus dilakukan adalah membuat undang-undang dan peraturan yang mengatur kekuasaan Sultan dan Pembesar-pembesar Negara serta rakyatnya. Semua harus tunduk kepada undang-undang dan peraturan. Dengan demikian, penguasa tidak boleh bersikap sewenang-wenang kerena kesewenang-wenangan dapat menimbulkan rasa permusuhan antara kalangan rakyat dengan pemerintah.

Ide-ide yang dicetuskan Sadik Rifat pada zaman itu benar-benar baru pertama kali ada pada zaman feodal itu, orang tidak kenal pada peraturan, hukum, hak dan kebebasan. Pada waktu itu petani lebih banyak menjadi budak bagi tuan tanah dan rakyat merupakan budak bagi Sultan.

Pemikiran Sadik Rifat sejalan dengan pemikiran Mustafa Rasyid Pasya, yang pada waktu itu menjabat sebagai Menteri Luar Negeri. Atas pengaruhnya berhasil dilakukan langkah pertama menciptakan undang-undang dan

peraturan. Pada tahun 1838, Abdul Majid, Sultan yang menggantikan Mahmud II, mengeluarkan *Piagam Gulhane*.

Piagam itu menjelaskan bahwa pada masa permulaan Kerajaan Usmani, syariat dan undang-undang Negara dipatuhi, sehingga Kerajaan menjadi besar dan kuat dan rakyat hidup dalam kemakmuran. Tetapi pada masa seratus lima puluh tahun terakhir, syariat dan undang-undang tak diperhatikan lagi. Sebagai akibatnya, kemakmuran rakyat hilang berganti dengan kemiskinan dan kebesaran Negara lenyap berganti dengan kelemahan.

Oleh karena itu, perlulah diadakan perubahan-perubahan yang membawa pada pemerintahan yang baik.

Dasar-dasar untuk perubahan itu adalah :

- 1) Terjaminnya ketentraman hidup, harta dan kehormatan warga Negara.
- 2) Peraturan mengenai pemungutan pajak.
- 3) Peraturan mengenai kewajiban dan lamanya dinas militer.

Dengan sadar piagam itulah, pembaharuan-pembaharuan pada berbagai aspek kehidupan dalam Kerajaan Usmani terus dilakukan. Salah satu isi pembaharuan yang sering ditonjolkan oleh para pembaharu adalah dalam aspek hukum. Maka Dewan Hukum yang pernah dibuat oleh Sultan Mahmud II ditambah anggotanya dan diberi wewenang untuk membuat undang-undang. Undang-undang yang disahkan dikodifikasi sebagai sumber hukum di samping syariat yang bersumber dari agama. Dari situlah tersusun beberapa peraturan hukum dalam setiap aspek kegiatan masyarakat, seperti undang-undang perniagaan, undang-undang pidana dan sebagainya. Selain itu, untuk melaksanakan dan menegakkan hukum didirikanlah mahkamah-mahkamah baru dalam berbagai urusan.

Dalam bidang pemerintahan, pembaharuan diadakan dengan mengajak rakyat memberikan pendapat tentang soal-soal Negara dan administrasi. Wakil-wakil rakyat dari daerah-daerah diundang dating ke Istanbul pada tahun 1845. Karena merupakan hal baru bagi rakyat, system masyarakat dalam sial kenegaraan tidak dapat berjalan dengan baik. Sebagai gantinya, Sultan mengirim uturan-utusan ke daerah-daerah untuk meninjau keadaan dan pendapat daerah tentang usaha pembaharuan yang sedang dijalankan. Laporan mereka dipakai Pemerintah Pusat sebagai pegangan untuk usaha-usaha pembaharuan selanjutnya.

Pembaharuan dalam lapangan keuangan diadakan dengan mendirikan *Bank Usmani* pada tahun 1840. Mata uang lama ditarik dari peredaran dan diganti dengan mata uang baru dengan memakai *sistem desimal*.

Pendidikan umum dilepaskan dari kekuasaan kaum ulama dan diserahkan kepada Kementerian Pendidikan yang dibentuk pada tahun 1847. Disamping pembangunan sekolah-sekolah menengah, dirancang pula pembentukan Universitas, tetapi tidak berhasil. Sistem pendidikan menengah Barat mulai memasuki masyarakat Kerajaan Usmani abad ke-19.

Pada tahun 1856 diumumkan lagi suatu piagam baru *Hatta-i Humayun*, yang lebih banyak mengandung pembaharuan terhadap kedudukan orang Eropa yang berada di bawah kekuasaan Kerajaan Usmani. Ini tidak mengherankan, karena *Piagam Humayun* sebenarnya diadakan atas desakan Negara-negara Eropa pada Kerajaan Usmani yang pada waktu dalam keadaan lemah dan selalu mengalami kekalahan dalam peperangan. Negara-mehara Eropa berniat menjamin keutuhan Kerajaan Usmani jika kerajaan tersebut bersedia memberikan hak-hak yang sama pada rakyat yang bukan beragama Islam dan bukan berasal dari Turki, terutama bangsa Eropa, sehingga antara mereka dan rakyat Islam Turki tidak ada perbedaan lagi.

Dalam piagam baru ini dijelaskan bahwa masyarakat Kristen atau golongan selain Islam diperbolehkan mengadakan pembaharuan-pembaharuan yang diperlukan. Selain, mereka diizinkan mendirikan rumah-rumah peribadahan, sekolah-sekolah dan tempat-tempat penting lainnya.

Kebebasan beragama dijamin bagi setiap rakyat, perbedaan-perbedaan bahasa, bangsa dihapuskan, dan semua rakyat tanpa kecuali dapat menjadi pegawai Kerajaan Usmani.

Pembaharuan-pembaharuan lain yang terkandung dalam *Piagam Humayun* antara lain pengadaan anggaran belanja tahunan negaran, pembukaan bank-bank asing, pemasukan kapital Eropa dalam Kerajaan Usmani, pengadaan undang-undang dagang, penghapusan hukum bunuh terhadap orang yang keluar dari Islam, dan pemasukan anggota-anggota bukan Islam ke dalam Dewan Hukum.

Dalam pada itu telah pula dibentuk Majelis Agung Pembaharuan untuk mengurus usaha-usaha pembaharuan yang diadakan.

Pembaharuan sesudah pengumuman *Piagam Humayun* dipimpin oleh Ali Pasya (1815-1869), keduanya adalah murid Mustafa Rasyid Pasya. Ali Pasya,

sebagaimana halnya dengan Rasyid Pasya, menjadi pegawai Istana dan kemudian karirnya cepat meningkat sehingga ia dikirim sebagai Duta Besar ke London pada tahun 1840. Sebelum itu, ia telah ucap kali menjadi staf perwakilan Kerajaan Usmani di berbagai Negara Eropa. Pada tahun 1852, ia meninggalkan Rasyid Pasya sebagai Perdana Menteri.

Fuad Pasya adalah keluaran dari Sekolah Kedokteran yang didirikan Sultan Mahmud II. Selanjutnya dia juga selalu dikirim ke Eropa untuk bekerja pada perwakilan-perwakilan Kerajaan Usmani yang ada disana. Pada tahun 1852, ia diangkat oleh Ali Pasya sebagai Menteri Luar Negeri.

Dibawah pimpinan mereka adakan penyempurnaan dalam hukum pidana, hukum dagang, dan hukum maritim. Sebagai sumber untuk pembaharuan dalam bidang hukum ini dipakai hukum Perancis. Pembaharuan dilakukan pula dalam hak milik tanah. Sistem Feodalisme telah mulai dihapuskan pada zaman Sultan Mahmud II. Hak memiliki dan hak memakai tanah diatur. Petani yang dahulu merupakan budak bagi tuan tanah, menurut peraturan baru dapat memiliki tanah dengan hak menjual atau mewariskannya kemudian.

Selanjutnya pada tahun 1867 dikeluarkanlah undang-undang yang memberi hak kepada orang asing untuk memiliki tanah di Kerajaan Usmani. Pada tahun itu juga didirikan Mahkamah Agung.

Dalam bidang pendidikan, dibentuk pembukaan Sekolah *Galatasaray* pada tahun 1868. Disini diberikan pendidikan umum dalam bahasa Perancis. Disekolah ini, siswa Islam dan bukan Islam duduk berdampingan. Sebelum masing-masing golongan agama mempunyai sekolah tersendiri. Sekolah *Galatasaray* mempunyai peranan dalam menghasilkan pemimpin-pemimpin pembaharuan untuk masa selanjutnya di Turki.

Pembaharuan yang dijalankan pada zaman *Tanzimat* tidak seluruhnya mendapat penghargaan, bahkan mendapat kritik dari kaum intelelegensi Kerajaan Usmani yang pada waktu itu. Kritik yang banyak diajukan terhadap pembaharuan *Tanzimat* berkisar sekitar hal-hal berikut :

Baik pada piagam *Gulhane* maupun *Humayun* yang menjadi dasar pembaharuan *Tanzimat* mengandung unsur paham sekularisme. Oleh karena itu, pembaharuan yang dilakukan membawa sekularisasi dalam berbagai institusi kemasyarakatan, terutama dalam bidang hukum. Misalnya *Piagam Gulhane* menyatakan penghargaan tinggi pada syariat, tetapi sekaligus

mengakui perlunya ditiadakan sistem hukum baru. Sedangkan hukum baru yang disusun banyak diwanai oleh hukum Barat, seperti dalam hukum pidana dan perniagaan. Dalam hal menegakkan hukum juga telah didirikan mahkamah-mahkamah yang bersifat sekuler, disamping mahkamah-mahkamah syariat yang telah ada sebelumnya.

Oleh sebab itu, tidak heran kalau timbul kecaman bahwa syariat tidak dihargai lagi bahkan terkadang dilanggar. Sedangkan hukum baru itu tidak dapat dikatakan hukum Islam, tetapi bukan pula hukum Barat. Hukum Barat merupakan hukum yang tidak efektif untuk mengatur masyarakat Kerajaan Usmani.

Kritik juga ditujukan kepada pemuda-pemuda *Tanzimat* yang mengambil sikap pro Barat. Sikap pro Barat yang dianut oleh para pemuda *Tanzimat* membuka pintu bagi masuknya pengaruh dan campur tangannya Negara-negara Barat dalam hal intern Kerajaan Usmani. Hal demikian berpengaruh negative yang akhirnya menyebabkan jatuhnya kekuatan ekonomi Negara ini.

Dengan pembaharuan yang dilakukan *Tanzimat*, kekuasaan Sultan bertambah besar, hal ini didasarkna bahwa setelah Sultan Mahmud II menghancurkan *Yenisseri*, maka tidak ada kekuasaan yang dapat mengadakan kontrol terhadap kekuasaan absolut Sultan tidak ada. Pada hal keberadaan *Yenisseri* mempunyai pengikut yang tidak sedikit dikalangan masyarakat. Mereka dapat berfungsi sebagai oposisi, namun jika mereka tidak ada, Sultan dapat memerintah secara absolut.

b. Usmani Muda

Sebagaimana telah disebutkan bahwa pembaharuan Sultan Mahmud II dan *Tanzimat* telah mengadakan pembaharuan dalam beberapa bidang, diantaranya bidang pendidikan. Pengiriman siswa-siswa untuk melanjutkan belajar di Eropa menumbuhkan generasi yang mempunyai karakter tersendiri. Setelah pulang ke negerinya mereka memperkenalkan ide-ide Barat untuk pembaharuan.

Kemudian mereka mempunyai pengaruh dan pendukung dalam meneruskan pembaharuan yang menginginkan dihapusnya kekuasaan absolut Sultan. Mereka dan pengikutnya termasuk golongan intelelegensia Kerajaan Usmani yang lebih dikenal dengan nama *Usmani Muda*.

Pada awalnya Usmani Muda merupakan suatu perkumpulan rahasia yang berdiri tahun 1865, yang bertujuan menghapus pemerintahan absolut Kerajaan Usmani dan menggantinya dengan pemerintahan hukum atau konstitusional.

Pada saat itu yang menjadi Perdana Menteri adalah Ali Pasya, salah satu murid Mustafa Rasyid Pasya. Namun, Ali Pasya tidak menentang kekuasaan absolut Sultan Abdul Aziz (1861-1876), bahkan ikut menekan orang-orang yang menentang kekuasaan absolut Sultan. Golongan Usmani Muda. Jadi sekalipun mereka sama-sama murid Mustafa Rasyid Pasya, namun diantara mereka terdapat rasa permusuhan.

Oleh karena itu, setelah rahasia Usmani Muda terbuka maka pumuka-pemukanya lari ke Eropa dan disanalah mereka memperoleh nama Usmani Muda. Hal ini terjadi pada tahun 1867, hingga akhirnya sebagian dari mereka kembali ke Istanbul setelah Perdana Menteri Ali Pasya meninggal dunia.

Salah satu pemikir Usmani Muda adalah Ziya Pasya (1825-1880), seorang anak pegawai Kantor Cukai di Istanbul. Setelah menyelesaikan pelajaran pada Sekolah Suleymaniye yang didirikan Sultan Mahmud II, ia diangkat menjadi pegawai pemerintah dalam usia yang sangat muda. Pada tahun 1854, atas usaha Mustafa Rasyid Pasya, ia diterima menjadi salah satu Sekretaris Sultan. Untuk keperluan tugas baru ini, ia mulai mempelajari bahasa Perancis, sehingga ia dapat menguasainya dan dapat menerjemahkan buku-buku perancis ke dalam bahasa Turki. Permusuhannya dengan Ali Pasya, membuat ia terpaksa pergi ke Eropa pada tahun 1867 dan tinggal disana selama lima tahun.

Menurut pemikirannya agar digolongkan dalam kumpulan Negara-negara yang maju, Kerajaan Usmani, harus memakai sistem konstitusional. Negara Eropa dikatakan sebagai Negara maju karena disana tidak terdapat lagi pemerintahan absolut, kecuali di Rusia. Bahkan, Rusia pun mulai mengarah pada pemerintahan konstitusional. Karena Kerajaan Usmani termasuk dalam keluarga-keluarga Eropa, sudah selayaknya bila Kerajaan Usmani mempunyai sistem pemerintahan yang sama dengan seluruh Eropa.

Dalam sistem pemerintahan konstitusional harus ada Dewan Perwakilan Rakyat keberadaan Dewan serupa ini oleh pihak Istana dikhawatirkan akan menghancurkan kekuasaan Sultan. Zia mengajukan hadits *“Perbedaan pendapat dikalangan umatku merupakan rahmat dari Tuhan”*,

sebagai alasan diperlukan adanya Dewan Perwakilan Rakyat, dimana perbedaan untuk kepentingan umat seluruhnya.

Dalam mengadakan pembaharuan, Zia tidak setuju bila meniru Barat dalam segala hal. Sebagian orang yang kuat berjiwa Islam, ia menentang pendapat yang tersiar pada waktu itu, yaitu Islam merupakan penghalang bagi kemajuan.

Pemikir terkemuka dari Usmani Muda adalah Namik Kemal (1840-1888). Ia berasal dari keluarga golongan atas sehingga orang tuanya sanggup menyediakan pendidikan khusus baginya dirumah. Disamping pelajaran bahasa Arab dan Persia, dia juga diajarkan bahasa Perancis. Dalam umur belasan tahun, ia diangkat menjadi pegawai di Kantor Penerjemahan dan kemudian dipindahkan menjadi pegawai di Istana Sultan.

Ia cepat terpengaruh oleh Ibrahim Sinasi (1826-1871) seorang sastrawan kenamaan yang pernah belajar di Perancis dan dikenal sebagai orang yang banyak dipengaruhi oleh ide-ide Barat. Di dalam tulisan-tulisan Sinasi banyak terdapat kata-kata hak rakyat, kebebasan dalam mengutarakan pendapat, ide-ide liberal, pendapat umum, kesadaran nasional, pemerintahan konstitusional, dan sebagainya. Pada tahun 1861 ia menerbitkan surat kabar bernama *Tasvir-i Efkar*, yang banyak mempengaruhi kebangkitan intelektual di Kerajaan Usmani abad ke-19.

Sebagaimana Zia Pasya, Namik Kemal juga mempunyai jiwa Islam yang kuat. Menurut pemikirannya, ide-ide Barat tidak harus diterima begitu saja, tetapi harus disesuaikan dengan ajaran-ajaran Islam. Sebagai golongan pembaharuan. Namik Pasya juga mengkritik pembaharuan yang dilakukan golongan *Tanzimat*. Menurut pandangannya bahwa dalam pembaharuan mereka ajaran-ajaran Islam kurang diperhatikan dan model pembaharuan mereka terlalu banyak menggunakan institusi-institusi social Barat yang belum tentu sesuai dengan kebutuhan masyarakat Islam atau rakyat Kerajaan Usmani.

Menurut pemikirannya, penyebab kemunduran Kerajaan Usmani, terletak pada keadaan ekonomi dan politik yang tidak baik. Jalan pertama yang harus di tempuh untuk mengatasi persoalan-persoalan ekonomi dan politik ialah pembaharuan sistem pemerintahan absolut menjadi pemerintahan konstitusional. Walaupun ada *Piagam Humayun*, keduanya belum merupakan konstitusi yang mengandung pemisahan antara kekuasaan eksekutif, legislatif, dan yudikatif.

Berbicara tentang politik, Naik Kemal berpendapat bahwa rakyat, sebagai warga Negara, mempunyai hak-hak politik yang harus dihormati dan dilindungi Negara. Kedaulatan terletak di tangan rakyat seluruhnya, dan tidak terletak ditangan orang lain. Di atas kedaulatan rakyat, tidak ada kedaulatan manusiawi yang lebih tinggi.

Negara yang baik adalah yang memakai kedaulatan rakyat sebagai pondasi. Di samping itu, juga menjamin hak-hak rakyat. Pelaksanaan kedaulatan tidak mungkin dijalankan oleh rakyat seluruhnya. Oleh karena itu, diperlukan adanya sistem perwakilan. Wakil-wakil yang dipilih itulah yang akan memegang kedaulatan rakyat. Pemilihan dapat dilakukan melalui berbagai cara. Yang dikehendaki Namik Kemal adalah pemerintahan demokrasi. Pemerintahan ini menurut pendapatnya tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Negara Islam yang dibentuk dan dipimpin oleh empat Khalifah besar, sebenarnya mempunyai corak demokrasi. Sistem *baiah* yang terdapat dalam pemerintahan khalifah pada hakikatnya merupakan kedaulatan rakyat. Melalui *baiah*, rakyat menyatakan persetujuan mereka atas pengangkatan khalifah baru. Dengan demikian, *baiah* merupakan kontrak social pula dan kontrak yang terjadi antara rakyat dan khalifah dapat dibatalkan jika khalifah mengabaikan kewajiban-kewajibannya sebagai Kepala Negara.

Di dalam Islam ada ajaran yang disebut dengan *al-masalahh al ammah* yang merupakan maslahat umum. Khalifah tidak boleh mengambil sikap atau tindakan yang bertentangan dengan maslahat umum. Maslahat umum merupakan suatu bentuk dari pendapat umum. Khalifah harus selalu memperhatikan dan menghormati pendapat umum.

Dalam mengurus Negara, Khalifah selanjutnya tidak boleh melanggar syariat. Dengan demikian syariat merupakan kontitusi yang harus dipatuhi oleh Kepala Negara.

Lebih lanjut lagi, musyawarah adalah dasar penting dalam soal pemerintahan dalam Islam. Sistem musyawarah ini memperkuat corak demokrasi pemerintahan Islam. Pembuat hukum dalam Islam ialah kaum ulama, sedangkan yang melaksanakan hukum adalah pemerintah. Dengan demikian dalam Islam sebenarnya terdapat pemisahan antara kekuasaan legislatif dan kekuasaan eksekutif.

Dengan argumen-argumen tersebut, Namik Kemal menjelaskan bahwa model pemerintahan konstitusional bukan merupakan perbuatan bid'ah

menurut Islam. Karena dalam Pemerintahan Kerajaan Usmani, jika sikap otokrasinya dihapus merupakan pemerintahan yang setiap kaum ulama diberikan kekuasaan memegang legislatif kepada para ulama, kekuasaan eksekutif dipegang oleh Sultan dan para Menteri, sedangkan kekuasaan kontrol dilakukan oleh *Yenisseri* sebagai angkatan atau rakyat bersenjata.

Dalam hal konstitusi yang ingin diterapkan dalam pemerintahan Kerajaan Usmani, Namik Kemal cenderung mengambil konstitusi Perancis sebagai model yang pantas dipakai. Sebagai langkah lanjutan ia menganjurkan untuk dibentuk tiga majelis dalam pemerintahan Kerajaan Usmani yaitu : Majelis Negara, Majelis Nasional, dan Senat.

Majelis Negara bertugas merancang undang-undang dan Majelis Nasional membuat undang-undang atas dasar rencana yang diusulkan oleh Majelis Negara. Sedangkan Senat bertugas sebagai perantara antara kekuasaan legislatif dan kekuasaan eksekutif dengan jalur undang-undang dasar dan prinsip kebebasan rakyat. Selain itu, senat bertugas mengesahkan Perundangan Negara yang telah dibuat Majelis Nasional atau usulan Majelis Negara.

Pemikiran Namik Kemal mengenai tanah air adalah bahwa tanah air adalah seluruh daerah Kerajaan Usmani. Ia merasa perlu diadakan persatuan seluruh umat Islam di bawah pimpinan Kerajaan Usmani, sebagai Negara Islam yang paling besar di waktu itu. Persatuan yang dicita-citakan adalah bentuk *Pan-Islam*.

Kemudian pada tahun 1876 disusunlah Undang-Undang Dasar dari Kerajaan Usmani yang didasari ide-ide Namik Kemal. Orang dari pemerintahan yang mendukung dan berdiri di belakang pengadaan konstitusi itu adalah Midhat Pasya (1822-1883), anak seorang Hakim Agama. Dalam usia belasan tahun ia menjadi pegawai di Biro Perdana Menteri. Pada tahun 1858, ia diberi cuti untuk berkunjung selama enam bulan ke Eropa. Kemudian ia diangkat beberapa kali sebagai Gubernur di berbagai daerah. Dalam jabatan ini, ia menunjukkan kecakupan yang luas biasa. Pada tahun 1872, ia diangkat oleh Sultan Abdul Aziz menjadi Perdana Menteri, tetapi karena selalu berontak dengan kekuasaan absolut Sultan, ia diberhentikan beberapa bulan kemudian.

Keadaan ekonomi Negara bertambah buruk, banyak terjadi demonstrasi dan huru hara, pada tanggal 30 Mei 1876, Sultan Abdul Aziz dijatuhkan atas dasar fatwa yang dikeluarkan Syeikh Al-Islam Kerajaan Usmani. Sebagai

gantinya diangkat Murad V, yang mempunyai hubungan baik dengan golongan Usmani Muda. Namik Kemal dipanggil kembali dari pembuangan dan beberapa pemuka Usmani diangkat menjadi Menteri. Midhat Pasya juga mendapat kedudukan sebagai Menteri.

Sultan Murad V, sebelum memegang jabatan tersebut berada dalam pengasingan. Ia diasingkan oleh Sultan Abdul Aziz setelah rahasia hubungannya dengan Usmani Muda terbongkar. Hidup dalam pengasingan itu membuat mentalnya lemah. Beban pekerjaan Sultan yang dipikulinya membuat jiwanya bertambah lemah dan beberapa bulan setelah menjadi Sultan, ia terpaksa dijatuhan dari kekuasaannya dengan alasan sakit mental.

Sebagai gantinya dicalonkan saudaranya Abdul Hamid yaitu Midhat. Midhat Pasya telah berjumpa dengan Abdul Hamid dan berhasil memperoleh kesepakatan untuk menyokong usaha Usmani Muda untuk mengadakan Konstitusi bagi Kerajaan Usmani. Pada taggal 3 Agustus 1867, Abdul Hamid dinobatkan sebagai Sultan dan tiga bulan kemudian, Midhat Pasya diangkat menjadi Perdana Menteri.

Dalam hal pengadaan konstitusi, antara Sultan Abdul Hamid dan Usmani tidak terdapat perbedaan paham. Tentang hak-hak dari kekuasaan pemerintah dan hak-hak serta kekuasaan Parlemen. Terdapat Perselisihan Paham antara mereka, Abdul hamid sebagai Sultan, sudah tentu mempertahankan hak-hak serta kekuasaan Sultan dan Pemerintahan sebanyak mungkin, sedangkan Midhat Pasya dan Usmani Muda berusaha memperkecil hak-hak serta kekuasaan Badan Eksekutif dan memberikan hak-hak serta kekuasaan yang luas kepada Badan Legislatif.

Tantangan terhadap konstitusi datang pula dari pihak Syeikh Al-Islam dan Pembesar Istana. Menurut mereka rakyat Kerajaan Usmani belum siap untuk menerima sistem pemerintahan konstitusional. Rakyat masih dalam kegelapan dan belum mempunyai pendidikan yang cukup untuk mempergunakan kebebasan yang diberikan kepadanya. Rakyat yang masih rendah sekali tingkat kecerdasannya, kalau diberi kebebasan, akan menimbulkan anarki. Menurut Syeikh Al-Islam bagaimana rakyat yang masih bodoh, demikian Syeikh Al-Islam bertanya, dapat dibawa musyawarah? Kerajaan Usmani hanya bisa diatur dengan ajaran Syariat.

Dalam pada itu, golongan Usmani Muda, karena masih terikat pada paham-paham kenegaraan dalam Islam, memakai term-term Islam dalam

menggambarkan paham-paham kenegaraan Barat. Term musyawarah, umpamanya, dipakai untuk perwakilan rakyat, syariat untuk konstitusi dan baiah untuk kedaulatan rakyat. Golongan ulama setuju dan tidak menentang musyawarah, syariat dan baiah, sehingga mereka dianggap tidak menentang sistem pemerintahan konstitusional. Tetapi antara mereka sebenarnya terdapat perbedaan paham, yaitu golongan ulama memahami term-term itu dalam pengertian yang terdapat dalam Islam, sedangkan golongan Usmani Muda menggunakan pengertian Barat.

Oleh karena itu konstitusi yang tersusun bukanlah konstitusi yang diinginkan oleh masing-masing pihak, tetapi bersifat semi otokrasi. Konstitusi ini pada tanggal 23 Desember 1876 ditanda tangani oleh Sultan Abdul Hamid. Dalam konstitusi tersebut dinyatakan bahwa kedaulatan terletak di tangan rakyat, seperti yang dicita-citakan oleh golongan Usmani Muda dan terdapat pada paham kenegaraan Barat. Pasal 4 konstitusi tersebut mengatakan bahwa Sultan mempunyai sifat suci dan tidak bertanggungjawab atas perbuatannya. Hak-hak Sultan diatur menurut Undang-Undang Pasal 7 konstitusi tersebut antara lain :

- 1) Mengangkat dan memberhentikan menteri-menteri.
- 2) Mengadakan perjanjian internasional.
- 3) Mengumumkan perang.
- 4) Mengadakan perjanjian damai dengan Negara-negara lain
- 5) Membubarkan parlemen.

Kemudian dinyatakan dalam pasal 54, bahwa rancangan undang-undang baru dapat menjadi undang-undang jika disetujui oleh Sultan. Lebih lanjut menurut pasal 113 menyatakan bahwa Sultan berkuasa untuk mengumumkan keadaan darurat jika hal demikian dipandangnya perlu. Menurut pasal tersebut, Sultan juga mempunyai kekuasaan untuk menangkap dan mengasingkan orang-orang yang dianggap membahayakan ketentraman dan keamanan Negara.

Dari sini nyatalah bahwa Sultan masih mempunyai kekuasaan yang terlalu besar. Pembatasan kekuasaan Usmani Muda tidak banyak membawa hasil. Banyak pasal yang terdapat dalam konstitusi yang disahkan menjadi undang-undang dasar 1876 berupa peraturan yang tidak tegas. Disamping itu, sebagian pasal konstitusi tersebut justru menekan golongan Usmani Muda.

Pasal 113 betul-betul merupakan pukulan berat bagi Usmani Muda. Dengan memakai pasal inilah Sultan Abdul Hamid beberapa tahun kemudian menangkap Midhat Pasya dan beberapa temannya dan mengirimkannya ke tempat pengasingan. Pemuka-pemuka Usmani Muda menentang dimasukkannya pasal ini ke dalam Undang-Undang Dasar, tetapi Sultan Abdul Hamid mempertahankannya sebagai syarat agar konstitusi itu diterima dan diumumkan.

Pembentukan sistem Kabinet yang tidak lagi bertanggung jawab kepada Sultan, tetapi kepada Parlemen, sebagaimana diinginkan Usmani Muda juga tidak berhasil. Pasal 27 hanya menyebutkan bahwa Perdana Menteri dan Syaikh Al-Islam dilantik oleh Sultan sendiri. Menteri-menteri lain diangkat oleh Sultan. Dengan demikian, sistem Kabinet sebenarnya tidak ada, dan Perdana Menteri hanya mempunyai kedudukan *primus inter pares*. Menteri-menteri tetap memegang posnya masing-masing, selama masih mendapat kepercayaan Sultan. Parlemen dapat memanggil Menteri untuk meminta pertanggungjawabannya, tetapi Menteri dapat mengirim wakil sebagai ganti, atau dapat menunda kehadirannya di depan Parlemen dalam masa yang tidak tertentu.

Parlemen terdiri atas tiga majelis yaitu Senat, Dewan Perwakilan Rakyat dan Dewan Nasional. Anggota Dewan Nasional dipilih, tetapi anggota Senat diangkat oleh Sultan untuk seumur hidup. Hak memajukan rencana undang-undang hanya terletak di tangan Perdana Menteri dan dapat diajukan ke Parlemen, kalau telah mendapat persetujuan Sultan. Dengan demikian, rencana undang-undang yang tidak disetujui Sultan, tidak pernah bisa menjadi undang-undang. Di samping itu, Sultan mempunyai *hak veto* terhadap undang-undang yang dibuat Parlemen. Jelas kiranya bahwa Parlemen yang disusun menurut Konstitusi 1876 itu bukanlah salah satu badan legislatif dalam arti sebenarnya, tetapi lebih dekat merupakan dewan pertimbangan. Jangankan untuk membuat undang-undang, untuk menjatuhkan pemerintahpun Parlemen tidak mempunyai hak.

Dalam sistem serupa ini sudah tentu, bahwa keterpisahan antara kekuasaan legislatif, kekuasaan eksekutif dan kekuasaan yudikatif tidak ada. Konstitusi 1876 memang tak menyinggung soal *trias politica*.

Konstitusi 1876 telah diumumkan dan dengan demikian Usmani Muda berhasil dalam cita-cita dan usaha mengadakan Undang-Undang Dasar bagi

Kerajaan Usmani. Namun, mereka tidak berhasil dalam membatasi kekuasaan absolut Sultan.

Yang terjadi malah sebaliknya. Kekuasaannya tetap bersifat absolut itu telah mempunyai dasar konstitusional. Ketika ia menangkap dan mengirim Midhat Pasya ke tempat pengasingan tindakannya itu tidaklah merupakan tindakan yang tidak konstitusional, malahan sebaliknya tidakan yang berdasarkan pada pasal 113 dari Undang-Undang Dasar 1876. Dan ketika ia membubarkan Parlemen pada bulan Februari 1978, tindakannya juga mempunyai dasar konstitusi, yaitu pasal 7.

Alasan yang dipakai untuk menangkap Midhat Pasya dan membubarkan Parlemen adalah Negara dalam keadaan bahaya akibat pecahnya perang dengan Rusia. Semenjak itu sampai Revolusi 1908 di bawah pimpinan Turki Muda, Sultan Abdul Hamid memerintah sebagai seorang *otokrat*, tetapi *otokrat* yang mempunyai dasar *konstitusi*.

Kegagalan pembaharuan Usmani Muda dalam usaha penerapan konstitusi yang dicita-citakan dalam sistem pemerintahan di Kerajaan Usmani, karena tidak adanya golongan menengah yang berpendidikan, dan kuat ekonominya. Mereka kehilangan kekuatan setelah pendukungnya terus berkurang. Ide konstitusi masih terlalu dini bagi rakyat Keajaan Usmani pada waktu itu disamping mereka belum mengerti arti konstitusional. Konstitusi yang mereka cita-citakan bukan atas desakan rakyat, tetapi hanya golongan keinginan dari golongan Usmani Muda atau golongan intelektual. Sebab itulah tatkala para pemimpin Usmani Muda ditangkap dan Parlemen dibubarkan oleh Sultan, rakyat Kerajaan Usmani tidak menuntut apa-apa, bahkan bersifat pasif.

Kegagalan Usmani Muda dalam usaha pembaharuan sistem pemerintahan konstitusional di Kerajaan Usmani menjadikan mereka bukan hanya tidak berhasil dalam pembaharuan, bahkan lebih dari itu, menjadikan mereka hilang dari arena pembaharuan di Kerajaan Usmani waktu selanjutnya. Semua pengikut dan pendukungnya ditangkap dan dipenjarakan setelah berkali-kali gagal menggulingkan Sultan setelah pembubaran Parlemen oleh Sultan.

Usaha-usaha penggulingan terhadap Sultan dilakukan oleh Ali Sepkati (1838-1878) yang mengadakan kegiatan politik di Istanbul sekembalinya dari Eropa. Sebenarnya walaupun Sultan Abdul Hamid bersifat absolut, ia bukan sama sekali tidak setuju dengan pembaharuan. Sebagai buktinya pada masa

kekuasaannya beberapa pembaharuan telah dilakukan dalam berbagai bidang, seperti dalam lapangan pendidikan telah didirikan perguruan-perguruan tinggi dan sekolah-sekolah keunggulan lainnya. Dalam bidang hukum dibentuk Kementerian Kehakiman, dan didirikan jawatan pos, telegraf, percetakan-percetakan buku dan surat kabar dan bidang-bidang lain.

c. Turki Muda

Sebutan Turki Muda ditujukan bagi golongan oposisi yang menentang kekuasaan absolut Sultan. Golongan ini terdiri dari berbagai kalangan masyarakat. Setelah Sultan Hamid menangkap dan memenjarakan para pendukung dan pengikut Usmani Muda, kekuasaannya dalam memerintah Kerajaan Usmani menjadi lebih absolut.

Tidak hanya kontrol terhadap kekuasaan absolut menimbulkan adanya perasaan tidak senang terhadap Sultan. Perasaan tidak senang bukan hanya pada kalangan kaum intelelegensi yang dipengaruhi oleh pemikiran liberal atau ide-ide modern Barat, melainkan juga merambas pada kalangan pegawai negeri sipil dan kalangan militer.

Di berbagai Perguruan Tinggi juga muncul protes-protes. Mereka merindukan Usmani Muda sehingga buku dan tulisan-tulisan Usmani Muda, seperti Namik Kemal dibaca dengan penuh perhatian. Sebaliknya, mereka mengubah nyanyian yang memuji Sultan menjadi kecaman dan caci. Dari kalangan Perguruan Tinggi, mereka melakukan oposisi dalam bentuk perkumpulan-perkumpulan rahasia sedangkan di kalangan intelelegensi yang lari keluar negeri membentuk oposisi diluar negeri. Dikalangan militer dalam bentuk Gerakan Komite Rahasia.

Pemuka gerakan Turki Muda, antara lain Ahmed Riza (1859-1931), Mehmed Murad (1851-1921), dan Pangeran Sabahuddin (1877-1948).

Ahmed Riza adalah putra mantan anggota Parlemen Pertama bernama Injiliz Ali. Di masa mudanya, Ahmed Riza pernah berkunjung ke desa-desa di Turki dan ia sangat tersentuh dengan kemelaratan yang diderita kaum petani. Ia pun bertekad melanjutkan studi di Sekolah Pertanian agar kelak bekerja dan berusaha mengubah nasib kaum petani yang malang itu. Studi mengenai pertanian dilanjutkan di Paris.

Sekembalinya dari Perancis, ia bekerja di Kementerian Pertanian. Ternyata bahwa hubungan Kementerian ini dengan hidup dan kemelaratan

kaum petani sangat sedikit sekali. Bidang itu lebih banyak disibukkan dengan hal-hal yang bersangkutan dengan birokrasi.

Ia pindah ke Kementerian Pendidikan, karena menurutnya, dengan pendidikanlah, wawasan rakyat menjadi lebih terbuka perubahan nasib mereka dapat terwujud. Namun, pengalamannya di Kementerian ini pun sama. Orang sibuk dengan soal-soal birokrasi dan bukan dengan soal-soal pendidikan.

Karena sensor ketat, ia tidak dapat mengeluarkan pendapat dan pikirannya dalam surat kabar atau buku, maka ia memutuskan untuk pergi ke Paris kembali. Disana ia berjumpa dan bekerja sama dengan pemimpin-pemimpin yang telah terlebih dahulu menjauhkan diri dari pemerintahan absolut Sultan Abdul Hamid. Di Paris ia mengeluarkan surat kabar Mesveret yang diselundupkan ke Istanbul agar dibaca oleh orang-orang Turki di tanah air.

Selama di Perancis, Ahmed Riza banyak membaca buku-buku pemikiran Perancis, dan ia amat tertarik pada filsafat positivism Auguste Comte (1798-1857). Oleh karena itu, ia berpendapat jalan yang harus ditempuh untuk menyelematkan Kerajaan Usmani dari keruntuhan ialah pendidikan dan ilmu pengetahuan positif dan bukan teologi atau metafisika.

Ada dan terlaksananya program pendidikan yang baik terdapat pada pemerintahan konstitusional. Pemerintahan konstitusional tidak bertentangan dengan Islam, karena dalam Islam terdapat ajaran musyawarah dan musyawarah adalah dasar pemerintahan konstitusional. Sistem musyawarah dijalankan bukan hanya oleh Nabi Muhammad SAW, tetapi juga oleh Abu Bakar, Umar dan Khalifah-khalifah lain.

Dalam memorandum yang ia terbitkan di Eropa, Ahmed Riza mengajak Sultan Abdul Hamid mengubah sikap serta politik, dan menghidupkan kembali pemerintahan konstitusional, agar pecahnya revolusi di Kerajaan Usmani dapat dielakkan.

Pengeran Sabahuddin dari pihak bapak adalah salah seorang cucu dari Sultan Mahmud II dan dari pihak ibu adalah keponakan Sultan Abdul Hamid. Ibunya bersaudara dengan Sultan. Sabahuddin ikut lari dengan ibu-bapaknya menjauhkan diri dari kekuasaan Abdul Hamid. Mereka pergi ke Eropa.

Di Paris Sabahuddin dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran dalam bidang sosiologi sehingga ia meninjau problema yang dihadapi oleh Kerajaan Usmani dari sudut sosiologi. Yang diperlukan adalah perubahan sosial, dan

bukan penggantian Sultan. Masyarakat Turki sebagaimana masyarakat Timur lainnya mempunyai corak kolektif dan masyarakat kolektif tidak mudah berubah dalam mencapai kemajuan. Dalam masyarakat kolektif, orang tidak bisa percaya pada diri sendiri, sehingga tidak dapat berdiri sendiri dan serasa bergantung pada kelompoknya, baik kelompok itu berbentuk keluarga suku bangsa ataupun pemerintah dan sebagainya. Masyarakat yang dapat mencapai kemajuan ialah masyarakat yang anggotanya tidak banyak bergantung kepada orang lain, tetapi sanggup berdiri sendiri dan berusaha sendiri untuk mengubah keadaannya.

Selama masyarakat Turki masih bersifat kolektif, Sultan tetap mempunyai kekuasaan absolut. Jalan sementara dalam mengatasi kekuasaan absolut, yang sebelum corak masyarakat Turki berubah, ia menganjurkan supaya diadakan *desentralisasi* dalam bidang pemerintahan. Daerah-daerah diberi otonomi dan sistem otonomi itu sebaiknya dilaksanakan sampai ke tingkat desa.

Menurut pandangan Sabahuddin, jalan keluar yang harus ditempuh untuk mengubah masyarakat kolektif menjadi masyarakat individual adalah melalui pendidikan, yakni rakyat Turki dididik dan di latih agar berdiri sendiri untuk mengubah nasibnya. Jalan lainnya adalah dengan mengubah sistem hak milik kolektif menjadi sistem hak milik pribadi. Dengan demikian, individu dalam masyarakat tidak lagi bergantung pada kelompoknya.

Mehmed Murad berasal dari Kaukasus. Ia berlajar di Rusia dan disana pula ia mengenal ide-ide Barat. Di negerinya ia mencoba memberi nasihat kepada Sultan agar diadakan pembaharuan dan pembaharuan dalam sistem pemerintah. Namun, ide-idenya ditolak oleh Sultan dan akhirnya ia pergi ke Eropa.

Kalau Sabahuddin menerbitkan majalah *Tarekki* (kemajuan) maka Mehmed Murad membuka makalah dengan nama *Mizan* (timbangan).

Menurut pemikiran Mehmed Murad bahwa bukanlah Islam yang menjadi penyebab mundurnya Kerajaan Usmani dan bukan pula rakyatnya. Akan tetapi, kemunduran Kerajaan Usmani disebabkan Sultan memerintah dengan absolut. Kekuasaan Sultan harus dibatasi.

Mehmed Murad mempunyai paham Pan-Islam. Ia melihat bahwa salah satu sebab kelemahan Kerajaan Usmani adalah renggangnya hubungan Istanbul dengan daerah-daerah lain, terutama yang berada di bawah

kekuasaan Turki. Ia ingin menghidupkan kembali rasa saling percaya antara pemerintah Pusat dan Daerah.

Sungguhpun ada perbedaan pandangan dan politik antara ketiga pemuka diatas berserta pengikut masing-masing, mereka sepakat untuk menggulingkan Sultan Abdul Hamid. Keputusan ini diambil setelah diadakan dua kali konfrensi di Eropa, yang terakhir pada tahun 1907 di Paris.

Dalam pada itu di tanah air juga terjadi gerakan golongan militer dengan komite-komite atau sel-sel rahasia mereka. Di Damsyik terdapat komite Tanah Air dan Kemerdekaan yang mempunyai cabang-cabang antara lain di Yaffa dan Yerusalem. Mustafa Kamal, yang kemudian terkenal dengan panggilan *Ataturk*, adalah salah satu pemimpinnya. Komite atau sel serupa juga terjadi pada tempat-tempat lain, seperti Salonika, Masedonia dan Edirne. Gerakan yang termasyhur diantara semua itu adalah Perkumpulan Persatuan dan Kemajuan (*Ittihad ve Tarekki*).

Pada tahun 1908 Batalyon III yang berada di Masedonia dan Batalyon II di Edirne mulai mengadakan pemberontakan. Tentara di Salonika, Monastiri dan Anatolia turut pula memberontak. Di antara perwira-perwira tinggi yang turut memegang pimpinan pemberontakan adalah Enver Bey dan Ahmed Niyazi. Dalam suasana demikian, Perkumpulan Persatuan dan Kemajuan muncul dengan terang-terangan dan menuntut dihidupkan kembali Konstitusi 1876. Dalam pada itu diambil keputusan untuk menggulingkan Sultan Abdul Hamid dan mengirim 1000 tentara untuk menyerbu Istambul. Terhadap ancaman yang demikian Sultan Abdul Hamid mengambil keputusan menghidupkan kembali Konstitusi 1876 untuk menyelamatkan kedudukannya sebagai Sultan.⁹⁰

Setelah diadakan pemilihan umum maka terbentuklah parlemen baru, yang diketuai oleh Ahmed Riza. Dengan demikian, golongan Turki Muda turut memegang kekuasaan.

Dalam tubuh Parlemen terdapat dua fraksi, yaitu fraksi liberal dan nasional. Fraksi liberak menghendaki diadakannya desentralisasi dan pemberian otonomi pemerintahan bagi daerah-daerah tertentu. Dan politik ini mereka mengharapkan keutuhan Kerajaan Usmani dapat dipertahankan. Sedangkan fraksi nasional mempertahankan sentralisasi dengan unsure Turki

⁹⁰ *Ibid*, halaman 122

sebagai pemegang kekuasaan pusat. Fraksi kedua ini banyak dipengaruhi oleh ide Nasionalisme.

Selama Kesultanan Abdul Hamid, kedudukan pemerintahan yang dijalankan Turki Muda kurang kuat. Maka timbul kekacauan-kekacauan di dalam negerinya. Problem-problem baru bermunculan, seperti Australi menyedot Bosnia dan Herzegovina menjadi daerah kekuasaannya. Disamping itu, Bulgaria melepaskan diri dan mengumumkan kemerdekaannya sebagai negara tersendiri. Negara-negara disemenangjung Balkan mengadakan serangan-serangan terhadap pemerintahan Kerajaan Usmani dan sebagaiman menggabungkan diri dengan Negara Yunani.

Akhirnya golongan ulama dan *Tarekat Bekhtasyi* mengkritik politik pembaharuan Turki Muda yang kebijaksanaan-kebijaksanaan dipengaruhi pemikiran-pemikiran Barat.

Sementara itu sebagian besar rakyat masih setiap kepada Sultan sebagai Khalifah. Kemudian mereka membentuk suatu organisasi yang bernama *Persatuan Islam* dibawah pimpinan Vahdeti Murad Bey. Tujuan organisasi ini adalah membela syariat Islam yang menurut mereka mulai di abaikan dan tak diindahkan oleh golongan Turki Muda. Envan Pasya dengan Batalyon III masuk Istanbul merampas kekuasaan Sultan Abdul Hamid. Kemudian tahun 1909 di angkatlah Mahmud V sebagai Sultan. Tiga tahun kemudian diadakan pemilihan umum baru. Dalam Pemilu ini, Perkumpulan Persatuan dan Kemajuan memperoleh kemenangan besar. Perkumpulan tersebut merupakan penjelmaan turki Muda. Kekuasaan pemerintahan dijalankan oleh tiga serangkaian yaitu Enver Pasya, Talat Pasya dan Jamal Pasya.

Enver Pasya adalah tamatan dari Perguruan Tinggi Militer dan pernah menjadi atase militer di Berlin dan Menerima Pertanahan. Jamal Pasya juga bersekolah di Perguruan Tinggi Militer, pernah menjadi Panglima daerah Suria, Gubernur Militer Istanbul, dan Menteri Telegraf di erdine kemudian menjadi Sekretaris Jawatan Pos dan Telegraf di Salonika. Selanjutnya ia menjadi Menteri Dalam Negeri dan kemudian Perdana Menteri.

Pemerintahan tiga serangkaian merupakan pemerintahan militer yang ketat yang tidak bisa menerima kritik. Partai-partai oposisi mereka bubarkan dan para pemimpinnya mereka buang ke luar negeri. Dalam Perang Dunia I, mereka bawa Kerajaan Usmani menjadi sekutu Jerman. Kekuasaan mereka hancur dengan kalahnya pihak Jerman dalam peperangan itu. Perkumpulan

Persatuan dan Kemajuan membubarkan diri dan pemimpin-pemimpin milarikan diri keluar negeri.

Dalam lapangan pembaharuan, Perkumpulan Persatuan dan Kemajuan membawa perubahan-perubahan dalam bidang administrasi yang kemudian kerangka bagi pemerintahan local dan daerah dari Turki Sekarang. Administrasi kota Istanbul juga mengalami pembaharuan. Transport umum diadakan, demikian pula brigade kebakaran. Organisasi kekuasaan polisi disesuaikan dengan kebutuhan zaman modern.

Dalam bidang ekonomi langkah-langkah yang mengarah kepada ekonomi nasional diambil atas inisiatif pemimpin-pemimpin Perkumpulan Persatuan dan Kemajuan. Perdagangan yang umumnya berada di tangan orang asing mulai berpindah ke tangan orang-orang Turki.

Pendidikan mendapat perhatian khusus. Sekolah-sekolah dasar dan menengah baru didirikan. Untuk mengatasi kebutuhan tenaga guru dibuka pula sekolah-sekolah. Universitas Istanbul diperbaharui organisasinya. Pintu sekolah-sekolah sampai ke Universitas di buka bagi kaum wanita sehingga muncullah dokter hakim wanita, dan sebagainya di kalangan wanita Turki.

Selain itu, disusun Undang-Undang Perkawinan baru yang lebih memperhatikan kaum wanita, seperti diberinya hak cerai bagi wanita.

Dengan bertambah luasnya jangkauan informasi yang sampai kepada masyarakat melalui beberapa media yang dipersiapkan, maka makin besar masyarakat Turki yang mengenal ide-ide pembaharuan.

3. Aliran Pembaharuan (Barat, Islam dan Nasionalisme)

Kerajaan Turki Usmani mengalami klimaks kejayaan pada zaman Sultan Sulaiman (1520-1566) yang terkenal dengan nama *Al-Qanuni* (Pembuat Undang-Undang). Sedangkan Sultan berikutnya beliau tidak ada yang setara dengannya. Sultan-sultan yang kurang cakap dan lemahnya perekonomian menyebabkan anggaran belajar pembangunan berkurang.

Kemudian timbulah koreksi dalam perubahan-perubahan dalam Kerajaan Usmani. Namun, usaha pembaharuan tiu mendapat tantangan kerass dari dua golongan yang berpengaruh dalam masyarakat. Dari satu pihak tantangan dilancarkan oleh tentara tetap yang dikenal dengan nama *Yenisseri* (pasukan baru). Mereka mempunyai hubungan erat dengan tarekat Berkhtasyi yang besar pengaruhnya dalam masyarakat. Karena eratnya hubungan itu mereka disebut juga tentara *Bekhtasyi*.

Yenisseri dibentuk pada abad ke – 14 oleh orang non-Islam di daerah-daerah yang tunduk pada kekuasaan Kerajaan Usmani dan disiplin yang keras. Mulai dari abad ke-17, *Yenisseri* menguasai suasana politik Kerajaan ini. Sultan-sultan yang tak disukai mereka jatuhkan dan dibunuh. Sebagai contoh Sultan Salim III (1789-1807) yang ingin mengadakan pembaharuan, diantaranya dalam lapangan militer, ditentang. Ia jatuhkan dan dibunuh pada tahun 1807.

Tantangan lain datang dari pihak kaum ulama. Ide-ide baru yang didatangkan dari Eropa bertentangan dengan paham-paham tradisional yang terdapat di kalangan umat Islam. Demokrasi umpamanya, yang dikehendaki pemilihan wakil-wakil di Parlemen oleh rakyat dan demikian juga pemilihan kepala Negara tidak sesuai dengan tradisi pemerintahan Kerajaan-kerajaan Islam. Menurut tradisi Sultan, Sultan tidak dipilih karena mempunyai hak waris dan kaum ulama serta pemuka-pemuka lain diangkat oleh Sultan sebagai pembantu. Sultan mempunyai kekuasaan absolut. Ide-ide yang bertentangan dengan tradisi oleh kaum ulama dianggap berjalan dengan ajaran Islam.

Selain itu, penulis-penulis Eropa yang belum lupa akan perang salib dan pemerintahan militer Kerajaan Usmani di Eropa Timur menuliskan karangan-karangan yang menentang Islam. Hal ini membuat kaum ulama curiga terhadap segala apa yang datang dari Barat. Dengan demikian pembaharuan yang berorientasi ke Barat dicurigai, apalagi kalau usaha pembaharuan itu dijalankan oleh orang-orang bukan Islam. Kaum ulama curiga bahwa semua itu datang untuk menghancurkan Islam dan umatnya.

Pembaharuan juga membawa perubahan-perubahan yang tidak menguntungkan bagi kaum ulama. Percetakan umpamanya, dapat membuat golongan penulis manuskripsi kehilangan sumber rezeki. Pendidikan Barat dapat menimbulkan golongan intelelegensi baru yang menjadi saingan bagi kaum ulama. Dalam masyarakat tradisional hanya kaum ulamalah yang merupakan golongan intelelegensi yang berpengaruh pada masyarakat.

Dengan demikian, pembaharuan pertama di Kerajaan Usmani kurang membawa hasil yang diharapkan. Usaha pembaharuan di Kerajaan Usmani selanjutnya dilaksanakan dengan dimulainya periode modern ketika golongan *Yenisseri* dihancurkan oleh Sultan Mahmud II. Pembaharuan kedua inilah akhirnya yang membawa pembaharuan-pembaharuan serta perubahan-perubahan besar di Kerajaan Usmani (Turki).

Pada dasarnya pembaharuan di Turki dilakukan oleh tiga golongan, yaitu: *golongan Barat, Islam dan golongan Nasionalisme*.

Untuk memahami pembaharuan yang sebagaimana yang diharapkan oleh masing-masing golongan, harus mengetahui lebih dahulu identitas masing-masing golongan. Identitas masing-masing dapat diketahui dan dikenal dari pandangan mereka tentang kelemahan yang dialami Kerajaan Usmani dan obat usaha yang dianjurkan untuk mengatakan kelemahan itu.

Pertama, golongan Barat, yaitu golongan yang ingin mengambil peradaban Barat sebagai model dasar pembaharuan di Kerajaan Usmani (Turki).

Dua pemimpin terkemuka dari golongan Barat adalah Tewfik Fikret (1867-1951) dan Dr. Abdullah Jewdat (1869-1932). Tewfik Fikret, seorang sastrawan, dalam tulisannya banyak menyerang tradisi lama, termasuk didalamnya paham-paham keagamaan tradisional. Umat di masa itu banyak dipengaruhi oleh paham *fatalisme*. Allah, dalam paham *fatalism*, tergambar sebagai Tuhan yang bersifat tidak adil. Dan dapat diserupakan dengan raja yang zalim. Paham ketuhanan serupa itu diserang oleh Tawfik Fikret, yang pada akhirnya membuat ia dicap sebagai musuh agama.

Dr. Abdullah Jewdat adalah seorang pendiri dari Perkumpulan Persatuan dan Kemajuan. Bersama dengan pemimpin-pemimpin Turki Muda lainnya ia lari ke Eropa dan menetap di Geneve. Di kota ini ia menerbitkan makalah *Ijtihad*, yang kemudian menjadi orang utama dari golongan Barat. Seperti halnya Pangeran Sahabuddin, ia juga berpendapat bahwa yang perlu diubah di Kerajaan Usmani bukanlah Sultan, tetapi sistem sosialnya. Kelemahan Kerajaan Usmani dan juga umat Islam seluruhnya, terletak pada kejahilan, kemalasan, kepercayaan terhadap superstisi, dan kepatuhan pada ulama bodoh yang semuanya dianggap adalah ajaran Islam. Jewdat juga dipandang sebagai musuh Islam.

Menurut golongan Barat sebab dari kelemahan Kerajaan Usmani terletak pada orang Turki sendiri. Mereka buta, jahil, sehingga menjadi bangsa yang mendur. Tradisi mereka dan institusi-institusinya yang telah ketinggalan zaman, mata yang tidak mau melihat kenyataan dan akan pikiran yang tidak mau berpikir, semua itu menyebabkan kemunduran Kerajaan Usmani. Menurut golongan Barat, di depan mata mampu melihat dan berpikir secara bebas.

Selubung yang menutupi adalah syareat yang telah menguasai segala segi kehidupan bangsa Turki.

Menurut golongan Barat, obat yang manjur untuk penyakit bangsa Turki adalah obat yang pernah digunakan oleh dunia Barat dalam menghilangkan penyakit-penyakit mereka. Dunia Barat bagaikan guru, sebagai murid yang mengharapkan kemauan, orang Turki harus mencintai guru, yakni mencintai ilmu-ilmu pengetahuan. Peradaban Barat yang maju harus diambil, kalau Turki ingin menjadi bangsa yang maju.

Pandangan yang diajukan oleh golongan Barat ini, ingin menjadikan modern di Barat sebagai model yang ditiru. Hanya saja mereka membuat perbedaan mengenai institusi-institusi yang dipahami oleh bangsa Turki, dan membagi ajaran menjadi dua, yaitu Islam yang asli dan Islam yang sudah rusak oleh zaman. Mereka menentang Islam yang rusak.

Kedua, golongan Islam yang mengharapkan Islam sebagai dasar pembaharuan di Turki. Golongan kedua ini merupakan lawan terkeras dari golongan pembaharuan Barat. Golongan Islam ini terdiri dari beberapa kelompok dan sebagai kelompok yang terkuat adalah kelompok *Sirati Mustakim*, yang juga sebagai nama makalah mereka yang kemudian diganti nama *Sabil Al-Rasyad*.

Tokoh paling terkemuka ada golongan kedua pembaharuan di Turki adalah Mehmed Akif (1870-1936). Kemajuan bangsa Jepang menjadi perhatian baginya. Menurutnya orang-orang Jepang maju karena mengambil ilmu pengetahuan serta teknologi Barat, tetapi menolak adat-istiadat mereka. Orang Islam atau bangsa Turki juga harus meniru cara Jepang dalam mengambil ilmu pengetahuan dari Barat.

Menurut tokoh golongan ini, karena kaum intelektualis Turki, yakni golongan Barat, penyebab kelemahan tersebut bukanlah syariat, karena agama tidak pernah menjadi penghalang bagi kemajuan. Penyebab kelemahan, dalam pendapat mereka justru hal sebaliknya, yaitu keadaan syariat tidak dijalankan lagi di Kerajaan Usmani. Oleh sebab itu, obatnya ialah memberlakukan syariat untuk segala aspek kehidupan rakyat Turki. Dan yang mereka maksud dengan syariat, tampaknya, ialah *hukum fikih*. Golongan ini pernah mengajukan kepada Parlemen, yaitu pada tahun 1909, untuk membuat *fikih sebagai hukum di Kerajaan Usmani*.

Ketiga, golongan Nasionalis Turki, Zia Gokalp menerangkan bahwa kelemahan Kerajaan Usmani disebabkan oleh keengganan umat Islam

mengakui adalah pembaharuan kondisi kehidupan mereka. Disamping itu, mereka tidak mau melihat perlunya diadakan interpretasi baru yang sesuai dengan kondisi zaman terhadap ajaran-ajaran dasar Islam.

Sebab lain dalam kelemahan Kerajaan Usmani adalah hilangnya kebudayaan nasional Turki karena dikalahkan oleh peradaban Islam. Obat untuk mengobati keadaan ini adalah menghilangkan institusi-institusi tradisional yang using dan tidak berfaedah lagi karena peradaban Islam yang menimbulkan institusi-institusi tersebut telah mengalami kemunduran.

Sungguhpun demikian, kebudayaan nasional yang dihidupkan kembali itu harus dijawi oleh ajaran Islam.

Salah satu tokoh terkemuka dari golongan nasionalis ini adalah Zia Gokalp (1875-1924). Ia lahir dengan nama Mehmed Zia di Diyarbakr. Ia masuk salah satu sekolah tinggi modern di Diyarbakr untuk memperoleh ilmu pengetahuan modern dan belajar bahasa Perancis. Dari pamannya ia belajar bahasa Arab serta Persia dan pengetahuan tentang agama Islam, termasuk di dalamnya *teologi filsafat* dan *tasawwuf*. Selanjutnya, ia meneruskan studi di sekolah Dokter Hewan di Istanbul. Disana ia menjadi anggota dari Pekumpulan Persatuan dan Kemajuan. Pada tahun 1807 ia ditangkap dan diasingkan ke Diyarbakr.

Pada tahun 1908, setelah berhasilnya gerakan Turki Muda dalam menghidupkan kembali institusi 1876, ia diangkat menjadi dosen di Diyarbakr dan banyak menulis artikel. Setahun kemudian ia pergi ke Salonika untuk menghadiri konferensi Perkumpulan Persatuan dan Kemajuan dan diangkat menjadi salah satu anggota dari Komite Pusat. Selama di Salonika ia mempunyai hubungan yang erat dengan golongan penulis Turki Muda yang ingin memodernkan bahasa dan Sastra Turki.

Pada tahun 1912, ia diangkat sebagai guru besar ilmu sosial di Universitas Istanbul. Di sinilah ia berkenalan dengan kaum imigran Turki dari Rusia dan terpengaruh pada ide *Pan-Turkisme* mereka. Setelah Perang Dunia I, ia diasingkan oleh Inggris ke *Malta* dan dibebaskan tiga tahun kemudian. Ia menggabungkan diri dengan gerakan Mustafa Kemal dan pada tahun 1923 diangkat menjadi anggota *Majelis Nasional Agung*. Setahun kemudian ia meninggal dunia.

Kesadaran nasionalisme Turki di Kerajaan Usmani timbul pada pertengahan abad ke-19. Kerajaan Usmani yang daerah kekuasaannya meliputi

daerah-daerah Arab sebelah Timur dan daerah-daerah Eropa Timur di sebelah Barat mempunyai rakyat yang terdiri atas berbagai bangsa yang menganut berbagai agama.

Pada awalnya, agama yang dijadikan kriteria untuk membedakan rakyat yang beraneka ragam kebangsaannya. Rakyat dikelompokkan menurut agamanya masing-masing. Istilah *miller* berasal dari bahasa Arab *miller* dipakai untuk mengelompokkan dan berarti agama, seperti *miller Islam*, *miller Kristen*, *miller Yahudi*, dan sebagainya.

Rakyat Turki dan rakyat Arab belum menyadari adanya perbedaan bangsa antara mereka karena sama-sama memeluk agama Islam.

Pada penghujung akhir abad ke-18 perasaan nasionalisme bangsa-bangsa Eropa Timur yang berada dalam kekuasaan Kerajaan Usmani mulai timbul. Mereka mulai berusaha untuk memperoleh kemerdekaan masing-masing. Orang Turki dan Eropa berbeda-beda bukan hanya dalam bangsa, tetapi juga dalam agama.

Akhirnya muncul gerakan Usmani Muda yang mencoba mempertahankan keutuhan Kerajaan Usmani dengan mengembangkan ide Usmanisme. Orang Barat di Eropa Timur dan orang Turki berbeda dalam agama dan bangsa, tetapi keduanya berasal dari satu Negara. Di dalam Parlemen yang mereka rencanakan, semua bangsa yang berada dibawah kekuasaan Kerajaan Usmani mempunyai wakil masing-masing. Semua rakyat mempunyai kedudukan yang sama. Ide Usmanisme juga dianut oleh sebagian dari Turki Muda. Tetapi ide ini tidak popular di Eropa Timur. Sementara itu, berbagai bangsa di sana dapat memerdekakan diri dari kekuasaan Kerajaan Usmani. Ide Usmanisme akhirnya hancur.

Sebagai gantinya timbul ide *Islamisme*. Semua rakyat yang beragama Islam di Turki, Arab dan lain-lain yang berada di bawah kekuasaan Kerajaan Usmani memiliki satu nasionalisme. Tetapi ide ini juga tidak dapat diwujudkan karena bangsa Arab menentang kekuasaan Kerajaan Usmani dan di permulaan abad kedua puluh sebagian bangsa memperoleh kemerdekaan dan sebagian lagi jatuh ke bawah kekuasaan Inggris, Perancis dan Italia.

Sebagai reaksi terhadap perkembangan ini timbul ide *Pan-Tiranisme* atau *Pan-Turkisme*. Semua orang Turki baik yang ada di Kerajaan Usmani, maupun yang berada dibawah kekuasaan Rusia di Kazan, Krimea dan Azarbaijan merupakan satu bangsa. Ide ini dimunculkan pertama kali oleh

orang-orang Turki yang berasal dari daerah Rusia, terutama Yusuf Akcura (1876-1922).

Yusuf Akcura pindah ke Istanbul bersama orang tuanya dan masuk Sekolah Militer, kemudian ia lari ke Perancis dan disana belajar ilmu pengetahuan politik. Ia menyadari bahwa ketiga unsur Kerajaan Usmani, yaitu rakyat Turki, rakyat Islam, dan rakyat bukan Islam, mempunyai kepentingan yang berlainan bahkan bertentangan. Aspirasi nasional rakyat Islam Turki dan rakyat Turki serta rakyat bukan Islam tak dapat dibendung lagi. Orang Turki harus memikirkan kepentingan mereka sendiri. Ia menganjurkan persatuan bagi semua rakyat Turki, baik yang ada di Kerajaan Usmani maupun yang berada diluarinya. Persatuan ini semakin kuat karena diikat oleh perasaan satu agama dan satu bangsa. Tetapi ia menyadari bahwa persatuan ini mendapat tantangan dari Rusia. Di samping itu kesadaran nasional di kalangan orang Turki sendiri belum mendalam.

Ide ini memang tidak praktis maka timbulah ide nasionalisme Turki. Sekarang bukan lagi *Pan-Turkisme*, tetapi *Turkisme* yang lebih kecil ruang lingkupnya. Orang-orang Turki yang berada di Kerajaan Usmani merupakan satu nasionalisme. Ide ini mulai terdapat pada pemikiran Zia Gokalp.

Menurut pendapat Zia Gokalp, nasionalisme didasarkan bukan atas bangsa (*rase*) seperti yang dipahami oleh Pan-Turkisme, tetapi atas kebudayaan. Ia membedakan antara kebudayaan dan peradaban. Menurutnya kebudayaan bersifat unik, nasional, sederhana, subjektif dan timbul dengan sendirinya. Sedangkan peradaban bersifat lebih umum, internasional, objektif dan diciptakan. Dia menerangkan, kebudayaanlah yang memperbedakan suatu bangsa dengan bangsa yang lain. Karena itulah bangsa-bangsa yang mempunyai kebudayaan berlainan dapat mempunyai peradaban yang sama. Maka timbul istilah peradaban Barat dan Peradaban Timur. Peradaban Barat tidak hanya milik suatu bangsa saja, tetapi mencakup berbagai bangsa yang ada di dunia, demikian pula sebaliknya. Namun, peradaban Barat berlainan dengan peradaban Timur.

Dengan demikian, kebudayaan Turki Kerajaan Usmani dan kebudayaan Turki di Rusia berbeda. Kerajaan Usmani merupakan satu unit nasional tersendiri, demikian halnya dengan Turki Rusia. Dalam penjelasan Halid Edib, disebutkan bahwa nasionalisme Turki terbatas pada Turki Kerajaan Usmani yang dibatasi oleh kekuasaan geografis Republik Turki.

Dibawah ini beberapa ulasan mengenai tiga golongan pembaharuan di Turki dalam berbagai pandangan. Golongan Barat maupun golongan nasionalis Turki tidak mengabaikan Islam dan pemikiran pembaharuan mereka. Keduanya menginginkan pembaharuan dalam Islam dan bukan di luar Islam. Dalam hal ini, mereka sepaham dengan golongan Islam. Perbedaan mereka dalam golongan ialah bahwa golongan Islam dalam pembaharuan bersifat tradisional, sedangkan kedua golongan lainnya bersifat modernis. Golongan Islam ingin mempertahankan tradisi dalam Islam, sedangkan golongan Barat dan nasionalis Turki mengadakan interpretasi baru terhadap ajaran-ajaran dasar Islam, sehingga timbulah institusi-institusi baru sebagai ganti institusi-intitusi tradisional dan usang. Sementara itu perbedaan dasar antara golongan Barat dan golongan Nasionalis Turki adalah golongan Barat ingin mempertahankan keutuhan Kerajaan Usmani, sedangkan golongan Nasionalis Turki tidak mementingkan hal itu lagi, mereka telah berpikir ke arah Negara Nasional Turki.

Negara merupakan intitusi terpenting yang harus mendapat pembaharuan. Dalam konstitusi 1876, tercantum bahwa agama Kerajaan Usmani ialah Islam. Maka ditinjau dari segi tersebut Negara ini telah melupakan agama Islam. Menurut golongan Islam, Kerajaan Usmani belum merupakan Negara Islam, karena belum melaksanakan syariat seluruhnya dalam mengatur Negara dan masyarakat. Yang disebut Negara Islam ialah Negara yang melaksanakan syariat. Hukum diluar hukum Tuhan tidak diakui. Konstitusi tidak diperlukan, karena dalam Islam, menurut pendapat mereka, hukum Tuhanlah yang merupakan Undang-Undang Dasar. Pengadaan Konstitusi 19876 merupakan perbuatan yang salah. Konstitusi itu tidak sesuai dengan kondisi sosial dan politik Negara dan juga tidak sejalan dengan keyakinan dan kejiwaan rakyat Turki, bahkan membahayakan wujud Kerajaan Usmani sendiri. Parlemen merupakan sumber dari segala problema yang sedang dihadapi. Dalam Islam pembuat hukum hanyalah Tuhan, dan yang berkompeten membuat interpretasi dan perincian tentang hukum Tuhan adalah ulama dan bukan Parlemen. Dengan demikian, Negara dalam paham mereka haruslah diatur oleh kaum ulama. Disini konsep *dinu-devlet*, yaitu persatupaduan antara agama dan Negara, mencapai kesempurnaannya. Pemisahan antaragama dan Negara tidak mungkin dilaksanakan. Raja Usmani sebagai Khalifah adalah Kepala dalam bidang keagamaan dan sebagai Sultan merupakan Kepala dalam

bidang kenegaraan. Pemisahan antara agama dan Negara akan berarti bahwa didalam suatu Negara akan terdapat dua kepala yang berkuasa penuh, satu Khalifah dan satu lagi Sultan.

Golongan Barat tidak sependapat dengan konsep kenegaraan tersebut, menurut mereka, Negara harus bersifat sekuler yakni harus dipisahkan dari agama, seperti di Negara-negara Barat. Namun, konsep mereka menganai pemisahan tersebut kurang jelas karena masih terikat pada ajaran Islam. Karena mengaruh agama yang kuat dalam masyarakat, maka mereka menganjurkan supaya sekulerisasi diadakan bukan terhadap negara, tetapi terhadap masyarakat.

Sementara itu, golongan nasionalis Turki juga mengalami kesulitan yang sama dalam menjabarkan pelaksanaan untuk misahkan antara kekuasaan spiritual Khalifah dan kekuasaan dunia Sultan. Maka mereka menyatakan, kalau negara tak bisa dipisahkan dari agama, maka agamalah yang harus dipisahkan dari negara.

Sebagaimana telah disebutkan, bahwa golongan Barat bukanlah anti-Islam. Menurut salah seorang pemuka mereka. Kilczade Hakki, yang mereka tentang bukanlah agama Islam, namun kefanatikan para ulama Islam Turki.

Musuh Islam bukanlah di Eropa, tetapi di Madrasah-madrasah dan Biro Syaikh Al-Islam. Agama di samping mengandung ajaran moral yang luhur, sangat efektif untuk mengontrol keinginan manusia berbuat tidak baik. Ke dalam tubuh madrasah harus dimasukkan ilmu pengetahuan modern, dan ulama yang berpandangan luas dan modern harus diwujudkan. Agar rakyat Turki mudah memahami ajaran Islam. Al-Qur'an harus diterjemahkan ke dalam bahasa Turki.

Dari golongan Nasionalis Turki, Zia Gokalp mengadakan pemisahan antara *diyanet*, termasuk di dalamnya *I'tikat* (keyakinan) serta ibadat dan mualamat (hubungan sosial). Menurutnya hukum yang terdapat dalam muamalat berasal dari adat yang kemudian diperkuat oleh wahyu Al-Qur'an. Namun, sebagai adat ada yang berubah atau bahkan lenyap. Dengan lenyapnya adat, wahyu yang bersangkutan tidak berlaku lagi, syariat harus berubah menurut perubahan yang dialami adat. Karena adat bersifat dinamis, maka syariat pun harus bersifat dinamis. Ibadah dan muamalat yang menyatu dalam buku-buku fiqh harus dipisahkan, sehingga hukum ibadat menjadi wewenang kaum ulama dan hukum muamalat menjadi urusan negara.

Lahirnya konstitusi yang ditandatangani pada tahun 1876 menyebabkan kekuasaan Syeikh Al-Islam bertambah kuat dan daerah kekuasaan lingkungannya pun bertambah luas. Ia tidak hanya memiliki kekuasaan eksekutif, tetapi juga kekuasaan judikatif dan legislatif. Menurut tradisi, pendapat salah satu dari empat mazhab yang dipilih oleh Syeikh Al-Islam dan telah disetujui oleh Sultan, mempunyai kekuatan hukum di Kerajaan Usmani.

Menurut golongan Barat kedudukan wanita harus diperbaharui. Karena rendahnya status wanita dalam masyarakat Turki merupakan salah satu penyebab kelemahan Kerajaan Usmani, kerudung dianggap sebagai symbol kerendahan status wanita. Jewdat dalam pembaharuanya memakai motto *Buka Al-Qur'an dan buka kerudung wanita*.⁹¹ Menurutnya, poligami merendahkan kedudukan wanita, sebab itu perlu dihilangkan. Golongan Barat menginginkan persamaan status antara wanita dan kaum pria.

Ide-ide yang diajukan oleh golongan Barat ini ditentang oleh golongan Islam. Kebebasan yang diberikan orang Barat kepada kaum wanita bukan meningkatkan status mereka, melainkan menjatuhkan status kaum wanita. Ketinggian martabat wanita diperoleh bila menjalankan syariat. Pembukaan kerudung dan pergaulan wanita dengan pria secara bebas menyebabkan kedekatan moral.

Musa Kazim salah seorang dari golongan Islam menyatakan bahwa wanita dapat diberi hak dan status yang sama, karena wanita bersifat emosional. Kalau kaum wanita diberi hak pergi ke Mahkamah untuk mengurus soal perceraian, maka tidak akan ada lagi rahasia keluarga.

Penolakan lain juga disampaikan oleh tokoh Islam Said Halim. Menurutnya, sejarah telah membuktikan berkali-kali, bahwa jatuhnya peradaban disebabkan oleh kebebasan dan keluasan yang diberikan kepada kaum wanita.

Golongan nasionalis yang diwakili Zia Gokalp juga menginginkan adanya pembaharuan dalam status kaum wanita. Wanita harus diikutsertakan dalam pergaulan sosial dan kehidupan ekonomi. Mereka harus diberi status yang sama dalam hal pendidikan, perceraian, dan warisan, poligami harus dilenyapkan. Ia mengungkapkan argument sebagai berikut : Tidak seorang pun

⁹¹ N. Berkes. *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal, Mc, Gill University Press. 1964, halaman 385.

dari Imam yang empat berpendapat bahwa akal diadakan larangan terhadap apa yang diperbolehkan, larangan itu akan bertentangan dengan syariat. Dari kenyataan ini dapat diambil kesimpulan sebagai berikut : kalau negara mengadakan larangan terhadap apa yang dibolehkan, larangan itu bersifat mengikat. *Ibadah* (keadaan membolehkan) bukanlah urusan syariat, karena *ibadah* tidak termasuk dalam hukum, yang diturunkan Tuhan dan tidak pula dalam hukum yang dihasilkan ijtihad ulama. *Ibadah* mengandung arti tidak adanya hukum, kalau tidak, makan, minum dan sebagainya akan menjadi persoalan hukum. Oleh karena itu, soal *ibadah*, poligami, pernikahan, dan perceraian tidak termasuk dalam bidang syariat. Inilah argument yang dipakai oleh golongan nasionalis untuk menghancurkan poligami dari masyarakat Turki. Dengan argument itu, mereka menyatakan bahwa penghapusan tidak bertentangan dengan ajaran agama.⁹²

Dalam hal pendidikan, golongan nasional Zia Gokalp mengatakan bahwa adanya krisis moral dalam masyarakat Turki disebabkan lemahnya pengaruh agama dalam kehidupan orang Turki. Sungguhpun demikian, obatnya tidak terletak dalam pendidikan agama, karena agama tidak lagi merupakan sumber nilai-nilai.

Masyarakat Turki sedang mengalami perubahan dari bentuk masyarakat amat menjadi masyarakat nasional. Di dalam tiga bentuk sekolah yang ada, yaitu sekolah modern, sekolah asing, dan madrasah telah dimasuki perubahan Barat dan Islam. Keberadaan peradaban tersebut menentang kebudayaan Turki yang terdapat di kalangan masyarakat yang tidak bersekolah. Ketiga sekolah tersebut hanya mempunyai daya meniru apa yang datang dari luar dan kurang kreatif. Sebab itu pembaharuan dalam bidang pendidikan haruslah didasarkan atas nilai-nilai sekuler baru yang bersumber pada kebudayaan nasional.

Pada dasarnya golongan Islam tidak menentang pemasukan ilmu pengetahuan Barat ke madrasah tradisional. Mereka menentang nilai-nilai sekuler melalui pendidikan. Menurut mereka, madrasah tradisional harus dipertahankan keberadaannya karena hilangnya madrasah ini membawa dampak dekadensi moral. Hanya agamalah yang dapat menyelamatkan

⁹² Prof. Dr. Harun Nasional, *op.cit.*, halaman 138.

masyarakat dari keruntuhan. Oleh karena itu, mereka ingin membuat pendidikan lebih kuat dan banyak pelajaran ke-Islamannya.

Kemunduran dalam bidang perekonomian menurut golongan Barat, disebabkan keengganannya orang Turki untuk menerima peradaban Barat dan tetapnya mereka berpegang pada tradisi dan institusi yang sudah usang. Ekonomi dapat ditingkatkan dengan menerima sistem Barat dengan corak kapitalisme, liberalism, dan individualism. Sikap patalisme dari ketimuran harus dirubah.

Ahmad Hazmi dari golongan Islam menganjurkan supaya rakyat Turki meningkatkan perekonomian dengan mempelajari dasar-dasar dan hukum ekonomi modern. Namun, ia menentang paham kapitalisme dan individualism yang terdapat pada sistem perekonomian Barat. Ia juga menolak sistem sosialisme dan komunisme, karena baik kapitalisme maupun sosialisme termasuk keadaan buruk yang ditimbulkan oleh peradaban Barat. Pembaharuan ekonomi yang diharapkan golongan Islam sangat terbatas. Mereka lebih banyak mempertahankan *status quo* dari pada mengadakan perubahan.

Adapun golongan nasionalis Turki, dalam pembaharuan ekonomi, tidak sepandapat seluruhnya dengan golongan Islam. Di samping itu, golongan nasionalis menganggap bahwa bunga uang bukanlah riba. Unsur riba terdapat dalam jual beli atau tukar menukar uang. Adapun bunga uang karena sebagai penyewaan uang bukan termasuk riba.

Secara ringkas dapat dipahami dari uraian-uraian diatas bahwa pembaharuan yang dilakukan oleh tiga kelompok pembaharu Turki yakni, golongan Barat, Islam dan Nasionalis menghendaki agar Kerajaan Usmani atau Turki menjadi bangsa yang lebih maju.

Hanya cara dan konsepnya yang masing-masing pembaharu berbeda satu dengan yang lainnya. Misalnya golongan Islam menghendaki Kerajaan Usmani menjadi sempurna sifat ke-Islamannya.

Adapun golongan Barat dan Nasionalis, sekalipun telah banyak dipengaruhi ide-ide sekuler, tetapi karena masih terikat pada agama belum berhasil mengubah Kerajaan Usmani menjadi negara sekuler sebagaimana yang mereka harapkan.

4. Mustafa Kemal dan Sekularisme

Kerajaan Usmani dibawah kebijakan Pemerintahan Perkumpulan Persatuan dan Kemajuan penjelmaan Turki Muda membawa Kerajaan Usmani (Turki) terjerat dalam Perang Dua I. Pemerintahan yang pro-Barat ini memilih dan memihak Jerman sebagai sekutunya.

Dalam perang tersebut, Jerman adalah pihak yang menderita kalah. Kekalahan Jerman sebagai sekutu Turki pada Perang Dunia I menyudutkan pemerintahan Perkumpulan Persatuan dan Kemajuan di Turki pada pilihan yang sulit. Karena peristiwa dalam negeri Turki akhirnya Kabinet Turki Muda mengundurkan diri dan selanjutnya dibentuklah kabinet baru yang dipimpin Ahmed Izzet Pasya.

Para pemuka kabinet yang mengundurkan diri seperti Talut Pasya, Enver Pasya, dan Jemel Pasya lari ke Eropa. Kemudian kabinet yang baru mengadakan perjanjian dengan pihak yang menang dalam perang yakni Inggris, Perancis dan Amerika.

Dengan demikian, kehadiran tentara sekutu tidak dapat ditolak, hingga menduduki bagian-bagian tertentu dalam Kota Istanbul. Kemudian pada tanggal 15 Mei 1919 datang kapal-kapal perang Inggris, Perancis dan Amerika yang diboncengi oleh tentara Yunani.

Yunani bermaksud membangun kembali kerajaan lama. Beberapa daerahnya telah berates-ratus tahun dikuasai oleh Kerajaan Usmani. Kemudian daerah-daerah di Eropa Timur dan Arab juga timbul gejolak untuk memisahkan diri.

Dalam suasana demikian, muncul Mustafa Kemal, seorang pemimpin Turki baru, yang menyelamatkan Kerajaan Usmani dari kehancuran total dan bangsa Turki dari penjajahan Eropa. Ia adalah pencipta Turki modern dan atas jasanya ia mendapat gelar *Attaturk* (Bapak Turki). Ia lahir di Salonika pada tahunu 1881, orang tuanya Ali Riza bekerja sebagai pegawai biasa di salah satu Kantor Pemerintah di kota itu. Ibunya bernama Zubeyde, seorang wanita yang perasaan keagamaannya sangat dalam.

Takkala dipindahkan ke suatu desa di lereng gunung Olimpus. Ali Riza berhenti dari pekerjaannya sebagai pegawai Pemerintah dan membuka lapangan perdagangan kayu. Di daerah itu memang banyak terdapat kayu. Tetapi dagangannya banyak di ganggu oleh kaum perampok yang berkeliaran di daerah itu. Ia pindah ke perusahaan lain, tetapi gagal. Dalam keadaan susah, ia ditimpa penyakit dan tak lama kemudian meninggal dunia.

Pada permulaan masa belajarnya, atas desakan ibunya, ia dimasukkan ke madrasah, tetapi karena tidak senang belajar disana, ia selalu melawan guru. Ia kemudian dimasukkan orang tuanya ke sekolah dasar modern di Salonika. Selanjutnya, ia memasuki Sekolah Militer Menengah atas usahanya sendiri. Dalam usia empat belas tahun, ia tamat dari sekolah ini dan meneruskan pelajaran pada Sekolah Latihan Militer di Monastiri. Pada tahun 1899, setelah menyelesaikan pelajaran di Sekolah Latihan Militer, ia memasuki Sekolah Tinggi Militer di Istambul. Ijazahnya ia peroleh enam tahun kemudian ia mendapat pangkat kapten.

Ketika belajar, Mustafa Kemal sudah mengenal politik melalui temannya yang bernama Ali Fethi. Dialah yang mendorongnya untuk memperkuat dan memperdalam pengetahuannya tentang bahasa Perancis, sehingga ia dapat membaca karangan filosof-filosof Perancis seperti Rousseau, Voltaire, Auguste Comte, Montesquie, dan lain-lain. Di samping itu, sejarah dan sastra juga menarik perhatiannya.⁹³

Takkala Mustafa Kemal belajar di Istambul, terjadi penolakan terhadap kekuasaan Sultan yang absolut, yakni Sultan Abdul Hamid. Pada saat itu, perkumpulan rahasia dari berbagai kalangan masyarakat terbentuk. Mustafa berserta teman-temannya dari kalangan sekolah membentuk suatu komite rahasia dengan menerbitkan surat kabar yang ikut mendukung kritikan terhadap pemerintahan absolut Sultan.

Setelah selesai belajar, ia terjun dalam bidang politik. Dari kegiatan politik yang ia lakukan menjadikan Mustafa bersama teman-teman seperjuangan ditangkap dan selanjutnya di masukkan ke dalam penjara selama beberapa bulan. Setelah itu, ia bersama-temannya diasingkan ke luar Istambul. Mustafa Kemal dan Ali Fuad di buang ke Suriah.

Selama masa pembuangan, ia tidak melepaskan kegiatan politik dan sering mengadakan pertemuan dengan para pemuka yang dibuang ke negeri ini.

Pada tahun 1906 terbentuklah perkumpulan *vaton* (tanah air). Mustafa Kemal menjabat sebagai perwira sehingga dapat berkunjung ke kota-kota lain. Untuk membentuk cabang-cabang di daerah lain, seperti Yaffam Yerusalem dan

⁹³ *Ibid.*, halaman 143

Beirut, ia tidak terlalu mengalami kesulitan, sehingga ia menemukan daerah yang strategis, yakni di Salonika.

Cuti sakit yang diperolehnya, ia gunakan untuk mengunjungi kota kelahirannya, kesempatan itu juga tidak disia-siakan untuk membentuk cabang dari perkumpulan yang didirikan di Damsyik. Hanya saja nama cabang di daerah kelahirannya diubah menjadi *vaton ve Hurriyet* (tanah Air dan Kemerdekaan).

Selanjutnya, pada tahun 1907 Mustafa Kemal dipindahkan ke Salonika untuk bekerja sebagai staf umum. Di daerah ini, Perkumpulan Persatuan dan Kemajuan telah terbentuk sekaligus merupakan pusat Perkumpulan Persatuan dan Kemajuan. Perkumpulan Persatuan dan Kemajuan mempunyai pengaruh yang lebih besar dibandingkan perkumpulan *van ve Hurriyet*. Dengan berbagai pertimbangan, Mustafa Kemal turut menggabungkan diri dalam gerakan Perkumpulan Persatuan dan Kemajuan. Saat itu, ia tidak memegang peranan yang berarti karena belum dapat menandingi para seniornya seperti Enver, Talet dan Jewal.

Pada saat dilangsungkannya konfrensi Perkumpulan Persatuan dan Kemajuan yang diadakan di Salonika, ia diberi kesempatan untuk mengeluarkan pendapatnya. Mustafa memberi isyarat tentang bergabungnya partai dan tentara menjadi satu dalam perkumpulan tersebut. Mustafa Kemal mempunyai pandangan bahwa: Penggabungan tersebut tidak menguntungkan dalam suatu perjuangan. Agar Negara dan Konstitusi dapat dipertahankan, diperlukan tentara yang kuat di satu pihak dan partai yang kuat di pihak lain. Perwira yang harus tunduk kepada dua kepala dapat menjadi prajurit yang tidak baik dan sekaligus juga politikus yang tidak baik. Ia akan mengabaikan kewajiban-kewajiban militernya sehingga mempermudah musuh mengadakan gerakan perlawanan, seperti yang diadakan oleh Sultan Abdul Hamid. Dalam pada itu, hubungannya dengan rakyat terputus dan terjadilah kekacauan politik sehingga timbulah perasaan tidak senang di kalangan rakyat. Perwira diberi alternative memilih, tinggal dalam partai dan keluar dari tentara, atau tinggal dalam tentara dan keluar dari partai. Selanjutnya, harus dikeluarkan undang-undang yang melarang perwira menjadi anggota partai. Pendapatnya ini kurang mendapat sambutan dari konfrensi.⁹⁴

⁹⁴ Lord Kinross, *Biography of Mustafa Kemal father of Modern Turkey*, New York, William Marrow and Company, 1965, halaman 47.

Mustafa Kemal dan Ali Fathi tidak sependapat dengan politik yang dilakukan oleh Ever, Talet dan Jemal. Tanpa segan, Mustafa dan Ali mengeluarkan kritik terhadap tiga pemimpin tersebut. Selanjutnya tahun 1913 Ali Fathi dibuang ke Sofia sebagai Duta, sedangkan Mustafa Kemal ikut sebagai Atase Militer. Disitulah Mustafa berkenalan langsung dengan peradaban Barat yang menarik perhatiannya, terutama pemerintahan parlementer.

Tatkala pecah Perang Dunia I, Mustafa ditarik kembali menjadi Panglima Militer Devisi 19. Dalam medan pertempuran, ia mampu menunjukkan keberanian dan kecakapannya di daerah Gallipo dan daerah perbatasan Kaukakus. Karena kemampuan dan kecakapannya dalam medan pertempuran, ia dinaikkan pangkatnya dari Kolonel menjadi Jenderal. Mustafa juga menerima gelar Pasya. Hubungannya dengan para pemimpin Perkumpulan Persatuan dan Kemajuan, tetap kurang lancar. Mustafa menyalahkan politik Ever Pasya dan kawan-kawannya yang melibatkan Kerajaan Usmani dalam kancang Perang Dunia I. Ia pun mengundurkan diri dari perkumpulan tersebut.

Selesai Perang Dunia I, Mustafa Kemal di angkat menjadi Panglima dari semua pasukan yang ada di Turki. Ia ditugaskan untuk membebaskan daerah-daerah yang telah jatuh ke tangan sekutu, seperti Izmir dan Smyrna dari penguasa asing. Dengan bantuan dari kalangan rakyat yang membentuk gerakan-gerakan pembela tanah air, ia dapat memukul mundur musuh dan membebaskan daerah wilayah Turki dari penjajah asing.

Kemudian bersama teman-teman yang berhaluan nasionalis seperti Ali Fuad, Rauf dan Refat, ia menentang perintah-perintah yang datang dari Sultan di Istanbul, karena perintah itu banyak bertentangan dengan kepentingan Nasional Turki. Sultan Istanbul saat itu masih berada di bawah pengaruh sekutu.

Dalam keadaan seperti itu Mustafa Kemal melihat perlunya diadakan pemerintahan tandingan di Anatolia. Segera ia dengan rekan-rekannya mengeluarkan maklumat yang berisi pernyataan-pernyataan berikut :

- 1) Kemerdekaan tanah air sedang dalam keadaan bahaya.
- 2) Pemerintah di ibukota terletak dibawah kekuasaan Sekutu dan oleh karena itu tidak dapat menjalankan tugas.
- 3) Rakyat Turki harus berusaha sendiri untuk membebaskan tanah air dari kekuasaan asing.

- 4) Gerakan-gerakan pembela tanah air yang telah ada harus di koordinasikan oleh panitia nasional pusat.
- 5) Untuk itu perlu diadakan kongres.

Dengan tersiarnya pengumuman itu, Mustafa Kemal diperintahkan datang ke Istanbul, tetapi ia menolak sehingga ia dipecat dari jabatannya sebagai Panglima. Mustafa Kemal keluar dari dinas tentara dan ia diangkat oleh Perkumpulan Pembela Hak-hak Rakyat cabang *Erzurum* sebagai ketua.

Kongres yang diadakan pertama kali di *Erzurum* menghasilkan untuk membela serta mempertahankan kemerdekaan dan keutuhan tanah air dan mengadakan rapat Majelis Nasional dalam waktu singkat. Kongres kedua diadakan di Sivas dan disini diputuskan Turki harus bebas dan merdeka dan selanjutnya dibentuk Komite Perwakilan Rakyat. Mustafa Kemal dipilih sebagai ketua.

Dalam pada itu, juga diadakan pemilihan untuk Parlemen di Istanbul dan golongan sosialis memperoleh mayoritas. Namun Parlemen tidak dapat bekerja karena selalu mendapat intervensi dari kalangan Sekutu dan akhirnya menunda pengadaan rapat sampai waktu tidak tertentu. Banyak dari anggotanya menggabungkan diri dengan Mustafa Kemal di Anatolia.

Atas usaha Mustafa Kemal dan teman-temannya dapat dibentuk Majelis Nasional Agung pada tahun 1920. Dalam sidang di Angkara, yang kemudian menjadi ibukota Republik Turki, ia dipilih sebagai Ketua. Dalam sidang itu diambil keputusan-keputusan sebagai berikut :

- 1) Kekuasaan tertinggi di tangan rakyat Turki.
- 2) Mejelis Nasional Agung merupakan perwakilan rakyat tertinggi.
- 3) Majelis Nasional Agung bertugas sebagai badan legislatif dan badan eksekutif.
- 4) Majelis Negara yang anggotanya dipilih dari Mejelis Nasional Agung menjalankan tugas pemerintah.
- 5) Ketua Majelis Nasional Agung merangkap jabatan Ketua Majelis Negara.

Usaha yang dilakukan terus menerus oleh Mustafa Kemal berserta teman-temannya digolongkan nasionalis sehingga dia menguasai lingkungan sehingga sekutu mengakui mereka sebagai penguasa di Turki. Secara *de facto* dan *de jure*, ditandatanganilah Perjanjian *Lausanne* pada tanggal 23 Juli 1923 dan pemerintah Mustafa Kemal mendapat pengakuan secara luas dari internasional.

Setelah perjuangan untuk memperoleh kemerdekaan dapat diraih, selanjutnya Mustafa Kemal menghendaki perjuangan baru lagi, yaitu perjuangan untuk memperoleh dan mewujudkan peradaban Barat di Turki. Untuk mewujudkan harapan tersebut, ia mengadakan proyek pembaharuan dalam skala besar.

Pemikiran pembaharuan yang dilakukan oleh Mustafa Kemal dipengaruhi bukan hanya oleh ide-ide golongan nasionalis Turki saja, tetapi juga dipengaruhi oleh ide-ide golongan Barat. Menurutnya Turki dapat maju hanya dengan meniru Barat.

Menurut Ahmed Agouglu, Mustafa Kemal Pasya dalam salah satu pidatonya menyatakan bahwa kelanjutan hidup di dunia peradaban modern menghendaki agar masyarakat mengadakan perubahan dalam diri sendiri. Pada zaman yang ilmu pengetahuannya membawa perubahan terus menerus bagi bangsa yang berpegang teguh pada pemikiran dan tradisi tua dan usang, tidak dapat mempertahankan wujudnya. Masyarakat Turki harus diubah menjadi masyarakat yang mempunyai peradaban Barat dan segala kegiatan reaksioner harus dihancurkan.

Lebih lanjut Ahmed Agouglu mengatakan bahwa, ketinggian suatu peradaban terletak pada keseluruhannya, bukan dalam bagian-bagian tertentu saja. Peradaban Barat dapat mengalahkan peradaban-peradaban lain, bukan hanya karena kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi saja, tetapi karena keseluruhan unsur-unsurnya, dan bukan unsur baiknya saja, tetapi juga unsur tidak baiknya. Perang antara Barat dan Timur adalah perang antara dua peradaban, yaitu peradaban Barat dan peradaban Timur Islam. Dalam peradaban Islam, agama mencakup segala-galanya mulai dari pakaian, perkakas rumah, sekolah dan institusi. Turut campurnya Islam dalam segala lapangan kehidupan membawa kepada kemunduruan Islam, sedangkan Barat dengan sekulerismenya menimbulkan peradaban yang tinggi. Jika berkeinginan untuk mempunyai wujud rakyat Turki harus mengadakan sekulerisasi terhadap pandangan keagamaan.

Konsep nasionalisme menurut Mustafa Kemal adalah nasionalisme Turki yang terbatas pada daerah geografisnya, dan bukan ide nasionalisme yang luas. Daerah geografis Turki menurut Piagam Nasional tahun 1920 ditetapkan bahwa Turki melepaskan tuntutan territorial terhadap daerah-daerah yang dahulu terletak dibawah kekuasaan Kerajaan Usmani kecuali

daerah yang didalamnya terdapat mayoritas Turki Westernisme, sekularisasi, dan nasionalisme menjadi dasar pemikiran pembaharuan yang dilakukan Mustafa Kemal Pasya.

Pembaharuan Mustafa terhadap bentuk negara dilakukan melalui sekularisasi. Pemerintahan dipisahkan dari agama. Sultan di Istambul memang tidak ada lagi, namun sekutu masing menganggapnya sebagai bangsa Turki. Oleh sebab itu, Sultan yang diundang untuk menghadiri perundingan perdamaian di *Lausanne*.

Kemudian melalui sidang Majelis Nasional Agung yang telah dibentuknya, Mustafa menjelaskan bahwa Khalifah dan jabatan Sultan adalah terpisah. Khalifah berada di Baghdad (Pusat), sedangkan Sultan berada di daerah. Oleh karena itu, Turki juga harus dipisahkan. Akhirnya diputuskan untuk menghapuskan jabatan Sultan dan yang ada adalah Khalifah yang tidak mempunyai wewenang kekuasaan duniawi, tetapi hanya kekuasaan spiritual.

Dengan demikian, Khalifah-khalifah di Istambul hanya merupakan lambang keislaman Turki. Penghapusan jabatan Sultan menghilangkan dualism pemegang kekuasaan duniawi. Dengan berbagai jalan diplomatic yang ditempuh, bentuk negara disetujui melalui Konstitusi tahun 1921 menjadi Negara Republik, bukan kekhalifahan. Sebagai Presiden terpilih adalah Mustafa Kemal Pasya.

Sekalipun bentuk negara telah berbentuk republic dan kepala negara adalah seorang presiden, namun Khalifah yang dipegang oleh Abdul Majid menimbulkan kekacauan karena masih melaksanakan praktek-praktek lama, yakni sebagai kepala negara, dengan mengirim atau menerima wakil-wakil negara.

Selanjutnya, Mustafa berusaha menghapuskan jatahan Khalifah, supaya dualism kepala negara dapat dihindari. Dengan perdebatan yang sengit melalui konperensi Majelis Nasional Agung pada tanggal 3 Maret 1924 diputuskan menghapuskan jabatan Khalifah. Khalifah yang menjabat saat itu diperintahkan meninggalkan Turki bersama keluarganya pergi ke Swiss.

Dengan demikian, dualism kepala negara telah hilang. Langkah Mustafa selanjutnya adalah menghilangkan hubungan antara agama dan negara yang masih dijamin dalam konstitusi sebelumnya. Berkat perjuangan Mustafa, tercapailah harapannya untuk membentuk negara Turki sekuler pada tahun 1937 setelah Mustafa menanamkan prinsip sekulerisme.

Dengan terbentuknya negara sekuler Turki, lembaga-lembaga keagamaan yang terdapat dalam pemerintahan, seperti Biro Syaikh Al-Islam, Mahkamah Syariat dan sebagainya. Bersama itu pula dikeluarkan berbagai peraturan atau undang-undang baru.

Westernisasi dan sekulerisasi yang dilakukan oleh pemerintahan Mustafa Kemal bukan hanya pada bidang institusi, tetapi mencakup bidang kebudayaan dan adat istiadat. Sebab itu pemakaian terbus dilarang pada tahun 1925 dan sebagai gantinya dianjurkan pemakaian topi Barat. Pakaian keagamaan juga dilarang dan rakyat Turki harus mengenakan pakaian Barat, baik pria maupun wanita. Pada tahun 1935 dikeluarkan pula undang-undang yang mewajibkan warga negara Turki mempunyai nama belakang. Hari cuti resmi mingguan di ubah dari hari Jumat menjadi Hari Minggu.

Melihat perkembangan sebagaimana tersebut diatas, Republik Turki merupakan negara sekuler. Walaupun begitu, apa yang diciptakan Mustafa Kemal belum negara yang betul-betul sekuler. Memang benar telah dihapus pemakaiannya dan pendidikan agama dikeluarkan dari kurikulum sekolah, tetapi Republik Turki Mustafa Kemal masih mengurus soal agama, melalui Departemen Urusan Agama sekolah-sekolah Pemerintah untuk imam dan khatib dan Fakultas Ilahiyah dari Perguruan Tinggi Negara, Universitas Istanbul.

Mustafa Kemal sebagai nasionalis dan pengagum peradaban Barat tidak menentang agama Islam. Baginya Islam adalah agama yang rasional dan diperlukan oleh umat manusia. Namun, agama yang rasional ini telah dirusak oleh tangan manusia. Oleh karena itu, ia melihat perlunya diadakan pembaharuan dalam soal agama untuk disesuaikan dengan bumi Turki. Al-Qur'an perlu diterjemahkan ke dalam bahasa Turki agar mudah dipahami rakyat Turki. Azan dalam bahasa Turki mulai dilaksanakan pada tahun 1931. Fakultas Ilahiyat dibentuk untuk mempelajari pembaharuan yang diperlukan itu. Namun, usaha itu tak berhasil dan pemikiran untuk mengadakan pembaharuan dalam Islam melalui Pemerintahan ditinggalkan.

Sekulerisasi yang dijalankan oleh Mustafa Kemal tidak menghilangkan agama. Sekulerisasinya berpusat pada kekuasaan golongan ulama dalam soal negara dan dalam soal politik. Oleh karena itu, pembentukan partai yang berdasarkan agama dilarang, seperti Partai Islam, Partai Kriste, dan sebagainya. Yang terutama ditentangnya adalah ide negara Islam dan pembentukan negara

Islam. Negara mesti dipisahkan dari agama. Institusi-institusi negara, sosial, ekonomi, hukum, politik dan pendidikan harus dibebaskan dari kekuasaan syariat. Negara dalam pada itu, menjamin kebebasan beragama bagi rakyat.

Paham Sekulerisme dan sekulerisasi yang dijalankan Mustafa Kemal mendapat tantangan, keras dari golongan Islam, tetapi ia berhasil melumpuhkannya.

Itulah pembaharuan yang telah dilakukan oleh Mustafa Kemal Pasya yang mewakili dari golongan nasionalis Turki. Ia meninggal dunia pada tahun 1938. Usaha-usaha pembaharuan diteruskan oleh para pendukungnya.

5. Kembali Pada Agama

Pembaharuan-pembaharuan di Turki dalam usaha-usahanya untuk mempertahankan dan memajukan bangsa Turki dilakukan oleh tiga golongan yang mempunyai pandangan dan langkah yang berbeda-beda.

Sebagaimana telah disebutkan diatas, golongan Islam yang didukung oleh para ulama menghendaki agar negara Turki (Kerajaan Usmani) menjadi negara Islam, dimana segala kekuatan hukum diatur oleh Syara'. Golongan Islam ini ingin mempertahankan Turki Usmani sebagai symbol kejayaan dan pemersatu umat Islam sebagaimana yang telah dicapai sebelumnya.

Oleh sebab itu, mereka menaruh curiga sebagai sikap kehati-hatian mereka terhadap pengaruh kebudayaan dan peradaban Barat yang datang. Mereka mempunyai pandangan bahwa pengaruh kebudayaan dan peradaban Barat yang tidak cocok dengan masyarakat Turki akan membawa dekadensi moral bangsa Turki sendiri. Selain itu, datangnya pengaruh kebudayaan dan peradaban Barat menyebabkan melemahnya keyakinan orang Islam (Turki). Dengan demikian, timbulah keragu-raguan dalam setiap langkah perbuatan, tidak mempunyai tekad dan keberanian yang mantap.

Pada awalnya Kerajaan Turki Usmani memang berada di bawah pengaruh para ulama atau golongan Islam, dan dapat mencapai kejayaan serta menjadi kebanggaan umat Islam waktu itu. Maka wajar apabila kemudian datang kemunduran dalam bangsa Turki dikarenakan pengaruh-pengaruh dari Barat. Sebelum datangnya pengaruh-pengaruh dari Barat, dengan bermodalkan dari dalam orang Islam sendiri, Turki mampu meraih kejayaan besar. Hal serupa juga telah diperoleh beberapa kerajaan Islam sebelumnya tanpa mengambil unsur-unsur yang datang dari luar.

Namun demikian, perebutan pengaruh untuk dapat menciptakan situasi yang seusia dengan ide masing-masing terus dilakukan secara bersaing.

Dengan bertambahnya pemuda Turki yang dikirim belajar ke Barat, semakin banyak pula golongan intelelegensia di masyarakat Turki. Mereka kembali ke Turki dengan membawa oleh-oleh tentang ide-ide Barat yang modern. Golongan intelelegensia inilah yang sering disebut golongan Barat. Sepulang dari Barat, mereka ingin mengadakan pembaharuan di Kerajaan dan masyarakat Turki.

Dibandingkan dengan golongan nasionalis, golongan Barat lebih awal dalam mengadakan usaha-usaha pembaharuan. Tak pelak lagi bila kemudian terjadi berdebatan antara golongan Islam dan golongan Barat. Masing-masing golongan ingin mempunyai pengaruh.

Dalam perkembangannya, pergulatan pengaruh antara dua golongan terus berlangsung, hingga akhirnya muncul bentuk-bentuk hasil akomodatif dari dua golongan tersebut. Kuatnya pengaruh ulama di Kerajaan dan masyarakat Turki membuat golongan Barat merasa kesulitan untuk mengadakan pembaharuan-pembaharuan sebagaimana yang diidealkan. Akhirnya golongan Barat ini menempuh jalan kompromi dalam mengadakan pembaharuan. Hasil kompromi ini menghasilkan beberapa perubahan dalam Kerajaan Turki, dengan munculnya konstitusi-konstitusi baru, di antaranya adalah konstitusi yang dilakukan pada tahun 1876.

Namun dalam konstitusi tersebut, golongan Barat lebih aktif dalam mengambil langkah kompormi. Isi konstitusi itu hanya menghendaki perbatasan kekuasaan yang berada pada Sultan Turki. Dapat dikatakan golongan Barat tidak banyak membawa hasil perubahan-perubahan sebagaimana yang diinginkan. Dengan demikian golongan Barat ini dinilai gagal, karena tidak membawa hasil sesuai dengan apa yang direncanakan.

Kegagalan golongan Barat ini menguatkan kedudukan golongan Islam yang ingin mempertahankan tradisi lama. Disisi lain kegagalan itu merupakan bukti tidak cocoknya model Barat untuk diterapkan di masyarakat Turki. Maka muncullah golongan nasionalis Turki.

Dalam usaha-usaha yang dilakukan pada awal pembaharuan, golongan nasionalis lebih mudah mengakar dalam masyarakat Turki. Meskipun demikian, ide nasional yang dirancang tidak dapat diterima oleh semua kalangan. Golongan nasionalis mendapat kesempatan mengadakan

pembaharuan setelah kegagalan golongan Barat, sehingga mereka banyak mengambil pelajaran dari kegagalan golongan Barat.

Usaha-usaha pembaharuan yang dilakukan oleh golongan nasional berjalan dengan lancar setelah berhasil menyingkirkan berbagai rintangan. Keberhasilan golongan nasional mencapai klimaksnya pada zaman Mustafa Kemal Pasya dengan sekulerisasinya.

Dengan rasa keagamaan yang mendalam, kalangan rakyat Turki tidak menjadil emah dengan sekulerisasi yang dilakukan Mustafa Kemal dan Pemerintah Nasional Turki. Islam telah mempunyai akar yang mendalam pada masyarakat Turki dan sulit dipisahkan dari identitas nasional Turki. Orang Turki merasa dihina kalau dikatakan bukan orang Islam.

Tidak lama kemudian gerakan *Kembali kepada Agama* timbul di Turki. Pada tahun 1940, imam-imam tentara mulai bertugas di angkatan bersenjata Turki. Pada tahun 1949 pendidikan agama dimasukan kembali ke dalam kurikulum sekolah selama dua jam seminggu. Setahun kemudian, pendidikan agama itu bersifat wajib. *Fakultas Ilahiyat* yang pada tahun 1933 diubah menjadi *Institut Studi Islam*, dihidupkan kembali sejak tahun 1949. Sejak tahun 1950, orang-orang Turki diperbolehkan naik haji ke Mekkah. Makalah-majalah Islam mulai muncul, seperti *sebil-ul-Resad* dan *Selamat*, Ensiklopedia Islam juga diterjemahkan ke dalam bahasa Turki. *Tarekat*, yang selama ini tetap mempunyai pengikut besar secara rahasia di kalangan petani dan buruh, mulai menonjolkan diri. Dalam bidang politik Islam juga telah mulai memainkan peranannya.

Itulah keadaan masyarakat dan negara Turki yang dahulu pernah menjadi symbol Kerajaan umat Islam, sampai sekarang Islam mempunyai peran yang penting dalam mewarnai masyarakat Turki.

DAFTAR PUSTAKA

- A. Hourani, *Arab Thought In The Liberal Age 1798-1939*, London, Exford University Press. 196
- A.E. Priyono, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1999)
- Abd. Al-Wahhab Khallaf, *'Ilm Usul Al-Fiqh*, Cairo, cet.7,1956
- Abdullah Ahm ed an-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan, Hak Asasi Manusia dan Hubungan International dalam Islam*, terj. Ahmed Suaedy dan Amiruddin Arrani (Yogyakarta: Lkis, 1994)

- Achmad Jainuri, " Tradisi Tajdid dalam Sejarah Islam (Bagian Kedua)". Dalam suara Muhammadiyah, No. 06/80/1995
- Achmad Jainuri, Landasan Teologis gerakan Pembaruan Islam" dalam jurnal *Ulumul Qur'an*, No. 3 Vol. VI. Tahun 1995
- Al-Dustur al-Qur'ani fi Syu'un al-Hayah*, Cairo, 1956
- Al-Hakim Al-Tsair Jamal Al-Din Al-Afghani*, Cairo, 1962
- Al-Urwah Al-Wusqa*, tanggal 1-5-1884 (4 Rajab 1301)
- At-Tahtawi, *Taklis Al-Ibriz fi Talkis Bariz* (Cairo: Wizaarat At-Taqafah wa Al-Irsyad Al-Qawmi, 1958)
- Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996)
- Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: Rajwali Press, 1997)
- Bayard Dodge, *Al-Azhar: A Melenium of Muslim Learning* (Washington, D.C.: The Middle East Institute, 1961)
- Bellah, "Reflection on the Protestant Ethical analogy in asia," *Jurnal of Social Issue* 19, 1 (1963),
- Bellah, "Religious aspects of Modernization in Turkey and Japan," Amerika Journal of Sociology 61, 1 (1958),
- Bryan S. Turner, Capitalism and Class in the Middle East: Theories of Social Change and Economic Development (London: Heinemann Educational Book, 1984)
- Bryan S. Turner, *Weber and Islam* (London & Boston: Routledge & Kegan Paul, 1974); W.F. Wertheim, "Religious Reform Movements in South and Southeast Asia," dalam *East West Parallels: Sociological Approaches to Modern Asia* (The Hague: W. Van Hoeve, 1964),
- Cairo, Dar Al-Manar. 1954, jilid F, hal. 231 dan seterusnya
- Clifford Geertz, "Religious Belief and Economic Behavior in a Central Javanese Town," *Economic Development and Cultural Change* 4,2 (1956)
- David Lelyveld, *Aligarh's First Generation: Muslim Solidarity in British India* (Princeton: Princeton University Press, 1978)
- Dennis J. Dunn [ed], Religion and Modernization in the Soviet Union (Boulder, Colorado: Westview Press, 1977)
- Dr. H. F. Al-Najjar, *Rifa'ah al-Tahtawi*, Cairo, Maktabah Misr, t.t.
- Fauzi, *P3M STAIN Purwokerto Fauzi I Ibda'* Volume 2. No. 1 Januari-Juni 2004.
- Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1982),
- Geertz, *The Religion of Java*; James L. Peacock, *Muslim Puritans*; Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism* (New York: Pantheon Books, 1974)
- Grolier Academic Encyclopedia, M. 13, *Grolier International*, America, 1983.

- H.A.R. Gibb, *Aliran-aliran Modern dalam Islam*, terj. Macnum Husein (Jakarta: Rajawali Press, 1993)
- H.A.R. Gibb, *Mohammedanism: A Historical Survey* (New York: A Galaxy Book, 1962),
- H.Qureshi, *The Muslim Community in the Indo-Pakistan Sub-continent*, Gravenhage, 1962,
- Hafeez Malik, *Sir Sayyid Ahmad Kan and Muslim Modernization in India and Pakistan* (New York: Colombia University Press, 1980)
- Hamka, *Pengaruh Muhammad 'Abduh di Indonesia* (Djakarta: Tintamas, 1961)
- Harun Nasution, *Pembaharuan* hlm. 14; Zulbadri Idris, "Pembaruan Islam Sebelum Periode Modern", dalam *Jurnal Media Akamedika*, No.29. Tahun XIV/1998
- Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, Jakarta, Penerbit Universitas Indonesia, 1928
- Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975),
- Harun Nasution, *Pembaharuan Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975)
- Harun Nasution, Pembaruan dalam Islam: *Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994)
- I. Abu Loghod, *Arab Rediscovery of Europe*, Princeton, Princeton University Press. 1963
- I.A. Al-'Adawi, *Rasyid Rida, Al-Imam Al-Mujajid*, Cairo, Maktabah Misr, t,t,
- Idris Taha, *Demokrasi Religius* (Jakarta: Teraju, 2004)
- Imam Munawir, *Mengenal Pribadi 30 Pendekar dan Pemikir Islam Dari Masa ke Masa*, Bina Ilmu, Surabaya
- James L. Peacock, *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam* (Barkeley: University of California Press, 1987)
- John O. Voll, *Pembaharuan dan Perubahan dalam sejarah Islam : tajdid dan Islah*. Dalam John L. Esposito (ed), *Dinamika Kebangunan Islam: watak, proses, dan tantangan*. Terjemahan Bakri Siregar (Jakarta: Rajawali Press, 1987)
- Kayr Ad-Din Tunisi, *Muqaddimah Kitab Aqwam Al-Masalik fi Ma'rifat Ahwal Al-Mamalik* (Tunis: Matba'at ad-Dawlah, 1284/1867/1868)
- Kuntowijoyo, *Industrialisasi dan dampak Sosialnya* (Yogyakarta : Tiara wacana, 1987)
- Kuntowijoyo, *Mesjid atau Budaya Pasar," Akar Ketegangan Budaya di Masa Pembangunan" Dalam Budaya dan Masyarakat* (Yogyakarta : Tiara Wacana, 1987)
- Lord Kinross, *Biography of Mustafa Kemal father of Modern Turkey*, New York, William Marrow and Company, 1965

- Lothrop Stoddard, *Dunia Baru Islam (The New Word of Islam)*, terj. M. Mulyadi Djoyomartono dkk. (Jakarta: Gunung Agung, 1966),
- M. Amin Rais, "Kata Pengantar", hlm. X ; Lihat lebih lanjut pada Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam*; dalam P.M Holt. ANN K.S. Lambton, Bernard Lewis (ed), *The Cambridge History of Islam* Vol. 2B (Cambridge: Cambridge University Press, 1970)
- M. Amin Rais, "Kata Pengantar", dalam John J. Donohue dan John L. Esposito (eds), *Islam dan Pembaruan: Ensiklopesia Masalah-masalah*, terj. Machnum husein (Jakarta: Rajawali Press, 1993)
- M.Q. Al-Baqli, ed., *Al-Mukhtar Min Tarikh Al-Jabarti*, Cairo, Matabi 'Al-Sya'b, 1958
- Maulana Muhammad ali, *The Religion of Islam* (Cairo: The Arab Writer Publisher & Printers, t.t.) hlm. 3
- Max Weber, *The Theoris of Social and Economic Organization*. Diedit dengan pengantar oleh Talcott Parson (New York: The Free Press, 1964)
- Muhammad 'Abduh, *Al-Islam wa An-Nasraniyah ma'a al-'Ilm wa al-Masaniyah* (Kairo: Al-Manar, 1938)
- Muhammad 'Abduh: Pioneer of Islamic Reform.*" In Ali Rahnema [ed.], *Pioneers of Islamic Revival* (London and New Jersey: Zed Books Ltd., 1994)
- Muhammad Raid Rida, *Trik al-Ustadz Al-Imam Asy-Syekh Muhammad 'Abduh*, vol. 1 (Egypt: Matbaat al-Manar, 1931)
- N. Berkes. *The Development of Secularisme in Turkey*, Mantineal, Mc, Gill University Press. 1964
- Nurcholis Majid, *Islam Kemoderenan Dan Keindonsiaan* (Bandung: Mizan, 1987)
- Nurcholish Madjid, Islam, Doktrin dan Peradaban (Jakarta: Paramadina, 1992), hlm. 360-362; Saiful Muzani (ed.), *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution* (Bandung: Mizan, 1996)
- Prof. Dr. Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*, Bulan Bintang, Jakarta.
- Robert N. Bellah, "Epilogue: Religion and Progress in Modern Asia," dalam *Religion and Progress in Modern Asia* (New York: Free Press, 1965),
- S.F. Mahmud, *The Story of Islam* (London & Decca: Oxford University press, 1960)
- SergeA. Znkovsky, Pan-Turkism and Islam in Rusia (Cmabrigie, MSS.: Harvard University Press, 1960)
- Syafiq A. Mughni, "Islam dan Modernisasi dengan Rujukan Khusus Terhadap Masalah Indonesia". Makalah disampaikan dalam Inagurasi Mahasiswa Baru Universitas Muhammadiyah Surabaya, 1985
- T. Al-Tahani, ed., *Muzakkirat Al-Imam Muhammad 'Abduh*, Cairo, Dar Al-Hilal, t.t.,
- T. Al-Tanahi, Cairo, AL-Majlis Al-A'la Li Al-Syu'un Al-Islamiah, 1964

Tahtawi, *Manahij Al-Albab Al-Misriyah fi Mabahij Al-Adab Al-Asriyah* (Cairo, 1912, hlm. 373. (Princeton: Princeton University Press, 1978

Taqi Ad-Din Ahmad Ibn Taimiyah (1263-1326), adalah pemikir dan penulis terbesar pada masanya. Ia menjadi guru besar mazhab Hanbali di Universitas Damaskus. Lihat H.A.R. Gibb, *Mohammedanism*

The Encyclopaedia of Islam, ed. 1965, Judul Jamal Al-Din Al-Afghani

The New World of Islam, London, 1921

W.C.Smith, modern *Islam in India*, lahore, ashrof, 1963

Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York: Charles Scribner's Son, 1958),

William Roff, "Indonesia and Malay Student in Cairo in the 1920's," *Indonesia* 9(1970), hlm. 80-87. Lihat juga kajian belakangan, Mona Abaza, *Islamic Education Perception and Exchange; Indonesia student in Cairo* (Paris: Association Archipel, 1994)