

KAUM INTELEKTUAL ARAB: Dari Hegemoni Negara Menuju “Civil Society”

BU ALI YASIN

Intelektual Ternama dari Syria

I

C*ivil society* bukan konsep baru dalam literatur Arab modern bahkan literatur Arab tradisional. Sejak abad pertengahan terdapat indikasi-indikasi yang menunjukkan adanya *civil society* dalam pemikiran para penulis Arab¹. Tetapi seperti yang kita lihat, sebelum dekade 70-an konsep ini belum dikenal dengan nama “*civil society*”² tetapi dikenal dengan nama-nama lain yang bermacam-macam. Sebagai contoh, adanya berbagai kelompok masyarakat -apapun namanya- yang berhadapan vis-a-vis dengan negara dan kekuasaannya. Hal ini menunjukkan bahwa *civil society* sebagai konsep telah “hadir” dalam kancah pemikiran kaum intelektual Arab, sedangkan sebagai suatu istilah adalah hal baru.

Tentu saja, tidak adanya istilah linguistik yang baku yang mengekspresikan suatu konsep secara utuh dalam kebudayaan tertentu, menunjukkan adanya kabut yang menyelimuti konsep tersebut, atau belum mengkristalnya konsep itu dalam pemikiran

pendukung kebudayaan itu khususnya kaum intelektual dan kalangan penulisnya. Dan perlu diketahui bahwa problem semacam ini masih ada hingga kini. Kita bisa menelusurinya dalam literatur Arab kontemporer yang membahas topik ini. Dan pengertian sebuah konsep acap kali mengalami perubahan seiring dengan perubahan ruang dan waktu, sesuai dengan tradisi dan relasi sosial politik, sampai pada taraf bahwa pada fase sejarah bangsa tertentu, kadang-kadang, elemen dan unsur yang sebelumnya merupakan bagian *political society* (*mujtama’ siyâsiy*) masuk dalam elemen *civil society* (*mujtama’ madany*)³. Dan proses sebaliknyaapun bisa terjadi, yakni perpindahan elemen dan unsur *civil society* menjadi bagian dari *political society*.

Ini dalam tataran pemikiran. Sedangkan dalam tataran kenyataan *civil society* telah ada semenjak adanya negara, karena negara berasal dari masyarakat, lalu negara lahir sebagai unsur asing yang masuk dalam “perkumpulan manusia pertama” dan kemudian memisah-misahkan masyarakat menjadi *civil society* dan *political society*, dan dalam waktu yang sama memisahkannya menjadi kelas-kelas. Dalam sejarah masyarakat Arab di samping terdapat berbagai kelompok kesukuan, golongan, keagamaan, mazhab, dan partai agama, dapat kita jumpai pula berbagai majlis ulama (yang bebas dari campur tangan negara), forum-forum pertemuan para tokoh lokal yang

mencakup tokoh-tokoh distrik dan desa, forum-forum diskusi ilmiah di perguruan tinggi, lembaga wakaf-ekonomi, di samping perhimpunan profesi—baik perdagangan, produksi maupun jasa yang dikepalai oleh syah bandar perdagangan—, tokoh-tokoh bisnis dan sebagainya. Terdapat juga ikatan-ikatan pemuda, buruh kasar, buruh peternakan dan juga perkumpulan pemuka tarekat-tarekat sufi dan sebagainya. Semua itu sekarang kita sebut sebagai lembaga *civil society* untuk zamannya.

Menurut saya ada utopisme yang telah mengakar dalam masyarakat, yakni keinginan untuk menghapuskan negara dan kembali pada konsep persatuan dan persaudaraan primordial dalam naungan peraturan yang diciptakan sendiri yang didasarkan pada kesukarelaan, tanpa adanya hegemoni dari kalangan elit. Oleh karena itu keberadaan negara maupun *civil society* tidak akan kekal karena keduanya merupakan bagian dari unsur-unsur pembentuk masyarakat berkelas. Karena utopisme di atas tidak hanya ditujukan untuk melawan hegemoni, terutama hegemoni negara, tetapi juga untuk melawan monopoli kekayaan masyarakat. Jadi pada hakekatnya—terlepas dari urgensi kontemporer—bukan *civil society* yang menjadi impian manusia. *Civil society* hanyalah sekumpulan bentuk solidaritas dan kesepakatan untuk melindungi kehidupan dan nasib masyarakat, secara keseluruhan atau kelompok, termasuk di dalamnya pengaturan dan kontrol atas kekuasaan negara, dan sama sekali bukan untuk menghilangkan negara.

Civil society—dengan karakter pluralismenya—tidak menegasikan berbagai kekuatan masyarakat yang berbeda-beda,

ia juga tidak membatasi monopoli kekayaan, dan kesenjangan kelas. Meskipun secara tidak langsung *civil society* acap kali ikut berperan membatasi monopoli kekayaan dan kesenjangan kelas. Maka dengan demikian *civil society* tidak terlepas dari pertentangan kelas dan fanatisme yang membutuhkan keberadaan negara⁴, hanya saja keikutsertaannya bersama negara dalam sistem yang demokratis membuahakan penyelesaian damai dan demokratis bagi persengketaan dan pertentangan antar kelompok agar tidak berkembang menjadi perang dan bencana dan bahkan hancurnya masyarakat secara keseluruhan.

Aliran pemikiran ini, meskipun ia diadopsi dari pemikiran Barat, bukanlah hal baru bagi bangsa Arab dan kaum muslim. Para intelektual kita pada masa lalu—demi persatuan umat—menggunakan aliran pemikiran ini untuk membela raja melawan revolusi sosial, maka kita sekarang menggunakannya untuk membela *civil society* melawan otoritarianisme negara demi menjaga kesatuan dan keberadaan masyarakat Arab.

Wajih Kautsarani mengatakan bahwa pemakaian istilah "*civil society*" hanya relevan untuk konteks Arab modern, dan sebaliknya, istilah "*communal society*" hanya relevan untuk konteks Arab tradisional⁵. Mengenai kategorisasi di atas, Shadiq Jalal al-Adzm memberikan perhatian lebih banyak pada aspek kesejarahan. Dia berpendapat bahwa ciri-ciri utama *communal society* didasarkan pada "hubungan kekerabatan, kedaerahan, madzhab, golongan, perkampungan dan seterusnya". "Sedangkan pola interaksi dalam *civil*

society terpusat seputar dan terbatas pada hubungan kewarganegaraan". Oleh karena itu dalam periode sejarah tertentu *civil society*-lah (bukan *communal society*) yang bisa tetap *survive* sesudah disingkirkannya negara dari masyarakat (sekedar pengandaian tentu). Dan dalam periode yang lain, adalah *civil society* bukan *communal society*. Dan dalam periode lainnya lagi, adalah gabungan karakter keduanya secara bersamaan, akan tetapi dengan kadar yang berbeda-beda sesuai dengan perkembangan, dan dinamikanya. Inilah percampuran *communal society* dan *civil society* yang kita saksikan dalam kehidupan sosial kita saat ini, dengan berbagai problem, perselisihan, pertentangan yang meliputinya seperti yang biasa terjadi pada masa transisi dalam peristiwa-peristiwa sejarah"⁶.

Hal ini menunjukkan bahwa *communal society* dalam batas tertentu masih tetap ada dalam masyarakat Arab dewasa ini. Karena *civil society* belum bisa tumbuh dan, atau meluas dengan dorongan *communal society* saja. Selain itu, masyarakat tidak begitu saja menyerahkan seluruh permasalahannya kepada institusi-institusi yang belum terbukti manfaatnya, atau belum teruji kelayakannya bagi kehidupan dan belum pasti bebas dari eksese negatifnya. Sebagian orang menganggap hal tersebut sebagai kemunduran dan stagnasi, tetapi saya melihatnya sebagai kehati-hatian alamiah yang bersumber dari hati nurani masyarakat. Sebab lain adalah adanya berbagai kemaslahatan yang mereka peroleh dari lembaga-lembaga sosial lama yang membentuk *communal society*.

II

Shadiq al-Adzm berpandangan; "*civil society* di negeri kita termasuk produk negara modern. Kita bisa merujuk proses pembentukan *civil society* pada awal fase *perestroika usmani* yang berkembang pesat sekitar tahun 1830, dan muncul pembaharuan Muhammad Ali Pasha Yang Agung."⁷ Dalam sumber lain Adzm mengatakan; "negara modern memainkan peranan penting dalam pembentukan *civil society*, dan menguatkan dasar-dasarnya dalam kehidupan masyarakat Arab. Sekarang masyarakat tersebut mulai menuntut negara untuk menghormati hak-hak mereka yang selama ini terpasung. Negara adalah pihak pertama yang membawa gagasan supremasi hukum dalam masyarakat, akan tetapi dewasa ini *civil society*-lah yang menuntut pelaksanaan dan konsistensi pada gagasan ini, pada saat negara mempermainkannya. Karena konsep supremasi hukum tidak mengenal kekuasaan, jabatan dan *privilege*. Menurut saya kita harus menceburkan diri dalam perdebatan ini di masa mendatang"⁸.

Dengan pernyataan ini Sadiq al-Adzm telah membidik inti persoalan. Namun saya melihat bahwa persoalan ini –seperti yang ia kemukakan- tidak mudah dicarikan jawaban yang lebih dekat dengan pendekatan historis. Persoalan ini muncul karena pengabaian perbedaan antara negara sebagai himpunan lembaga-lembaga dan alat kekuasaan, dengan negara sebagai lembaga pemerintahan. Meskipun keduanya kadang-kadang kelihatan sebagai satu kesatuan yang *vis-a-vis* dengan warga negara sebagaimana keduanya satu posisi dalam menghadapi *civil* dan *communal society*. Dan

ini sesuai dengan seberapa jauh kelompok-kelompok yang memerintah, baik secara konstitusional maupun inkonstitusional, menguasai lembaga dan alat-alat negara. Dan jika kita menghendaki penggabungan negara sebagai lembaga kekuasaan dan negara sebagai lembaga pemerintahan dalam satu kesatuan maka istilah tepat untuknya adalah "*political society*".

Dalam konteks bangsa Arab kita melihat bahwa Daulah Utsmaniyah (yang sebenarnya) bukanlah daulah pada periode Muhammad Ali Pasha dan yang disebut terakhir bukanlah negara pada periode kita. Telah terjadi perubahan watak negara pada setiap fase seiring dengan perkembangan sosio-ekonomi. Pada sisi ini, nampak bagi saya bahwa, hingga batas tertentu, negara menyerupai kerangka di mana dinamika kelas, faksi kelas dan relasi-relasi kelas yang bermacam-macam mengikuti perubahan pola hubungan negara dengan *civil society* menurut kelas pelaku kekuasaan. Ini menunjukkan bahwa kita perlu bertanya mengenai kekuatan sosial yang mengalami modernisasi dalam masyarakat, dan bukan hanya mengenai dari mana kekuatan pembaruan itu berasal, atau mengenai sarana yang digunakan dalam modernisasi tersebut.

Orang sepakat bahwa kelas aristokratlah -terutama Sultan Usmani, Muhammad Ali Pasha -yang menjadi "peletak batu pertama" modernisasi masyarakat Arab dengan cara memanfaatkan perubahan pola hubungan kekuasaan. Akan tetapi pada saat yang sama mulai lahir kelas atau faksi kelas baru yang bernama "Borjuis" yang secara alamiah ingin membentuk masyarakat sesuai dengan mode yang

dimilikinya. Kelas ini melakukan gerakannya dari dalam dan luar kerangka negara. Pada umumnya kelas ini terbentuk dari orang-orang terpelajar yang telah tercehkan dan dipengaruhi oleh ide-ide Barat. Mereka ini berasal dari kelas elit dan menengah bangsawan dan lahir dari garis keturunan yang bermacam-macam. Ketika itu mereka bersama sebagian elit negara melakukan modernisasi (pembaharuan) dalam masyarakat. Dan di sisi yang lain faksi inilah, bukan negara, yang memelopori pemakaian peraturan dan undang-undang modern, membentuk partai politik untuk pertama kali, menerbitkan koran, majalah dan mendirikan perkumpulan kaum terpelajar. Dan dengan kekuasaannya ia membentuk organisasi dan perkumpulan profesi yang dianggap sebagai pilar-pilar *civil society*.

Berbeda dengan Borjuis Kecil dan Aristokrat Lama, kalangan Borjuis tidak berusaha menempuh jalur kekuasaan dalam melaksanakan modernisasi masyarakat. Karena kekuasaannya tidak terbatas pada negara (birokrasi, keamanan dan politik saja), tetapi kekuasaannya juga tegak di atas pondasi perekonomian dan kepemilikan atas industri dan pertukaran (*barter*). Sebagaimana diketahui, pemikiran Borjuis yang liberal, tidak mensakralkan negara. Sebaliknya -setidaknya hingga munculnya Keynesian- ia membatasi fungsi negara hingga tingkat terendah, sebatas menjamin pertumbuhan investasi dan stabilitas sosial. Walaupun terjadi rekonsiliasi (*tasbâluh*) antara kaum Borjuis dan Aristokrat, khususnya sesudah gelombang kemerdekaan, pemikiran liberalisme cenderung menguat dibandingkan dengan pemikiran

tradisional konservatif dalam naungan pemerintahan Borjuis nasionalis. Bersamaan dengan itu wilayah *civil society* semakin melebar.

Sedangkan kelompok masyarakat yang membangun kekuasaannya di atas dasar-dasar politik, aparaturnya negara dan propaganda ideologi di kalangan terpelajar, adalah kelompok elit Borjuis Kecil. Ini terjadi sejak 1950-an di banyak negara Arab seperti Mesir, Suriah, Iraq, Tunisia, Yaman, Aljazair, Libia, Sudan dan Palestina. Kelompok elit baru ini pada awalnya, umumnya terdiri dari para pekerja yang sadar politik dan perwira muda nasionalis, yang direkrut dari kaum bangsawan kelas bawah yang pada umumnya hidup dari profesinya, dan tidak tergantung pada fasilitas ekonomi dan politik negara-negara kolonial. Kelompok elit ini belum pernah memegang dan mempertahankan kekuasaan serta merealisasikan tujuan-tujuannya, tanpa melibatkan kelas-kelas bawah selain juga sarana-prasarana negara. Maka mereka melakukan segala sesuatu atas nama negara dan di bawah sayap (atau cakar) negara. Akibat adanya perbedaan substansial ini pembaruan Borjuis Arab menjadi lamban bahkan ragu-ragu dan tampak natural. Sementara pada waktu yang sama modernisasi Borjuis Kecil berjalan cepat. Oleh karena itu, pembaruan Borjuis Arab boleh terkesan dipaksakan dan tidak mengakar.

Ringkas kata, kelompok elit sosial baru ini (Borjuis Kecil), sebagai suatu kekuatan primordial pembebasan, adalah pengendali sekaligus yang menghapus *civil society* dengan cara menaklukkan negara dahulu, kemudian menggunakannya untuk menundukkan *civil society*. Bukan "negara" yang

melakukan hal itu. Ini terjadi mana kala kekuatan baru tersebut tidak mampu menembus dan menguasai sisa-sisa *communal society* kecuali hingga kadar tertentu yang mungkin dimodernisasi, untuk mengubahnya menjadi "*civil society*" yang tidak independen. Perdebatan ini kembali kepada masalah bahwa *civil society* (berbeda dengan *communal society*) adalah patron negara modern dalam menciptakan masyarakat modern meskipun dalam tiga dekade terakhir kerjasama ini tidak seimbang atau (bahkan) hanya terkesan simbolis. Oleh karena itu, kita melihat satu-satunya perlawanan terhadap diktatorisme negara semenjak medio 1970-an hingga sekarang dilakukan oleh gerakan-gerakan politik Islam yang telah berakar dalam masyarakat komunal tradisional, dan bukan oleh kekuatan *civil society* modern.

Menurut propagandanya, kekuatan tersebut melakukan aktifitasnya atas nama masyarakat (bangsa atau rakyat) melalui program revolusioner untuk keluar dari keterbelakangan dan perpecahan, bebas dari imperialisme politik ekonomi dan menegakkan perundang-undangan sosial-ekonomi yang adil. Dengan program ini penindasan dan eksploitasi akan hilang. Cita-cita kemasyarakatan yang ideal inilah fokus propaganda mereka dan dengan propaganda tersebut program-program mereka terlegitimasi.

Di sini terjadi percampuran konsep antara "negara" dan "kedaulatan rakyat". Percampuran ini senantiasa kita jumpai pada mayoritas cendekiawan seperti pernyataan yang diutarakan Nudrah al-Yazaji; "negara adalah potret bagi masyarakat". Mereka memandang bahwa

negara mencerminkan masyarakat dengan gambaran sempurna. Karena mereka melihat negara sebagai pengganti fungsi lembaga masyarakat. Hanya saja mereka perlu bertanya; apakah negara menyelenggarakan kepentingan masyarakat dengan mandat dari masyarakat atau tidak. Dan ini pada hakekatnya mempertanyakan tentang seberapa jauh hubungan antara negara dan masyarakat, dan selanjutnya jawabannya tidak selalu positif, tidak terkecuali di negara-negara Arab. Meskipun kalau toh kita tidak mempersoalkan adanya pelimpahan mandat dari masyarakat kepada negara kita tetap tidak boleh mencampuradukkan keduanya karena masing-masing mempunyai karakteristik tersendiri. Ini dalam tataran pemikiran. Dalam praktek politik setiap pencampuran pemahaman seperti ini akan menghasilkan pola pikir yang keliru bahkan acap kali terjadi penyesatan ideologis. Maka terjadilah penyamaan antara aparatur pemerintahan dengan negara, kemudian antara negara dengan masyarakat hingga ada anggapan bahwa penguasa adalah anggota masyarakat atau rakyat itu sendiri. Penyamaan ini menyebabkan pemusnahan *civil society*.

Di bawah logika propagandis ini “kelompok elit sosial baru” sejak 1950-an melaksanakan proyek pembangunan liberal dengan cara memerangi kekuasaan politik kelompok elit “borjuis feodal lama” (demikian orang menyebutnya) dan melalui alat-alat negara menghapus seluruh partai politik dan lembaga-lembaga representatif yang bermunculan (bahkan lembaga oposisi yang berafiliasi kepada kelasnya sendiri) dan secara bertahap menggantinya

dengan lembaga politik representatif yang dianggap cocok dengan kepentingan mereka. Sebagian dari mereka ada yang mengangkat jargon “siapa saja yang berpartai berarti telah berkhianat”, dan seluruh kelompok menginginkan kesatuan nasional untuk menghadapi imperialisme dan zionisme; satu pemikiran, satu aturan, satu sikap. Ini tentu saja pemikiran, aturan dan sikap faksi pemenang dari “kelompok elit Borjuis Kecil”.

Untuk mengakhiri kekuasaan dan eksploitasi ekonomi “sektoral” dan “kapital” faksi yang berkuasa menguasai sarana-sarana produksi. Tidak lama setelah itu kelompok ini menjadi kapitalis pemilik laboratorium, bank, lahan pertanian, lembaga perdagangan, konstruksi, transportasi, komunikasi dan sektor jasa. Ia berperan sebagai badan “perancang” dan “bendahara umum” bagi semua kegiatan perekonomian secara keseluruhan. Semua itu disebut “sektor umum”, yakni sektor rakyat atau masyarakat umum dan “sistem sosialis” yang dikuasai oleh -dan demi kepentingan- kelompok pekerja dan buruh yang diwakili oleh para pemimpin negara milik kaum buruh, petani dan intelektual revolusioner. Melalui cara-cara penyadaran atas masyarakat pekerja dan buruh kelompok baru ini dengan perantara negara mengukuhkan penguasaan mereka atas sektor pendidikan, membatasi independensi perguruan tinggi dan pusat penelitian, serta mengatur media informasi, pers dan penerbitan.

Kelompok baru ini telah menguasai lembaga *civil society* pada fase kedua periode kekuasaannya yang dimulai ada tahun 70-an, dan membuat lembaga-lembaga baru

yang biasa kita sebut sebagai “tandingan” *civil society* yang menyerupai lembaga-lembaga *civil society* di negara demokratis. Ini adalah perkembangan penting yang kurang mendapat perhatian. Kelompok baru ini tidak hanya menguasai lembaga-lembaga *civil society*, tapi juga menguasai strukturnya, sehingga pada tahun 70-an semua sektor *civil society* dan fungsionarisnya terserap masuk dalam persatuan-persatuan dan organisasi *under bow*-nya. Perkembangan penting ini tidak tampak dalam beberapa hal: Pertama, bahwa *civil society* “tandingan” sekarang berperan sebagai legitimasi pelaksanaan sistem ini yang menggantikan proyek-proyek revolusioner terdahulu yang mewakili cita-cita ideal perkauman dan kemasyarakatan serta advokasi rakyat. Maka sistem ini menjadi konstitusional, representatif dan sistemik serta bukan lagi revolusioner kerakyatan. Kedua, bahwa secara teoritis lembaga-lembaga yang menjadi “tandingan” *civil society* dalam kondisi yang sesuai dimungkinkan bisa berubah menuju lembaga-lembaga murni *civil society*. Hal ini dimungkinkan jika ia bisa melepaskan diri dari intervensi represif negara serta mampu menerapkan peraturan-peraturan interen, sesudah tercapainya berbagai perubahan sehingga membuatnya representatif bagi anggotanya, —bukan representasi kekuasaan negara.

Pergeseran untuk melegitimasi sistem merupakan salah satu indikasi yang menandai perubahan kelas “kelompok elit baru”, dari “Borjuis Kecil” yang menjalankan negara dan masyarakat secara revolusioner ke arah “Borjuis Negara” konservatif yang bekerja untuk kepen-

tingannya sendiri. Sejak awal fase perubahan ini, pada 1970-an, —meskipun konsep sosialisme kerakyatan masih menjadi jargon— kita mencatat bahwa dalam kadar tertentu, di mana negara menguasai dan memperlemah kekuatan lembaga-lembaga *civil society* bagian bagi kekuatan bekerja dari pendapatan nasional semakin berkurang. Tidak ada yang melawan perubahan ini sampai pertengahan 80-an ketika Borjuis Kecil —kelas umumnya kaum Borjuis Negara— mengalami kemunduran hingga taraf terendah dari piramida sosial, kecuali mereka yang dengan berbagai cara mampu naik ke kelas yang lebih tinggi. Kelas yang terlempar ke tingkat sosial terendah ini mencakup sebagian besar kaum intelektual Arab yang bekerja pada sektor negara, baik birokrasi maupun perekonomian.

Tentu perubahan yang distortif ini tidak menyebabkan hilangnya *civil society*, tapi melahirkan penguasaan Borjuis Negara atas alat-alat produksi. Pergeseran sosial ini mampu mempengaruhi pendapatan dalam negeri, khususnya lewat penumpukan kekayaan. Yang paling merasakan akibatnya adalah kaum buruh dengan upah rendah. Dan ketidakberdayaan *civil society* mendorong perubahan ini. Bukti ketidakberdayaan ini adalah dilarangnya asosiasi-asosiasi pekerja yang menampung dan mewakili seluruh buruh upahan untuk “memperjuangkan tuntutan” mereka dalam pengertian khusus sistem borjuis kapitalis. Karena itu mereka menempuh “perjuangan politik” sebagaimana yang terjadi di negara-negara sosialis. Dengan demikian tidak tersedia mekanisme damai, meski sekedar berbentuk pengaduan, untuk

menciptakan perimbangan dalam distribusi pendapatan negara antar kelas dan kelompok masyarakat. Maka nasib kaum pekerja di negara-negara Arab bergantung pada kebaikan hati para pelaku ekonomi meskipun (sebenarnya) perekonomian negara tidak bisa dibangun atas dasar kebaikan hati mereka.

Dalam soal ini kita juga memukan bahwa ketidakberdayaan *civil society* diikuti oleh pengabaian tugas-tugas negara bahkan yang penting sekalipun. Hal ini disebabkan karena para penguasa tidak menemui halangan apapun ketika kecenderungan kekuasaan mereka melanggar undang-undang demi interest pribadi mereka. Meskipun sesungguhnya merekalah yang membuat undang-undang ini atau merekalah yang berpeluang untuk membuat undang-undang sesuai dengan bentuk yang sesuai dengan kepentingan mereka. Ini merupakan bukti yang mendukung kebenaran kita dalam membedakan antara alat dan penyelenggara negara. Tuntutan masyarakat untuk menegakkan supremasi undang-undang terhadap semua kelompok dan golongan tidak berarti bahwa mereka mempercayai adanya keadilan dalam undang-undang tersebut tapi karena undang-undang –bagaimanapun ia - masih diharapkan bisa menghormati hak-hak mereka meskipun pada batas terendah dan mereka bisa berharap akan perubahan menuju yang lebih baik di masa mendatang. Dan jangan dilupakan bahwa jika undang-undang -sebagai teks tertulis- menyimpang dari nilai-nilai budaya masyarakat dan aturan kenegaraan, ia akan menjadi bumerang bagi kelompok yang berkuasa dalam negara. Karena itu para perancang

undang-undang menyadari bahwa untuk kepentingan mereka lebih baik tidak membuat undang-undang yang menyimpang dari nilai-nilai budaya masyarakat dan aturan kenegaraan.

Dari sini bisa kita pahami bahwa membela *civil society* pada hakekatnya adalah melindungi negara dari perilaku menyimpang penyelenggara negara. Dan pada kenyataannya kelompok elit yang berkuasa tidak mampu menghimpun modal dan berubah menjadi Borjuis Negara kecuali dengan cara melanggar undang-undang di mana pengawasan dan kontrol lembaga *civil society* tidak ada. Hal ini disebabkan karena monopoli pendapatan negara dan pengalokasian kekayaan serta investasi untuk anggota kelompok ini hanya bisa dilakukan dengan cara-cara ilegal berikut ini; suap sebagai imbalan atas fasilitas (kemudahan) illegal; suap atas pemberian proyek atau tender yang kualitasnya tidak sesuai dengan kontrak; komisi atas import barang bermutu rendah dengan harga di atas pasar internasional; komisi atas pembelian barang dengan harga di atas pasar lokal; komisi dari kolusi penimbunan barang; upeti atas monopoli komoditi tertentu; komisi dari perusahaan asing atau pajak proyek-proyek yang menghasilkan untung besar; penguasaan atas tanah milik negara; dan berbagai bentuk korupsi lainnya. Pada umumnya cara-cara ini dilakukan dengan persekongkolan antar elemen-elemen kapitalis lama dan baru.

III

Propaganda ideologis kaum cendekia-
wan dari kelompok elit Borjuis Kecil baik

yang berhaluan primordialisme maupun marxis turut mengemuka sejalan dengan perkembangan sosio-ekonomi ini. Di samping memperjuangkan kepentingan golongan dan kelas, mereka juga mempunyai kepentingan pribadi. Ali al-Kanz berkata; "para intelektual telah terpesona oleh negara, karena negara telah membuka peluang bagi mereka untuk menduduki posisi penting dalam birokrasi yang selama ini telah tertutup oleh kolonialisme. Lantas mereka membantu negara dalam membentuk Dewan Pertimbangan, Badan Perancang (semacam DPA dan BAP-PENAS) dan memberlakukan wajib militer yang semua itu diperlukan negara untuk mengendalikan masyarakat."¹⁰ Mereka mempunyai andil besar dalam proses marginalisasi peran *civil society* serta proses hegemoni negara atas masyarakat, paling tidak hingga awal fase perubahan pada dasawarsa 80-an. Dengan demikian tanpa mereka sadari mereka telah membuang peran intelektual dan otoritas simbolis mereka sebagai cendekiawan.

"Si Malin Kundang" demikian pepatah mengatakan. Karena pada dasarnya kaum intelektual adalah bagian yang tak terpisahkan dari *civil society* di mana ia lahir bersamaan dengan kemunculan masyarakat Arab moderen. Mereka melaksanakan otoritas simbolis mereka sebagai cendekiawan melalui pranata-pranata *civil society* seperti; media massa, universitas, pusat penelitian, partai politik, *public opinion* dan asosiasi-asosiasi kaum intelektual. Karena itu setelah terjadi berbagai perubahan sosio-ekonomi pada dasawarsa 70-an mereka terperangah oleh terputusnya akses kepada berbagai "kenikmatan" yang

diberikan negara. Mereka terperangah setelah menyadari bahwa "dagangan" mereka tidak mempunyai nilai jual yang berarti bagi Borjuis Negara karena kapasitas mereka sebagai cendekiawan tak lagi dibutuhkan, dan jika diperlukan mereka hanya menjadi corong propaganda atau pemuas hobi khalayak pembaca, pemirsa tv dan pendengar radio.

Bilamana kaum intelektual tidak mampu merubah dirinya bersama kelompoknya menjadi Borjuis Negara maka mereka akan menjadi korban utama baik secara intelektual, politik maupun ekonomi. Dari perubahan ini mereka akan menjadi subordinasi negara di mana negara berperan sebagai: pengendali sekaligus pengawas aktifitas mereka; satu-satunya atasan mereka; pelaksana asosiasi-asosiasi yang mereka miliki seperti Ikatan Cendekiawan, Persatuan Wartawan, Asosiasi Seniman, Persatuan Guru, Kelompok Theatre, dan bahkan Klub Olah Raga —meski pada hakekatnya wadah-wadah ini adalah bagian *civil society*. Demikianlah semua lahan yang seharusnya menjadi garapan *civil society* telah diambilalih oleh alat-alat negara, padahal seharusnya, lahan itu membutuhkan ruang yang lebih luas dan bebas serta memerlukan dukungan moral dan material.

Banyak para penulis yang mengeluhkan bahwa organisasi mereka tidak representatif lagi dan tidak memberi jaminan keamanan kepada mereka. Ghalib Helsa menjelaskan bagaimana otoritas lembaga ini berfungsi sebagai salah satu corong kekuasaan."¹¹ Lathifah Ziyad melihat; "Persatuan Penulis Mesir telah berubah menjadi Persatuan Pegawai Negeri."¹²

Ahmad al-Syahawi melukiskan Persatuan Penulis Mesir sebagai “bangkai kebohongan yang bisu yang hanya mampu menarik kaum intelektual kacang. Mereka adalah pengikut Pasha Tsarwat Abadzah. Organisasi ini tak banyak memberi sumbangan terhadap proses kreatif. Ia tidak menyediakan ruang gerak yang bebas untuk berpendapat kecuali pendapat yang dikehendaki dan direstui penguasa.”¹³ Naji al-Ali berkomentar tentang kondisi di Palestina; “sesungguhnya ini adalah asosiasi penulis dan pengamat Palestina.”¹⁴ Bahkan Nizar Qabbani berkomentar dengan syairnya; “pujangga kita punya kumpulan / wujudnya sama serupa / gerombolan kambing-kambing.”¹⁵ Namun mayoritas penulis bergabung dalam perkumpulan-perkumpulan ini meskipun banyak kritik atas keberadaanya.

Bahaya “pembebekan” kaum intelektual kepada negara dan politisi belum mereka sadari hingga mereka merasakan dampak negatifnya pada dasawarsa 70-an. Setelah itu, beberapa penulis mensinyalir tentang tanggungjawab pribadi kaum cendekiawan atas apa yang diperbuat mereka. Emil Habibi berkata; “komunitas cendekiawan merasakan keputusan. Tapi keputusan ini bersumber dari mana? Bersumber dari ‘berhala-berhala’ mereka. Karena mungkin akan sulit bagi mereka untuk menumbangkan ‘berhala-berhala’ ini. Kondisi ini pada akhirnya membingungkan mereka.”¹⁶ Fayiz Khudlur berkata; “cendekiawan adalah seseorang yang mengantarkan diri mereka sendiri dan mereka yang meyakini manfaat ilmu pengetahuan dan pengaruhnya yang besar menuju usaha membangun masyarakat,

bangsa, dan umat serta selanjutnya menciptakan kehidupan yang lebih baik. Kesimpulannya, cendekiawan bisa disebut kolusi (untuk tidak mengatakan pengkianatan amanah yang dibebankan di atas pundak mereka) ketika ia diterima dengan suka rela oleh kekuasaan sebagaimana terjadi pada dekade 40-an”.¹⁷

Dalam hal ini jelas terdapat semacam pengkultusan atas penguasa maupun partai yang berkuasa. Menurut pengamatan saya, sebenarnya akar masalahnya tidak terletak pada pengkhianatan amanah ataupun penyimpangan, meskipun akibat yang ditimbulkannya tampak demikian, namun terletak pada adanya kepentingan pribadi kaum cendekiawan selain kepentingan umum. Ini adalah tabiat manusia. Maka jika kita mengenyampingkan perilaku ‘sambil menyelam minum air’ yang selalu ada pada setiap masyarakat dan tiap periode, hal yang paling tepat untuk dibicarakan lebih lanjut adalah masalah “posisi sulit” yang menimpa cendekiawan politikus (*mutsaqqaf musayyas*). Sa’dullah Wanus memberikan komentarnya seputar masalah ini; “di antara bukti kuat adanya kritik kaum intelektual terhadap sikap negara adalah bahwa mereka menarik jarak dengan penguasa. Bahkan mereka memperjuangkan rancangan undang-undang yang bisa mendukung gagasan-gagasan dan visi mereka. Tidak seberapa lama setelah RUU ini disusun dan diajukan kepada negara mereka menerima akibat buruk dari negara. Karena takut terhadap ekses RUU tersebut baik secara fisik maupun intelektual, sebagian kaum cendekiawan memilih untuk mencari suaka di luar negeri, sebagian lain memendam gagasan mereka dengan rasa putus asa dan sebagian

lain lagi mendekam dalam penjara.”¹⁸

Secara historis permasalahan ini berkaitan dengan tumbuhnya institusi-institusi kebudayaan Arab modern di bawah “asuhan politik” sebagaimana diungkapkan oleh Michel Kylo.¹⁹ Pada masa Borjuis, masa kolonialis dan nasionalis kaum intelektual progresif Gramscian —yang sekarang ini dianut para intelektual Arab kiri— termasuk dalam kelompok intelektual organik (*al-mutsaqqaf al-‘adlwi*). Partai-partai kerakyatan oposisi yang menaungi mereka dianggap sebagai salah satu wadah politik *civil society* modern yang dengan demikian memerankan fungsi intelektual kolektif (*al-mutsaqqaf al-jama’i*). Karena itu saya berpendapat bahwa intelektual organik sendirilah yang menyulitkan posisinya sendiri, dan wadah politik *civil society* sendirilah yang merubah perjuangan kecendekiawanan menjadi perjuangan politik dan menjadikan kaum intelektual mengekor kepada politisi. Dan dia sendirilah yang menguasai negara dan menghilangkan *civil society* secara keseluruhan dan melenyapkan intelektual organik.

Perubahan ini tidak terbatas pada partai tertentu tetapi semua partai rakyat, yang mewakili kepentingan kelompok elit Borjuis Kecil baik yang progresif, kedae-
rahan, primordialis, maupun keumatan dan partai-partai yang memayungi kaum cendekiawan dari kelompok ini. Semuanya berjuang untuk menumbangkan hegemoni politik dan ekonomi kelas Borjuis-Kapitalis dan berusaha untuk merebut kekuasaan negara dan mengatur masyarakat melalui sarana negara. Jadi lembaga politik *civil society* sendirilah yang sebenarnya bertang-

gung jawab atas tumbangnyanya bangunan *civil society*, yang di kemudian hari harus tunduk kepada kekuasaan.

Ada pengamat Arab yang berpan-dangan lain dari pendapat ini. Burhan Ghalyun menilai bahwa partai-partai oposisi adalah bagian dari *civil society* Arab.²⁰ Abdul Ilah Balqaziz melihat bahwa kelompok elit intelektual Arab merupakan salah satu hasil intervensi asing, sebuah komunitas baru yang menyatu dengan alat-alat negara, bahkan ia adalah bagian dari *political society* yang terpisah dari *civil society*.²¹ Berbeda dari uraian di atas Abdul Qadir Zaghl berpendapat bahwa orang Tunisia memakai istilah *civil society* untuk menyebut semua partai politik dan organisasi profesi yang terlepas dari campur tangan negara.²²

Menurut pendapat saya kita harus segera mendefinisikan istilah-istilah ilmiah modern dalam kontek realitas kita meski ia diadopsi dari pemikiran Barat. Tidak diragukan lagi bahwa Partai Demokrat dan Partai Republik di Amerika Serikat menjadi bagian dari *political society* Amerika karena keduanya memainkan kekuasaan dalam percaturan politik formal, meski terkadang harus menempati posisi oposisi. Adapun di negara-negara terbelakang yang kebera-
daan partai oposisi diawasi dan bahkan dilarang, partai-partai oposisi sama sekali bukan bagian dari *political society* dan seringkali bahkan merupakan *civil society* “bawah tanah”. Dan ketika partai-partai ini bisa menguasai *civil society* maka ini adalah konsekuensi politis-ideologis yang tak bisa dihindari. Khusus mengenai kaum intelek-tual, saya mencatat bahwa Balqaziz menganggap sama antara kaum intelektual yang bekerja pada negara dengan kaum

intelektual penguasa (*mutsaqqaf sulthawiy*) yang menguasai negara dan *civil society* sekaligus. Menurut pengamatan saya mayoritas pengamat Arab tidak sependapat dengan pandangan ini.

Gambaran di atas mendorong kita untuk menjelaskan lagi tentang ketergantungan kaum intelektual terhadap negara dalam memenuhi kebutuhan ekonomi mereka. Profesi kaum intelektual—sebagai pekerja intelektual—terbatas pada bidang media massa, kebudayaan, dunia pendidikan, birokrasi baik administrasi maupun perekonomian, di mana negaralah yang menguasai dan menentukan. Jika kaum intelektual tidak mampu keluar dan membuat lapangan kerja sendiri mereka terpaksa bekerja pada negara yang tentu saja disertai syarat-syarat ekonomis dan politis atau menjadi penganggur. Maka kaum intelektual yang bekerja kepada negara bukan berarti pendukung loyal negara. Dengan demikian kita tidak bisa “menghakimi” intelektual pegawai—meskipun kemungkinan terbawa arus sangat besar. Kita juga tidak bisa menilai demikian karena pada seperempat abad terakhir di negara otoriter tidak ditemukan jaminan ekonomi, politik, dan intelektual yang mereka butuhkan sebagai cendekiawan kritis dan independen.

Jaminan ekonomi—yang tidak dimiliki kaum cendekiawan Arab khususnya para penulis bukan merupakan hibah atau hadiah cuma-cuma akan tetapi merupakan imbalan atas daya kreatifitas dan jerih payah mereka. Muhammad Kamil al-Khatib menulis tentang ini; “penghidupan penulis Arab modern sangat bergantung pada alat-alat dan institusi negara. Sedangkan

khalayak pembaca, partai politik, ataupun lembaga-lembaga intelektual mereka tidak banyak membantu untuk mencukupi kebutuhan hidup mereka. Hal ini disebabkan masih banyak penduduk Arab yang buta huruf, kondisi politik yang belum stabil, dan batas yang memisahkan antar negara masih terlalu jauh yang semuanya itu menyebabkan sangat kurangnya jumlah pembaca. Kondisi di atas tidak memungkinkan penulis untuk bisa mandiri secara ekonomi dan menyandarkan penghidupan mereka dari khalayak pembaca. Demikianlah penulis Arab kontemporer seakan-akan ditinggal sendirian dalam menghadapi kediktatoran penguasa. Satu-satunya piranti untuk tetap bisa bertahan adalah kesederhanaan hidup dan konsistensi pemikiran yang mereka miliki. Semua itu bukan piranti kolektif tetapi individual.”²³

Khalayak pembaca adalah salah satu komponen *civil society* yang pada masa moderen peradaban dunia mampu membebaskan diri—baik secara ekonomi, politik, dan pemikiran—dari pendiktean penguasa dan pemilik modal, meskipun untuk berhubungan dengan penguasa dan pemilik modal mereka masih membutuhkan modal, bahkan di negara-negara berkembang selain membutuhkan modal juga membutuhkan kekuatan politik. Sedangkan khalayak pembaca negara Arab belum mampu mencapai tataran yang seharusnya untuk melakukan peran intelektual yang demikian. Lalu apa yang tersisa bagi kaum cendekiawan jika ia tak bisa lagi bertopang pada organisasi profesi, partai politik, atau pada khalayak pembaca pada saat negara telah mempersempit ruang gerak politik dan mata pencaharian

mereka?

Sementara itu ada sebagian penulis yang menganjurkan untuk kembali pada *communal society*. Ini mengacu pada pandangan Ahmad Fuad Najm; “penyair tidak hanya dituntut berkata-kata, tetapi juga dituntut untuk mensosialisasikan kata-katanya kepada masyarakat. Itu adalah tugasnya, bukan tugas orang lain. Tetapi celakanya generasi baru menganggap bahwa media massa resmi adalah satu-satunya sarana untuk berkomunikasi dengan publik. Sementara itu negara bebas menggunakan media itu karena memang dialah pemiliknya yang selanjutnya negara hanya mempublikasikan hal-hal yang dikehendakinya.”²⁴ Hadi Alwi menegaskan; “otoritas intelektual dan otoritas massa saling melengkapi sebagaimana pertentangan keduanya dengan otoritas penguasa. Dari sini, saya bisa mengatakan bahwa keberpihakan kaum intelektual kepada publik merupakan sumber otoritas yang khas sebagai intelektual dan sebuah basis material yang efektif. Ketidaktahuan mengenai hal ini merupakan sebab utama kesia-siaan upaya mereka untuk mengembangkan ilmu pengetahuan dan gerakan masyarakat sekaligus.”²⁵ Menurut Muhammad Jamal Barut; “pertentangan struktural yang mendalam antara rakyat dan negara dalam masyarakat Arab saat ini memaksa kaum intelektual untuk kritis terhadap negara dan menjalin hubungan dengan *communal society*, tidak dengan negara.”²⁶

Telah saya jelaskan sebelumnya bahwa kaum intelektual modernis sekuler jika dilihat dari perkembangan kelompoknya merupakan bagian dari *civil society*, dan

kurang tepat jika mereka menyandarkan diri pada *communal society* atau *traditional society*. Karena kaum intelektual dalam *communal society* atau *traditional society* sejak era dinasti Mamluk terdiri dari ahli fikih (syaikh) atau tokoh lokal, dan hingga sekarang tetap disyaratkan seorang yang ahli dalam pemikiran keagamaan atau tradisi- meski secara teoritis bisa masuk juga penganut sekulerisme. Fenomena ini pada tataran praktek telah terjadi pada masa Borjuis di mana kaum intelektual yang berprofesi sebagai pendidik, dokter, dan pengacara mampu bersaing dengan kaum intelektual tradisional dalam memainkan peranan intelektual rakyat (*mutsaqqaf sya'biy*) untuk mengatur dan mengelola perkotaan dan desa-desa pinggiran. Namun, karena ditentang oleh otoritas politik, kondisi ini tidak berlangsung lama dan berakhir pada awal periode pemerintahan Borjuis Kecil.

Peminggiran secara paksa kaum intelektual modernis sekuler dari *communal society* memberikan kesempatan berharga kepada kaum intelektual tradisional untuk mengambil kembali posisinya terutama dengan model “Islamisme baru” yang bernuansa politis, modern, dan radikal. Keberhasilan pertama mereka —yang juga menyebabkan kegagalan proyek-proyek liberalisme primordialisme dan sosialisme, menyebabkan membisunya Arab atas imperialisme Barat, dan runtuhnya kondisi rakyat, khususnya melalui penggunaan media massa atau media informasi negara— mendorong mereka untuk mengembalikan kekuasaan kelompok elit primordial liberal dan berusaha menguasai negara dan masyarakat dengan kekerasan.

Para cendekiawan Arab sering mengeluhkan efek negatif *communal society* yang cenderung menghambat aktifitas dan kreatifitas intelektual mereka. Di sini kita bisa menilai bahwa kebesaran *communal society* dan kekuatannya menaungi masyarakat berjalan bersama dengan lambannya perkembangan peradaban dan adanya ketimpangan relasi-relasi sosial dan ekonomi. Sebaliknya, *communal society* semakin surut seiring dengan cepatnya laju peradaban dan berkurangnya ketimpangan tersebut. Dalam konteks demokrasi, *civil society* akan berkembang seiring laju perkembangan peradaban dan membaiknya relasi-relasi di atas. Dengan demikian *civil society* lebih mendukung proses kreatif intelektual moderen daripada *communal society*, kendati kedua kelompok masyarakat ini, mempunyai fanatisme, loyalitas, nilai-nilai, dan moral yang sama di satu sisi dan berbeda di sisi lain di mana perbedaan ini bisa menyebabkan perpecahan yang negatif. Perbedaan antara intelektual moderenis dan *communal society* terletak pada hal-hal yang sensitif; fanatisme, agama dan gender di samping perbedaan dalam pemahaman pemikiran serta peranannya dalam konteks sosial modern. Adalah salah jika kita menduga bahwa intelektual tradisional adalah penyebab ketidakharmonisan antara intelektual sekuler dengan *communal society*, meski sedikit banyak ia mempunyai andil di dalamnya.

Berikut ini saya kemukakan beberapa kesaksian tentang pengaruh negatif yang ditimbulkan *communal society* terhadap kaum intelektual dan dunia kecendekiawanan. Di antaranya pendapat Burhanudin yang

mengatakan; “sekarang ini kaum intelektual menghadapi dua tekanan yang berasal dari penguasa dan opini publik.”²⁷ Abdul Rahman Munif mengatakan; “jika intelektual bisa melepaskan diri dari penjara penguasa maka ia akan berhadapan dengan penjara masyarakat di mana dia tak bisa berbuat apa-apa kecuali mengikuti kehendak masyarakat yang selalu merujuk dan mempertahankan pemikiran-pemikiran tradisional yang bersumber dari abad-abad pertengahan. Dan mereka tidak mampu mengkritik alih-alih merubahnya.”²⁸ Nadia Ramses Farah melihat; “*communal society* dalam konteks dunia Arab dalam kurun sejarah yang singkat pernah menjadi mitra kerja kaum intelektual meski pada umumnya hubungannya dengan kaum intelektual lebih banyak bersifat negatif kalau bukan permusuhan secara terang-terangan.”²⁹

Nabil Sulaiman menengarai; “wilayah terlarang bagi kaum intelektual Arab semakin melebar. Wilayah terlarang ini diciptakan oleh penguasa dan tokoh masyarakat yang kadang-kadang selaras dengan kehendak penguasa.”³⁰ Tampak pula bahwa tekanan *communal society* terhadap intelektual perempuan lebih keras lagi sebagaimana sinyalemen Tsurayya ‘Aridh; “pertumbuhan kreatifitas semakin lambat karena suara perempuan —meski dia beragama Kristen— masih dianggap ‘aurat’. Karena itu seniman dan intelektual perempuan lebih banyak diam karena “bersuara keras” (*ifshâh jabran*) masih dianggap aib menurut kacamata keluarga dan lingkungannya.”³¹

IV

Setelah terjadi berbagai perubahan pada

dasawarsa 70-an, berdasarkan pada pandangan dan sikapnya terhadap negara, kaum intelektual Arab modernis sekular muncul kembali. Hal ini menyebabkan adanya perubahan fundamental dan radikal dalam tubuh asosiasi kaum intelektual. Dari sini kita dapat mengelompokkan kaum intelektual Arab ke dalam empat kelompok besar: Kelompok pertama masih menginginkan perubahan negara menuju kekuasaan nasionalis dan sosialis-demokrat. Kelompok kedua menghendaki pembebasan *civil society* dari hegemoni negara dan memajukan demokrasi dalam rumah *civil society*. Kelompok ketiga ingin mempertahankan kekuasaan negara disertai dengan berbagai perbaikan. Kelompok keempat ingin meninggalkan ajaran sekulerisme dan marxisme dan menggantinya dengan ideologi *salafiy* (ortodok). Kelompok ini ingin menggantikan posisi intelektual tradisional terdahulu. Tentu saja dalam setiap kelompok terdapat berbagai perbedaan dan keragaman bahkan dalam soal ideologi kelas sekalipun.

Munculnya kelompok terakhir ini menimbulkan alienasi dan kegamangan pada sebagian kaum intelektual kiri. Abdul Razzaq 'Id mengomentari bahwa fenomena "arus balik kaum intelektual" yang muncul karena dalamnya perasaan kalah (1967) merupakan akibat dari kegagalan konsep "pemikiran kebangkitan" (*al-fikr al-nahdlawiy*). Dalam kondisi seperti ini lalu muncul "gagasan kembali ke masa lalu, bernostalgia sejarah hingga taraf mengagungkan kesultanan Utsmani (Wajih Kautsarani, Abdul Ilah Balqaziz, Burhan Ghalyun, Anwar Abdul Malik, dan Ali Zai'un) seraya menuduh *al-fikr al-nahdlawiy*

sebagai westernisasi, subordinasi Barat, dan membuka pintu hegemoni asing atas kehidupan sosio-kultural Arab. Hal ini terjadi jika marginalisasi pemikiran *salafiah* -yang ingin memutuskan hubungan peradaban dengan Barat- telah berhasil (Munir Syafiq, Yusuf Qardlawi, dan Thariq al-Basyari dan sebagainya)."² Menyikapi fenomena nostalgia dan reaksi kaum intelektual tersebut Haidar Haidar bertanya; "apakah kita ini sedang kurang sadar, rapuh, dan lemah, atau kita berada pada dualisme antara pemikiran reaksioner dan pemikiran konservatif, atau apakah perubahan ini disebabkan oleh kerasnya penindasan penguasa dan kesalahan sistem politik?"³

Khusus mengenai kelompok pertama, tidak ada hal baru yang perlu dikomentari karena kelompok ini tidak belajar dari pengalaman. Kelompok ini masih menganggap bahwa inti masalah terletak pada sekedar "pelencengan dari tujuan awal" dan tidak ada kaitannya dengan model sistem politik, baik dilihat dari segi konstruksinya, undang-undang, metode dan strategi untuk merealisasikan tujuan, serta hubungannya dengan masyarakat dan sistem-sistem yang lain. Adapun atmosfer liberalisme belum berpengaruh pada pendukung kelompok ini; nasionalisme dan marxisme, khususnya pada medio dasawarsa 80-an.

Sedangkan di antara pandangan kelompok ketiga adalah seruan dijalinnya kerja sama antara kaum intelektual dengan pemerintah. Salah satu gagasan kelompok ini dimunculkan oleh Imad Fauzi Syu'aibi, seorang intelektual yang ingin menyelesaikan kesalahpahaman antara penguasa Arab dan kaum cendekiawan dengan

konsep negara-negara sosialis. Dia berpendapat bahwa setelah runtuhnya konsep dan sistem sosialis, gagasan ideologis untuk menjauhkan kekuasaan dari kaum intelektual akan muncul kembali. Solusi yang ia tawarkan adalah dengan menghilangkan jarak antara kaum intelektual dan pemerintah. "Karena intelektual tanpa pemerintah adalah intelektual yang tak berbangsa dan tak beralamat, dan negara tanpa intelektual akan tetap survive".³⁴ Sementara al-Syu'aibi tidak saja mempersamakan pengertian pemerintah dengan negara tetapi juga dengan bangsa pada waktu yang sama Nudrah al-Yazidy dan Abdul Khaliq Mahfudl mensakralkan negara. Mahfudl berkata; "negara adalah kebutuhan sosial umat manusia, ia bersifat alamiah dan adi kodrati." Intelektual ini berbicara tentang "dasawarsa penindasan" bagi kaum intelektual seraya menegaskan; "sebenarnya ujian yang dihadapi dunia intelektual dan pemikiran adalah sama dengan yang dihadapi dunia politik kenegaraan. Dalam kondisi semacam ini kita sama sekali tidak menjumpai seorang yang memunculkan gagasan untuk membuka dialog antara kaum intelektual dan penguasa untuk mempelajari masalah yang dihadapi bersama, yakni suatu problematika yang ditimbulkan oleh kaum intelektual sendiri."³⁵

Nudrah al-Yazidi berpendapat; "individu maupun kelompok tidak memiliki eksistensi apa-apa bila berada di luar lingkup negara, karena negara adalah falsafah umat manusia yang berperadaban dan nafas masyarakat yang menopang eksistensi masyarakat. Negara adalah pemilik kebudayaan dan peradaban.

Manusia yang berperadaban menyadari bahwa kebudayaannya akan mengalami kemajuan sepanjang negara masih tegak."³⁶ Balqasim Khimar memandang bahwa di dunia ketiga, subordinasi kaum intelektual terhadap politik adalah sebuah kenyataan dan tidak ada kesempatan bagi kaum intelektual untuk memilih. Mereka mesti menerimanya tanpa membantah. Karena itu kaum intelektual adalah subordinasi dari politisi, "apakah itu subordinasi positif, di mana gagasan, program dan moralitas kaum intelektual bisa terekspresikan, atau negatif ketika ia dimarginalisasikan". Tentu bentuk subordinasi pertama adalah yang terbaik bagi intelektual, demikianlah yang kita dapati dari Balqasim. Selain itu ia langsung mengoreksi bahwa pada prinsipnya hubungan ini tidak bersifat subordinatif; "menurut saya masalah substansial dalam hubungan intelektual-politik ini terletak pada prinsip-prinsip, ilmu pengetahuan, moral, serta keikhlasan untuk mengabdikan pada bangsa. Maka setiap politisi yang mempunyai kualifikasi di atas pantas mendapat dukungan dari intelektual, dan tidak ada subordinasi dalam konteks ini".³⁷ Masalah sebenarnya terletak pada pribadi politisi itu sendiri dan penilaian kaum intelektual terhadapnya dari sisi moralitas dan patriotismenya, dan tidak berhubungan dengan kekuasaan pada umumnya apalagi kelas ideologis atau kelas penguasa.

Varian pemikiran semacam ini bagi saya adalah hal baru dalam kancah intelektual Arab modern. Sebelum dasawarsa 70-an ada seorang intelektual yang mengemukakan gagasannya untuk menjalin hubungan intelektual-politisi —dengan asumsi bahwa keduanya di bawah struktur

politik yang tunggal— untuk mengabdikan bersama pada nilai-nilai luhur, seperti liberalisasi, persatuan, sosialisme, dan demokrasi. Ketika itu belum ada yang terpengaruh oleh pandangan Hegelian yang mensakralkan negara sebagai puncak yang berdiri sendiri. Setelah memuncaknya gerakan Nasheerisme di negara Arab, nampak bahwa propaganda primordialisme, pembebasan, dan kemajuan sistem warisan negara otoriter belum mempunyai nilai yang berarti sebagai justifikasi untuk menundukkan masyarakat dan kaum intelektual kepada otoritas politik. Maka dibutuhkan orientasi ideologis lain dengan perhatian dan curahan tenaga yang lebih besar. Di sini tampil Sa'duddin Ibrahim sebagai aktor yang berseberangan dengan kelompok empat dengan gagasannya “menjembatani antara pembuat kebijaksanaan politik dengan kalangan pemikir” di negara Arab.

Gagasan Sa'dudin ini bisa kita lihat dalam beberapa pernyataannya, khususnya dua pernyataannya: Pertama, dalam konteks masyarakat Arab kontemporer, kekuasaan pengambilan keputusan —khususnya keputusan besar dan penting— berada di tangan seorang raja atau presiden. Kedua, dia mereduksi makna intelektual dengan pemikir, kedaulatan dengan pemerintah, dan dalam membedakan antara pemikir dan pemerintah dilakukan dengan simplifikasi, sambil mengabaikan segala perbedaan kepentingan kelas dan ideologi masing-masing. Menurutnya pemerintah bergumul dengan yang relatif, parsial, empiris, dan yang mungkin sedangkan pemikir bergelut dengan yang umum, komprehensif dan ideal. Dia mengusulkan

untuk menjembatani antara pemerintah dan pemikir dengan tiga jembatan: Jembatan emas, jembatan perak, dan jembatan kayu. “Jembatan kayu adalah tingkat terendah pergaulan masyarakat Arab di mana jembatan ini bisa menghilangkan pertentangan dan dualisme antara pemikir dan pemerintah”. Dalam hal ini peran intelektual adalah: Pertama, kristalisasi politik tanpa membatasi arah tujuan yang masih menjadi otoritas pemerintah. Kedua, mengarahkan keputusan-keputusan eksekutif, baik dalam pemilihan waktu, penetapan, dan penyesuaian kebijakan baru dengan kebijakan terdahulu. Ketiga menambah muatan syariah dalam kebijakan politik dan berbagai keputusan yang ditetapkan pemerintah agar mudah diterima masyarakat. Dan dalam menafsirkan syariah disesuaikan dengan pandangan umum masyarakat dan mendasarkannya pada metode ilmiah dengan sebaik-baiknya. “Demikianlah yang dikehendaki pemerintah atas ilmu pengetahuan ilmiah”. Dan tentang pertanyaan “apa yang mesti dilakukan pemikir jika berseberangan dengan kehendak pemerintah?” Sa'duddin Ibrahim memberikan jawaban; “dia mesti mengemukakan alasan dengan cara yang santun, tanpa publikasi media masa.”³⁸ Sedangkan tentang kritik yang tidak membangun “harus disampaikan lewat jalur tersendiri yang sekiranya tidak sampai mempengaruhi opini publik terhadap pemerintah, yang penting tidak memutuskan rasa kekeluargaan.”³⁹

Kelompok pendukung *civil society* adalah kelompok yang paling heterogen, meliputi seluruh orientasi dan aliran pemikiran mulai

intelektual liberalis, nasionalis, hingga marxis, bahkan meliputi pula mereka yang mempunyai orientasi hedonisme, (Rashid al-Ghanusi dari Tunisia, Judat Sa'id dari Suriah). Secara umum dapat dikatakan bahwa kaum intelektual kelompok ini mewarnai ideologi mereka dengan unsur *civil society* sebagai kerangka demokratis dan toleran bagi penyebaran pemikiran dan realisasi tujuan mereka. Yang merupakan hal baru adalah penerimaan terhadap liberalisme dengan adanya kemungkinan berbeda pendapat dan berkompetisi dengan resiko menang atau kalah. Fenomena ini menyebabkan perubahan ideologi ketika ia harus mengakomodir, —atau paling tidak dibatasi— oleh pluralitas politik dan kepartaian serta pergantian kekuasaan secara demokratis dan damai. Seiring dengan perubahan pemikiran ini secara teoritis terjadi pula netralisasi negara yakni pemisahan negara dengan pemerintahan. Di sini negara lebih banyak mengurus kepentingan publik secara keseluruhan. Secara teoritis yang tersisa hanya friksi yang wajar antara masyarakat dan birokrasi. Dan birokrasi sendiri akan melemah sesuai kadar penguatan demokrasi non-sentralistik bagi lembaga-lembaga *civil society*, khususnya masyarakat di tingkat *grass root*.

Problem lain muncul dari *communal society* yang kental dengan nepotisme keluarga, golongan dan suku ditambah dengan fanatisme tradisi, nilai, agama, gender, dan moral. Abdul Ilah Balqaziz memandang; "kita di dunia Arab membutuhkan waktu lama untuk mendirikan institusi-institusi, asosiasi-asosiasi sosial politik dan kebudayaan di luar negara dan di luar struktur primordial untuk menciptakan model yang

akan diterapkan untuk lembaga sosial tradisional.⁴⁰ Namun permasalahan yang lebih besar akan muncul dari dalam sistem demokrasi yang plural itu sendiri berkaitan dengan kadar kemampuan untuk menyelesaikan berbagai konflik yang melibatkan masyarakat non-militer. Tetapi dari segi penggunaan penyelesaian masalah secara damai selanjutnya membuka berbagai kemungkinan bagi menyelesaikan konflik secara demokratis, termasuk di dalamnya penyelesaian secara bersama-sama.

Jabir Ushfur adalah salah satu di antara intelektual yang menggagas pembetulan *civil state*, (*al-daulah al-madaniyyah*). Dia mengatakan; "bangsa Arab tidak akan mempunyai masa depan kecuali jika bangsa ini mendirikan *civil state* dan *civil society*. Karena bentuk negara semacam ini —yang menawarkan pemisahan kekuasaan, pembelaan hak-hak individu, penghormatan hak individu untuk berbeda pendapat, dan pencarian bentuk keadilan sosial— adalah solusi masa depan. Dan jelas, bahwa *civil state*, *daulah madaniyyah*, adalah antitesis negara otoriter. Negara otoriter identik dengan uniformitas pendapat dan pene gasian keragaman. Sedangkan *civil state* sebaliknya, mengakui keragaman pendapat dan berbagai aliran pemikiran yang dialogis. Kita, di dunia Arab, telah menerapkan sistem negara otoriter, seperti negara-negara lain, namun yang kita lihat hanyalah fasisme dan keterbelakangan dalam semua hal dan tingkatan. Orang lain telah bereksperimen dengan negara teokrasi, dan akibatnya pengebirian hak ijtihad, pengkafiran orang yang berbeda pendapat, dan dari sini nasionalisme diharamkan."⁴¹

Mengenai pentingnya *civil society* dan

sekularisme bagi masyarakat Arab kontemporer Muhammad Kamil al-Khatib menulis; “tampaknya sekularisme mempunyai jalan keluar lebih banyak —dan mungkin satu-satunya cara— untuk melepaskan masyarakat Arab dari perpecahan, keterbelakangan, dan subordinasi mereka terhadap Amerika-Eropa baik di masa lalu maupun sekarang. *Civil society* mampu menciptakan solidaritas dan keadilan. Di sini sekularisme menyatakan bahwa dirinya belum mengalami kegagalan karena kegagalannya berarti matinya peradaban dan bahkan lenyapnya existensi masyarakat itu sendiri. Kegagalannya berarti kembali pada pengkotak-kotakan masyarakat menurut golongan, suku, keluarga, dan bahkan kebiadaban dan disintegrasi. Munculnya ke permukaan berbagai bentuk kekerasan dan rasialisme dewasa ini adalah salah satu konsekuensi dari terlambatnya kelahiran *civil society* yang menawarkan jalan pemecahan yang rasional bagi masalah kekerasan antar kelompok, ras, aliran, dan otoriterisme penguasa.”⁴² Kamil al-Khatib menilai konsep yang ditawarkan *civil society* dan *civil politic* (*siyasah madaniyah*) yakni demokrasi, sekulerisme, dan rasionalisme adalah pertahanan utama bagi pemikiran progresif Arab.⁴³ Di dalam kerangka ini —kerangka *civil society*— sebagian intelektual mengajak bergabung dalam sistem politik alternatif yang disebut dengan intelektual kolektif (*mutsaqqaf jama'iy*). Mahmud Amin al-Alim mengatakan; “jika kaum intelektual ingin keluar dari diktatorisme politik yang telah mapan tiada cara lain selain mengganti sistem politik dengan sistem yang menyuarakan gagasan revolusioner di kalangan penguasa

dan masyarakat. Karena itu tidak ada jalan lain bagi kaum intelektual yang ingin memainkan peran signifikan dalam perubahan yang dicita-citakan kecuali dengan menerjunkan diri dalam kancah perjuangan politik, selain —menurut bahasa Muhammad Baradah— ‘menggabungkan diri dalam *civil society* dengan memerankan intelektual kolektif. Atau menjalin hubungan dengan urusan dan dinamika publik dan menekuni urusan politik.”⁴⁴ Dari pernyataan ini nampak bahwa gagasan Mahmud al-Alim tentang kerangka *civil society* belum berubah secara fundamental. Tampak bahwa dalam pandangannya *civil society* bermakna sama dengan rakyat (*jama'hir*) sebagaimana dalam konsep sosialisme Arab lama, dan bukan dalam pengertian kelembagaan yang plural. Berdasar pada pendapat di atas sistem politik yang ditawarkan al-Alim yang dia sebut sebagai intelektual kolektif (*mutsaqqaf jama'iy*), merupakan pengganti dari sistem lama sebelum mencapai kekuasaan.

Michel Kylo berpendapat lain; “dalam konteks sekarang saya yakin bahwa tugas utama kaum intelektual adalah memisahkan ruang kecendekiawanan dari politik kekuasaan Arab dengan semua ragam dan bentuknya. Intelektual harus membangun ruang kecendekiawanan yang bebas dari kooptasi politik yang bisa dijadikan dasar bangunan politik baru untuk rakyat kita yang tertindas. Berangkat dari ruang ilmu pengetahuan baru ini kita menemukan kembali produktifitas ilmu pengetahuan kita tentang tanah air dan dunia ...”⁴⁵ Ini berarti pengutamaan kebudayaan dari politik karena pondasi politik adalah kebudayaan dan ilmu pengetahuan.

Faishal Darraj menyerukan sebuah model intelektual kritis, *mutsaqqaf naqdiy*, yang berdiri sendiri terlepas dari semua kekuasaan politik dan kekuatan oposisi, berdasarkan asumsi bahwa keduanya masih diwarnai oleh keterbelakangan dan kediktatoran. "Di mana oposisi politik Arab adalah wajah lain dari kekuasaan". Karena keduanya "dibentuk dalam satu bangunan sejarah yang sama —meski berbeda ideologi" maka hasilnya akan sama. "Dan persoalannya adalah bagaimana menyatukan dua kecenderungan yang berbeda antara keseragaman pernyataan dan keragaman nalar di mana keseragaman menguatkan pandangan tertentu dan kekuatan politik tertentu, sedangkan keragaman mengisyaratkan pada *civil society* yang memberikan ruang bagi pluralisme gagasan dan perbedaan."⁴⁶

Sebelumnya Muhammad Kamil al-Khatib telah menyerukan model intelektual kritis dan independen yang didasarkan pada asumsi adanya pertentangan antara karakteristik otoriter negara dan karakteristik kebebasan berkreasi dunia kecendekia-wanan. "Fungsi kekuasaan terletak pada terciptanya stabilitas dan tertib sosial sedangkan fungsi ilmu pengetahuan mengawal dinamika dan kelangsungan kehidupan. Dari sini babak pertentangan antara dunia intelektual dan kekuasaan mulai nampak. Kekuasaan, apapun bentuknya, baik kekuasaan pemerintah, politik, dan kekuasaan patriarkhis, selalu cenderung mendikte. Sedangkan intelektual selalu ingin menguak cakrawala dan menggapai idealitas. Terdapat jarak antara dua kecenderungan; mendikte dan peng-gapaian idealitas, sebagaimana jarak antara

kediktatoran dan kebebasan, antara stagnasi dan kreatifitas."⁴⁷

Sedangkan Abdul Rahman Munif memperingatkan kita "akan mitos yang sekarang melanda sebagian intelektual yang menganggap diri mereka sebagai pengganti peran lembaga politik". Munif berbicara seperti itu untuk mengantisipasi supaya tragedi masa lalu tidak terulang lagi. Ketika itu peran intelektual terpusat pada asumsi bahwa "intelektual adalah corong politik dan tidak punya hak untuk mengkritik". Kedua peran di atas jelas salah. Idealnya adalah "terciptanya pola hubungan baru antara intelektual dan politik untuk menciptakan keseimbangan sehingga memberikan peluang bagi intelektual untuk berperan baik peran kritik maupun politik." Dengan kata lain, sampai pada satu keseimbangan yang "memadukan dua kekuatan utama, institusi politik di satu sisi dan intelektual yang berperan sebagai pendamping pemerintah yang kritis di sisi lain."⁴⁸

Abdul Rahman Munif mengatakan, ilmu pengetahuan adalah "benteng perlawanan terakhir kita. Ia adalah satu-satunya harapan publik" untuk mencapai sistem kenegaraan baru. "Dari sini perlu diselenggarakan dialog yang melibatkan kaum intelektual" dari berbagai aliran pemikiran; sosialisme, nasionalisme, agama, demokrasi, dan liberalisme untuk membuat program bersama demi kepentingan bersama, bukan untuk menciptakan keseragaman dan menghilangkan hak untuk berbeda, tapi untuk mencari titik kesamaan antara berbagai kekuatan dan pemikiran."⁴⁹

Dalam sebuah seminar yang bertajuk

"Kaum Intelektual Arab dan Peran Kekiniannya" Ghissan Salamah menilai bahwa "kemunduran intelektual Arab secara umum berkaitan dengan kemunduran *civil society* saat ini berhadapan dengan model masyarakat yang dikehendaki penguasa". Dia yakin bahwa "hal yang paling mendasar adalah kaum intelektual Arab mesti merubah cara pandang mereka terhadap kekuasaan dengan kesadaran bahwa mitra dialog mereka adalah rakyat bukan kekuasaan". Dia menegaskan pentingnya "memelihara independensi lembaga keilmuan, terutama perguruan tinggi, lembaga pemikiran dan jurnalisme dari kekuasaan".

Nadir Farjani melengkapi komentarnya tentang mudarnya peran intelektual Arab dengan "menyerukan agar kaum intelektual melakukan peranannya untuk melepaskan kekuasaan dari cengkeraman diktatorisme dengan melakukan perlawanan terhadap penguasa yang ada". Dia berpendapat bahwa "cara terbaik untuk menghadapi kekuasaan adalah dengan menjalin kerjasama dengan rakyat. Kerjasama ini mempunyai beberapa tingkatan kekuatan, dan yang paling lemah adalah pengembangan model pemikiran yang sesuai dengan pemihakan kepentingan rakyat".

Salim al-Hash menyatakan bahwa mudarnya peran intelektual Arab disebabkan oleh hilangnya mimbar yang bebas, eksistensi dan kelembagaan. Dia menegaskan bahwa "intelektual bisa berperan nyata dan berarti jika ia membentuk asosiasi yang sistematis". Dalam kerangka ini Constantin Zuraiq menambahkan, "kesadaran intelektual terhadap

peran dan tugasnya semakin menguat. Dampaknya terlihat pada terbentuknya kerja sama di antara mereka dan bahkan kita lihat pula kerjasama ini terjadi dalam struktur masyarakat Arab. Mereka harus mulai menegaskan perjanjian kerja sama dan solidaritas antar sesama mereka dengan berusaha mengurai benang kusut yang ada."⁵⁰

Inilah di antara berbagai pendapat dan potret yang ada dalam komunitas penulis dan pemikir Arab yang mulai membahas rekonstruksi atau reaktualisasi *civil society* dan negara serta peran intelektual Arab dalam masyarakat dan sikap mereka terhadap kekuasaan politik yang ada. Tentu saja kita tidak berpretensi untuk merekam semua gagasan yang kita dengar dalam topik ini. Tetapi kita melihat bahwa intensitas gagasan ini meningkat dan menguat terutama pada awal dasawarsa 80-an. *Counter discourse* pertama dialamatkan kepada negara otoriter serta intelektual pendukungnya yang disebut "intelektual kekuasaan". Sedangkan yang berikutnya diarahkan kepada intelektual Islam fundamentalis generasi penerus intelektual tradisional. Pertarungan pemikiran ini ditandai dengan kemenangan kerangka *civil society* yang bekerja sama dengan intelektual hedonis (*mutsaqqaf duniawiyy*) yang telah tercerahkan yakni kaum demokrat yang tidak senang mengkafirkan orang dan hidup secara berdampingan dengan kelompok yang berbeda agama.

Dalam proses pembebasan dunia intelektual dari kooptasi penguasa dan proses restrukturisasi yang terjadi pada semua orientasi dan aliran kecendekiawanan sejak pertengahan 80-an kita

temui lemahnya aktifitas kaum cendekiawan dalam sistem politik baik oposisi maupun yang di luar pemerintahan. Hal ini terjadi karena mereka pada umumnya masih menganggap politik oposisi mempunyai andil besar dalam penenggelaman *civil society*. Sampai sekarang politik oposisi di negara-negara Arab, barangkali dengan sedikit pengecualian, masih belum melakukan peninjauan ulang atas sistem dan programnya dan belum merubah sikapnya terhadap kekuasaan dengan pola interaksi baru yang sejalan dengan masyarakat demokratis-pluralis.

Adapun solidaritas antar cendekiawan demokrat kritis baru, di luar lingkup kekuasaan, masih lemah dan bersifat lokal. Hal ini tidak hanya disebabkan posisi *vis a vis* negara terhadap institusi kecendekiawanan independen, tapi disebabkan pula oleh energi yang dicurahkan masih belum maksimal. Seakan-akan ada perasaan "cukup" (*qana'ah*) yang muncul karena adanya anggapan bahwa waktunya belum tepat dan masih butuh pengkajian, dialog, dan situasi yang kondusif. Saya melihat keterlambatan ini sebagai kesalahan. Karena ini berarti membuang kesempatan historis untuk mengukir perjuangan mereka dalam sejarah bangsa Arab. Karena dunia intelektual bukan sekedar proses kreatif kemanusiaan untuk tetap bisa survive tapi juga mempunyai peran besar dalam menentukan masa depan sebuah bangsa. ❖

● Dialihbahasakan dari "al-Mutsaqaf al-Arab: Min Sulthah al-Daulah Ila al-Mujtama' al-Madaniy" dalam Jurnal *Alimul Fikr* jilid 27, nomor ketiga, Januari/Maret 1999, oleh Muhammad Muhshan

Anasy dan M. Imdadun Rahmat.

Catatan:

1 Lihat Wajih Kautsarani, "al-Mujtama' al-Madaniy wa al-Daulah fi al-Tarikh al-Arabiyy" dalam *al-Mujtama' al-Madaniy fi al-Wathan al-Arabiyy wa Dauruhu fi Tahqiq al-Dimuqrathiyyah*, (Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiyyah: Beirut 1992), hal.120. Dan lihat komentar Khalid terhadap Kautsarani, hal.134-135.

2 Menurut saya orang yang pertama kali menggunakan istilah ini dengan konsep modern adalah Burhan Ghalyun dalam bukunya '*Bayan min qili al-Dimuqrathiyyah al-Bina al-Siyasiyyah al-Fikriyyah li al-Taba'riyyah wa al-Takhalluf wa Makes al-Ummah al-Arabiyyah*' yang diterbitkan oleh Dar Ibn Rusyd Beirut 1978. Lihat halaman 76, 84, 146 buku ini. Berdasarkan ini saya tidak sependapat dengan Abdul Qadir al-Zaghl yang mengatakan bahwa konsep *civil society* lahir dari risalah akademi pada awal dasawarsa 80-an di Tunisia disusun Aljazair. Lihat pendapat Abdul Qadir al-Zaghl '*Mafhum al-Mujtama al-Madaniy wa al-Tahawwul Nahwa al-Ta'addudiyah al-Hizbiyyah* dalam bukunya '*Ghamsiy wa Qadaya al-Mujtama' al-Madaniy*', Pusat Study Arab, seminar Kairo 1990, Dar Kan'an, Damascus, 1991, halaman 137.

3 Wajih Kautsarani menunjuk Gereja Eropa sebagai contoh atas kasus perubahan ini untuk membantah komentar serta ulasan-ulasan yang ditujukan terhadap ceramah-ceramahnya. Ibid hal. 150. Kita lihat kasus Iran pada masa pemerintahan Muhammad Syah Reza Pahlevi di mana lembaga-lembaga keagamaan berafiliasi kepada *civil society* Iran. Namun setelah bergolaknya Revolusi Islam Iran ia menjadi bagian dari *political society*.

4 Perang saudara di Libanon pada tahun 1975-1990 melibatkan kelompok-kelompok *civil society*. Isham Khalifah mengatakan bahwa *civil society* di Libanon mengeluhkan hilangnya peran negara untuk meredakan perang ini. Mereka mengharapkan pemerintahan yang adil di bawah kawalan Undang-Undang. Lihat komentar Isham Khalifah terhadap campur tangan Sayid Yasin dalam 'al-Mujtama' al-Madani fi al-Wathan al-Arabi', Ibid hal. 814.

- 5 Wajih Kautsarani: *Al-Mujtamaa' al-Madaniy wa al-Daulah*..., hal. 120.
- 6 Shadiq Jalal Al-'Adzm: *Al-'Ilmâniyyah wa al-Mujtama' al-Madaniy*, al-Nahj edisi 38, 1995, hal. 125-127
- 7 Ibid hal. 126-127. Muhammad Jamal Barud menawarkan istilah "*Traditional Civil society*" dan "*Modern Civil society*" sebagai ganti dari istilah "*Comunal society*" dan "*Civil society*". Lihat makalahnya : Al-'Ilmâniyyah wa al-Mujtama' al-Madaniy fi Mandlûr Mukhtalif, dialog dengan Shadiq Jalal al-'Adzm, *al-Nahj* edisi 40, Musim Panas 1995, hal. 191
- 8 Wawancara Shaqr Abu Fakhr, dengan Shadiq Jalal al-'Adzm, *al-Nahj* edisi 48, Musim Gugur 1997, hal. 197
- 9 Nudrah al-Yazidi: Azmah al-Tsaqâfah wa al-Hulûl al-Muqtarahah (2), *al-Ba'ts* tanggal 21 September 1992, hal. 7
- 10 Ali al-Kanz: Min al-I'jâb bi al-Daulah ilâ Iktisyâf al-Mumârasah al-Itimâ'iyyah, dalam *al-Mujtama' al-Madani fi al-Wathan al-Arabi*, hal. 207-208
- 11 Ghalib Helsa: Wawancara dengan Kan'an Fahd, *al-Mauqif al-Arabi* edisi 148 tanggal 15 Agustus 1983, hal. 58
- 12 Lathifah Ziyad: Wawancara bersama Islam Ahmad, *Akhbar al-Arab* edisi 1417 tanggal 7 Juli 1996, hal. 8
- 13 Yahya Jabeer: Kairo 1992, Umm al-Dunya Umm Armalah al-'Awâshim, *al-Naqid* edisi 53, November 1992, hal. 21
- 14 Lihat Zuhair Ghazawi: Al-Mutsaqqafûn wa al-Marhalah-Da'wah ilâ al-Ittihâd min Ajli al-Muwâjahah dalam *al-Hurriyyah* edisi 512 (1587) tanggal 8 Agustus 1993, hal. 37
- 15 Nizar Qabbani: Hawâmisy alâ Daftar al-Hazimah dalam *al-Naqid* edisi 35, Mei 1991, hal. 4-7
- 16 Emil Habibi: Dalam *Anwal al-Tsaqafi*, edisi 406, tanggal 7 Mei 1988, hal. 6
- 17 Fayiz Khudlur: Wawancara Abdullah Abu Haif, dalam *al-Hadaf* edisi 1146, tanggal 9 Mei 1993, hal. 38
- 18 Sa'dullah Wanus: Al-Barnâmiy al-Tsaqâfiy, *al-Naqid* edisi 39, September 1991, hal. 19
- 19 Michel Kylo: Fi Wadzifah al-Tsaqâfah dalam *al-Mubtada'* edisi pertama Desember 1994, hal. 26
- 20 Bayan min Ajli Dimuqrâthiyyah, hal. 91
- 21 Abdul Ilah Balqaziz: Wawancara dengan Mahmud Haidar dalam *al-Kifah al-Arabi* edisi 658 tanggal 11 Maret 1991, hal. 40
- 22 Abdul Qadir Zaghl, *Ibid*, halaman 141
- 23 Muhammad Kamil al-Khathib: Al-Tsaqâfah wa al-Siyâsah wa al-Sulthah, *Mansyurat al-Wa'iyi* (4) 1989, hal. 66-67
- 24 Ahmad Fuad Najm: Nahnu Jail Khâib, wawancara Ali Wahidah dan Yasir Mahmud, *al-Mauqif al-Arabi* edisi 275 tanggal 27 Januari 1986, hal. 57
- 25 Hadi Alwi: Khuthbah Qashirah li Imra'ah Falasthiniyyah, *al-Hurriyyah* edisi 305 (1380), 2 April 1989, hal. 40
- 26 Muhammad Jamal Barut: Seminar: Al-Sulthah al-Mutsaqaaf al-Ibdâ', *al-Hadaf* edisi 1170, 21 September 1993 hal. 35
- 27 Ahmad Baha'uddin, dalam diskusi tentang disertasi Fuad Zakaria: Al-Majalat al-Tsaqafiyah wa al-Mujtama' al-Mishri al-Mu'ashir, fi al-Majallat al-Tsaqafiyah wa al-Tahaddiyat al-Mu'asharah, *Kitab al-Arab*, no. 3, Juli 1984, hal. 142
- 28 Abdul Rahman Munif: Uhibb Asyyâ' Katsirah Lâ Yuhibbuhâ al-Tsauriyyûn, Wawancara Ni'mah Khalid dalam *al-Jadid fi al-Alam al-Kutub wa al-Maktabat*, edisi 12, Musim Dingin 1996, hal. 7-8
- 29 Nadia Ramses Farah: Al-Mutsaqqafûn wa al-Daulah wa al-Mujtama' al-Madaniy, dalam *Gramchi wa Qadlaya Al-Mujtama'...*, halaman, 318-319
- 30 Nabil Sulaiman: *Fi al-Ibda' wa al-Naqd*, Kelompok Diskusi al-Ladziqiyah, 1989, hal. 72
- 31 Tatap muka Tsurayya 'Aridl dengan Lubna al-Jufri, *Majalah al-Arabi*, edisi 444, November 1995, hal. 67
- 32 Abdul Razzaq 'Id: Al-Bahts al-Turâtsiy al-Jadid wa Suâl al-Hazimah, dalam *al-Hadaf* edisi 1086, 26 Januari 1992, hal. 35. Untuk menghindari inefisiensi contoh ini saya anggap cukup.
- 33 Haidar Haidar: Al-Nukûs wa al-Irtidâd fi Azmati al-Dzulmah, dalam *al-Hadaf* edisi 1132 tanggal 17 Januari 1992, hal. 34-35
- 34 'Imad Fauzy Syu'aiby: Muhawalah li maddi al-Jusûr, dalam Mingguan *al-Ba'ts*, edisi 168 tanggal

20 Januari 1992, hal. 5.

³⁵ Abdul Khaliq Shalih Mahfudl: *Al-Mutsaqqaf wa al-Sulthah fi Muwâjahah Imtîhân Wâhid*, juzul awwal, *al-Ba'is*, tanggal 14 September 1992 hal. 6

³⁶ Nudrah al-Yazidi: Azmah al-Tsaqâfah wa al-Hulûl al-Muqtarahah, Ibid.

³⁷ Muhammad Balqasim Khimar: *Al-Itizâm bi al-Nisbah Lana Nabdlu 'Urûqina wa Jauharu Nasyâthina*, wawancara dengan Ali Abu Abdullah, dalam suplemen *Tsaurah al-Tsaqafi* edisi 7 tanggal 14 April 1996, hal. 6

³⁸ Mahmud Amin al-Alim: *Isykâliyyah al-Alâqah baina al-Mutsaqqifin wa al-Sulthah*, dalam *al-Nahj* edisi 17/ 1987 hal. 108-110. Seruan Sa'duddin Ibrahim tertuang dalam bukunya: *Tajîr al-Fajwah baina Shâni'i al-Qarârât wa al-Mufakeirîn al-Arab*, *Muntadi al-Fikral Arabi*, Oman 1984 dan dalam majalah *al-Mustaqbal al-Arabi* edisi 64, Juni 1984

³⁹ Sa'duddin Ibrahim, lihat Ghali Syukri: *Isykâliyyah al-Ithâr al-Marja'iy li al-Mutsaqqaf wa al-Sulthah* dalam *Al-Taqâfah wa al-Mutsaqqaf fi al-Wathân al-Arabi*, Markaz dirasah al-Wahdah al-Arabiyyah, Bairut 1992, hal. 62

⁴⁰ Abul Ilah Balqaziz: Ibid, hal. 40

⁴¹ Jabeer 'Ushfur, *Mustaqbal al-Ummah fi al-Mujtama'* al-Madaniy, wawancara dengan Amal Farah: dalam *al-Kifah al-Arabi* edisi 778, tanggal 28

Juni 1993, hal. 46

⁴² Muhammad Kamil al-Khathib: *Al-Mujtama'* al-Madani wa al-'Ilmanah, dalam *Dirasat al-Iyitirakiyyah* edisi 120 Desember 1991, hal. 90.

⁴³ Muhammad Kamil al-Khathib: *Khathth al-Difâ' al-Tsâni*, dalam *al-Tsaqafi* suplemen "Nidhal al-Sya'b" edisi 2, September 1993, hal. 2

⁴⁴ Mahmud Amin al-Alim: *Isykâliyyah al-Alâqah*, hal. 112

⁴⁵ Michel Kylo: Syahâdah *Haula Alâqah al-Mutsaqqaf bi al-Siyâsah*, dalam *al-Nahj* edisi 40, musim panas 1995, hal. 118

⁴⁶ Faishal Durraj: *Tsaqâfah al-Markaz wa Tsaqâfah al-Hâmis*, dalam *al-Hurriyyah* edisi 516 (1591) tanggal 15 September 1993, hal. 38

⁴⁷ Muhammad Kamil al-Khathib: *Al-Tsaqâfah wa al-Siyâsah*.....hal. 74

⁴⁸ Abdul Rahman Munif: *Diktâtûriyyah al-Muassasah al-Siyâsiyyah*, wawancara Sa'id al-Syahhat di *al-Qahirah*, edisi 171 dan 172, Februari dan Maret 1997, hal. 116

⁴⁹ Abdul Rahman Munif: *Muhimmât al-Tsaqâfah wa Daur al-Mutsaqqifin*, dalam *al-Hadaf* edisi 113 tanggal 27 Desember 1992, hal. 113-114

⁵⁰ Seminar yang bertajuk "Al-Mutsaqqaf al-Arabiyy wa Mahhâmuhu al-Râhinah", dalam *al-Mustaqbal al-Arabi*, edisi 51, Mei 1983, hal. 122-130