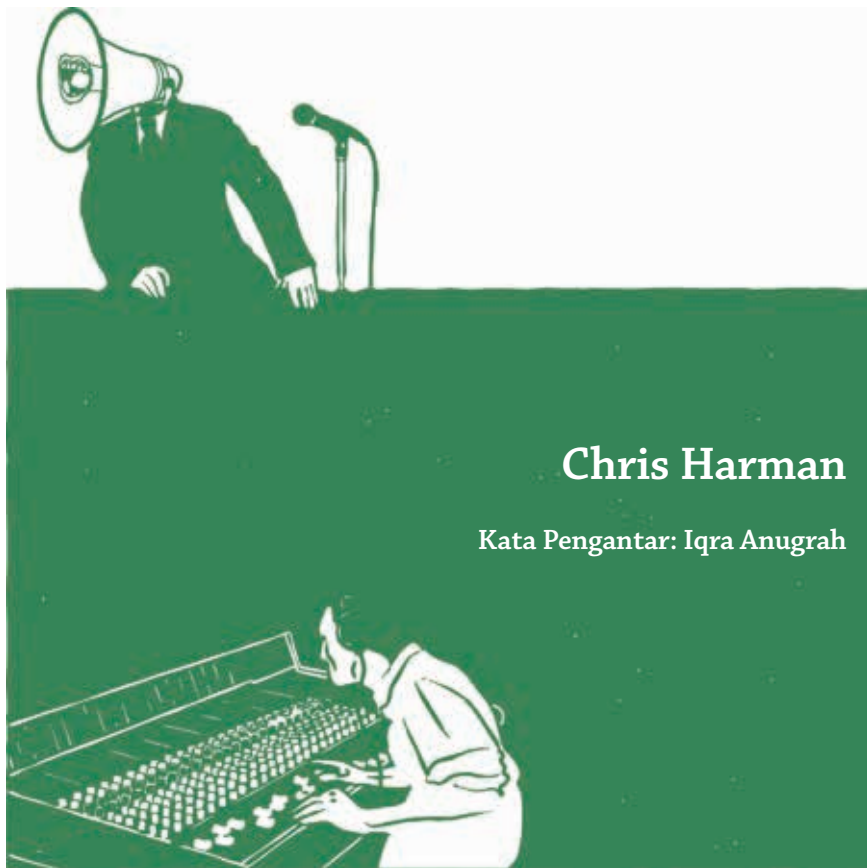


NABI DAN PROLETARIAT

**Memahami Islam Fundamentalis
dari Perspektif Kiri**



Chris Harman

Kata Pengantar: Iqra Anugrah

NABI DAN PROLETARIAT
Memahami Islam Fundamental
dari Perspektif Kiri

Chris Harman

Kata Pengantar: Iqra Anugrah



Judul asli: *The Prophet and the proletariat*

Sumber tulisan: *International Socialism Journal* 2:64,
Autumn 1994 (<https://www.marxists.org/archive/harman/1994/xx/islam.htm>)

Pengarang: Chris Harman

Penerjemah: Fathimah Fildzah Izzati

Editor: Windu Jusuf

Desain Sampul dan isi: Alit Ambara

Penerbit: IndoPROGRESS, 2018

Buku Saku IndoPROGRESS No. 17

**Daftar Buku Saku terbitan
Pustaka IndoPROGRESS**

Membedah Tantangan Jokowi-JK

Editor dan Kata Pengantar: Coen Husain Pontoh

**Ideologi dan Aparatus Ideologi Negara
(Catatan-catatan Investigasi)**

Louis Althusser

Kata Pengantar: Martin Suryajaya

Analisa Marx Atas Produksi Kapitalis

Gerard Dumenil dan Duncan Foley

Kata Pengantar: Mohamad Zaki Hussein

**Penghematan Melawan Demokrasi Fase Otoriter
Neoliberalisme?**

Greg Albo dan Carlo Fanelli

Kata Pengantar: Anto Sangadji

Islam Politik Sebuah Analisis Marxis

Deepa Kumar

Kata Pengantar: Coen Husain Pontoh

**Radikalisme Islam di Indonesia Menuju Suatu
Pemahaman Sosiologis**

Vedi R. Hadiz

Kata Pengantar: Airlangga Pribadi

**Tak Ada Penyiksaan Terhadap 6 Jenderal
Wawancara Dengan DR. Liaw Yan Siang**

Alfred D. Ticoalu

Kata Pengantar: Made Supriatma

Sejarah Teori Krisis Sebuah Pengantar Analisa Marxis

Anwar Shaikh

Kata Pengantar: Intan Suwandi

Sukarno, Marxisme, dan Bahaya Pemfosilan

Editor: Coen Husain Pontoh

Kata Pengantar: Bonnie Triyana

Marxisme dan Ketuhanan Yang Maha Esa

Editor: Coen Husain Pontoh

Kata Pengantar: Muhammad Al-Fayyadl

**Kapitalisme dan Penindasan Terhadap Perempuan:
Kembali ke Marx**

Martha A. Gimenez

Kata Pengantar: Ruth Indiah Rahayu

**Mengajarkan Modernitas:
PKI Sebagai Sebuah Lembaga Pendidikan**

Ruth T. McVey

Kata Pengantar: John Roosa

Marxisme dan Evolusi Manusia

Dede Mulyanto

Kata Pengantar: Sylvia Tiwon

**Sosialisme Abad Keduapuluh Satu:
Pengalaman Amerika Latin**

Martha Harnecker

Kata Pengantar: Coen Husain Pontoh

Daftar Isi:

Kata Pengantar **1**

I. Pendahuluan **13**

II. Islam, Agama dan Ideologi **16**

III. Basis Kelas Islamisme **25**

IV. Islam Radikal sebagai Gerakan Sosial **42**

V. Kontradiksi Islamisme: Mesir **52**

VI. Kontradiksi Islamisme: Aljazair **59**

VII. Pecah Kongsy Gerakan Islamis **66**

VIII. Pengalaman Iran **72**

IX. Kontradiksi Islamisme: Sudan **90**

X. Kesimpulan **98**

Biodata Penulis **106**

Kata Pengantar

Iqra Anugrah

FENOMENA mobilisasi Islam Politik¹ yang kembali naik dalam konteks Pilkada Jakarta beberapa waktu lalu, telah menarik perhatian kalangan gerakan sosial di Indonesia. Pertautan antara pertarungan intra-oligarki, manifestasi vulgar dari kapitalisme perkotaan, dan sentimen sektarian yang semakin mengemuka menjadi pemicu bagi politik mobilisasi jalanan dalam bentuk seri Aksi Bela Islam, kontestasi elektoral yang sengit, serta perebutan ruang-ruang komunitas baik di masjid-masjid, pertemuan-pertemuan warga, hingga ranah digital. Hasilnya bukanlah suatu gambaran yang begitu menyenangkan bagi gerakan rakyat: politik sektarian kembali mengemuka, kalangan pluralis kembali terjebak kepada elitisme dan berbagai prasangka bias kelas, dan tentu saja, oligarki masih menjadi pemenang dalam episode politik kali ini. Namun, dinamika ini dengan tidak diduga menuntun kita kepada satu persoalan klasik: hubungan agama dan politik. Persisnya, kita kembali bertanya: Apa hubungan agama dengan cita-cita emansipasi? Bagaimana pertautan antara agama dengan politik progresif? Bagaimana memproblematisir persoalan sektarianisme? Juga, akan seperti apa hubungan agama dan gerakan sosial ke depan?

Problematika inilah yang coba dibahas oleh Chris Harman dalam artikel panjangnya, *The Prophet and the Proletariat* (TPP), yang diterjemahkan dengan baik oleh Fathimah Fildzah Izzati ke dalam Bahasa Indonesia dan disajikan dalam bentuk buku saku bagi pembaca di tanah air – yang sekarang sedang Anda nikmati. Harman, seorang intelektual-aktivis dan veteran gerakan sosial di Inggris yang lahir dari keluarga buruh, adalah

1 Istilah “Islam Politik” sebenarnya adalah semacam *misnomer*: Islam, sebagaimana agama abrahamik yang lain, sudah barang tentu memiliki imajinasi tentang tatanan – termasuk tatanan politik. Adalah sulit untuk mengatakan bahwa inisiatif Piagam Madinah yang dicetuskan oleh Nabi Muhammad SAW, misalnya, maupun perintah perang melawan invasi Quraisy Makkah, bukanlah suatu imajinasi tentang tatanan dan pembelaan atasnya! Akan tetapi, untuk keperluan kategorisasi akademik, bolehlah kita pakai istilah ini, untuk menyebut berbagai aspirasi dan kelompok Islam yang mencita-citakan diterapkannya prinsip-prinsip Islam (dalam tafsiran mereka) dalam hidup bermasyarakat dan berpolitik.

anggota dari Komite Sentral *Socialist Workers Party* di Britania Raya. Dia, yang berpulang di tahun 2009 lalu, juga editor di dua terbitan partainya – jurnal *International Socialism* dan harian *Socialist Worker*. Dalam TPP, Harman memaparkan analisis Marxis atas Islamisme dan bagaimana seharusnya gerakan sosial, khususnya gerakan Kiri, merespon naiknya kekuatan politik tersebut. Di sini, sesungguhnya Harman berbicara dalam konteks regional yang spesifik, yaitu Timur Tengah dan Afrika Utara, dengan fokus kepada beberapa studi kasus yaitu Mesir, Aljazair, Iran, dan Sudan. Dia menawarkan suatu pembacaan *materialis* atas kenaikan Islamisme terutama dalam ranah sosial dan arena kontestasi politik. Berbeda dengan prasangka-prasangka alarmis tentang Islamisme maupun pembacaan simplistik reduksionis yang menyamakannya dengan fasisme, Harman membahas konteks historis pertautan Islam dan politik, karakter perkembangan kapitalisme dan konjungtur politik di kawasan tersebut, dan hubungan antara Islamisme dengan kekuatan-kekuatan sosial dan politik yang lain. Secara spesifik, Harman juga membahas bagaimana kontradiksi dalam kapitalisme, terutama dalam masa pasca Perang Dunia ke-II, memengaruhi kemunculan Islamisme, basis kelas dari Islamisme, dan bagaimana seharusnya gerakan progresif merespon fenomena tersebut. Kemudian, dengan menitikberatkan kepada ranah ekonomi, sosial, dan politik – dengan kata lain materialitas sosial sebagaimana dihidupi oleh masyarakat – Harman menawarkan analisis yang lebih segar, holistik, dan objektif tentang Islamisme – sebuah terobosan dari analisis-analisis arus utama yang terlampau fokus kepada persoalan teks dan penafsiran, esensialis, atau kulturalis. Dengan meneruskan tradisi panjang analisis Marxis atas agama yang dirintis oleh “para pendahulu” seperti Friedrich Engels, Karl Kautsky, dan Ernst Bloch dan pengkaji yang datang setelah mereka seperti Maxime Rodinson dan Fred Halliday.

Argumen yang dikemukakan Harman cukup menarik dan provokatif: Islamisme lahir dan berkembang sebagai akibat dari kontradiksi dalam kapitalisme, baik itu fase kolonialisme maupun kapitalisme negara post-kolonial yang seringkali otoritarian. Karakter artikulasi politik dan basis sosial dari Islamisme sesungguhnya bersifat *lintas-kelas*,² merespon kepada ek-

2 Ini sesungguhnya merupakan salah satu karakter agama dari banyak gerakan agama, termasuk gerakan Katolik dan partai Kristen Demokrat di Eropa Barat maupun Hindutva di India.

ses dari perkembangan developmentalisme otoritarian serta kesenjangan sosial, pemiskinan, dan represi negara yang menyertainya. Secara sosiologis, kelas menengah dapat dikatakan sebagai pelopor atau *vanguard* dari Islamisme dan arena politik di mana Islamisme tumbuh dan bertarung seringkali terjadi di kota-kota besar. Harman juga membongkar argumen esensialis yang menganggap Islam secara kualitatif berbeda dan lebih terbelakang dibandingkan agama lain³ dan menekankan karakter agama sebagai “obat penenang” spiritual massa yang ada dalam berbagai tradisi. Preskripsi yang diberikan Harman juga tak kalah menarik: alih-alih melihat Islamisme hanya sebagai lawan (karena beberapa narasi yang diangkatnya tidak kompatibel dengan agenda-agenda demokratik) atau kawan (karena oposisinya terhadap rezim otoritarian dan kritik anti-imperialismenya), gerakan progresif perlu melihat posisi politik dan kemungkinan aliansi atau oposisi dengan kalangan Islamis secara kontekstual, dalam artian kritik/konfrontasi atau afirmasi/dialog dengan kalangan Islamis bergantung kepada sejauh mana diagnosisnya atas realitas dunia menyentuh atau bertautan dengan realitas objektif kapitalisme dan preskripsi politiknya bisa memajukan agenda-agenda politik progresif secara luas. Inilah yang dimaksud Harman dengan slogan “*with the Islamists sometimes, with the state never.*”

Lantas, apa relevansi dari argumen Harman untuk pembaca Indonesia? Pemaparan Harman bukan saja relevan untuk membaca kenaikan kembali Islam Politik dalam konteks Pilkada Jakarta, tetapi juga untuk membaca dinamika Islam di Indonesia dan relasi agama dan politik secara lebih luas dalam kerangka yang lebih materialis. Analisis seperti ini menjadi semakin dibutuhkan karena sejumlah alasan. *Pertama*, ada kebuntuan intelektual dari berbagai rupa kajian akademik arus utama tentang Islam di Indonesia.⁴ Setidaknya ada empat masalah dari studi *mainstream* atas Islam Indo-

3 Seringkali, faktor-faktor historis maupun dinamika politik juga turut membentuk corak dari suatu gerakan agama. Faktor-faktor tersebutlah mungkin yang menjelaskan mengapa trajektori agama dari suatu tradisi bisa berbeda dengan tradisi yang lain. Untuk penjelasan soal ini lihat misalnya Stathis N. Kalyvas, ‘Commitment Problems in Emerging Democracies: The Case of Religious Parties’ *Comparative Politics*, Vol. 32, No. 4, (Jul 2000), hal. 379-398.

4 Argumen ini telah saya jelaskan sebelumnya secara cukup ekstensif di ‘Recent Studies on Indonesian Islam: A Sign of Intellectual Exhaustion?’ *Indonesia*, Vol. 100, (October

nesia, yaitu 1) penekanan yang berlebihan kepada aspek dan penjelasan yang berbau ideasional dan kultural, 2) kategorisasi yang terlampau dikotomis dan sempit seperti “moderat” versus “konservatif”, 3) kurangnya perhatian atas dimensi ekonomi-politik dan politik negara, serta 4) pandangan yang terlalu presentis dan terkadang ahistoris atas Islam Indonesia. Asumsi-asumsi dari berbagai varian atas pandangan arus utama inilah yang membuat banyak rupa dari pembacaan atas dinamika politik dan agama di Indonesia, baik akademik maupun non-akademik, menjadi buntu, terdengar repetitif, dan sangat superfisial. Akibatnya, tak heran apabila preskripsi politik yang diajukan pun seringkali tak jelas dan bahkan terjebak dalam asumsi-asumsi idealis (perubahan gagasan dan perilaku keberagamaan), elitis (perubahan didorong oleh para elite dan pemuka agama), atau bahkan etatis (tangan negara/kedaulatan diperlukan untuk mempromosikan hubungan agama dan politik yang beradab, harmonis, dan teratur). Analisis materialis, yang menekankan kepada konflik material sebagai ruang historis di mana pertautan agama dan politik berlangsung terutama imbas dari kontradiksi dalam kapitalisme kepada corak keberagamaan, saya pikir dapat menjawab kemandekan tersebut.

Tidak hanya itu, analisis materialis ala Harman juga dapat dipakai untuk membaca dinamika Islam Politik di Indonesia secara lebih luas. Misalnya, trajektori Islam Politik di Indonesia pasca-reformasi sedikit banyak dipengaruhi oleh relasinya dengan kekuatan-kekuatan sosial yang lain (baca: kelas) dan negara di masa otoritarianisme Orde Baru. Bahkan, dengan memakai kacamata Harman, kita bisa menelusuri dan menelisik ke belakang bahwa dalam sejarahnya, hubungan antara gerakan progresif dan gerakan Islam tidak melulu konfliktual, sebagaimana dapat kita lihat di masa awal perkembangan Sarekat Islam (SI) dan kerjasama antara elemen-elemen progresif dan nasionalis dengan kubu Islam. Yang juga sering luput dari perhatian adalah ini: artikulasi politik yang awalnya bersifat sektarian bisa jadi merupakan tabir dari persoalan struktural yang lebih mendalam yang dihadapi oleh massa-rakyat. Sejarah awal perkembangan SI yang didorong oleh persaingan usaha dengan pedagang besar etnis Tionghoa dan juga laskar Tentara Kandjeng Nabi Mohammad (TNKM) dan perkumpulan tabligh Sidik, Amanah, Tableg, Vatonah (SATV) menunjukkan bahwa dengan bergerakanya massa rakyat dan kepeloporan lapisan termaju

dari rakyat pekerja maka “energi” dari sentimen tersebut dapat digunakan sebagai basis material untuk formasi organisasi kelas pekerja dan massa rakyat yang lebih radikal – dan kita tahu bahwa di kemudian hari Partai Komunis Indonesia (PKI) terbentuk persis dari momen-momen konjungtur politik tersebut. Maka, menjadi wajar apabila di tengah absen atau minimnya kekuatan politik progresif, maka kubu konservatif-lah, melalui partai, organisasi massa, gerakan sosial, dan para operator lapangannya, yang akan meraup dukungan di tengah-tengah keterhimpitan struktural dan kesadaran rakyat yang masih ekonomistis.

Hubungan antara kaum Islamis dan faksi-faksi dalam sebuah negara adalah salah satu tema sentral dalam analisis Harman. Kecuali Iran, tiga negara yang diamati Harman (Mesir, Aljazair, Sudan) memiliki kesamaan pengalaman kebangkitan Islamisme, yang bermula dari pengakomodasian kepentingan kalangan Islamis oleh sejumlah faksi dalam rezim yang 1) tengah dilanda krisis, dan 2) kekuatan kirinya terbatas atau bahkan telah dihancurkan. Di negara-negara ini, gerakan Islamis memiliki kapasitas luar biasa besar untuk mengorganisir dan memobilisasi kekuatan-kekuatan sosial yang tersingkir oleh proses modernisasi kapitalis—dengan kata lain, kerja-kerja yang sebelumnya dilakukan dengan derajat kesuksesan yang besar oleh gerakan kiri radikal. Di Indonesia, beberapa tahun setelah penghancuran PKI dan “keluarga komunis”, kelompok-kelompok Islamis terinspirasi oleh revolusi Iran, meramalkan lanskap gerakan sosial melalui penerbitan teks-teks terjemahan seputar Islam dan politik dari Timur Tengah serta pengorganisasian sektor mahasiswa dan pelajar. Islamisme, sebagai gagasan dan praksis politik, memang dimusuhi rezim sepanjang 1970-1980an sebagai representasi anasir-anasir “ekstrem kanan”, yang dalam wacana developmentalis setara posisinya dengan gerakan kiri: pengganggu ketertiban sosial. Namun sejak friksi antara militer dan Soeharto mulai mengemuka pada awal 1990an, elemen-elemen dalam rezim mulai mendekati sejumlah kalangan Islamis. Soeharto mulai memainkan citra Islami, misalnya dengan naik haji dan setelahnya beredar dengan nama “Haji Muhammad Soeharto. Secara kelembagaan, rezim mensponsori pendirian ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia). Dalam tubuh militer muncul faksi “ABRI Hijau” yang dekat dengan kelompok-kelompok Islamis seperti KISDI, sebuah kelompok yang bergerak menggalang solidaritas “umat” untuk isu-isu internasional seperti Palesti-

na atau Chechnya, seraya menyebarkan sentimen anti-Cina dan anti-Kristen, membela rezim ketika Soeharto didesak turun pada 1998, serta mempropagandakan bahwa lengsernya Soeharto adalah “konspirasi zionis” (Schwarz, 2000).

Hari ini, kampanye penerapan syariat Islam muncul sebagai wajah dominan Islamisme di Indonesia, melalui aktivitas kultural seperti dakwah, gerakan politik di tingkat prosedural dan akar rumput, serta aksi-aksi vigilantisme. Namun, pengorganisasian kekuatan bersenjata dalam konflik-konflik di daerah serta terorisme sempat mengisi riwayat gerakan Islamis pasca-1998. Keterlibatan milisi-milisi Islamis bersenjata dalam konflik sektarian di berbagai daerah (Aditjondro, 2000) tak lepas dari kepentingan faksi-faksi militer dan elite Jakarta. Sementara untuk yang terakhir, kemunculan faksi-faksi radikal Islamis kurang lebih merupakan respons terhadap Global War on Terror yang bergulir melalui operasi-operasi kontraterorisme dan pergantian rezim (*regime change*) di sejumlah negara berpenduduk mayoritas Muslim pasca-peristiwa 11 September 2001. Berbeda dari gerakan bersenjata, kelompok-kelompok Islamis yang mengampanyekan syariat Islam bergerak melalui negara, memanfaatkan sarana-sarana demokratis, serta melibatkan elite-elite sekuler.

Dalam banyak kasus, sumber daya dan akses ke pemilih tradisional adalah dua keterbatasan partai-partai Islamis—terbukti dari perolehan suara yang senantiasa stagnan tiap kali pemilu. Kekurangan itu dijawab setidaknya dengan dua cara. *Pertama*, menggandeng elite-elite lokal. Penelitian Buehler (2016) menunjukkan bagaimana pemberlakukan aturan-aturan syariah justru diusulkan oleh partai-partai sekuler yang memiliki sumber daya yang lebih mapan serta akses yang lebih besar ke pemilih. Keberhasilan kalangan Islamis menggandeng politisi sekuler untuk memberlakukan syariat Islam menunjukkan bahwa mereka memenangkan pertarungan gagasan di beberapa faksi elite. Metode *kedua*, untuk menjebol stagnasi dukungan massa, kalangan Islamis mulai memainkan isu-isu yang dipandang mampu menarik perhatian Muslim tradisional, misalnya narasi seputar “penistaan agama”, “ancaman LGBT”, “bahaya laten PKI”, hingga “ancaman Cina” yang dicampur-baurkan dengan retorik-retorik anti-imperialis. Seperti yang ditulis Harman: “Ketika sedang berjuang, orang bisa saja mencampur-baurkan makna sekumpulan retorika agama tersebut, se-

hingga aksi menentang perempuan yang tidak berjilbab tiba-tiba dianggap sebagai perlawanan terhadap perusahaan-perusahaan minyak Barat dan kemelaratan massa-rakyat.”

Analisis Harman memberikan pembacaan lain yang cukup baik dan bahkan dapat menjadi suatu panduan teoretik, strategi, dan taktik dalam konteks-konteks tertentu. Namun, kita perlu bergerak lebih jauh dari itu. Dalam ranah teoretik, setidaknya dalam hal analisis politik, sebagian tugas tersebut sudah dikerjakan dengan baik oleh Vedi R. Hadiz yang melihat Islam Politik dalam kerangka populisme.⁵ Tetapi, dalam hemat saya, itu saja tidak cukup. Setidaknya ada sejumlah hal yang perlu kita pikirkan dan lakukan lebih lanjut. Kerja-kerja kita selanjutnya bisa dibagi dalam dua ranah, teoretik dan praksis.

Di ranah teoretik, untuk kebutuhan yang mendesak, kita membutuhkan lebih banyak lagi informasi dan data empiris mengenai dampak dari kapitalisme kepada kehidupan rakyat pekerja pertautannya dengan corak keberagamaan mereka. Kita membutuhkan lebih banyak investigasi soal, misalnya, 1) profil sosiologis dari para anggota berbagai laskar jalanan di ibukota, 2) latar belakang ekonomi dan jenis pekerjaan dari kaum miskin kota, 3) derajat kerentanan urban (*urban precariousness*), 4) profil majelis-majelis pengajian, topik-topik keagamaan yang dibahas di dalamnya, serta patron dari majelis-majelis tersebut, dan 5) relasi antara kelompok-kelompok Islam dengan basis buruh dan agraria. Data-data dalam konteks urban terutama sekali dibutuhkan karena pentingnya ruang kota secara historis dan sosiologis sebagai arena pertarungan politik yang signifikan dan situs operasi utama kelompok-kelompok Islamis. Terutama sekali, kita membutuhkan lebih banyak data empiris tentang hal-hal tersebut sebagai basis bagi gerakan sosial progresif, baik yang berdasarkan tradisi keagamaan maupun yang lebih “sekuler”, untuk lebih memahami kondisi objektif massa sekarang ini. Perlu kita akui bahwa gerakan sosial belum memiliki gambaran yang cukup akurat mengenai kondisi riil ini. Petamburan misalnya – yang mana adalah basis utama dan markas Front Pembela Islam (FPI) – merupakan misteri bagi banyak dari kita.

5 Vedi R. Hadiz, *Islamic Populism in Indonesia and the Middle East*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

Yang juga tidak kalah penting adalah kerja-kerja abstraksi, yang mungkin derajat kemendesakannya tidak seperti kerja pengumpulan data empiris, tetapi bukan berarti tidak penting. Malah, dapat dikatakan bahwa kerja abstraksi ini tidak kalah penting. Yang *pertama* adalah soal ontologi. Perbincangan mengenai ontologi kembali menjadi penting dan marak setelah belokan ontologis (*ontological turn*) baru-baru ini dalam filsafat. Sebuah analisis materialis atas fenomena keberagamaan atau hal ihwal lain yang berbau ideasional, kultural, dan juga transendental mau tidak mau akan berurusan dengan soal ini. Ini adalah salah satu persoalan klasik dalam studi-studi ilmu sosial empiris. Problematika ini tetap relevan dan juga menarik perhatian para pengkaji teologi politik (*political theology*) seperti Roland Boer yang mencoba melihat kembali bagaimana korpus Marxisme menempatkan dimensi ideasional dalam kerangka analisisnya.⁶ Dalam hal ini salah satu tantangan bagi kita adalah bagaimana untuk menjelaskan sebuah fenomena keberagamaan atau politik – sektarianisme dan mobilisasi Islam Politik misalnya – tanpa terjebak kepada suatu bentuk materialisme vulgar dengan dalih “ide yang hegemonik adalah ide kelas yang berkuasa” tanpa menjelaskan dinamika serta jangkar empirisnya secara detail maupun idealisme voluntaris, naif, nan empiris yang dengan semena-mena mengklaim bahwa suatu fenomena sosial merupakan hasil langsung dari niat dan gagasan para aktor politik.⁷ Tantangan bagi analisis materialis atas agama (atau keberagamaan) adalah untuk tidak mensimplifikasi atau mendiskon peranan aspek-aspek ideasional, spiritual, dan kultural secara vulgar, yang mana itu dimungkinkan baik dalam kerangka yang sudah ada – pembacaan Gramscian misalnya – maupun melalui rekonstruksi kembali atas analisis materialis itu sendiri.

Yang *kedua* adalah kebutuhan untuk secara serius memikirkan dan merumuskan proyeksi *teologi materialis* bagi gerakan agama dan gerakan sosial.⁸

6 Lihat misalnya pemaparannya di <http://www.politicaltheology.com/blog/revolutionary-christianity-friedrich-engels-and-the-aufhebung-of-religion/> dan <http://www.politicaltheology.com/blog/the-fetish-marx-and-the-aufhebung-of-religion/>

7 Colin Hay, ‘Political Ontology’ dalam *The Oxford Handbook of Political Science*, dieditori oleh Robert E. Goodin, dapat diakses di <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199604456.001.0001/oxfordhb-9780199604456-e-023>

8 Secara khusus saya berterima kasih kepada Pendeta Suar Budaya dari Gereja Komuni-

Karena, ada dua persoalan penting yang ditinggalkan dan belum diselesaikan oleh analisis Marxis atas agama maupun teologi pembebasan. Analisis ala Harman, misalnya, memberikan gambaran, bahan, dan petunjuk bagi gerakan-gerakan progresif dalam menyikapi gerakan agama, tetapi analisis tersebut pertama-tama ditujukan bagi kalangan *gerakan progresif itu sendiri*. Bagaimana dengan pandangan gerakan agama mengenai isu-isu yang berbau progresif dan gerakan rakyat yang mengampanyakannya? Sedikit banyak, ini juga berkaitan dengan persoalan *bagaimana teologi melihat persoalan material dan isu-isu kerakyatan* serta *adakah landasan teologis bagi perjuangan kelas*? Teologi pembebasan – setidaknya dalam varian Katolik maupun Islam⁹ – memberikan landasan teologis yang dalam beberapa derajat cukup menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut dan dapat menjadi landasan praksis. Tetapi, persis di titik itulah persoalannya: teologi pembebasan terlampaui atau hanya fokus kepada dimensi *aksiologis* dari pertautan antara iman dengan materialitas umat di bumi. Bagaimana dengan persoalan wahyu dan rahmat serta kaitannya dengan dunia material yang dihidupi oleh umat beragama – oleh massa itu sendiri. Tugas selanjutnya bagi para sosialis dan Marxis beriman maupun kaum agamawan dan teolog yang berpikir keras mengenai materialitas dan persoalan-persoalan material yang menimpa umat beragama adalah untuk membangun proyeksi teologi emansipatoris yang lebih materialis, yang memberi tempat kepada yang Transedental (atau transedental lebih tepatnya mungkin, dalam konteks keseharian dan kebumian) sekaligus juga menjawab persoalan-persoalan material massa. Tugas ini menjadi semakin penting dan relevan apalagi karena tendensi Islam Progresif dan Kristen Progresif mulai berkembang dan mengemuka akhir-akhir ini di tanah air.

Tentu saja, tugas-tugas ini perlu dilakukan bersama-sama dan dibingkai dalam kerja-kerja praksis: *pengorganisir*an. Sudah terlalu lama gerakan sosial menyepelkan religiusitas massa. Sudah terlalu lama gerakan-gerakan dan organisasi-organisasi keagamaan yang ada, terutama gerakan dan organisasi Islam, memunggungi umat. Akibatnya, ruang-ruang warga,

tas Anugerah dan rekan-rekan di Forum Islam Progresif yang, via diskusi-diskusi yang intens, mendorong saya untuk memikirkan secara serius mengenai teologi materialis.

9 Lihat misalnya Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation*. London: SCM Press, 1974 dan pemaparan Muhammad Al-Fayyadl di <https://indoprogress.com/2015/08/fayyadl-pada-level-aksiologis-islam-dan-marxisme-menjadi-sangat-kompatibel/>

mushalla-mushalla kampung kota, dan masjid-masjid di pelosok diisi oleh mereka yang seakan-akan mewakili kepentingan umat, yang mengklaim bahwa agenda-agendanya adalah untuk membela agama akan tetapi pada kenyataannya hanya menguntungkan segelintir elite agama, para oligark, tukang pukul rezim, dan antek-anteknya! Retorika “umat” hanyalah tameng, hanyalah slogan yang disebut di mimbar-mimbar shalat Jumat dan majelis-majelis pengajian yang kemudian akan segera diperdagangkan, dilecehkan, dan dilupakan! Sedangkan di kubu yang katanya “tercerahkan,” mereka yang mendaku sebagai kelompok toleran dan pro-kebhinnekaan alias kubu liberal-pluralis dengan segala macam rupanya itu, dengan naifnya menutup mata kepada realitas struktural yang menindas dalam kapitalisme-neoliberal dan persoalan kelas yang *inheren* didalamnya. Dengan pongahnya, mereka bukan hanya meninggalkan umat, tetapi bahkan mencemoohnya dan diam-diam juga takut dengan ekspresi dan eksperimen paling demokratik dan radikal dari massa-rakyat itu sendiri, yang katanya “fanatik” dan “gampang termakan hasutan itu.” Ini semua menunjukkan bahwa basis sosial Islamis sesungguhnya adalah basis sosial natural bagi kalangan progresif yang selama ini ditinggalkan dan tidak diacuhkan, seperti proletariat urban informal misalnya. Karenanya, ada banyak tugas penting yang menanti untuk dikerjakan bersama kawan-kawan warga di basis, mulai dari menghidupkan kembali mushalla warga, mengadakan pengajian-pengajian progresif, hingga membangun perpustakaan komunitas. Tetapi, paling tidak, selemah-lemahnya iman preskripsi pengorganisan kita kedepan saya pikir berujung-pangkal di dua hal: 1) pengorganisan rakyat dan 2) demokratisasi pengetahuan agama dan sains emansipatoris.

Dalam langkah kita menuju ke cita-cita tersebut, kita bisa memulai dengan membaca analisis Chris Harman. Buku saku ini, yang sudah diterjemahkan dengan baik untuk keperluan pembaca, khususnya kalangan gerakan sosial di Indonesia, merupakan sumbangan kecil kami dalam upaya memajukan dan mendemokratiskan pengetahuan di Indonesia tentang berbagai khasanah emansipasi dan gerakan sosial. Semoga ini bisa menjadi kontribusi yang berarti, sekecil apapun itu.

*Akhirul kalam, selamat membaca!****

Penulis adalah editor *IndoPROGRESS* dan Pegiat Forum Islam Progresif

Pendahuluan

DOMINASI gerakan Islamis dalam arena politik di Timur Tengah dan sekitarnya setidaknya berlangsung sejak revolusi Iran 1978-9. Disebut dengan pelbagai istilah di Barat sebagai “Islam fundamentalis”, “Islamisme”, “integrisme”; “Islam politik”, dan “Islam revivalis”, gerakan-gerakan ini berdiri dengan tujuan “regenerasi” masyarakat melalui spirit untuk kembali ke ajaran-ajaran asli Nabi Muhammad. Mereka menjadi kekuatan dominan di Iran dan Sudan (mereka masih berkuasa di sana), Mesir, Aljazair, dan Tajikistan (di mana mereka terlibat dalam perjuangan bersenjata yang lebih pahit dalam melawan negara), Afghanistan (di mana gerakan-gerakan Islamis saling bersaing memerangi satu sama lain sejak runtuhnya pemerintahan pro-Rusia), teritori Barat dari sungai Jordan yang telah diduduki Israel (di mana militansi mereka menjadi tantangan bagi hegemoni PLO lama atas perlawanan orang-orang Palestina), Pakistan (dengan jumlah yang signifikan dalam kubu oposisi) dan yang paling baru Turki (di mana Partai Kesejahteraan telah menguasai Istanbul, Ankara dan banyak kota lainnya).¹

Kebangkitan gerakan-gerakan ini sangat mengejutkan kaum intelektual liberal dan menciptakan gelombang kepanikan di antara orang-orang yang percaya bahwa “modernisasi”—yang merupakan kemenangan puncak dari perjuangan anti-kolonial 1950an dan 1960an—secara tak terelakkan akan menghasilkan masyarakat yang cenderung tidak represif dan lebih tercerahkan.²

1 Kini telah lebih dari satu dekade, Turki dipimpin oleh partai Islamis Justice and Development Party (AKP) yang didirikan oleh Recep Tayyip Erdogan, yang kini menjadi presiden Turki sejak 2014 (*editor*).

2 Sebuah studi yang cermat tentang Ikhwanul Muslimin Mesir menyimpulkan—di tahun 1969—bahwa upaya menghidupkan kembali Ikhwanul Muslimin pada pertengahan dekade 1960an adalah “letusan yang dapat diprediksi dan bersumber dari ketegangan-ketegangan berlanjut akibat semakin sedikitnya aktivis pinggiran yang mau mengabdikan

Alih-alih, mereka malah menyaksikan berkembangnya sebuah kekuatan yang terlihat ingin kembali ke masa lalu, yakni ke sebuah masyarakat yang lebih mengekang dan memaksa perempuan menutup tubuhnya; sebuah masyarakat yang menggunakan teror untuk menghancurkan kebebasan berpikir dan mengancam siapapun yang menentang fatwa mereka dengan hukuman-hukuman yang paling barbar. Di negeri-negeri seperti Mesir dan Aljazair hari ini, kaum liberal berkolaborasi dengan negara—yang dulu pernah menyiksa dan memenjarakan mereka—dalam sebuah perang melawan partai-partai Islamis.

Tak hanya kaum liberal yang kalang kabut akibat kebangkitan Islamisme—kaum kiri pun demikian. Kaum kiri tak tahu cara merespon sesuatu yang mereka pandang sebagai doktrin obskurantis yang disokong kekuatan yang secara tradisional reaksioner dan menikmati kesuksesan di sebagian kelompok-kelompok termiskin masyarakat. Dari situasi ini muncullah dua pendekatan yang saling bertentangan.

Pendekatan pertama melihat Islamisme sebagai Reaksi yang Menitis (titisan) sebagai suatu corak fasisme. Pendekatan ini, misalnya, merupakan posisi yang diambil Fred Halliday begitu revolusi Iran meletus. Halliday (pada waktu itu masih akademisi kiri) menyebut rezim Iran sebagai “Islam berwajah fasis”.³ Pendekatan ini banyak diadopsi orang-orang kiri di Iran setelah konsolidasi rezim Khomeini pada 1981-82. Pendekatan ini juga diterima oleh kebanyakan golongan kiri di Mesir dan Aljazair hari ini. Sekelompok Marxis revolusioner Aljazair, misalnya, berpendapat bahwa prinsip, ideologi, dan tindakan politik kelompok Islamis FIS (Front Keselamatan Islam) “serupa dengan Front Nasional di Prancis”, dan kemiripan itu menunjukkan “anasir fasisme”.⁴

Analisis semacam itu dengan mudah mengantarkan pada kesimpulan

diri demi suatu ‘perspektif’ Muslim yang semakin tak relevan tentang masyarakat.” R.P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* (London, 1969), hal.vii.

3 Artikel di *New Statesman* pada 1979, dikutip oleh Fred Halliday dalam “The Iranian Revolution and its Implications”, *New Left Review*, 166 (November-Desember 1987), hal.36.

4 Wawancara dengan Gerakan Komunis Aljazair (MCA) dalam *Socialism Internationale* (Paris, Juni 1990). MCA sendiri sudah tidak ada lagi.

praktis untuk membangun aliansi-aliansi politik yang mampu menghen-
tikan kaum fasis ini dengan cara apapun. Itu sebabnya Halliday menyim-
pulkan bahwa kaum kiri di Iran telah melakukan kesalahan dengan tidak
beraliansi dengan golongan “borjuis liberal” pada 1979-81 ketika mereka
melawan “ide-ide dan kebijakan-kebijakan reaksioner Ayatullah Khomeini”.⁵ Di Mesir, kaum kiri yang dipengaruhi tradisi komunis arus utama, se-
cara efektif mendukung negara dalam perang melawan kaum Islamis.

Pendekatan yang sebaliknya melihat gerakan Islamis sebagai gerakan kaum
tertindas yang “progresif” dan “anti-imperialis”. Posisi ini diambil oleh
sebagian besar orang kiri Iran selama fase pertama revolusi 1979. Partai
Tudeh yang sangat dipengaruhi Uni Sovyet, mayoritas organisasi gerilya
Fedayeen dan kelompok kiri Islam Mujahidin Rakyat (*People's Mojahedin*),
memandang kekuatan-kekuatan di belakang Khomeini sebagai “borjuis
kecil progresif”. Kesimpulan dari pendekatan ini adalah bahwa Khomeini
layak mendapatkan dukungan yang nyaris tanpa syarat (*uncritical sup-
port*).⁶ Seperempat abad sebelumnya, kalangan komunis Mesir secara rapi
mengambil posisi yang sama terhadap Ikhwanul Muslimin, dan mengajak
mereka bergabung dalam “perjuangan bersama melawan ‘kediktatoran fa-
sis’ Gamal Abdel Nasser beserta ‘bekingan Inggris-Amerika’-nya.”⁷

Menurut saya, kedua posisi tersebut salah. Mereka gagal menempatkan
watak kelas Islamisme modern atau keliru melihat hubungan gerakan
tersebut dengan kapital, negara, dan imperialisme.

5 F. Halliday, *op. cit.*, p.57.

6 Tentang dukungan yang diberikan oleh beragam organ kiri untuk kaum Islamis, lihat
P. Marshall, *Revolution and Counter Revolution in Iran* (London, 1988), hal.60-68 dan hal.
89-92; M. Moaddel, *Class, Politics and Ideology in the Iranian Revolution* (New York, 1993),
hal.215-218; V. Moghadan, “False Roads in Iran”, *New Left Review*, hal.166.

7 Pamflet ini dikutip dalam R.P. Mitchell, *op. cit.*, p.127.

II

Islam, Agama, dan Ideologi

Kebingungan menyikapi Islamisme seringkali dimulai dari kebingungan memahami kekuatan agama itu sendiri. Baik atau buruk, orang-orang saleh memandang agama sebagai sebuah kekuatan historis. Cara pandang ini juga muncul pada mayoritas kaum anti-klerikal⁸ dan para pemikir bebas (*freethinker*) berlatar belakang borjuis. Bagi dua kelompok tersebut, melawan pengaruh lembaga keagamaan dan gagasan-gagasan obskurantis itu sendiri merupakan jalan menuju pembebasan umat manusia.

Namun kendati lembaga dan gagasan keagamaan jelas memainkan peran dalam sejarah, hal itu tidak dapat dipisahkan dari kenyataan materiil yang ada. Lembaga keagamaan, beserta lapisan-lapisan ulama dan guru-gurunya, muncul dari dan berinteraksi dengan sebuah masyarakat. Dalam masyarakat yang terus berubah, ekosistem keagamaan ini hanya bisa langgeng jika mereka mampu mengubah basis pendukung mereka sendiri. Gereja Katolik Roma, misalnya. Lembaga keagamaan yang muncul dalam fase terakhir dunia kuno ini (menjelang keruntuhan Imperium Roma) mampu bertahan hidup dengan menyesuaikan diri. Pertama-tama ia beradaptasi dengan masyarakat feodal selama 1.000 tahun. Setelah feodalisme lewat, Gereja Katolik Roma berusaha keras menyesuaikan diri dengan masyarakat kapitalis. Proses-proses ini mengubah banyak sekali isi dari ajaran Katolik.

Orang selalu mampu memberikan penafsiran berbeda atas ide-ide keagamaan yang mereka imani. Tafsiran ini bergantung pada kondisi materiil yang dihadapi, hubungan mereka dengan orang dan masyarakat lain, serta pada konflik-konflik yang mereka alami. Sejarah menunjukkan banyak sekali contoh di mana elemen-elemen masyarakat dengan keyakinan yang nyaris tak ada bedanya akhirnya terbelah menjadi kubu-kubu yang saling

8 Istilah yang merujuk pada gerakan atau pemikiran politik sekuler yang melawan hirarki agama dan campur tangan agama dalam politik.

bertentangan dalam konflik sosial berskala besar. Ini terjadi dalam kekacauan sosial yang menyapu Eropa selama krisis besar feodalisme pada abad ke-16 dan 17, ketika Luther, Calvin, Munzer dan banyak pemimpin “agama” lainnya menyajikan kepada pengikutnya sebuah pandangan dunia baru melalui penafsiran ulang teks-teks kitab suci (Alkitab).

Dalam hal ini, Islam tidak berbeda dari agama-agama lainnya. Ia muncul dari sebuah konteks, yakni di kalangan pedagang kota-kota Arab abad ke-7 dan di tengah-tengah masyarakat yang umumnya masih terorganisir berdasarkan adat/kesukuan. Islam berkembang dalam suksesi imperium-imperium besar yang didorong oleh pihak-pihak yang menerima doktrin agama tersebut. Hingga hari ini Islam bertahan sebagai ideologi resmi di sejumlah negara kapitalis (Arab Saudi, Sudan, Pakistan, Iran dll) sekaligus sebagai inspirasi bagi banyak gerakan oposisi.

Islam juga mampu bertahan hidup dalam berbagai masyarakat yang berbeda karena kemampuannya beradaptasi dengan kepentingan kelas-kelas yang berbeda pula. Para pedagang Arab, birokrat, dan bos-bos industri yang lahir dari rahim kapitalisme modern telah menggelontorkan dana untuk membangun masjid dan mempekerjakan para pendakwah. Namun di saat bersamaan, melalui dakwah yang menawarkan dukungan dan simpati terhadap kaum miskin dan tertindas, Islam dipeluk oleh massa-rakyat. Pesan-pesan dalam Islam mengandung suatu keseimbangan: di satu sisi menjanjikan perlindungan bagi kaum tertindas, namun di sisi lain menyediakan perlindungan bagi kelas-kelas penindas dari ancaman-ancaman penggulingan kekuasaan yang revolusioner.

Islam mewajibkan kaum kaya menzakatkan 2,5 persen hartanya untuk menolong si miskin. Islam juga menekankan agar penguasa memerintah secara adil dan melarang suami menyakiti istri. Namun pada saat bersamaan, Islam mendudukkan pengambil-alihan harta orang kaya oleh orang miskin sebagai perkara pencurian, serta memerintahkan agar perlawanan terhadap pemerintahan yang “adil” diganjar dengan hukuman terberat. Dalam konteks pernikahan, pewarisan, dan hak asuh ketika pasangan bercerai, Islam juga memberikan hak yang lebih sedikit untuk perempuan.

Islam menarik perhatian si kaya dan si miskin karena menawarkan regu-

lasi atas penindasan: baik sebagai benteng perlindungan dari penindasan yang kejam maupun sebagai lapis pertahanan dalam melawan revolusi. Dalam hal ini ia tak ubahnya agama Kristen, Hindu atau Buddha, entah sebagai jantungnya dunia yang tak kenal belas kasih, maupun sebagai penenang masyarakat.

Takkan mampu seperangkat gagasan memikat kelas-kelas sosial yang berbeda—khususnya ketika masyarakat diguncang oleh berbagai ledakan sosial—kecuali jika gagasan tersebut penuh dengan ambiguitas. Ia harus terbuka bagi tafsir-tafsir yang berbeda, meskipun para pengikutnya—yang mengikuti tafsir-tafsir berbeda itu—saling ancam.

Inilah yang terjadi pada Islam, bahkan sejak awal kemunculannya. Setelah Muhammad wafat pada tahun 632 masehi, hanya dua tahun setelah Islam menaklukkan Mekah, terjadi pertikaian di antara pengikut Abu Bakar (khalifah pertama, penerus Muhammad sebagai pemimpin Islam) dan pengikut Ali bin Abi Thalib (suami dari putri Muhammad, Fatima). Ali mengklaim bahwa beberapa keputusan yang dibuat Abu Bakar ketika memerintah bersifat menindas. Pertikaian terus menghebat hingga pasukan-pasukan Muslim yang saling bersaing bertempur satu sama lain dalam Perang Unta yang menewaskan 10.000 orang. Dari pertikaian inilah kemudian muncul Islam versi Sunni dan Syiah. Namun demikian, ini hanyalah perpecahan awal dari banyak perpecahan lainnya. Selama abad-abad selanjutnya, berbagai kelompok muncul dan menyuarakan bahwa kaum tertindas menderita di tangan mereka yang telah mengingkari Allah, lantas menuntut untuk kembali ke ajaran Islam “murni” ala zaman Nabi. Sebagaimana diungkapkan Akbar S. Ahmed:

Sepanjang sejarah Islam, para pemimpin Muslim selalu berkhotbah tentang bagaimana bergerak menuju yang ideal... Mereka seringkali menyuarakan gerakan-gerakan etnis, sosial atau politik yang tidak terlalu jelas... dasarnya disandarkan bagi keseluruhan ciri di dalam pemikiran Islam dari Syiah, dengan cabang-cabangnya seperti Ismailiyah, hingga ke gerakan-gerakan yang lebih bersifat sementara... sejarah Muslim penuh dengan perlawanan yang dipimpin para Mahdi dalam melawan otoritas yang mapan dan seringkali men-

derita karena usaha-usahanya ini... Seringkali para pemimpinnya adalah para petani miskin yang berasal dari beragam kelompok etnis tertindas. Digunakannya idiom Islam telah membangkitkan kembali rasa ketertindasan itu dan membantu konsolidasi gerakan.⁹

Tapi bahkan Islam arus utama (*mainstream*), paling tidak dalam bentuknya yang populer, bukanlah seperangkat kepercayaan yang bersifat homogen. Penyebaran Islam ke seluruh wilayah dari Samudera Atlantik di Afrika Barat Utara ke Pantai Bengal, diiringi oleh masuknya orang-orang dengan latarbelakang praktik keagamaan yang mereka anut sejak lama ke dalam Islam. Walaupun tradisi tersebut bertentangan dengan beberapa prinsip dasar Islam, orang-orang ini berusaha mendamaikan keyakinan lama mereka dengan Islam. Demikian, Islam dalam bentuknya yang populer seringkali menyertakan kepercayaan atas orang-orang suci lokal atau hal-hal dari masa lalu yang disucikan, meskipun ortodoksi Islam memandang praktik-praktik tersebut sebagai perilaku syirik. Kelompok-kelompok Sufi pun berkembang pesat. Walaupun tidak bertentangan secara formal dengan Islam arus utama, perkumpulan-perkumpulan sufi ini menekankan pada pengalaman-pengalaman mistik dan gaib yang banyak ditentang kaum fundamentalis.¹⁰

Dalam situasi seperti itu, pada praktiknya tiap seruan untuk kembali kepada praktik-praktik dari masa Nabi bukanlah soal pelestarian masa lampau. Alih-alih seruan itu lebih sebagai ikhtiar untuk merombak perilaku masyarakat menjadi sesuatu yang benar-benar baru.

Inilah yang terjadi pada gerakan revivalisme (kebangkitan) Islam sepanjang abad lalu. Islam Revivalis muncul sebagai upaya penyesuaian diri dengan penaklukan materiil dan transformasi kultural di Asia dan Afrika Utara yang dilakukan oleh Eropa yang kapitalis. Kaum revivalis berpendapat bahwa penaklukan oleh bangsa Eropa bisa terjadi karena nilai-nilai Is-

9 Akbar S. Ahmed, *Discovering Islam* (New Delhi, 1990), hal.61-64.

10 Mengenai Sufisme di Afghanistan, lihat Olivier Roy, *Islam and Resistance in Afghanistan* (Cambridge, 1990), hal. 38-44. Mengenai Sufisme di India dan Pakistan, lihat A. S. Ahmed, *op. cit.*, hal. 90-98..

lam yang asli telah tergerus oleh kekaisaran-kekaisaran Islam Abad Pertengahan yang mengejar mimpi-mimpi duniawi. Regenerasi hanya mungkin terwujud dengan membangkitkan semangat pendirian Islam sebagaimana terpancar dari empat khalifah perdana (atau bagi para penganut Syiah, dari Ali seorang). Dengan semangat inilah Khomeini, misalnya, secara terang-terangan menampik nyaris seluruh sejarah Islam selama 1.300 tahun terakhir:

Sayangnya, Islam sejati hanya berlangsung selama periode singkat setelah kemunculannya. Pertama Umayyah [dinasti Arab pertama setelah Ali] dan kemudian Abassiyah [yang menaklukkan mereka di tahun 750 AD] yang menyebabkan semua jenis kerusakan dalam Islam. Kemudian monarki yang memimpin Iran juga melanjutkan hal yang sama; mereka melencengkan Islam secara seutuhnya dan menggantikannya dengan sesuatu yang cukup berbeda.¹¹

Jadi, meskipun Islamisme dapat diperkenalkan baik oleh pembela maupun lawan-lawannya sebagai sebuah doktrin tradisionalis yang berpijak pada sebuah penolakan atas dunia modern, kenyataannya lebih rumit. Cita-cita untuk menciptakan kembali sebuah masa lalu yang ideal tidaklah dilakukan dengan meninggalkan masyarakat tersebut, alih-alih merombaknya. Lebih dari itu, perombakan masyarakat tidak bertujuan menciptakan sebuah tiruan sempurna Islam abad ke-7, karena toh kaum Islamis tak menampik tiap ciri masyarakat yang ada saat ini. Secara keseluruhan, mereka menerima industri modern, teknologi modern, dan sebagian besar ilmu pengetahuan yang mendasari perkembangan industri dan teknologi tersebut. Tentu saja, mereka berpendapat bahwa Islam—sebagai sebuah doktrin yang lebih rasional dan lebih sedikit takhayulnya ketimbang Kristen—lebih selaras dengan ilmu pengetahuan modern. Dengan demikian, sebenarnya “kaum revivalis” berusaha menghadirkan sesuatu yang tak pernah ada sebelumnya, suatu ihwal yang menggabungkan tradisi-tradisi kuno dan bentuk-bentuk kehidupan sosial modern.

Maka keliru jika kita menyebut semua kaum Islamis sebagai kaum “reaksi-

11 I. Khomeini, *Islam and Revolution* (Berkeley, 1981), dikutip dalam A. S. Ahmed, *op. cit.* hal. 31.

oner” belaka—sama kelirunya ketika kita menyamakan “Islam fundamentalis” seutuhnya dengan fundamentalisme Kristen, yang tak lain adalah benteng pertahanan sayap kanan Partai Republikan di Amerika Serikat. Tokoh-tokoh seperti Khomeini, pentolan kelompok-kelompok Mujahidin di Afghanistan yang saling berseteru, atau para pimpinan di FIS Aljazair, boleh jadi memanfaatkan retorika tradisional dan membangkitkan nostalgia akan kelompok-kelompok sosial yang telah lenyap. Namun mereka juga memikat anasir-anasir radikal dalam masyarakat yang telah dirombak oleh kapitalisme. Mengenai kaum Islamis di Afghanistan, Olivier Roy berpendapat bahwa:

Fundamentalisme sangat berbeda (dengan tradisionalisme): bagi fundamentalisme, hal yang paling penting di antara semuanya ialah kembali ke teks-teks kitab suci, melenyapkan tradisi yang sesat dan menyesatkan. Fundamentalisme selalu mencari cara untuk kembali ke sebuah bentuk/kondisi yang sebelumnya: hal ini dicirikan oleh praktik dari telaah ulang teks dan pencarian asal-usul. Musuhnya bukan modernitas, melainkan—dalam konteks Islam—apapun yang bukan Tradisi Nabi. Inilah reformasi yang sesungguhnya...¹²

Islam tradisional adalah sebuah ideologi yang bertujuan melestarikan sebuah tatanan sosial yang tengah dilemahkan oleh perkembangan kapitalisme. Atau setidaknya, menurut varian yang dipromosikan keluarga penguasa Arab Saudi, Islamisme berusaha mengungkit-ungkit sebuah tatanan sosial yang tergerus oleh kapitalisme untuk menyembunyikan proses transformasi kelas penguasa lama, kelas tua, menjadi kelas kapitalis modern. Kendati memasukkan narasi-narasi seperti rusaknya tatanan sosial masyarakat Islam, Islamisme adalah sebagai sebuah ideologi yang bertujuan untuk mentransformasi masyarakat, alih-alih melestarikannya dengan cara-cara lawas. Karena itulah, istilah “fundamentalisme” tidak sepenuhnya tepat. Menurut pengamatan Ervan Abrahamian:

12 O. Roy, *op. cit.*, hal. 5. Tokoh Islamis terdepan dan pemimpin Islamis Sudan Hassan al-Turabi, memiliki pendapat yang sama persis, menyuarakan Islamisasi masyarakat karena “agama dapat menjadi motor pembangunan yang paling kuat”, dalam “Le nouveau reveil de l’Islam”, *Liberation* (Paris), 5 August, 1994.

Label “fundamentalisme” mengandaikan kekakuan beragama, pemurnian intelektual, tradisionalisme politik, bahkan konservatisme sosial dan pentingnya prinsip-prinsip skriptural-doktrinal. “Fundamentalisme” mengandaikan penolakan terhadap dunia modern.¹³

Namun pada kenyataannya, gerakan-gerakan seperti yang dipimpin Khomeini di Iran, bertumpu pada “kemampuan adaptasi ideologis dan kelen-turan intelektual, dengan protes-protes politik terhadap tatanan yang ma-pan, dan melibatkan isu-isu sosio-ekonomi yang membakar massa untuk melawan status quo”.¹⁴

Namun, perbedaan-perbedaan antara Islamisme dan tradisionalisme se-ring dikaburkan. Karena dikemas dalam bahasa agama, gagasan mengenai regenerasi sosial mengundang keragaman tafsir. Maknanya bisa seseder-hana mengakhiri “praktik-praktik bobrok” dengan kembali kepada corak perilaku yang berasal dari era ketika Islam belum “dirusak” oleh “impe-rialisme kebudayaan”. Yang ditekankan di sini adalah “kesantunan” pe-rempuan dan penggunaan jilbab, memasang sekat antara perempuan dan laki-laki di sekolah dan tempat kerja agar tak “bergaul bebas” (*promiscuous mixing*), mengecam musik-musik pop Barat dan lain sebagainya. Tak heran jika Ali Belhadj, salah seorang pemimpin FIS Aljazair paling tersohor, de-ngan lantang menyatakan bahwa “kekerasan” terhadap Muslim bersum-ber dari “invasi kebudayaan” (*cultural invasion*):

Kami umat Islam meyakini bahwa bentuk paling serius dari kekerasan yang kami alami bukan kekerasan fisik—yang bisa kami antisipasi... melainkan kekerasan yang mewakili sebuah tantangan bagi komunitas Muslim untuk tidak menerapkan syariah dan malah memaksakan penerapan peraturan iblis...

Adakah kekerasan lain yang lebih buruk ketimbang ajakan untuk melakukan hal-hal yang dilarang Allah? Mereka buka bisnis wine, pekerjaan setan, dan mereka dilindungi oleh

13 E. Abrahamian, *Khomeinism* (London, 1993), hal.2.

14 *Ibid.*

polisi...

Bisakah Anda bayangkan kekerasan lain yang lebih besar daripada kaum perempuan yang membakar kerudungnya di muka umum, di hadapan semua orang, yang mengatakan bahwa Undang-Undang Keluarga [yang memuat sejumlah pokok hukum Islam] menghukum perempuan, lalu cari dukungan dari para laki-laki kemayu, waria, dan transeksual...

Bukan kekerasan jika kita menuntut perempuan tinggal di rumah, dalam suasana penuh kesederhanaan dan rasa aman, sehingga mereka hanya akan ke luar rumah sesuai keperluan yang didefinisikan para pembuat undang-undang...Bukan kekerasan juga kalau menuntut pemisahan sesuai jenis kelamin di sekolah dan menghilangkan percampuran busuk yang dapat menyebabkan kekerasan seksual...¹⁵

Tapi regenerasi juga bisa diartikan sebagai upaya melawan negara dan unsur-unsur dominasi politik yang terkandung dalam imperialisme. Dus, kaum Islamis di Iran menutup stasiun “radio” AS terbesar di Asia dan menyabotase kedutaan AS. Hizbullah di selatan Libanon dan Hamas di jalur sungai Jordania dan Gaza berperan peran penting dalam perjuangan bersenjata melawan Israel. FIS Aljazair mengorganisir aksi-aksi protes besar melawan serangan AS ke Irak—meski tindakan itu membuat mereka kehilangan sokongan dana dari Arab Saudi. Dalam kasus-kasus tertentu, regenerasi bahkan bisa diartikan sebagai memberikan dukungan untuk perjuangan-perjuangan materiil melawan eksploitasi buruh dan petani, sebagaimana yang dilakukan oleh Mujahidin di Iran pada 1979-82.

Tafsir-tafsir yang berbeda atas pembaruan Islam punya daya tarik alamiah bagi orang-orang dari latar belakang kelas sosial yang berbeda. Namun, retorika agama mampu membuat orang-orang dari kelas yang berbeda ini tak menyadari perbedaan-perbedaan di antara mereka sendiri. Ketika sedang berjuang, orang bisa saja mencampur-baurkan makna sekumpulan retorika agama tersebut, sehingga aksi menentang perempuan yang tidak

15 “Who is responsible for violence?” dalam *l’Algerie par les Islamistes*, editor M. Al Ahnaf, B. Botivewau and F. Fregosi (Paris, 1990), hal.132ff.

berjilbab tiba-tiba dianggap sebagai perlawanan terhadap perusahaan-perusahaan minyak Barat dan kemelaratan massa-rakyat. Inilah yang terjadi di Aljazair pada akhir tahun 1980an, ketika Belhadj,

menjadikan dirinya corong kaum papa... Dengan membayangkan Islam dalam bentuk yang paling skripturalis, Belhadj berkhotbah tentang penerapan perintah ayat-ayat suci secara ketat dan kaku... Setiap Jumat Belhadj menyerukan perang melawan seluruh dunia, Yahudi dan Kristen, Zionis, kaum komunis dan sekuler, liberal dan agnostik, pemerintahan di Timur dan di Barat, pemimpin negara Arab atau Muslim, pemimpin partai dan kaum intelektual yang sudah kebarat-baratan selalu jadi bulan-bulanan dalam khotbah minggunya.¹⁶

Namun di balik ide-ide yang membingungkan ini terdapat kepentingan kelas yang nyata.

¹⁶ *Ibid.*, p.31.

III

Basis Kelas Islamisme

Islamisme bangkit di masyarakat yang mengalami trauma atas dampak-dampak kapitalisme—awalnya dalam bentuk penaklukan dari luar oleh imperialisme, yang semakin diperparah lagi oleh transformasi hubungan-hubungan sosial masyarakat yang mengiringi kebangkitan kelas kapitalis lokal dan pembentukan sebuah negara kapitalis mandiri.

Kelas-kelas sosial lama telah digantikan oleh yang baru, meski tak berlangsung secara serta merta dan tegas. Apa yang dijabarkan Trotsky sebagai “perkembangan terpadu dan tak merata” (*combined and uneven development*) benar-benar terjadi. Di luar sana, kolonialisme telah rontok, tapi kekuatan imperialis besar (khususnya AS) terus menggunakan kekuatan militernya untuk memengaruhi produksi minyak, satu-satunya sumberdaya besar di Timur Tengah. Sementara di dalam negeri, dorongan negara—dan seringkali kepemilikan—telah mengantarkan masyarakat pada pembangunan industri-industri modern berskala besar. Namun, sektor-sektor besar industri “tradisional” tetap eksis. Sektor-sektor tradisional ini bertumpu pada bengkel-bengkel kerja kecil (*workshops*) di mana pemiliknya mempekerjakan sejumlah buruh yang seringkali berasal dari keluarganya sendiri. Reforma agraria telah mengubah segelintir petani menjadi petani kapitalis modern. Namun reforma agraria juga menyingkirkan lebih banyak lagi petani dari tanahnya—dan walaupun ada tanah buat para petani gurem ini, jumlahnya sangat sedikit. Situasi ini memaksa para petani yang tersingkir ini banting tulang mencari penghidupan sebagai buruh kontrak di bengkel-bengkel gurem atau pasar di kantung-kantung kumuh perkotaan. Ekspansi besar sistem pendidikan menghasilkan banyak sekali lulusan sekolah menengah dan universitas. Tapi karena sedikitnya lowongan dalam sektor-sektor ekonomi modern ini, mereka berharap bekerja di birokrasi negara, sembari banting tulang demi penghidupan yang lebih layak dengan bekerja serabutan di sektor informal—misalnya menjajakan barang dagangan layaknya penjaga toko, menjadi pemandu wisata, jualan

lotre, jadi supir taksi, dan lain sebagainya.

Krisis ekonomi dunia selama lebih dari 20 tahun makin memperparah seluruh kontradiksi ini. Industri-industri modern mendapati kenyataan bahwa ekonomi domestik terlalu kecil bagi mereka untuk beroperasi secara efisien. Namun di sisi lain, tanpa proteksi negara, ekonomi global pun dirasa terlalu kompetitif buat mereka untuk bisa bertahan hidup (*survive*). Secara umum, industri-industri tradisional mustahil memodernkan diri tanpa sokongan negara dan tak mampu mengompensasi kegagalan industri modern untuk menyediakan lapangan kerja bagi penduduk perkotaan yang terus membludak. Tapi segelintir sektor industri sukses membangun jejaringnya sendiri ke kapital internasional, dan mereka pun semakin membenci dominasi negara di bidang ekonomi. Orang-orang kaya di perkotaan semakin sering mengonsumsi barang-barang mewah yang beredar di pasar global, sampai-sampai menumbuhkan kedengkian di kalangan buruh kontrak dan pengangguran.

Islamisme mencerminkan sebuah upaya mengatasi kontradiksi-kontradiksi tersebut yang dilakukan oleh orang-orang yang dibesarkan untuk menghargai ide-ide tradisional Islam. Namun, dukungan untuk Islamisme ternyata tak merata di semua lapisan masyarakat. Sebagian penduduk menganut ideologi borjuis sekuler modern atau ideologi nasionalis, sementara yang lainnya cenderung tertarik pada corak politik sekuler khas kelas buruh. Kebangkitan Islam merupakan kontribusi dari empat kelompok sosial yang menafsirkan Islam dengan caranya masing-masing:

1. *Islamisme penghisap lama*: Pertama-tama, ada sejumlah anggota kelas-kelas tradisional yang punya privilese namun takut kalah dalam proses modernisasi kapitalis—khususnya para pemilik lahan (termasuk para tokoh agama yang mengandalkan pemasukannya dari yayasan-yayasan keagamaan), saudagar kapitalis tradisional, pemilik toko dan pabrik/bengkel kecil. Secara tradisional, kelompok-kelompok ini bahkan berperan sebagai penyandang dana untuk pembangunan dan aktivitas masjid. Mereka mendudukkan Islam sebagai perisai pelindung gaya hidup mereka yang sudah mapan. Islam juga dipandang sebagai sarana agar pemerintah yang sedang melakukan perubahan mendengarkan suara mereka. Dalam kasus Iran dan Aljazair, kelompok inilah yang memasok semua sumber daya yang di-

butuhkan tokoh-tokoh agama untuk melawan program reforma agraria pada 1960an dan 1970an.

2. *Islamisme penghisap baru*: kelompok ini biasanya lahir dari kelompok pertama dan terdiri dari kaum kapitalis yang sudah sukses, sekalipun dimusuhi oleh kelompok-kelompok yang terkoneksi dengan negara. Di Mesir misalnya, kelompok Ikhwanul Muslimin hari ini “menyusup ke jejaring ekonomi Mesir era pemerintahan Anwar Sadat di saat seluruh elemen dalam struktur ekonomi tersebut telah tunduk pada kapitalisme yang tak teregulasi. Uthman Ahmad Uthman, Rockefeller-nya Mesir, tak merahasiakan simpatinya kepada Ikhwanul Muslimin”.¹⁷

Di Turki, Partai Kesejahteraan yang dipimpin seorang bekas anggota partai konservatif terbesar negeri itu, sukses meraup dukungan sebagian besar kapital skala menengah. Sementara itu di kalangan saudagar pasar (bazaaris) Iran yang mendukung Khomeini melawan Shah, ada cukup banyak kapitalis yang marah ketika kebijakan-kebijakan ekonomi Shah hanya menguntungkan kroni-kroni istana.

3. *Islamisme orang miskin*: Kelompok ketiga ini adalah kaum miskin pedesaan yang menderita di bawah kemajuan sistem pertanian kapitalis sehingga terpaksa merantau ke kota untuk cari kerja. Seperti yang terjadi di Aljazair, dari 8,2 juta total populasi di pedesaan, hanya 2 juta penduduk yang diuntungkan oleh reforma agraria. Enam juta sisanya menghadapi pilihan sulit antara tetap tinggal di pedesaan dalam kemiskinan yang makin menjadi-jadi, atau merantau ke kota untuk mencari nafkah.¹⁸ [16] Tapi di kota, “yang mengisi lapisan terbawah adalah dari para pengangguran yang terdiri dari bekas petani yang tersingkir dari tanahnya dan membanjiri kota untuk cari kerja maupun peluang sosial... [Mereka] tercerabut dari masyarakat desa tanpa sepenuhnya mampu terintegasi ke dalam masyarakat

17 G. Kepel, *The Prophet and the Pharaoh, Muslim Extremism in Egypt* (London, 1985), hal.109.

18 Lihat, misalnya, K. Pfeifer, *Agrarian Reform Under State Capitalism in Algeria* (Boulder, 1985), hal.59; C. Andersson, *Peasant or Proletarian?* (Stockholm, 1986), hal.67; M. Raffinot and P. Jacquemot, *Le Capitalisme d'état Algerien* (Paris, 1977).

kat urban”.¹⁹

Orang-orang ini kehilangan segala kepastian yang diasosiasikan dengan cara hidup mereka sebelumnya—kepastian-kepastian yang mereka anggap melekat pada kebudayaan Muslim tradisional. Di sisi lain, mereka tak punya kehidupan stabil yang terjamin secara materiil: “Lenyap sudah panduan berperilaku dan berkeyakinan yang jelas bagi jutaan orang Al-jazair yang terperangkap di tengah-tengah tradisi yang tidak lagi mampu menuntut mereka untuk setia dan kemodernan yang gagal memuaskan kebutuhan psikologis dan spiritual khususnya di kalangan anak muda”.²⁰

Dalam situasi seperti itu, bahkan kampanye Islam guna menentang reforma agraria atas nama tuan tanah lama pada tahun 1970an, ternyata punya daya pikat luar biasa bagi para petani maupun bekas petani. Pasalnya, reforma agraria telah menjadi sebuah simbol transformasi pedesaan yang merusak tatanan kehidupan yang dipandang aman, kendati melarat. “Bersama para pemilik tanah dan petani tak bertanah, kaum Islamis memegang harapan yang sama: Al Quran mengancam perampasan hak milik orang lain; Al-Qur’an mengajurkan mereka yang kaya dan berkuasa agar bermurah hati atau bersikap baik sesuai sunnah terhadap orang lain”.²¹

Daya tarik Islamisme tumbuh pesat selama tahun 1980an, ketika krisis ekonomi semakin memperbesar jurang antara massa-rakyat yang dimiskinkan dan satu persen elit yang menggerakkan ekonomi dan pemerintahan. Kekayaan dan gaya hidup mereka yang kebarat-baratan cocok dengan klaim para Islamis yang memacak diri sebagai ahli waris perjuangan antikolonial melawan Prancis. Para mantan petani ini nampaknya menganggap perilaku “tak Islami” di kalangan elit ini sebagai penyebab penderitaan mereka.

Di Iran pun sama saja. Transformasi pertanian kapitalis yang menubuh dalam reforma agraria rezim Shah tahun 1960an, hanya menguntungkan

19 J.P. Entelis, *Algeria, the Institutionalised Revolution* (Boulder, 1986), hal.76.

20 *Ibid.*

21 A. Rouadia, *Les Freres et la Mosque* (Paris, 1990), hal.33.

kan segelintir kaum pekerja. Sementara kehidupan sebagian besar kelas pekerja lainnya tak lebih baik, bahkan merosot. Walhasil, pertentangan antara kaum melarat di desa dan perantau miskin di kota di satu pihak, dan negara di pihak lainnya, semakin keras. Namun, antagonisme ini justru tak menciderai kekuatan Islam yang menentang reforma agraria. Pada 1962, misalnya, Shah menggunakan aparat negara untuk melawan tokoh-tokoh Islam. Tindakan diambil Shah justru kontraproduktif karena tokoh-tokoh Islam ini justru jadi pusat perhatian perhatian massa-rakyat yang kecewa dengan pemerintah.

Sejak pertengahan 1970an, pemerintah Mesir membuka pintunya kepada pasar global melalui serangkaian kesepakatan dengan Bank Dunia dan IMF. Keputusan ini semakin memperburuk kerentanan massa petani dan bekas petani, serta menciptakan rasa getir di massa-rakyat secara umum. Di Afghanistan, reforma agraria yang dijalankan pasca-kudeta PDPA (Partai Komunis Afghanistan) pada 1978, sontak memancing pemberontakan dari seluruh lapisan masyarakat pedesaan:

Tanpa menawarkan alternatif apapun, kebijakan-kebijakan reforma agraria telah mengakhiri pola-pola kerja tradisional yang bertumpu pada kepentingan bersama (*mutual self-interest*). Para pemilik lahan yang telah digusur dari tanahnya berhati-hati untuk tidak mendistribusikan benih kepada petani penggarap mereka; orang-orang yang biasanya selalu memberikan pinjaman, sekarang menolak utang. Ada sejumlah rencana untuk menciptakan bank pembangunan pertanian dan pembentukan sebuah jawatan untuk mengatur distribusi benih dan pakan ternak, tapi ketika reforma agraria bergulir, tak satupun rencana ini berjalan ... Jadi bahkan tindakan mengumumkan reforma agraria sendiri telah memisahkan petani dari pasokan benih ... Reforma ini tak hanya merusak struktur ekonomi tapi juga keseluruhan konteks sosial aktivitas produksi ... Tak heran, alih-alih menggerakkan 98 persen penduduk melawan dua persen kelas-kelas penghisap, reforma ini malah memicu pemberontakan massa di 75 persen wilayah pedesaan. [Dan] ketika sistem baru dinilai gagal [bahkan] petani yang mulanya menyambut reforma agraria

merasa bahwa kehidupan mereka akan lebih baik jika kembali ke sistem lama.²²

Tak hanya permusuhan terhadap negara yang membuat para eks-petani membuka diri kepada kaum Islamis. Masjid-masjid pun memberikan layanan sosial bagi orang-orang yang merasa tersesat dalam kehidupan yang baru dan asing di perkotaan. Mereka juga menyelenggarakan kegiatan amal Islam yang merupakan fondasi dari layanan-layanan kesejahteraan (klinik, sekolah, dll)—sesuatu yang tak diberikan negara. Inilah yang terjadi di Aljazair di mana pertumbuhan kota-kota pada tahun 1970an dan 1980an diikuti oleh pesatnya peningkatan jumlah masjid: “Semuanya terjadi begitu saja, seolah-olah lumpuhnya pendidikan dan proses Arabisasi, ketiadaan struktur kebudayaan dan waktu senggang/liburan, kurangnya ruang bagi kebebasan publik, terbatasnya tempat tinggal yang layak, telah menyebabkan ribuan orang dewasa, anak muda dan anak-anak ditampung oleh masjid”.²³

Dengan begitu, kucuran dana dari pihak-pihak yang kepentingannya mutlak bertentangan dengan massa-rakyat—kelas tuan tanah lama, orang kaya baru, atau pemerintahan Saudi—dapat memberikan tempat bernaung secara materil maupun kultural bagi orang miskin. “Di dalam masjid, semua orang—borjuis baru atau lama, kaum fundamentalis, buruh perusahaan—menyaksikan sebuah kemungkinan baru untuk mengolah atau mewujudkan strategi, mimpi-mimpi dan harapan masing-masing”.²⁴

Tentu saja hal ini tidak merontokkan pembagian kelas di dalam masjid. Di Aljazair, misalnya, ada banyak keributan dalam kepanitiaan masjid antara anggota dari latar belakang sosial yang berbeda-beda—sampai-sampai cara pandang mereka terhadap bangunan masjid pun berlainan. Soal sumbangan untuk masjid, misalnya. Ada perselisihan soal apakah masjid semestinya menolak sumbangan tertentu karena sumbernya haram. “Kenyataannya, sangat jarang sebuah komite masjid menyelesaikan mandat-

22 O. Roy, *op. cit.*, hal.88-90.

23 A. Rouadia, *op. cit.*, hal.82.

24 *Ibid.*, hal.78.

nya (selama dua tahun) dengan rukun dan mufakat sebagaimana dinisbatkan oleh seruan akan kesatuan umat yang senantiasa dikumandangkan para muazin.”²⁵ Tapi ribut-ribut ini tetap tersamarkan oleh selubung agama - juga tidak menghentikan maraknya pembangunan masjid dan tumbuhnya pengaruh Islamisme.

4. *Islamisme kelas menengah baru*: Bagaimanapun, baik kelas penindas “tradisional” maupun massa-rakyat yang dimiskinkan tak punya sumber daya vital untuk menyokong ideologi Islam Politik revivalis. Aktivis-aktivis kaderlah yang menyebarkan doktrin dan siap menempuh resiko kekerasan fisik, pemenjaraan, dan pembunuhan ketika berhadapan dengan musuh .

Kelas-kelas penindas tradisional ini pada dasarnya berwatak konservatif. Mereka siap mengucurkan uang sehingga orang lain bisa berjuang—terutama untuk mempertahankan kepentingan-kepentingan materiil pribadi mereka. Inilah yang mereka lakukan ketika menentang reforma agraria di Aljazair pada awal 1970an, saat rezim Baathis di Suriah mulai merongrong kepentingan para saudagar dan pedagang kota pada musim semi tahun 1980an;²⁶ dan ketika para saudagar dan pebisnis kecil di pasar-pasar Iran merasa dicekik Shah pada 1976-78, lalu terancam oleh kaum kiri pada 1979-81. Tapi mereka cukup berhati-hati untuk tidak membahayakan bisnis dan kehidupan pribadi. Maka dari itu, tak mungkin jika kelas-kelas ini menjelma kekuatan yang mengoyak masyarakat seperti di Mesir dan Aljazair; mustahil mereka menggerakkan segenap penduduk di kota Hama untuk bangkit memberontak di Suriah, atau meledakkan bom bunuh diri untuk memerangi pasukan Amerika dan Israel di Libanon—sebuah kekuatan yang membuat Revolusi Iran jauh lebih radikal ketimbang yang diperkirakan oleh faksi borjuis Iran manapun.

Kekuatan ini sebenarnya bersumber dari lapisan sosial keempat yang sangat berbeda, yakni kelas menengah baru—produk modernisasi kapitalis yang menyapu seantero Dunia Ketiga.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Mengenai peristiwa-peristiwa ini, lihat D. Hiro, *Islamic Fundamentalism* (London, 1989), hal.97.

Di Iran, kader-kader dari tiga gerakan Islamis yang mendominasi politik di tahun-tahun awal revolusi berasal dari kelas menengah baru ini. Menurut sebuah laporan tentang dukungan terhadap Mehdi Bazargan, perdana menteri pertama Iran pasca- revolusi:

Seiring perluasan sistem pendidikan Iran pada 1950an dan 1960an, golongan-golongan kelas menengah tradisional yang jumlahnya sangat banyak itu mendapat akses ke universitas-universitas milik negara. Dihadapkan dengan lembaga-lembaga pendidikan yang didominasi oleh para elit lama yang kebarat-baratan, para pendatang baru di dunia akademis ini merasakan perlu menguatkan iman mereka. Mereka pun bergabung dengan Perhimpunan Mahasiswa Muslim [yang dijalankan Bazargan dkk] ... setelah memasuki kehidupan profesional, insinyur-insinyur baru ini seringkali bergabung dengan Perhimpunan Insinyur Islam, yang juga didirikan oleh Bazargan. Jaringan perhimpunan ini menyediakan dukungan sosial yang nyata dan terorganisir untuk Bazargan dan modernisme Islam ... daya tarik Bazargan dan [Mahmud] Taleqani [bergantung pada] cara mereka menyuntikkan martabat pada anggota-anggota perhimpunan—yang berasal dari kelas-kelas menengah tradisional dan jumlahnya makin membludak—sehingga tidak ragu untuk menegaskan identitas mereka dalam sebuah masyarakat yang secara politik didominasi oleh apa yang mereka pandang sebagai elit-elit tak bertuhan, kebarat-baratan dan korup.²⁷

Mengenai gerakan People's Mojahedin (Mujahidin Rakyat) Iran, Ervand Abrahamian berkomentar bahwa banyak studi tentang tahun-tahun pertama Revolusi Iran membahas daya tarik Islam radikal bagi “kaum tertindas”. Namun rupanya basis kelompok Mujahidin Rakyat bukanlah kaum tertindas dalam artian umum, melainkan lapisan yang sangat besar dari kelas menengah baru yang orangtuanya masuk dalam golongan borjuis kecil tradisional. Untuk mendukung argumennya, Abrahamian memaparkan secara rinci apa saja pekerjaan para Mujahidin yang ditahan oleh rezim

27 H.E. Chehabi, *Iranian Politics and Religious Modernism* (London, 1990), hal.89.

Shah dan kemudian direpresi Khomeini.²⁸

Kekuatan kaum Islamis ketiga, yakni Partai Republikan Iran (IRP) Khomeini, yang akhirnya keluar sebagai pemenang, umumnya dianggap sebagai kelompok politik yang dipimpin para ulama tokoh agama dengan koneksi para pedagang kapitalis tradisional di pasar. Namun, Mansoor Moaddel menunjukkan bahwa lebih dari setengah anggota parlemen IRP berasal dari beragam profesi pedagang, guru, pegawai pemerintahan atau mahasiswa—bahkan seperempatnya datang dari keluarga pedagang pasar.²⁹ Asef Bayat mencatat bahwa ketika menggebuk organisasi buruh di pabrik-pabrik, IRP dapat mengandalkan para insinyur profesional yang bekerja di pabrik yang sama.³⁰

Setelah kejatuhan rezim Shah, catat Azar Tabari, sejumlah besar perempuan di kota-kota Iran memutuskan untuk mengenakan jilbab dan berbaris bersama pengikut Khomeini untuk menentang kaum kiri. Tabari mengklaim bahwa para perempuan ini berasal dari faksi kelas menengah generasi pertama yang menjalani sebuah proses “integrasi sosial”. Seringkali lahir dari keluarga borjuis kecil tradisional—ayah saudagar di pasar, saudagar dan profesi sejenis lainnya—mereka dipaksa kuliah. Karena bagi keluarga para perempuan ini, pendidikan tinggi membukakan pintu-pintu rezeki yang telah terkikis oleh proses industrialisasi. Melalui pendidikan tinggi, terbukalah kesempatan untuk bekerja sebagai guru dan perawat. Namun “perempuan-perempuan itu harus melewati pengalaman menyakitkan dan traumatis yang lazim terjadi dalam fase penyesuaian generasi pertama ini”:

Ketika para remaja putri dari keluarga [borjuis kecil] mulai berkuliah atau bekerja di rumah sakit, semua konsep tradisional [yang turut membesarkannya dalam keluarga] mengalami serangan bertubi-tubi dari “hal-hal asing” di sekelilingnya; misalnya laki-laki dan perempuan bergaul tanpa

28 E. Abrahamian, *The Iranian Mojahedin* (London, 1989), hal.107, 201, 214, 225-226.

29 M. Moaddel, *op. cit.*, hal.224-238.

30 A. Bayat, *Workers and Revolution in Iran* (London, 1987), hal.57.

sekat, atau perempuan tak mengenakan jilbab dan terkadang berpakaian mengikuti tren fesyen teranyar di Eropa. Sikap para perempuan ini seringkali terbelah antara menerima norma keluarga atau berkompromi dengan tekanan lingkungan baru. Mereka bisa saja tak mengenakan jilbab di tempat kerja tapi mustahil meninggalkan rumah tanpa jilbab.

Satu respon luas terhadap tekanan-tekanan yang saling berlawanan ini adalah “kembali ke Islam/a retreat into Islam”, yang “disimbolkan dengan perempuan peserta aksi yang sengaja berjilbab selama mengikuti penggerakan massa besar-besaran”. Tabari mengklaim bahwa respon ini sangat kontras dengan para perempuan yang menolak mengenakan jilbab, mengidentifikasi diri sebagai kaum kaum liberal atau kiri, dan keluarganya telah menjadi bagian dari kelas menengah baru selama dua atau tiga generasi.³¹ Di Afghanistan, catat Roy:

Gerakan Islamis lahir di lapisan-lapisan masyarakat modern dan berkembang dari sebuah kritik atas gerakan-gerakan rakyat sebelumnya... kaum Islamis terdiri dari intelektual, produk dari kantong-kantong modernis dalam masyarakat tradisional; mereka berasal dari apa yang kita namakan sebagai borjuasi negara—produk sistem pendidikan pemerintah yang hanya mencetak calon birokrat ... Kaum Islamis merupakan produk sistem pendidikan negara. Sangat sedikit dari mereka yang berlatarbelakang pendidikan seni. Di kampus, mereka biasanya bergaul dengan komunis, dengan mereka yang menjadi musuh bebuyutan Islamis, alih-alih dekat dengan ulama—yang justru mereka sikapi secara mendua. Dalam hal keyakinan, mereka punya banyak kesamaan dengan ulama. Namun pemikiran Islamis sendiri sebenarnya berkembang dari perjumpaannya dengan ideologi-ideologi besar dari Barat, yang mereka lihat sebagai jalan emas menuju kemajuan teknis. Bagi mereka, tantangannya adalah membangun sebuah ideologi politik modern berdasarkan Islam, yang mereka pandang sebagai satu-satunya cara untuk

31 A. Tabari, “Islam and the Struggle for Emancipation of Iranian Women”, dalam A. Tabari and N. Yeganeh, *In the Shadow of Islam: the Women's Movement in Iran*.

berdamai dengan dunia modern sekaligus jalan terbaik untuk menghadapi imperialisme asing.³²

Di Aljazair, basis rekrutmen yang paling penting bagi FIS adalah kalangan pelajar dan mahasiswa—yang tak lain adalah penutur bahasa Arab (berlawanan dengan penutur bahasa Prancis), serta segolongan luas pemuda yang ingin kuliah tapi tak mampu:

FIS meraup anggota-anggotanya dari tiga segmen penduduk: kelas menengah pedagang, termasuk beberapa yang cukup kaya, sejumlah besar anak muda pengangguran dan tidak dapat berkuliah serta menciptakan kelas lumpen proletariat baru di jalanan; lalu lapisan intelektual berbahasa Arab yang mengalami mobilitas sosial ke atas. Dua kelompok terakhir ini adalah yang jumlahnya paling banyak dan penting.³³

Intelektual-intelektual Islam sukses membangun karir pribadi melalui dominasi mereka di fakultas ilmu akidah dan fasilitas-fasilitas pelatihan bahasa Arab di berbagai kampus. Mereka memanfaatkan lembaga dan sarana tersebut untuk menguasai pelbagai posisi penting sebagai imam masjid dan guru *lycees* (sekolah menengah). Mereka membentuk sebuah jaringan yang memastikan agar lebih banyak lagi kaum Islamis yang direkrut untuk mengisi posisi-posisi vital tersebut. Jejaring ini juga bertugas menanamkan ide-ide kaum Islamis ke pelajar dan mahasiswa baru. Pada gilirannya, jejaring yang sama mempermudah mereka untuk menebar pengaruh seluas-luasnya di kalangan muda.

Kelompok-kelompok Islamis, tulis Ahmed Rouadia, mulai berkembang sejak pertengahan tahun 1970an dan didukung oleh mahasiswa-mahasiswa berbahasa Arab yang kurang fasih bertutur bahasa Prancis sehingga sulit mencari pekerjaan di pemerintahan, di bidang teknologi maju, dan manajemen puncak...³⁴ Ketika terjadi konflik dengan rektor Universitas Kon-

32 O. Roy, *op. cit.*, hal.68-69.

33 M. Al-Ahnaf, B Botivewau and F. Fregosi, *op. cit.*

34 A. Rouadia, *op. cit.*

stantin pada pertengahan tahun 1980an, sang rektor dituduh merendahkan “martabat Bahasa Arab” dan “setia pada kolonialisme Prancis” karena telah mengizinkan Prancis sebagai bahasa utama di fakultas-fakultas sains dan teknologi³⁵:

Akses ke semua sektor tertutup bagi para penutur bahasa Arab yang sebetulnya punya kompetensi, khususnya sektor-sektor industri yang membutuhkan pengetahuan teknis dan bahasa asing ... Para penutur bahasa Arab ini, sekalipun menggenggam gelar diploma, tidak punya tempat di industri modern. Dalam banyak kasus, akhirnya mereka berpaling ke masjid.³⁶

Mahasiswa, para lulusan yang sehari-hari berkomunikasi dalam bahasa Arab, dan yang paling penting dari semua itu, para bekas mahasiswa yang menganggur, akhirnya merangkul sejumlah besar pemuda frustrasi yang tak bisa kuliah—kendati sudah bertahun-tahun sekolah di bawah sistem pendidikan yang tidak efisien dan minim anggaran. Jadi meskipun hari ini ada hampir sejuta pelajar di sekolah menengah, empat per limanya bisa dipastikan gagal lolos tes masuk universitas dan harus menghadapi kehidupan yang penuh ketidakpastian sebagai pengangguran.³⁷

Integrisme³⁸ [Islamisme] memperoleh kekuatannya dari rasa frustrasi sosial sebagian besar anak muda yang tersingkir oleh tatanan sosial dan ekonomi. Pesannya sederhana: kemiskinan, kesulitan hidup, dan frustrasi muncul karena para penguasa tak berpijak pada legitimasi *syura* [konsultasi] alih-alih mengandalkan kekerasan belaka... Pada tahun-tahun

35 *Ibid.*

36 *Ibid.*

37 Pada 1989, dari 250,000 yang ikut ujian, hanya 54,000 yang memperoleh gelar *baccalaureates*, *Ibid.*, hal.137.

38 Istilah “integrisme” atau “integris” di sini berasal dari kamus politik Perancis abad 19 dan awal abad 20. Integrisme merujuk pada faksi reaksioner dalam Gereja Katolik yang menolak sekularisme dan humanisme (*editor*).

pertama, restorasi Islam bakal melenyapkan ketimpangan.³⁹

Melalui pengaruhnya di sejumlah besar lapisan mahasiswa, mereka yang baru lulus, serta intelektual pengangguran, Islamisme mampu menjalar luas dan mendominasi kancah persebaran gagasan di kawasan dan kantong-kantong kumuh pinggir kota yang dihuni bekas petani. Gerakan semacam itu tidak dapat dideskripsikan sebagai gerakan “konservatif”. Pasalnya, anak-anak muda terdidik dan berbahasa Arab ini tak berpaling ke Islam karena ingin tatanan sosial yang ada terus langgeng, melainkan karena mereka percaya Islamisme menawarkan perubahan sosial berskala besar.⁴⁰

Di Mesir, gerakan Islamis pertama kali berkembang sekitar 65 tahun silam, ketika Hassan al-Banna mendirikan Ikhwanul Muslimin. Ikhwanul Muslimin tumbuh pada dekade 1930an dan 1940an seiring maraknya kekecewaan akibat kegagalan partai nasionalis sekuler Wafd melawan dominasi Inggris di Mesir. Pada tahun-tahun itu, basis gerakan Islamis Mesir utamanya berasal dari pegawai negeri dan mahasiswa. Ikhwanul Muslimin sendiri adalah salah satu kekuatan penting dalam protes-protes di kampus akhir tahun 1940an dan awal tahun 1950an.⁴¹ Namun basis dukungan tersebut merambah ke sejumlah kalangan buruh di perkotaan dan petani, dengan keanggotaan diperkirakan mencapai setengah juta orang. Dalam membangun gerakannya, al-Banna cukup terbuka untuk berkolaborasi dengan tokoh-tokoh tertentu yang dekat dengan Monarki Mesir. Faksi sayap kanan Partai Wafd pun melirik Ikhwanul Muslimin sebagai organ yang mampu menandingi pengaruh komunis di kalangan buruh dan mahasiswa.⁴²

Tapi Ikhwanul Muslimin hanya bisa bersaing dengan komunis dalam memperebutkan faksi-faksi kelas menengah melarat—dan hanya melalui faksi-faksi kelas menengah ini pula Ikhwanul Muslimin bisa menggalang

39 *Ibid.*, hal.146.

40 *Ibid.*, hal.147.

41 Lihat R.P. Mitchell, *op. cit.*, hal.13.

42 Lihat *Ibid.*, hal.27.

dukungan rakyat miskin kota—karena retorika agamis yang mereka lontarkan menyamarkan komitmen akan reformasi yang lebih jauh daripada yang diharapkan oleh aliansi sayap kanannya. Tujuan-tujuan Ikhwanul Muslimin “akhirnya tidak sejalan dengan upaya melanggengkan status quo politik, ekonomi, dan sosial yang sangat dibutuhkan kelompok-kelompok yang berkuasa”. Maka “hubungan antara Ikhwanul Muslimin dan para penguasa konservatif akan senantiasa labil dan cair”.⁴³

Ikhwanul Muslimin hampir remuk ketika rezim militer baru sukses memusnahkan kekuasaan penuh di tangan Gamal Abdul Nasser pada awal 1950an. Enam pemimpin Ikhwanul Muslimin digantung pada Desember 1954 dan ribuan anggotanya dibuang ke kamp-kamp konsentrasi. Sebuah usaha untuk menghidupkan kembali Ikhwanul Muslimin pada pertengahan 1960an malah menyebabkan lebih banyak lagi anggota yang dieksekusi. Namun pasca- kematian Nasser, penerusnya yakni Anwar Sadat and Husni Mubarak mengizinkan Ikhwanul Muslimin untuk beraktivitas dengan status semi-legal—pasalnya, organisasi ini menghindari konfrontasi langsung dengan rezim. Kepemimpinan yang kadang disebut “Neo-Ikhwanul Muslimin” itu bersedia menerima segala keterbatasan gerak ini, menjalankan pendekatan yang relatif “moderat” dan “rekonsiliatif”, serta memperoleh sejumlah besar uang dari para anggotanya yang pada 1950an lari ke Arab Saudi dan kini hidup makmur akibat *boom* minyak.⁴⁴ Faktor-faktor inilah yang memungkinkan Ikhwanul Muslimin menyelenggarakan “sebuah model alternatif negara Muslim” beserta “bank, layanan sosial, layanan pendidikan dan... masjid-masjidnya”.⁴⁵

Namun hal ini membuat Ikhwanul Muslimin kehilangan pengaruh di kalangan generasi baru kaum Islamis radikal yang tengah bangkit di kampus-kampus dan di dalam faksi kelas menengah “modern” yang miskin—dengan kata lain, golongan dan lapisan sosial yang dulu pernah melahirkan Ikhwanul Muslimin. Generasi baru Islamis radikal inilah yang bertanggung jawab atas terbunuhnya Sadat pada 1981. Mereka juga berjuang dengan

43 *Ibid.*, hal.38.

44 M. Hussein, “Islamic Radicalism as a Political Protest Movement”, dalam N. Sa’dawi, S. Hitata, M. Hussein and S. Safwat, *Islamic Fundamentalism* (London, 1989).

45 *Ibid.*

senjata melawan negara dan kaum cendekia sekuler:

Ketika kita berbicara kaum fundamentalis di Mesir, kita sedang membicarakan segelintir orang yang bahkan berlawanan dengan Ikhwanul Muslimin ... Kelompok-kelompok ini utamanya terdiri atas anak muda... Bocah-bocah lugu yang siap mengorbankan hidup mereka untuk melakukan apapun... dan karena mampu melakukan aksi-aksi terorisme, mereka pun dimanfaatkan sebagai pion pelbagai gerakan.⁴⁶

Al-Jama'a al-Islamiyya, kelompok mahasiswa Islamis yang jadi kekuatan dominan di kampus-kampus Mesir selama pemerintahan Sadat, "merupakan satu-satunya gerakan Islamis yang bisa dikelompokkan sebagai organisasi massa".⁴⁷ [44] Mereka tumbuh sebagai reaksi atas kondisi yang ada di universitas-universitas dan terhadap suramnya masa depan mahasiswa jika lulus kuliah:

Jumlah mahasiswa meningkat dari hampir 200.000 pada 1970 ke lebih dari setengah juta pada 1977 ... Dalam ketiadaan sumber daya yang dibutuhkan, menyediakan pendidikan tinggi gratis untuk sebanyak mungkin anak muda menghasilkan sistem pendidikan yang serba kekurangan.⁴⁸

Jumlah mahasiswa yang membludak ini memunculkan masalah bagi mahasiswa. Mereka sering jadi korban pelecehan di kampus maupun di dalam bus yang penuh sesak. Menanggapi keadaan ini,

Besarnya kekuatan al-Jama'a al-Islamiyya bersumber dari kemampuan mereka dalam mengidentifikasi [masalah-masalah ini] dan mengajukan solusi cepat. Misalnya menggunakan dana serikat mahasiswa untuk menyediakan minibus khusus mahasiswa [prioritas diberikan untuk mahasiswa berjilbab],

46 S. Hitata, "East West Relations", dalam N. Sa'dawi, S. Hitata, M. Hussein and S. Safwat, *op. cit.*, hal.26.

47 G. Kepel, *op. cit.*, hal.129.

48 *Ibid.*, hal.137.

memisahkan meja laki-laki dan perempuan di kelas, mengorganisir kelompok-kelompok belajar yang melakukan pertemuan di masjid, serta memproduksi edisi murah dari buku-buku pelajaran yang dibutuhkan.⁴⁹

Mahasiswa yang baru saja lulus tidak luput dari kemiskinan akut yang melanda sebagian besar masyarakat Mesir:

Setiap lulusan berhak untuk bekerja di sektor publik. Sebetulnya kebijakan inilah yang memasok jumlah pengangguran terselubung di jawatan-jawatan dengan birokrasi yang bengkak dan pegawai tak bergaji ... Si lulusan itu masih bisa membeli barang-barang yang disubsidi negara, tapi tingkat kesejahteraannya tak mampu keluar dari taraf subsisten... Hampir semua pegawai negeri punya satu atau dua pekerjaan sampingan ... Tak terhitung banyaknya pegawai kementerian yang hanya duduk sepanjang pagi di mejanya dan menghabiskan sisa jam kerjanya sebagai tukang ledeng atau supir taksi—pekerjaan-pekerjaan yang sebetulnya kurang mereka kuasai dan sangat mungkin digantikan oleh kalangan tidak terdidik ... Seorang perempuan petani buta huruf yang merantau ke kota untuk bekerja sebagai pembantu orang asing bahkan dibayar kurang lebih dua kali lipat gaji seorang asisten dosen.⁵⁰

Bagi mayoritas lulusan anyar, satu-satunya jalan keluar dari kekacauan ini adalah mencari kerja ke luar negeri, khususnya di Arab Saudi atau negara-negara Teluk. Ini pun bukan satu-satunya pintu keluar dari kemiskinan; bagi mayoritas orang Mesir, merantau ke luar negeri jadi syarat menikah dalam sebuah masyarakat di mana hubungan seksual pra-nikah sangat jarang ditemukan.

Kaum Islamis mampu mengartikulasikan segala masalah ini dalam narasi dan retorika agama. Sebagaimana yang ditulis oleh Kepel mengenai salah

49 *Ibid.*, hal.143-44.

50 *Ibid.*, hal. 85.

seorang pemimpin sekte-sekte Islamis perdana, sang pemimpin tak perlu “bertindak bak seorang fanatik yang membela abad yang telah lewat ... Dia cukup menunjuk—dengan caranya sendiri—masalah krusial dalam masyarakat Mesir hari ini”.⁵¹

Seperti halnya di Aljazair, begitu basis massa di kampus-kampus berhasil tercipta, kaum Islamis siap memperlebar pengaruhnya ke lingkup-lingkup sosial yang lebih luas—ke lingkungan-lingkungan miskin perkotaan tempat mahasiswa, bekas mahasiswa dan kaum miskin kota mencari nafkah. Perluasan basis ini mulai terjadi setelah rezim menghantam gerakan Islamis di kampus-kampus, persisnya selepas perjanjian damai dengan Israel diteken pada akhir 1970an. “Alih-alih menghambat pertumbuhan Jama’a al-Islamiyya, kekerasan [negara] justru memberikan angin segar untuk kedua kalinya ... pesan Jama’a al-Islamiyya mulai terdengar keluar lingkungan mahasiswa. Kader-kader Islamis dan agitator berkhotbah di pemukiman kaum miskin”.⁵²

51 *Ibid.*, hal. 95-96.

52 *Ibid.*, hal. 149.

IV

Islam Radikal sebagai Gerakan Sosial

Basis kelas Islamisme serupa dengan fasisme klasik dan fundamentalisme Hindu a la BJP, Shiv Sena dan RSS di India. Semua gerakan ini merekrut mahasiswa dan kelas menengah kerah putih, juga borjuis kecil profesional dan pedagang tradisional. Ditambah lagi dengan kebencian sebagian besar gerakan Islamis terhadap gerakan Kiri, hak-hak perempuan dan sekulerisme, fakta ini membuat banyak kaum sosialis dan liberal menuding gerakan Islamis sebagai fasis. Ini sebuah kesalahan.

Tak hanya jadi karakteristik fasisme, basis kelas borjuis kecil adalah juga ciri Jacobinisme, nasionalisme Dunia Ketiga, Stalinisme Maois, dan Peronisme. Gerakan borjuis kecil barulah menjadi fasis ketika bangkit pada titik tertentu dalam perjuangan kelas dan memainkan suatu peran. Peran ini tak cuma bertujuan menggerakkan borjuis kecil, tapi juga menunggangi kegetiran yang mereka rasakan akibat krisis akut dalam sebuah sistem. Kegetiran ini lantas mereka wujudkan dalam bentuk preman-preman terorganisir yang siap mengabdikan kepada kapital untuk menggebu organ-organ buruh.

Itulah mengapa sebutan fasis layak untuk gerakan-gerakan yang dipimpin Mussolini dan Hitler namun tidak tepat untuk gerakan Peronis di Argentina. Meski mengadopsi beberapa citra fasisme, Peron mengambil alih kekuasaan dalam suatu situasi khusus yang memungkinkannya membeli pengaruh dalam organ-organ buruh seraya mengintervensi negara guna mengalokasikan keuntungan kapitalis pertanian raksasa untuk ekspansi industri. Dalam enam tahun pertama jabatannya, rangkaian situasi khusus ini memungkinkan peningkatan upah riil sekitar 60 persen. Ini jelas berbeda dari apa yang terjadi di bawah rezim fasis tulen. Namun begitu, tetap saja kaum intelektual liberal dan Partai Komunis Argentina mengacu rezim Peron sebagai “Peronisme Nazi”, sebagaimana gerakan kiri

seluruh dunia menyematkan “fasisme” ke gerakan Islamis hari ini.⁵³

Gerakan massa Islamis di negeri seperti Aljazair dan Mesir pun memainkan peranan yang berbeda dengan fasisme. Mereka tidak secara khusus melawan organisasi-organisasi buruh, tak pula menjual diri ke sektor-sektor utama Kapital sebagai solusi penyelesaian krisis dengan mengorbankan kelas pekerja. Tak seperti partai-partai fasis, mereka seringkali terlibat dalam konfrontasi bersenjata dengan kekuatan negara. Alih-alih jadi agen langsung imperialisme, gerakan-gerakan Islamis mengadopsi slogan dan aksi anti-imperialis yang telah mempecundangi kepentingan kapitalis nasional dan internasional (misalnya di Aljazair dalam Perang Teluk II, di Mesir ketika melawan kesepakatan “damai” dengan Israel, dan di Iran saat menentang kehadiran Amerika Serikat (AS) pasca-pengulingan Shah).

Dinas Intelijen AS, CIA, boleh saja bekerja dengan intelijen Pakistan dan negara-negara Timur Tengah yang pro-Barat untuk mempersenjatai ribuan sukarelawan dari Timur Tengah guna memerangi Rusia di Afganistan. Namun sepulangnya ke tanah air, para sukarelawan ini menemukan fakta bahwa mereka sekadar berperang untuk kepentingan AS di saat mereka yakin telah berjuang “demi Islam”, lantas menjadi oposisi paling sengit terhadap pemerintahan yang dulu menyokong mereka berangkat ke Afghanistan. Bahkan di Arab Saudi yang secara keras menerapkan syariat Islam berdasarkan tafsir ultra-puritan kaum Wahabi, pihak oposisi mengklaim telah mengantongi dukungan “ribuan pejuang Afghan”. Mereka merasa jijik dengan keluarga kerajaan yang kian munafik dan semakin terintegrasi ke dalam lingkaran kelas penguasa kapitalis global. Keluarga kerajaan pun kini balas dendam dan mulai menggebuk kaum yang dulu mereka sokong, memotong aliran dana ke FIS akibat dukungan organisasi Islamis Aljazair itu kepada Irak di Perang Teluk II, lalu mendeportasi seorang milyuner Saudi yang mendanai kaum Islamis di Mesir.

Orang-orang kiri yang menganggap kaum Islamis semata-mata sebagai “fasis” gagal memperhitungkan dampak gerakan yang berhasil mengacaukan kepentingan kapital di seantero Timur Tengah. Kaum kiri akhirnya malah bahu membahu dengan negara, yang tak lain adalah beking terkuat

53 Mengenai periode ini lihat, misalnya, A. Dabat dan L. Lorenzano, *Conflicto Malvinense y Crisis Nacional* (Mexico, 1982), hal.46-8.

imperialisme dan kapital domestik. Di Mesir, tendensi ini dapat ditemukan dalam faksi-faksi kiri yang terpengaruh ampas-ampas Stalinisme. Hal yang sama juga terlihat pada kaum kiri Iran sepanjang akhir Perang Teluk I, ketika imperialisme Amerika mengirimkan armadanya guna membantu Irak memerangi Iran. Dalam situasi jelang perang sipil antara negara dan kaum Islamis, kesalahan serupa nampaknya juga akan dilakukan oleh kaum kiri sekuler Aljazair.

Melihat gerakan Islamis sebagai “fasis” adalah keliru. Namun menyederhanakan mereka sebagai agen “anti-imperialis” atau “anti-negara” juga keblinger. Mereka tidak hanya melawan kelas-kelas dan negara yang mengeksploitasi dan mendominasi massa-rakyat. Mereka juga memerangi sekulerisme, perempuan yang menolak tunduk pada konsep “kesantunan” ala Islam, kaum kiri, dan tak kalah penting, menyerang etnis atau agama minoritas. Pada akhir 1970an dan awal 1980an, kaum Islamis Aljazair memperkukuh cengkeramannya di kampus-kampus dengan menggelar “razia” untuk “menghukum” kaum kiri melalui kerja sama terselubung dengan polisi. Orang pertama yang dibunuh Islamis Aljazair bukanlah pejabat negara, melainkan seorang anggota organisasi Trotskyis. Islamis Aljazair juga mengecam *Hard Rock Magazine*, homoseksualitas, narkoba, dan musik punk di pameran buku Islam pada 1985. Di wilayah perkotaan—basis utama kaum Islamis—mereka melancarkan serangan terorganisir terhadap perempuan yang berani berpakaian sedikit terbuka. Demonstrasi pertama FIS pada 1989 merupakan respon terhadap protes para “feminis” dan “sekularis” yang menolak kekerasan kaum Islamis yang mayoritas korbannya adalah perempuan.⁵⁴ Kebencian kaum Islamis Aljazair tak hanya terarah ke negara dan modal asing, tapi juga ke satu juta warga Aljazair yang sejak lahir dibesarkan dengan bahasa Prancis, juga ke 10 persen penduduk yang bicara bahasa Berber alih-alih Arab.

Demikian pula di Mesir. Kelompok-kelompok Islamis bersenjata membunuh kaum sekuler dan kaum Islamis yang sepenuhnya tak sejalan dengan mereka. Kelompok-kelompok ini mendorong kaum Muslim untuk terlibat dalam kebencian komunal—termasuk memperbolehkan pembantaian massal—terhadap 10 persen populasi yang beragama Kristen Koptik. Di Iran pada 1979-1981, sayap Islamis Khomeini mengeksekusi 100

54 M. Al-Ahnaf, B. Botivewau and F. Fregosi, *op. cit.*, hal.34.

orang atas “penyimpangan seksual” seperti homoseksualitas dan perzinahan pada tahun 1979-81; mereka memecat para perempuan dari badan-badan kehakiman dan mengorganisir preman (yang kelak jadi Hizbullah) untuk menyerang perempuan-perempuan yang tidak berjilbab dan kaum kiri. Ketika merepresi organisasi Islamis sayap kiri Mujahidin Rakyat, mereka membantai ribuan orang. Di Afghanistan, setelah berhasil mengusir Rusia dalam sebuah perang panjang dan brutal, organisasi-organisasi Islamis saling bantai dan menyulap ibukota Kabul jadi puing.

Faktanya, bahkan ketika menekankan pentingnya sikap “anti-imperialisme”, kaum Islamis lebih sering memuluskan imperialisme. Pasalnya, imperialisme hari ini tidak muncul dalam wujud dominasi telanjang negara-negara Barat terhadap negeri-negeri Dunia Ketiga, melainkan lewat sebuah sistem global yang terdiri dari kelas-kelas kapitalis mandiri (“privat” dan negara) dan terintegrasikan ke dalam sebuah pasar tunggal dunia. Beberapa kelas yang berkuasa memegang kekuasaan yang lebih besar ketimbang kelas-kelas lainnya, sehingga mudah bagi mereka untuk memperbesar daya tawar melalui penguasaan atas akses perdagangan, sistem perbankan atau kekuatan militer. Kelas-kelas berkuasa ini bertengger di puncak piramida eksploitasi. Di bawahnya, terdapat kelas-kelas penguasa di negara miskin, yang mengakar kuat dalam sistem ekonomi domestik. Kelas-kelas penguasa domestik ini diuntungkan oleh sistem yang global dan semakin berusaha mendekat ke jaringan multinasional yang dominan sehingga bisa masuk ke dalam lanskap ekonomi negara maju. Bahkan ada kalanya kelas-kelas penguasa di negeri-negeri miskin ini menyerang pihak-pihak yang bertengger di atas kepala mereka—yakni kelas penguasa global.

Namun, penderitaan massa-rakyat tidak *serta merta* bisa dialamatkan pada kekuatan-kekuatan imperialis besar beserta kaki-tangannya seperti Bank Dunia dan IMF. Biang keladi penderitaan massa-rakyat lainnya adalah para kapitalis yang lebih kecil serta negara yang berpartisipasi secara aktif dalam proses eksploitasi. Mereka-mereka inilah yang sebetulnya menjalankan kebijakan yang memiskinkan dan mencekik kehidupan rakyat. Mereka pula yang memanfaatkan polisi dan penjara untuk menggebuk siapapun yang mencoba melawan.

Di titik ini ada perbedaan penting dalam imperialisme klasik yang dipraktikkan imperium-imperium kolonial, di mana kolonialis Barat menjalankan negara dan mengarahkan represi secara langsung. Kelas-kelas penghisap lokal akan melancarkan dua taktik, antara melawan negara ketika kepentingan mereka diinjak, atau berkolaborasi dengan negara untuk memukul golongan yang mereka tinds. Bukan berarti mereka selalu berada di garis depan untuk mempertahankan keseluruhan sistem eksploitasi dari ancaman pemberontakan. Kelas-kelas penghisap lokal masih relevan hingga hari ini. Mereka bagian dari sistem, meski kadang berselisih dengan sistem tersebut. Namun bagi sistem, mereka bukan lagi lawan yang konsisten.⁵⁵

55 Artikel yang sebetulnya sangat berguna dari Phil Marshall, "Islamic Fundamentalism – Oppression and Revolution", dalam *International Socialism* 40, terbukti keliru karena gagal membedakan antara sikap anti-imperialismenya gerakan borjuis ketika menghadapi kolonialisme, dan sikap anti-imperialisme *a la* borjuis kecil dalam menghadapi negeri-negeri kapitalis merdeka yang terintegrasi ke dalam sistem dunia. Semua penekanan Marshall terletak pada peran yang bisa dimainkan gerakan-gerakan ini karena mereka "mengekspresikan perlawanan terhadap imperialisme". Pembacaan ini mengabaikan bahwa negara domestik dan borjuis lokal hari ini umumnya adalah agen langsung penghisapan dan penindasan di negara-negara Dunia Ketiga—sesuatu yang diakui setengah hati oleh beberapa aliran Islamis (misalnya ketika Qutb memaparkan negara seperti Mesir sebagai "non-Islam").

Pembacaan ini juga gagal melihat bahwa keterbatasan-keterbatasan borjuis kecil dalam gerakan Islamis yang—mirip gerakan-gerakan sejenis Peronisme yang mendahuluinya—membuat pemimpin mereka seringkali memanfaatkan retorika tentang "imperialisme" untuk menjustifikasi kesepakatan akhir dengan negara domestik dan kelas berkuasa, seraya mengalihkan kephatan massa-rakyat ke kelompok-kelompok minoritas yang mereka anggap sebagai agen lokal "imperialisme kebudayaan". Dengan demikian, Marshall keliru ketika mengemukakan bahwa kaum Marxis revolusioner dapat menerapkan pendekatan yang sama untuk kasus Islamisme, sebagaimana yang digagas oleh Komintern sebelum era Stalin ketika menyikapi kebangkitan gerakan anti kolonial di awal 1920an. Sudah semestinya kita belajar dari periode awal Komintern bahwa Anda bisa berada di kubu yang sama dalam suatu gerakan (atau bahkan negara) sejauh tujuannya adalah melawan imperialisme. Namun pada saat bersamaan, Anda bisa berupaya menggulingkan kepemimpinan gerakan tersebut dan tak sepakat dengan politik, strategi dan taktiknya. Tapi hal itu tak sama dengan mengatakan bahwa Islamisme borjuis dan borjuis kecil era 1990an sama dengan anti-kolonialisme borjuis dan borjuis kecil tahun 1920an.

Jika tidak, kita dapat terjebak pada kesalahan yang dilakukan kaum kiri di negara seperti Argentina selama akhir tahun 1960an dan awal 1970an, ketika mereka mendukung

Dalam situasi ini, setiap ideologi yang membatasi diri sendiri untuk seka-dar memusuhi imperialisme asing pada dasarnya menghindari konfron-tasi mati-matian dengan sistem. Ideologi semacam itu memang menyua-rakan kegetiran dan frustrasi rakyat, tapi tak mau menghadapi musuh-musuh yang sesungguhnya. Kesimpulan ini berlaku pada mayoritas varian Islamisme—sebagaimana ia juga berlaku pada kebanyakan corak nasional-isme Dunia Ketiga. Mereka memang berani menuding musuh sejati, yakni sistem kapitalisme global, dan ada kalanya bentrok dengan negara. Tapi mereka mengaburkan tanggung jawab sebagian besar borjuis lokal, yang tak lain adalah mitra strategis terpenting imperialisme.

Studi terbaru Abrahamian tentang Khomeinisme di Iran membandingkan rezim Iran dengan Peronisme dan corak “populisme” serupa lainnya:

[Pernyataan-pernyataan] Khomeini mengadopsi narasi dan retorika radikal ... Tak jarang terdengar lebih radikal ke-timbang kaum Marxis. Tapi di saat mengadopsi tema-tema radikal, dia tetap bersikukuh untuk menjaga hak milik kelas menengah. Bentuk dari radikalisme kelas menengah ini membuatnya mirip kaum populis Amerika Latin, khususnya

nasionalisme kaum borjuisnya sendiri, dengan alasan bahwa mereka hidup di “negara semi-jajahan”.

Catatan: A. Dabat and L. Lorenzano benar adanya: “Kaum nasionalis dan kiri Marxis Argentina merancukan ... asosiasi (para penguasa) dengan kepentingan borjuis imperialis; mencampurkan sikap diplomatik *a la* borjuis imperialis yang menjilat negara dan militer AS dengan corak ketergantungan politik (‘semi-kolonialisme’, ‘kolonialisme’), yang akhirnya mendorong kekuatan-kekuatannya yang paling radikal dan serius untuk menyerukan “kemerdekaan kedua” di tengah perjuangan. Pada kenyataannya, mereka dihadapkan pada sesuatu yang agak berbeda. Pemerintahan di negara kapitalis yang relatif lemah (meski struktur negaranya mandiri) cenderung bersikap “mencari perda-maian” dan “mengalah” ketika urusannya adalah memenuhi kepentingannya sendiri ... atau untuk mendapatkan konsesi dari perusahaan atau pemerintahan imperialis ... atau membentuk aliansi ... dengan negara-negara ini. Jenis-jenis tindakan ini pada dasarnya berlaku buat seluruh pemerintahan borjuis—terlepas dari penilaian kaum nasionalis terhadap diri mereka sendiri. Sikap ini tidak memengaruhi struktur negara beserta hu-bungannya dengan proses ekspansi negara dan reproduksi kapital dalam skala nasional (karakter negara sebagai ekspresi langsung dari kelas-kelas dominan di dalam negeri dan bukan ekspresi negara-negara imperialis dan kaum borjuis dari banyak negara lainnya).” *Conflicto Malvinense y Crisis Nacional*, *op. cit.*, hal. 70.

kaum Peronis.⁵⁶

Abrahamian melanjutkan:

Yang saya maksud dengan “populisme” ialah sebuah gerakan kelas menengah pemilik alat produksi yang memobilisasi kelas bawah, khususnya kaum miskin kota, dengan retorika radikal untuk melawan imperialisme, kapitalisme asing, dan kemapanan politik... gerakan-gerakan populis berjanji meningkatkan standar kehidupan secara drastis dan membuat negara sepenuhnya mandiri dari kekuasaan asing. Bahkan lebih penting dari itu, dalam menyerang status quo dengan retorika radikal, mereka sengaja menghentikan ancaman terhadap borjuis kecil dan prinsip kepemilikan pribadi secara keseluruhan. Dus, tak dapat dielakkan lagi bahwa alih-alih revolusi sosio-ekonomi, gerakan-gerakan populis lebih menekankan pentingnya nilai rekonstruksi politik, kebangsaan, dan kebudayaan.⁵⁷

Gerakan-gerakan tersebut cenderung merancukan segala sesuatu dengan mengalihkan perjuangan riil melawan imperialisme ke arah perjuangan yang murni ideologis untuk menentang hal-hal yang mereka lihat sebagai dampak kultural imperialisme. “Imperialisme kebudayaan”, alih-alih eksploitasi materiil, dituding sebagai biang kerok semua masalah sosial. Gerakan macam itu tak secara langsung membidik kekuatan yang sejatinya terlibat memiskinkan rakyat, tapi justru lebih sibuk menghantam siapa-pun yang berbicara bahasa “asing”, menganut agama “asing”, atau menolak gaya hidup yang dinilai tidak “lazim”. Posisi ini sangat nyaman bagi faksi-faksi kapital lokal yang gampang mempraktikkan “budaya masyarakat asli”, setidaknya di muka umum. Posisi yang sama juga secara langsung menguntungkan kelas menengah, karena dengan membersihkan jabatan-jabatan tertentu dari orang-orang yang tak disukai, karir mereka bisa melejit. Namun, segala kecenderungan tersebut justru membatasi daya rusak gerakan terhadap imperialisme sebagai sebuah sistem.

56 E. Abrahamian, *Khomeinism*, *op. cit.*, hal.3.

57 *Ibid.*, hal.17.

Pada akhirnya Islamisme mampu menggerakkan kepedihan massa-rakyat sekaligus memadamkan mobilisasi tersebut, meyakinkan massa-rakyat bahwa ada hal-hal yang mesti dikerjakan sekaligus menghempaskan harapan mereka ke gang-gang buntu, mengganggu stabilitas negara sekaligus mengerdilkan perjuangan riil melawan negara.

Watak kontradiktif Islamisme bersumber dari basis kelas kader-kader intinya. Sebagai sebuah kelas, borjuis kecil tidak mampu mengikuti kebijakan yang konsisten dan mandiri yang telah mereka buat sendiri. Ini juga berlaku pada borjuis kecil tradisional—pedagang toko kecil, para pedagang dan wiraswasta profesional. Mereka selalu dijepit dua pilihan. Di satu sisi, mereka memelihara sikap konservatif yang mendambakan ketenteraman masa lalu. Di sisi lain, mereka berharap meraup kesuksesan pribadi dari sebuah perubahan radikal. Di negeri-negeri yang saat ini kurang maju secara ekonomi, hal yang sama berlaku untuk kelas menengah baru yang termiskinkan—atau bahkan calon kelas menengah baru yang sejak awal sudah kere, misalnya bekas mahasiswa yang akhirnya menganggur. Mereka bisa saja menggantungkan harapan pada masa lampau yang mereka anggap zaman keemasan, sekaligus merasa bahwa masa depan mereka seolah terikat dengan kemajuan sosial yang bisa dicapai melalui perubahan revolusioner. Atau mereka juga dapat melampiaskan frustrasi akibat cita-cita yang tak kesampaian pada kelompok-kelompok sosial yang “menyerobot” profesi-profesi kelas menengah, entah itu minoritas agama dan etnis, orang-orang yang berbeda bahasa, atau perempuan yang bekerja dengan cara yang “tidak tradisional”.

Soal kemana mereka bakal berpaling tak hanya ditentukan oleh faktor-faktor materil yang punya dampak langsung, tapi juga oleh perjuangan yang terjadi di skala nasional dan internasional. Pada tahun 1950an dan 1960an, perjuangan melawan kolonialisme dan imperialisme menginspirasi banyak dari kelas menengah Dunia Ketiga yang ingin naik kelas. Ada perasaan yang berlaku umum bahwa pembangunan yang dikontrol oleh negara mencerminkan sebuah kemajuan. Kaum kiri sekuler, atau setidaknya yang beraliran Stalinis atau nasionalis, dipandang sebagai perwujudan dari visi kemajuan ini. Kaum kiri sekuler juga menancapkan hegemoni yang kuat di kampus-kampus. Di titik itu, bahkan orang-orang saleh tertarik pada isu-isu yang saat itu dipandang khas kiri—misalnya Perang Vi-

etnam melawan Amerika, atau Revolusi Kebudayaan di Tiongkok. Mereka pun mulai menolak cara berpikir yang khas relijius-tradisional, misalnya dalam isu-isu perempuan. Ini terjadi pada teologi pembebasan Katolik di Amerika Latin dan kelompok Mujahidin Rakyat di Iran. Bahkan di Afghanistan, mahasiswa Islamis

berdemonstrasi melawan Zionisme selama Perang Enam Hari, kebijakan-kebijakan Amerika di Vietnam dan privilese kaum mapan. Mereka sangat keras menentang tokoh-tokoh penting di kubu tradisional, raja dan khususnya sepupunya, Daud ... Mereka memprotes pengaruh asing di Afghanistan, baik yang berasal dari Uni Soviet maupun dari Barat, dan melawan para spekulasi selama musibah kelaparan tahun 1972, dengan cara menuntut pembatasan kekayaan personal.⁵⁸

Suasana berubah pada akhir tahun 1970an dan 1980an. Di satu sisi, seiring terjadinya pembantaian massal di Kamboja, perang berskala kecil antara Vietnam dan Tiongkok, serta semakin dekatnya Tiongkok ke kubu Amerika, dunia diterpa gelombang kekecewaan terhadap model “sosialisme” yang ditampilkan negara-negara Eropa Timur. Kekecewaan ini semakin intens di akhir dekade 1980an sebagai buntut dari rentetan perubahan di Eropa Timur dan keruntuhan Uni Soviet.

Kekecewaan yang bahkan lebih dalam melanda sejumlah negara Timur Tengah daripada di tempat lainnya, karena di negeri-negeri ini ilusi sosialisme tak hanya sebatas urusan kebijakan luar negeri. Rezim-rezim di Timur Tengah mengklaim telah menjalankan “sosialisme” versi nasionalis, yang kurang lebih bertumpu pada model sosialisme Eropa Timur. Bahkan kaum kiri yang kritis terhadap pemerintah cenderung menerima dan mendukung klaim-klaim ini. Di Aljazair pada 1970an, kaum kiri di kampus-kampus turun ke pedesaan sebagai sukarelawan guna membantu program “reforma agraria”, sekalipun rezim telah merepresi organisasi mahasiswa kiri dan mengirim polisi untuk mengontrol kampus. Di Mesir, kaum komunis terus mengampun Nasser sebagai seorang sosialis, bahkan setelah sang presiden memenjarakan mereka. Jadi bagi banyak orang, kekecewaan terhadap rezim adalah sekaligus kekecewaan terhadap

58 O. Roy, *op. cit.*, hal.71.

kaum kiri.

Di sisi lain, sejumlah negara Islam mulai mencuat sebagai sebuah kekuatan politik—kudeta oleh Khadafi di Libya, embargo yang dipimpin oleh Arab Saudi menentang Barat pada masa Perang Arab-Israel 1973, dan yang paling dramatis, Republik Islam Iran yang didirikan melalui revolusi pada 1979.

Islamisme mulai mendominasi kalangan mahasiswa dan anak muda yang pernah menoleh ke kaum kiri. Di Aljazair, misalnya, “Khomeini mulai die-lu-elukan oleh anak-anak muda seperti halnya Mao dan Che Guevara dulu dipuja”⁵⁹. Dukungan bagi gerakan-gerakan Islamis semakin membengkak seiring mereka terlihat menawarkan perubahan yang terlihat nyata dan radikal. Para pemimpin gerakan Islamis saat itu tengah di atas angin.

Tapi kontradiksi dalam Islamisme tidak lenyap begitu saja dan justru ter-ekspresikan dengan kuat selama dekade berikutnya. Alih-alih menjelma kekuatan yang tak terkalahkan, Islamisme didera tekanan-tekanan internal yang berulang kali membuat para pengikutnya saling bertikai. Sejarah Stalinisme di Timur Tengah pada dekade 1940an dan 1950an adalah sejarah kegagalan, pengkhianatan, perpecahan dan represi—demikian pula sejarah Islamisme di era 1980an dan 1990an.

59 M. Al-Ahnaf, B. Botivewau and F. Fregosi, *op. cit.*, hal.26-27.

V

Kontradiksi Islamisme: Mesir

Watak kontradiktif Islamisme terlihat dengan sendirinya dalam wacana seputar mewujudkan spirit “kembali ke Quran”. Islamisme bisa dimaknai sebagai pembaruan “nilai-nilai” dalam masyarakat yang ada—atau sederhananya, kembali ke praktik-praktik keagamaan tanpa perlu mengutak-atik struktur-struktur utama dalam masyarakat. “Kembali ke Quran” bisa pula dimaknai sebagai perubahan revolusioner dengan cara menggulingkan tatanan masyarakat. Kontradiksi ini bisa dilihat dalam sejarah Ikhwanul Muslimin generasi lawas di Mesir pada tahun 1930an, 1940an dan 1950an, serta dalam generasi baru gerakan Islamis radikal pada dekade 1970an, 1980an dan 1990an.

Ikhwanul Muslimin berkembang pesat pada tahun 1930an dan 1940an sejak kelompok ini memperoleh dukungan dari pihak-pihak yang kecewa dengan kompromi antara Inggris dan partai borjuis nasionalis Wafd. Pesatnya pertumbuhan Ikhwanul Muslimin juga dipicu sikap kaum Komunis di bawah pengaruh Stalin, yang telah kebablasan dengan keputusan mendukung pendirian negara Israel. Dengan merekrut sukarelawan untuk berjuang di Palestina dan melawan pendudukan Inggris di Terusan Suez, Ikhwanul Muslimin kelihatan mendukung perjuangan anti-imperialis. Tapi begitu dukungan sudah mencapai puncak, Ikhwanul Muslimin malah tertimpa masalah. Kepemimpinan Ikhwanul Muslimin bertumpu pada koalisi beragama kekuatan—massa rekrutan yang terdiri dari pemuda borjuis kecil, jejaring dengan Istana, kesepakatan dengan faksi sayap kanan Partai Wafd dan akhirnya konspirasi dengan para perwira junior angkatan bersenjata—yang masing-masing bergerak ke arah yang berlainan.

Seiring pemogokan, demonstrasi, pembunuhan, kekalahan militer di Palestina, dan perang gerilya di Terusan Suez mengoyak masyarakat Mesir, Ikhwanul Muslimin berada dalam bahaya perpecahan. Banyak anggotanya yang jijik pada kelakuan Abidin, Sekjen Ikhwanul Muslimin yang tak lain

adalah ipar Hasan al-Banna. Al-Banna sendiri mengutuk anggota Ikhwanul Muslimin yang membunuh Perdana Menteri Nuqrashi. Setelah kematian al-Banna pada 1949, penerusnya, “sang pemimpin tertinggi”, kecewa ketika menemukan sel teroris tersembunyi. Pengambilalihan kekuasaan oleh militer di bawah Nasser pada 1952-1954 telah membagi organisasi itu ke dalam dua kubu, antara yang mendukung kudeta dan mereka yang menolaknya, hingga akhirnya faksi-faksi dalam Ikhwanul Muslimin saling berkelahi berebut posisi-posisi penting.⁶⁰ “Lenyapnya kepercayaan diri dalam pucuk kepemimpinan” pada akhirnya memuluskan jalan bagi Nasser untuk menghancurkan organisasi yang suatu ketika sangat kuat dan besar itu.⁶¹

Tapi lenyapnya kepercayaan diri itu bukanlah sebuah kecelakaan. Ia berasal dari perpecahan sengit yang niscaya hadir dalam gerakan borjuis kecil seiring krisis yang kian menjadi-jadi dalam masyarakat. Di satu sisi, ada pihak-pihak yang percaya bahwa mereka bisa memanfaatkan krisis untuk menggandeng kelas-kelas penguasa lama agar menerapkan “nilai-nilai Islami” (Banna sendiri membayangkan dirinya bakal bekerja sama dengan monarki untuk mendirikan sebuah “Kekhalifahan baru”. Dalam suatu kesempatan, ia juga menjanjikan dukungan untuk pemerintah asalkan konsumsi alkohol dan prostitusi dilarang).⁶² Di sisi lain, massa borjuis kecil radikal yang direkrut ternyata menginginkan perubahan sosial sejati, tapi mereka hanya mampu meraihnya melalui perjuangan bersenjata sesegera mungkin.

Kontradiksi yang sama persis terjadi pada Islamisme di Mesir pasca Nasser. Pada akhir 1960an, Ikhwanul Muslimin kembali berdiri dan mulai beroperasi dengan status setengah legal di sekitar majalah *al-Dawa*. Kali ini mereka berpaling dari maksud-maksud penggulingan rezim di Mesir. Malahan, Ikhwanul Muslimin jilid II telah menetapkan tujuan yang berbeda: memperbarui masyarakat Mesir sesuai ajaran Islam melalui tekanan dari dalam. Tugas anggota, sebagaimana yang ditulis dalam sebuah buku oleh

60 R.P. Mitchell, *op. cit.*, hal.145.

61 *Ibid.*, hal.116.

62 *Ibid.*, hal.40.

pemimpin tertinggi Ikhwanul Muslimin dari dalam penjara, ialah menjadi “khatib, bukan hakim”.⁶³ Dalam praktiknya, siasat itu berarti mengadopsi orientasi “Islamis reformis”, agar bisa diakomodasi oleh rezim Sadat.⁶⁴ Sebagai imbalannya, rezim memanfaatkan kaum Islamis untuk berurusan dengan pihak-pihak yang waktu itu dianggap musuh, yakni kaum kiri: “Sayap reformis gerakan-gerakan Islamis yang bersemayam di sekitar majalah bulanan *al-Dawa* dan Jama’a al-Islamiyya di kampus-kampus mendapat perlakuan baik dari negara, seiring kaum Islamis membersihkan kampus dari apapun yang berbau Nasserisme ataupun komunisme”.⁶⁵

Pada Januari 1977, 13 kota besar di Mesir diguncang gelombang pemogokan, demonstrasi dan kerusuhan sebagai respon kebijakan negara menaikkan harga roti dan barang-barang kebutuhan pokok lainnya. Rangkaian peristiwa ini merupakan aksi pembangkangan terbesar di Mesir sejak pemberontakan nasionalis melawan Inggris pada 1919. Ikhwanul Muslimin dan Jama’a al-Islamiyya mengutuk terjadinya aksi-aksi pembangkangan tersebut dan melayangkan dukungan kepada negara untuk menghantam apa yang mereka sebut “konspirasi komunis”.

Bagi kaum Islamis, yang penting dalam “reformisme” adalah merombak moral masyarakat alih-alih masyarakat itu sendiri. Penekanannya bukan pada pendirian kembali komunitas Islam (*umat*) melalui transformasi masyarakat, melainkan mendorong perilaku tertentu di masyarakat hari ini. Musuhnya bukan negara atau “penindas” domestik, tapi kekuatan-kekuatan eksternal yang dilihat sebagai kekuatan pengganggu kesalehan—yang disebut dalam *al-Dawa* sebagai “golongan Yahudi”, “pasukan salib” (yang berarti orang Kristen, termasuk Kristen Koptik), “komunisme” dan “sekulerisme”. Untuk mewujudkan semua ini, syariah (sistem hukum yang dikodifikasikan oleh ahli hukum Islam dari sumber Al-Qu’an dan Hadist) harus diperjuangkan. Walhasil, perjuangannya adalah soal mendesak negara untuk menerapkan suatu jenis kebudayaan dalam masyarakat, ketimbang menggulingkan negara itu sendiri.

63 Buku karya Hudaibi, dikutip dalam G. Kepel, *op. cit.*, hal.61.

64 *Ibid.*, hal.71.

65 *Ibid.*

Perspektif macam itu sangat cocok dengan hasrat kelompok-kelompok sosial tradisional yang menyokong varian Islamisme tertentu (sisa-sisa dari kelas tuan tanah lama, saudagar), cocok dengan mereka yang pernah jadi pemuda Islamis radikal dan kini kaya (bekas aktivis yang kini menghasilkan banyak uang di Arab Saudi atau naik kasta ke profesi-profesi nyaman kelas menengah), dan pas pula buat kaum Islamis radikal yang tak lagi mengimani perubahan sosial secara radikal ketika dihadapkan pada represi negara.

Tapi rupaya visi ini sama sekali tak selaras dengan kekecewaan yang membunch di kalangan massa mahasiswa, bekas mahasiswa yang melarat, atau dengan massa bekas petani yang berbaur dengan kaum miskin kota. Mereka sangat mudah terseret tafsir-tafsir radikal atas slogan “kembali ke Qur’an”—yang tak hanya ingin memerangi pengaruh asing di negeri-negeri Islam, tapi juga negara-negara Islam itu sendiri.

Demikianlah isi ajaran dasar bagi kaum Islamis Mesir sebagaimana tertera dalam buku *Jalan Petunjuk* yang ditulis Sayyid Qutb, salah seorang anggota Ikhwanul Muslimin yang digantung oleh Nasser pada 1966. Buku ini tak hanya menegaskan bangkrutnya Barat dan ideologi Stalinis, tapi juga bersikeras bahwa sebuah negara bisa saja mengaku Islam tapi masih menjejak pada budaya jahiliyah⁶⁶ anti-Islam.⁶⁷

Masyarakat seperti itu hanya bisa diperbaiki oleh “umat pelopor” melalui revolusi yang mencontoh “generasi pertama Qur’an”⁶⁸—yakni, orang-orang yang menarik diri dari masyarakat, sebagaimana yang dilakukan oleh Nabi Muhammad ketika meninggalkan Mekah demi membangun sebuah kekuatan untuk menggulingkan tatanan masyarakat di kota tersebut.

Argumen-argumen tersebut melampaui cara pandang bahwa satu-satunya musuh adalah imperialisme—alih-alih, untuk pertama kalinya ne-

66 Istilah yang disematkan kaum Muslim kepada masyarakat Arab pra-Islam.

67 Lihat kutipan di *Ibid.*, hal.44.

68 *Ibid.*, hal.53.

gara tempat kaum Islamis tinggal dibidik oleh kalangan Islamis sendiri. Argumentasi ala Qutb ini ternyata sangat memalukan bagi faksi moderat neo-Ikhwanul Muslimin, yang semestinya menakzamkan Qutb sebagai seorang martir. Namun demikian, karya Qutb menginspirasi ribuan anak muda radikal. Pada pertengahan 1970an, kelompok al-Takfir Wal Hijra—yang pemimpinnya, Shukri Mustafa dieksekusi karena menculik seorang pejabat tinggi agama pada 1977—mengecam seluruh masyarakat, masjid, ulama, dan bahkan neo-Ikhwanul Muslimin yang terlibat dalam majalah *Dawa* sebagai “non-Islam”.⁶⁹ Orang-orang ini bertingkah laku seolah hanya diri merekalah yang pantas disebut muslim sejati. Mereka berpikir bahwa mereka harus meninggalkan masyarakat, lalu tinggal sebagai komunitas yang terpisah, dan memperlakukan semua orang di luar mereka sebagai kafir.

Pada mulanya al-Jama’ al-Islamiyya di kampus-kampus masih dipengaruhi Ikhwanul Muslimin yang moderat. Tak hanya mengutuk aksi-aksi menolak kenaikan harga, mereka bahkan menafikkan Shukri ketika penolakan al-Takfir Wal Hijra itu digantung pada tahun yang sama. Tapi perilaku mereka mulai berubah, khususnya ketika Sadat memulai “proses damai” dengan Israel pada akhir 1977. Tak lama setelah itu, banyak aktivis kampus menganut ide-ide yang lebih radikal ketimbang Shukri: mereka tak hanya berpaling dari masyarakat yang ada, tapi juga mulai berhimpun untuk mengganti tatanannya, sebagaimana yang terjadi dalam kasus pembunuhan Sadat oleh al-Jihad—kelompok Abd al-Salam Faraj—pada Oktober 1981.

Faraj melontarkan kritik keras terhadap strategi berbagai elemen gerakan Islam—mulai dari kelompok yang membatasi kerja-kerjanya pada aktivitas derma, neo-Ikhwanul Muslimin yang mencoba mendirikan partai Islam sehingga hanya akan memberikan legitimasi terhadap negara, kelompok-kelompok yang berpijak pada aktivitas dakwah semata sampai-sampai menghindari jihad, kelompok-kelompok yang secara aktif mengampanyekan agar umat Islam menarik diri dari masyarakat seperti halnya kelompok Shukri, serta kelompok yang memprioritaskan perjuangan melawan musuh-musuh eksternal Islam (di Palestina atau Afghanistan). Seraya menolak tendensi-tendensi di atas, Faraj menekankan bahwa perjuangan

69 Untuk detailnya, lihat *Ibid.*, hal.78.

bersenjata selekas mungkin, “jihad melawan pangeran yang lalim”, adalah tugas semua Muslim:

Perjuangan memerangi musuh di dalam negeri jauh lebih utama ketimbang melawan musuh di luar negeri... Tanggung jawab atas keberadaan kolonialisme atau imperialisme di negara-negara Muslim kita dipegang oleh pemerintahan-pemerintahan kafir. Perang melawan imperialisme adalah sia-sia, tak terhormat, dan buang-buang waktu.⁷⁰

Argumen Faraj langsung mengantarkan pada kemunculan perspektif yang mendorong insurreksi terhadap negara. Tapi hal itu tak menghilangkan perbedaan-perbedaan penting antara kelompok Faraj dan faksi Kairo (yang dibentuk dengan tujuan menghancurkan “negara kafir”), serta faksi lain di kota Asyut yang terletak di Mesir tengah (yang “menganggap penyebaran Kristen sebagai penghambat utama dakwah Islam”).⁷¹

Dalam praktiknya, kelompok Asyut mengarahkan sebagian besar amunisinya ke minoritas Kristen Koptik (yang mayoritas dianut petani miskin). Kebijakan ini selanjutnya sukses ditiru para mahasiswa Jama’a al-Islamiyya di awal tahun itu dengan memancing konflik komunal di Minya (sebuah kota di tengah Mesir), yang dilanjutkan lagi oleh aksi-aksi merecoki Al-Zawiyya al-Hamra (sebuah daerah di Kairo). “Jama’a al-Islamiyya tak ragu mengipasi ketegangan sektarian agar negara terlihat lemah dan untuk menunjukkan bahwa Jama’a al-Islamiyya siap menggantikan negara secara bertahap.”⁷²

Faksi jihad Asyut pada waktu itu menerapkan sebuah metode yang telah teruji: menghimpun dukungan massa-rakyat dengan cara mengompromi kebencian komunal. Strategi ini memungkinkan mereka merebut kendali Asyut—kendati hanya sementara—setelah pembunuhan Sadat. Sebaliknya, para aktivis Kairo yang bersikukuh bahwa negara sebagai musuh

70 Mengenai pandangan Faraj di bukunya, lihat *The Hidden Imperative*, lihat *Ibid.*, hal.193-202.

71 *Ibid.*, hal.208.

72 *Ibid.*, hal.164.

“terkucil dari jaringan dan logistik, sementara aksi mereka yang terisolir—pembunuhan Sadat—tidak disambut dengan pemberontakan umat Islam Kairo sebagaimana yang digadang-gadang Faraj dan kawanannya”.⁷³

Alih-alih sukses merebut negara dengan membunuh Sadat, negara justru diuntungkan dari kebingungan akibat pembunuhan tersebut untuk menghancurkan kaum Islamis. Setelah penangkapan ribuan orang dan eksekusi terhadap banyak pemimpin Islamis, represi negara pun sukses melemahkan gerakan. Namun, sebab-sebab yang membuat anak muda berpaling kepada kaum Islamis tak juga lenyap. Pada akhir 1980an, gerakan Islamis radikal kembali bangkit dan mulai tumbuh pesat di sejumlah kawasan di Kairo dan Iskandariyah. Kebangkitan ini dibarengi dengan kampanye teroris melawan polisi dan pasukan keamanan yang berlangsung secara efektif.

Pada Desember 1992, pemerintah kembali melancarkan kampanye represi besar-besaran yang tiada tandingannya dalam sejarah. Kampung-kampung kumuh di Kairo seperti Imbaba, diduduki 20.000 tentara lengkap dengan tank dan mobil berlapis baja. Puluhan ribu orang ditangkap dan pasukan paramiliter pembunuh (*death squad*) dikirim untuk menghabisi para aktivis yang melarikan diri. Masjid-masjid utama yang digunakan oleh kaum Islamis radikal sengaja ditembok beton. Orangtua, anak-anak, dan istri para aktivis ditahan dan disiksa.

Seperti halnya di awal dekade 1980an, kampanye teror negara lagi-lagi sukses. Gerakan Islamis gagal—bahkan sama sekali tak berusaha—memobilisasi dukungan dalam bentuk demonstrasi. Strategi Islamis malah semakin mengerucut ke terorisme. Namun itu pun gagal menggoyang rezim Mubarak, sekalipun hampir meremukkan industri pariwisata Mesir.

Sementara itu Ikhwanul Muslimin tetap mengambil sikap laiknya oposisi loyal, merundingkan pengadopsian syariah secara bertahap ke dalam hukum positif dengan negara, seraya bungkam atas represi yang terjadi.

73 *Ibid.*, hal.210.

VI

Kontradiksi Islamisme: Aljazair

Dalam banyak aspek, kisah kebangkitan dan radikalisasi Islamisme di Aljazair bisa dibilang mirip dengan apa yang terjadi di Mesir. Houari Boumedienne, diktator Aljazair yang berkuasa pada akhir 1960an dan 1970, menyokong Islamisme moderat sebagai penyeimbang pengaruh gerakan kiri dan musuh-musuh lamanya dalam internal gerakan kemerdekaan yang telah mengakhiri kolonialisme Prancis.

Pada 1970, negara menggulirkan kampanye Islamisasi di bawah Menteri Pendidikan dan Agama Mouloud Kassim, yang mengecam “kemerosotan moral” dan “pengaruh Barat” di balik “kosmopolitanisme, alkoholisme, kesombongan yang senantiasa muncul dalam tindakan membebek Barat dan berpakaian setengah telanjang”.⁷⁴ Kaum Islamis memanfaatkan kampanye ini guna menebar pengaruh, serta memperoleh uang dari para pemilik lahan yang gelisah akan reforma agraria. Dengan begitu, mereka mampu menyebarkan pesan yang bakal memikat lapisan-lapisan masyarakat termiskin:

Kaum integris mempropagandakan bahwa Islam terancam oleh paham ateis dan komunis yang diam-diam menyusup ke dalam agenda reforma agraria... Kaum integris ... menyebarkan ide-ide mereka sendiri di lingkungan yang paling tak beruntung, setelah mengganti masjid-masjid bedeng dengan bangunan masjid yang kokoh. Tak puas dengan taraf hidup yang tak kunjung terangkat karena reforma agraria, para buruh dan pengangguran akhirnya mendengarkan kaum integris.⁷⁵

74 A. Rouadia, *op. cit.*, hal.20.

75 *Ibid.*, hal.33-4.

Pada pertengahan 1970an mereka memperoleh dukungan dari sejumlah faksi dalam rezim untuk menghancurkan kaum kiri di kampus-kampus: “Antara 1976 dan 1980, lewat kerja sama rahasia dengan rezim, kaum integris mengenyahkan pengaruh kaum Marxis”.⁷⁶

Pada awal tahun 1980an, demi memperbesar pengaruh, sebuah faksi di dalam rezim terus main mata dengan varian-varian Islamis yang lebih “moderat”. Abderrahmane Chibane, Menteri Urusan Agama yang menjabat hingga 1986, awalnya berharap dapat membangun sebuah tendensi Islamis moderat. Demi tujuan tersebut, ia membantu kaum Islamis mendapatkan dana dari para pemilik industri dan pedagang untuk membangun banyak masjid.⁷⁷ Tapi ternyata hal ini gagal mencegah tumbuhnya tafsir-tafsir Islam dalam bentuknya yang radikal dan anti-rezim. Sebuah studi menyebutkan bahwa:

Di kalangan penduduk Konstantin, Integrisisme telah menggeser konsep-konsep tradisional dengan kepopuleran visi baru Islam yang siap menyongsong bangkitnya Kaum Muhajirin (*“Community of the Prophet”*). Integrisisme ini tumbuh subur akibat frustrasi sosial yang melanda sebagian besar anak muda—yang dicampakkan oleh sistem sosial dan ekonomi.⁷⁸

Saking kuatnya, tafsiran Islam macam ini mampu memaksa kementerian pendidikan agama untuk mempekerjakan kader-kader integris—ketimbang mereka berpandangan “moderat”—sebagai imam di masjid-masjid.

Rezim pun kehilangan kontrol atas mekanisme yang biasa digunakan untuk berurusan dengan kaum kiri. Alih-alih mengontrol massa demi kepentingan rezim, Islamisme justru mengartikulasikan semua kegetiran dan kebencian terhadap bekas-bekas pemimpin perjuangan anti-kolonial dari tahun 1960an yang kini duduk nyaman di kursi kelas penguasa. Krisis ekonomi yang menimpa masyarakat Aljazair pada pertengahan 1980an

⁷⁶ *Ibid.*, hal.36.

⁷⁷ *Ibid.*, hal.144.

⁷⁸ *Ibid.*, hal.145-146.

memperdalam kepahitan tersebut. Pasalnya, supaya mampu mengatasi krisis, kelas penguasa berpaling ke kapitalis Barat yang dulu pernah mereka kecamlah. Agitasi kaum Islamis untuk memusuhi orang-orang yang berbahasa Prancis dan “telah dirusak oleh moralitas Barat” cepat berubah menjadi serangan terhadap kepentingan “lapisan sosial kecil namun berpengaruh, yakni para teknokrat berpendidikan selangit yang tak lain adalah anggota inti dari kelas upahan baru yang telah terbirokratisasi”.⁷⁹

Tapi tak lama kemudian, sikap rezim pun berubah memusuhi kaum Islamis dan memenjarakan beberapa pentolan mereka pada pertengahan 1980an. Oleh Presiden Chadli Bendjedid, para imam gerakan dituduh telah memainkan “demagogi politik”.⁸⁰ [76] Alih-alih meremukkan gerakan Islamis, tuduhan ini justru meninggikan kedudukan mereka sebagai oposisi rezim.

Puncaknya adalah Oktober 1988. Semua kemarahan terhadap rezim dan kelas penguasa meledak, seperti halnya yang terjadi di Eropa Timur setahun kemudian. Gerakan yang bermula sebagai rangkaian pemogokan spontan di ibukota Aljir dengan cepat menjalar jadi bentrokan besar-besaran antara anak muda dan polisi di jalan-jalan: “Bak tahanan baru bebas, rakyat kembali menemukan suara dan rasa kebebasan mereka. Bahkan kuasa polisi tak lagi bisa menakut-nakuti mereka.”⁸¹ “Yang paling penting, insureksi Oktober 1988 adalah pergolakan anak-anak muda memprotes kondisi hidup mereka di bawah kediktatoran militer yang telah berlangsung selama seperempat abad.”⁸²

Pemberontakan ini mengguncang rezim hingga ke jantungnya. Sebagaimana yang terjadi di Eropa Timur, semua jenis kekuatan politik yang direpresi kini menyeruak ke muka umum. Untuk pertama kalinya para jurnalis bebas menulis, kaum intelektual mulai buka-bukaan tentang kondisi riil masyarakat Aljazair, para politisi eksil baik kiri maupun kanan pulang ke tanah air, sebuah gerakan perempuan muncul dan menentang Undang-Un-

79 J.P. Entelis, *op. cit.*, hal.74.

80 A. Rouadia, *op. cit.*, hal.191.

81 *Ibid.*, hal.209.

82 M. Al-Ahnaf, B. Botivewau and F. Fregosi, *op. cit.*, hal.30.

dang Keluarga (yang mengatur hubungan dalam keluarga dan mengadopsi sejumlah pokok hukum Islam) yang disahkan rezim dan memberikan perempuan hak yang lebih sedikit daripada laki-laki. Namun kemudian jelas bahwa di luar daerah penduduk berbahasa Berber, kaum Islamis adalah kekuatan hegemonik di antara golongan-golongan oposisi. Dalam banyak aspek, pengaruh mereka mirip “kaum demokrat” selama pergolakan massa di Eropa Timur dan Uni Soviet setahun kemudian (1989). Toleransi yang mereka nikmati dari faksi-faksi rezim di masa lalu, dukungan yang terus mereka dapatkan dari beberapa negara asing yang kuat (misalnya sokongan dana dari Saudi), ditambah lagi kecakapan aktivis Islamis mengartikulasikan suatu pesan yang mengerucut pada kepedihan massa-rakyat:

Berkat jumlah anggota yang besar, jaringan masjid dan kecenderungan mereka bertindak spontan seorang diri seolah menuruti perintah sebuah komite pusat rahasia, kaum Islamis muncul sebagai satu-satunya gerakan yang mampu memobilisasi massa dan memengaruhi jalannya peristiwa. Merekalah yang hadir sebagai juru bicara para pemberontak, mereka mampu menempa diri sebagai calon pemimpin gerakan, mampu menunjuk diri sendiri sebagai tokoh gerakan Islamis di masa depan... Setelah menghentikan senapan-senapan mesinnya, dalam situasi tidak tahu harus bicara dengan siapa, rezim akhirnya mencari para “tokoh”, para perwakilan yang mampu merumuskan tuntutan-tuntutan publik dan mengendalikan khalayak sekuat mungkin karena memang sulit dikontrol. Walhasil, Presiden Chadli menyambut Madani, Belhadj, dan Nahnah [para tokoh Islamist yang paling terkenal].⁸³

Sedemikian besarnya pengaruh kaum Islamis—yang kini terorganisir sebagai FIS—hanya dalam hitungan bulan mereka mampu memenangkan kendali atas kota-kota terpenting dalam pemilu lokal pada Juni 1990. Pada Desember 1991, mereka sukses menuai jumlah suara mayoritas, meskipun direpresi dengan kejam. Agar kaum Islamis gagal membentuk pemerintahan, militer Aljazair membatalkan hasil pemilihan umum. Tapi tindakan militer justru gagal membendung dukungan yang terus membe-

83 *Ibid.*

sar sampai-sampai menciptakan kondisi nyaris perang sipil. Saat itu, hampir seluruh daerah di Aljazair praktis jatuh ke tangan kelompok-kelompok bersenjata Islamis.

Namun, bangkitnya pengaruh Islamis diiringi tumbuhnya keraguan akan tujuan-tujuan FIS. Ketika FIS berhasil menang di kota-kota utama Aljazair antara Juni 1990 dan Mei 1991,

Perubahan-perubahan yang dibawa sangat sederhana: barbar ditutup. pertunjukan musik dibatalkan, perempuan dipaksa untuk berpakaian dan berperilaku “sopan”—kadang dengan cara-cara kekerasan—dan antena parabola yang dianggap “menyiarkan pornografi dari Barat” pun disikat... Baik Madani [pemimpin FIS yang paling tersohor] maupun majelis konsultasinya tidak menawarkan program sosial dan politik yang serius, tak juga menyelenggarakan kongres untuk membahas program-program tersebut. Madani hanya mengatakan bahwa program-program ini akan dibicarakan setelah FIS membentuk pemerintahan baru.⁸⁴

Yang dilakukan FIS justru menolak tuntutan kenaikan upah yang diperjuangkan buruh. Selama berbulan-bulan FIS berupaya memadamkan pemogokan petugas kebersihan sampah di Aljir, aksi mogok PNS, dan mogok sehari yang diserukan federasi-federasi serikat buruh yang dulu berstatus resmi. Melalui wawancara di sebuah koran, Madani memberikan justifikasi bahwa aksi mogok para petugas kebersihan patut dibubarkan, seraya mengeluh bahwa aksi semacam itu hanya akan memaksa orang-orang berprofesi terhormat seperti dokter dan insiyur untuk menyapu jalanan:

Para petugas kebersihan punya hak untuk mogok, tapi bukan hak untuk menyerbu ibukota dan menyulap negeri ini jadi tong sampah. Ada aksi-aksi pemogokan serikat buruh yang dimanfaatkan orang-orang bejat, musuh-musuh Allah dan tanah air, kaum komunis dan banyak lagi, yang menyebar ke mana-mana karena kader FLN telah menarik diri mundur dari garis depan... Kita sedang kembali ke zaman OAS [para-

84 J. Goytisolo, “Argelia en el Vendava”, dalam *El Pais*, 30 Maret, 1994.

militer Prancis dalam Perang Kemerdekaan Aljazair].⁸⁵

“Politik kesantunan” (*respectable stance*) ala borjuis kecil itu rupanya sangat cocok dengan kepentingan kelas-kelas yang telah mendanai kaum Islamis sejak era reforma agraria. Sikap ini juga sejalan dengan watak anggota-anggota kelas borjuis kecil yang telah sukses dan menjadi bagian dari FIS—para profesor, imam yang telah mapan, serta guru-guru sekolah menengah. Sikap yang diambil FIS pun akhirnya punya daya tarik tersendiri bagi sejumlah pihak di pedesaan yang sukses sebagai petani kapitalis atau pebisnis kecil karena kedekatan mereka dengan FLN (Front de Libération Nationale/Front Pembebasan Nasional). Namun, posisi FIS ternyata tidak memuaskan bagi kalangan kaum miskin kota yang memang berharap besar kepada partai untuk memaksa militer dan kelas penguasa menerima pemerintahan FIS.

Pada akhir Mei 1991, di tengah ancaman sabotase militer—yang tak sudi menerima potensi kemenangan FIS—para pemimpin FIS “meluncurkan aksi massa besar-besaran yang mengingatkan orang pada Oktober 1988: bom molotov, gas air mata, barikade. Imam karismatik Ali Belhadj menurunkan puluhan ribu demonstran ke jalan-jalan.⁸⁶ Untuk sementara waktu, FIS menguasai kawasan tengah kota Aljir, yang didukung oleh sejumlah besar pemuda muslim. Bagi para pemuda ini, Islam dan jihad seolah muncul sebagai satu-satunya jalan keluar untuk menuntaskan penderitaan massa-rakyat yang terus dilanggengkan—dan kini tengah dipertahankan—militer.

Dalam praktiknya, semakin kuat posisi FIS, organisasi ini kian terperangkap di antara “politik kesantunan” dan pemberontakan; mereka melarang pemogokan pada Maret 1991, tapi dua bulan kemudian malah berseru kepada massa-rakyat untuk menggulingkan negara.

Kontradiksi-kontradiksi yang sama sejatinya sudah muncul dalam tubuh

⁸⁵ *El Salaam*, 21 Juni 1990, diterjemahkan dalam M. Al-Ahnaf, B. Botivewau and F. Fregosi, *op. cit.*, hal.200-202.

⁸⁶ Tentang catatan seputar peristiwa-peristiwa ini lihat Goytisolo, *op. cit.*, 29 Maret 1994. Inilah arah yang saat ini direkomendasikan oleh harian bisnis besar Inggris *Financial Times* (lihat edisi 19 Juli 1994) dan tentunya oleh pemerintahan AS.

FIS, selama tiga tahun sejak perang gerilya merebak di daerah perkotaan dan pedesaan. “Vonis 12 tahun penjara untuk Abbassi Madani dan Ali Belhadj ... memicu radikalisasi di dalam FIS dan perpecahan di antara kader-kader guremnya. Penahanan ribuan anggota dan simpatisan FIS di kamp-kamp Sahara menyuburkan aksi terorisme di kota-kota dan gerilya di daerah pedesaan.”⁸⁷ Dua organisasi bersenjata muncul, Gerakan Islam Bersenjata (Mouvement Islamique Armé/MIA, yang kemudian berubah nama jadi Tentara Keselamatan Islam/L’Armée Islamique du Salut/AIS) dan Kelompok Islam Bersenjata (Groupe Islamique Armé/GIA), yang kemudian memperoleh dukungan dari kelompok-kelompok bersenjata lainnya di seantero negeri. Namun, gerakan-gerakan bawah tanah ini rupanya dilanda “perpecahan internal”.⁸⁸

Berkebalikan dengan dugaan bahwa MIA telah mengambil sikap yang agak “longgar” sehingga “hanya” mengeksekusi siapapun yang mewakili “rezim kafir”, GIA melancarkan sebuah jihad ekstrem dan memilih korban-korbannya dari kalangan jurnalis, penulis, penyair, feminis dan intelektual... sejak November 1993 GIA membunuh 32 imam moderat dan perempuan tak berjilbab...

Aksi bantai-bantaian antara MIA dan GIA telah menewaskan puluhan orang ... menurut sejumlah pihak, kematian tujuh orang teroris dialamatkan pada pertikaian-pertikaian maut ini, sementara pihak lain mengatakan bahwa mereka mati dibunuh pasukan maut polisi (*death squad*).⁸⁹ GIA menuduh bahwa para pemimpin FIS di masa lalu telah bersikap oportunistis, berkhianat, dan mengabaikan penerapan syariah seutuhnya.⁹⁰

87 J. Goytisolo, *op. cit.*, 30 Maret 1994.

88 *Ibid.*

89 *Ibid.*

90 *Ibid.*, 3 April 1994.

VII

Pecah Kongsi Gerakan Islamis

Pengalaman di Mesir dan Aljazair menunjukkan gerakan Islamis bisa pecah karena dua hal: *pertama*, terkait pilihan strategi—antara mengambil jalan reformis yang kurang lebih damai, atau angkat angkat senjata. *Kedua*, soal apakah mereka harus berjuang demi mengubah negara atau member-sihkan masyarakat dari “kebobrokan moral”.

Di Mesir, bentuk dan praktik Ikhwanul Muslimin hari ini berpijak pada program reformis yang berorientasi negara. Mereka bergerak dalam ma-syarakat untuk membangun kekuatan supaya bisa menjadi oposisi legal, lengkap dengan anggota parlemen, pers, serta penguasaan atas berbagai organisasi profesi kelas menengah dan pengaruh di masyarakat luas me-lalui masjid dan kegiatan-kegiatan amal Islam. Ikhwanul Muslimin cende-rung menekankan pentingnya perjuangan untuk menerapkan kesalehan publik dengan cara mendorong rezim yang berkuasa untuk memasukkan syariah ke dalam hukum positif.

Strategi ini juga menarik buat sekelompok aktivis FIS Aljazair yang dipen-jara atau bagi tokoh-tokohnya yang sedang berada di pengasingan. Sela-ma bulan-bulan awal tahun 1994, muncul sejumlah laporan tentang pe-rundingan-perundingan antara tokoh-tokoh FIS di pengasingan dengan faksi dalam rezim Aljazair terkait pembagian kekuasaan dan implementa-si syariah secara parsial. Harian Inggris *The Guardian* melaporkan bahwa pada April 1994, Rabeh Kebir, seorang pemimpin FIS di pengasingan, me-nyambut pengangkatan teknokrat Redha Malek di kursi Perdana Menteri Aljazair, sebagai “langkah positif”⁹¹ —hanya dua hari setelah FIS menge-cam paket kesepakatan terbaru antara pemerintah dan IMF.⁹²

91 *Guardian*, 15 April 1994.

92 *Guardian*, 13 April 1994.

Beberapa komentator yang cermat melihat kesepakatan antara FIS dan pemerintah sebagai jalan terbaik bagi kaum borjuis Aljazair untuk mengakhiri ketidakstabilan dan melanggengkan posisi mereka. Juan Goytisolo berpendapat bahwa militer sebetulnya bisa terhindar dari banyak kesulitan seandainya mereka mengizinkan FIS membentuk pemerintahan setelah pemilu 1991:

Kondisi-kondisi yang memungkinkan FIS naik ke tampuk kekuasaan bakal menghalangi jalannya program-program mereka sendiri. Hutang Aljazair, ketergantungan finansial negeri itu pada kreditur Eropa dan Jepang, kekacauan ekonomi dan sikap bermusuhan yang ditunjukkan militer akan jadi hambatan yang sulit diatasi pemerintahan FIS ... Ketidaksanggupan FIS untuk memenuhi janji-janji elektoralnya sangat mudah ditebak. Setahun pertama menjalankan pemerintahan di tengah kepungan musuh, kredibilitas FIS bakal rontok.⁹³

“Reformisme Islamis” cocok dengan kebutuhan sejumlah kelompok sosial utama, yakni tuan tanah dan saudagar pasar, borjuis Muslim baru (yang sejenis dengan kader-kader Ikhwanul Muslimin yang jadi jutawan di Arab Saudi), dan lapisan kelas menengah Muslim anyar yang sedang naik derajat. Namun, reformisme Islamis tak memuaskan lapisan masyarakat lainnya yang sangat berharap pada Islamisme, yakni pelajar/mahasiswa, para bekas mahasiswa melarat, atau kaum miskin kota. Semakin sering Ikhwanul Muslimin atau FIS mencari kompromi, kian tergoda pula lapisan terbawah masyarakat ini mencari saluran lain. Dan karena mereka berharap akan lahirnya suatu tatanan sosial yang mirip zaman Muhammad, maka setiap upaya untuk memoderasi perjuangan akan mereka kecam sebagai pengkhianatan.

Bentuk reaksi kaum gigit jari ini bisa macam-macam. Mereka bisa memilih pasif di hadapan negara dan semakin tergerak menarik diri dari masyarakat—sebuah strategi yang menekankan aktivitas dakwah dan pemurnian segelintir Muslim, alih-alih konfrontasi. Inilah strategi awal kelompok Shukri di Mesir pada pertengahan 1970an. Strategi yang sama juga dila-

93 J. Goytisolo, *op. cit.*, 29 Maret 1994.

koni sejumlah pendakwah radikal yang menyadari betapa besar kekuatan negara hari ini.

Jalan lainnya: menempuh perjuangan bersenjata. Tapi seperti halnya perjuangan damai bisa diarahkan untuk melawan negara atau “kebobrokan moral”, perjuangan bersenjata pun bisa berkembang menjadi perjuangan menggulingkan negara, atau aksi bersenjata melawan “musuh-musuh Islam” di tengah khalayak luas—misalnya etnis dan agama minoritas, perempuan tak berjilbab, film-film asing, pengaruh “imperialisme kebudayaan” dan banyak lagi. Logikanya, massa-rakyat mungkin bisa didorong untuk menempuh perjuangan bersenjata melawan negara. Namun di balik itu, ada logika berlawanan (*counter logic*) yang bermain di sini—dan berakar dalam komposisi kelas gerakan Islamis.

Seperti yang telah kita saksikan, faksi-faksi kelas penghisap yang menyokong gerakan Islamis sudah sewajarnya tertarik pada varian Islamisme yang lebih reformis. Bahkan jika tak ada kemungkinan selain angkat senjata, mereka bakal sepakat, asalkan metode tersebut bisa meminimalisir perlawanan sosial yang lebih luas. Mereka lebih berharap pada kudeta alih-alih aksi massa. Namun jika aksi-aksi tersebut mengganggu kepentingan mereka, faksi-faksi kelas penghisap ini akan berusaha memadamkannya secepat mungkin.

Kaum borjuis baru yang melarat bisa lebih nekat dengan melirik wacana angkat senjata. Namun posisi sosialnya yang marjinal membuat mereka sulit menempatkan perjuangan bersenjata sebagai sebuah praktik yang tumbuh dari kancah perjuangan massa—seperti pemogokan, misalnya. Mereka malah memilih jalan konspirasi yang bertumpu pada keberadaan milisi-milisi kecil. Konspirasi-konspirasi ini takkan melahirkan perubahan revolusioner sesuai keinginan para arsiteknya, bahkan ketika tujuan-tujuan jangka pendeknya tercapai—sebagaimana yang dicontohkan dalam pembunuhan Sadat. Aksi bersenjata macam ini bisa merusak tatanan masyarakat, namun tak mampu merevolusionerkannya.

Inilah yang terjadi pada kaum Populis Rusia sebelum 1917. Juga pada generasi mahasiswa dan bekas mahasiswa di negara-negara Dunia Ketiga selama akhir 1960an. Mereka berpaling ke Guevarisme atau Maoisme (pe-

nerus mereka masih bergerilya di Filipina dan Peru). Hal yang sama terjadi pula pada kaum Islamis bersenjata yang mengadopsi sikap anti-negara di Mesir dan Aljazair hari ini.

Satu-satunya cara agar kaum Islamis bisa keluar dari kebuntuan ini ialah dengan membasiskan dirinya pada kelompok-kelompok non-marjinal dalam lapisan kaum miskin kota—yakni kalangan buruh industri berskala besar dan sedang. Sayangnya, sejak awal gagasan-gagasan dasar Islamisme membuat langkah ini mustahil ditempuh. Pasalnya, Islam—bahkan dalam bentuknya yang paling radikal—mengajarkan para pengikutnya untuk kembali ke konsep “umat” yang mampu mendamaikan si kaya dan si miskin, alih-alih meruntuhkan kuasa kaum kaya. Tak heran, program ekonomi FIS tak lebih dari sekadar menyodorkan alternatif terhadap “Kapitalisme barat”, sebuah cetak biru “bisnis kecil” untuk memproduksi barang-barang “kebutuhan lokal”—sebuah program yang sebenarnya sulit dibedakan dari janji-janji partai konservatif dan liberal di seluruh belahan dunia tiap kali kampanye jelang pemilu.⁹⁴ Upaya FIS untuk mendirikan “serikat-serikat buruh Islam” pada musim panas 1990 menekankan pentingnya “kewajiban-kewajiban buruh” karena—sebagaimana diklaim FIS—rezim lama telah memberikan terlalu banyak hak untuk buruh dan “membiasakan mereka bermalasan-malasan”. FIS menegaskan bahwa perjuangan kelas “tidak ada dalam Islam”, karena tidak disebut dalam Quran dan Hadist. Menurut FIS, yang diperlukan dalam masyarakat berkeadilan perlakuan baik seorang bos kepada buruh-buruhnya laksana “saudara”, seperti halnya Quran mengajarkan para pemilik budak untuk memperlakukan budak-budak mereka dengan baik.⁹⁵

Tak heran jika tak satupun kelompok Islamis di dunia ini sukses membangun basis di pabrik—bahkan sepersepuluhnya kekuatan basis yang diorganisir kaum Islamis di lingkungan sekitar mereka pun tidak. Tanpa basis massa pekerja, mustahil kaum Islamis mampu menentukan arah perubahan sosial sesuai kehendak mereka, bahkan seandainya kaum Islamis berhasil mendorong keruntuhan rezim. Adakalanya kaum pinggiran

94 Lihat terjemahan tentang kebijakan ekonomi dalam M. Al-Ahnaf, B. Botivewau dan F. Fregosi, *op. cit*

95 *Ibid.*, hal.109.

mampu memicu sebuah krisis hebat di dalam sebuah rezim yang sudah tidak stabil. Namun mereka tak bisa menentukan bagaimana krisis dapat dipecahkan.

Kelompok-kelompok Islamis mungkin saja mampu memancing krisis dalam sebuah rezim sampai-sampai melengserkan para pemimpinnya. Namun hal ini takkan mencegah kelas-kelas berkuasa—yang makmur di bawah rezim—untuk bersekongkol dengan faksi Islamis yang lebih moderat demi mempertahankan kekuasaan. Tanpa krisis semacam itu, kaum Islamis militan hanya akan menghadapi represi negara dengan korban jiwa yang amat besar.

Tekanan negara seperti inilah yang mendorong sebagian Islamis militan untuk tidak menyerang negara secara langsung, alih-alih membidik minoritas dan siapapun yang dianggap “bejat”—sebuah pendekatan yang nantinya hanya akan mendekatkan posisi mereka ke kaum Islamis reformis arus utama yang “moderat”.

Ada suatu hukum dialektika yang berlaku dalam Islamisme. Setelah menanggung kegagalan perjuangan bersenjata, kaum Islamis militan anti-negara akhirnya belajar untuk tidak mencari keributan dan mengalihkan perjuangan mereka ke penerapan perilaku Islami, entah secara langsung maupun lewat jalan reformisme Islam. Tapi penerapan perilaku Islami maupun reformisme sama-sama tak mampu mengatasi ketidakpuasan yang sangat besar dari lapisan-lapisan sosial yang berharap pada Islamisme. Akhirnya militan-militan baru pun lahir dari perpecahan dan kembali angkat senjata—hingga akhirnya tobat setelah menyadari kelemahan-kelemahan perjuangan bersenjata yang terputus dari basis sosial yang dinamis.

Kesadaran akan keterbatasan reformisme Islam tak serta merta melahirkan kemajuan yang dapat membimbing mereka ke arah politik revolusioner. Kelemahan-kelemahan reformisme Islam justru akan mengantarkan pada terorisme atau aksi-aksi gerilya dari kelompok yang bertindak tanpa basis massa. Atau sebaliknya, ia akan berujung pada serangan reaksioner terhadap pihak-pihak yang bisa dikambinghitamkan untuk kebobrokan sistem. Di samping itu, karena masing-masing pendekatan tersebut ter-

ekspresikan dalam narasi dan retorika agamis yang sama, seringkali keduanya malah tumpang tindih. Kelompok yang ingin menghantam rezim dan imperialisme akhirnya menyerang warga Kristen Koptik, Berber, dan perempuan tak berjilbab. Kelompok yang secara alamiah membenci keseluruhan sistem, ujung-ujungnya malah terjebak ingin berunding dengan negara terkait pemberlakuan syariah. Selain itu, ketika terjadi perpecahan antara kelompok-kelompok yang saling bersaing—kadang saking pahitnya mereka menuduh satu sama lain “murtad” dan saling bunuh—perseteruan tersebut diekspresikan melalui cara-cara yang mengaburkan sebab-sebab riil perpecahan itu sendiri. Pilihan seorang Islamis yang sudah naik kelas untuk meninggalkan perjuangan, seringkali digoreng sebagai bukti seolah “Muslim tercela”, bahkan murtad. Namun hal itu tidak dengan sendirinya menghalangi seorang Islamis kelas menengah-atas lainnya untuk menjadi “Muslim yang baik” pula.

VIII

Pengalaman Iran

Rezim Islam di Iran mendominasi segala wacana seputar Islam revivalis, seperti halnya rekam jejak Stalinisme merajai semua diskusi tentang sosialisme. Kesimpulan yang sangat mirip seringkali memang bisa ditarik dari pengalaman gerakan kiri. Sebagaimana kaum Stalinis dulu, kaum Islamis dipandang sebagai kekuatan politik paling berbahaya dan mampu menerapkan pemerintahan totaliter yang akan menghalangi segala corak kemajuan progresif. Untuk menghentikan kaum Islamis, penting bagi kaum kiri untuk beraliansi dengan faksi liberal kaum borjuis,⁹⁶ atau bahkan mendukung tindakan negara-negara non-demokratis untuk merepresi kelompok-kelompok Islamis.⁹⁷ Cara pandang ini keliru karena lebih-lebihkan kohesi dalam gagasan Islamisme serta mendudukkannya sebagai penyebab ia mampu mendikte jalannya peristiwa-peristiwa bersejarah. Kenyataannya, kohesi semacam itu tak pernah ada. Salah kaprah ini bertumpu pada kesalahpahaman tentang peran Islam selama dan setelah Revolusi Iran 1979.

Revolusi Iran tak lahir dari rahim Islamisme, melainkan dari kontradiksi-kontradiksi hebat yang berlangsung di bawah kediktatoran rezim Shah pada pertengahan tahun 1970an. Krisis ekonomi telah memperdalam jurang antara faksi-faksi kapital modern yang berafiliasi dengan negara dan faksi-faksi kapital lain yang lebih “tradisional”, yakni kelompok-kelompok kepentingan ekonomi yang terpusat di pasar-pasar (yang bertanggung jawab atas dua pertiga dari keseluruhan volume perdagangan dan tiga perempat perdagangan ritel). Pada saat bersamaan, krisis tersebut mening-

96 Cara pandang yang dikemukakan oleh F. Halliday, *op. cit.*. Pandangan ini dikemukakan—dalam hubungannya dengan Stalinisme—oleh Max Shachtman dkk. Lihat M. Shachtman, *The Bureaucratic Revolution* (New York, 1962), dan untuk kritiknya, T. Cliff, *Appendix 2: The theory of Bureaucratic Collectivism*, dalam *State Capitalism in Russia* (London, 1988).

97 Posisi yang diambil sebagian besar kaum kiri di Aljazair dan Mesir.

katkan ketidakpuasan massa kaum buruh dan sejumlah besar bekas petani yang membanjiri kota. Protes-protes kaum intelektual dan mahasiswa diikuti oleh para ulama yang merasa jengkel, kemudian menyebarluas hingga melibatkan kaum miskin kota, dan akhirnya memicu sederet bentrokan besar dengan polisi dan tentara. Gelombang pemogokan melumpuhkan industri dan operasional kilang minyak. Pada awal Februari 1979, gerakan sayap kiri gerilya Fedayeen dan kelompok Islamis kiri Mujahidin Rakyat, berhasil mengobarkan perlawanan berskala besar di dalam tubuh militer dan meruntuhkan rezim Shah.

Sebagian besar gerakan perlawanan selama Revolusi Iran mengasosiasikan diri dengan Ayatollah Khomeini, seorang tokoh Islamis di pengasingan. Namanya diusung sebagai simbol perlawanan terhadap monarki, dan kediaman sang ulama di luar kota Paris menjadi titik pertemuan wakil-wakil dari pelbagai macam kekuatan—kelas saudagar tradisional (*bazaari*) beserta para ulama di sekitar mereka, oposisi borjuis liberal, asosiasi-asosiasi profesi, mahasiswa, bahkan gerilyawan kiri. Begitu Khomeini pulang ke Teheran pada Januari 1979, ia langsung jadi pemimpin simbolik revolusi.

Namun pada tahap ini, Khomeini masih belum bisa mengendalikan peristiwa di sekitarnya, kendati ia memiliki intuisi politik taktis yang tajam. Peristiwa-peristiwa penting yang mendorong kejatuhan Shah—menjalarnya pemogokan, pemberontakan di dalam tubuh militer—terjadi tanpa campur tangan Khomeini. Pada bulan-bulan setelah revolusi, seperti halnya semua pihak, Khomeini belum mampu juga mengklaim otoritas tunggal atas pergolakan revolusioner di seantero negeri. Di daerah perkotaan, kekuasaan *de facto* dipegang oleh berbagai komite lokal (*Komiteh*). Kampus-kampus ada di tangan kaum kiri dan Mujahidin Rakyat. Di pabrik-pabrik, *shora* (dewan-dewan buruh) berjuang merebut kontrol dari tangan manajemen, mengambil alih organisasi produksi, dan tak jarang mendepak siapapun yang diasosiasikan dengan rezim Shah. Di wilayah-wilayah yang dihuni etnis minoritas—Kurdistan di barat laut dan Khuzestan di daerah barat daya yang berbahasa Arab—beraneka ragam gerakan mulai menuntut hak untuk menentukan nasib sendiri (*self-determination*). Puncak kekuasaan yang mengawasi seluruh proses ini, tak hanya terdiri dari satu, melainkan dua tubuh pemerintahan. Pemerintahan sementara (*provisional government*) dijalankan oleh Bazargan, tokoh Islamis “mode-

rat” yang berafiliasi dengan faksi borjuis modern (dialah yang mendirikan Perhimpunan Insinyur Islam, setelah sebelumnya membentuk asosiasi mahasiswa Islam pada 1950an). Di samping pemerintahan Bazargan, terdapat Dewan Revolusi yang bertindak sebagai kutub kekuasaan lainnya. Dewan Revolusi ditunjuk oleh Khomeini, yang dikelilingi oleh sekelompok ulama dan intelektual Islamis yang dekat dengan para saudagar pasar.

Kekuasaan yang nyaris mutlak berhasil dikonsolidasikan oleh kelompok di sekitar Khomeini beserta partainya, Partai Republikan Islam (IRP). Namun mereka butuh waktu hingga dua setengah tahun untuk bermanuver mengarungi pelbagai kekuatan sosial yang bisa menenggelamkan mereka. Sepanjang 1979 mereka berkolaborasi dengan Bazargan untuk melumpuhkan *shora* di pabrik-pabrik dan gerakan-gerakan nasionalis-separatis. Mereka memanfaatkan retorika Islami untuk memobilisasi dukungan dari lumpenproletariat dan mengubahnya jadi kelompok preman (Hizbullah) yang mengasak kaum kiri, memaksakan “moralitas” Islam (misalnya terhadap perempuan yang menolak mengenakan jilbab) dan membantu militer memadamkan pemberontakan separatis. Lazimnya upaya-upaya memulihkan “normalitas” borjuis setelah pergolakan revolusioner, represi brutal pun merebak dalam bentuk, misalnya, eksekusi seratusan orang yang dituduh melakukan “kejahatan seksual”, homoseksual dan pezina; pembunuhan sejumlah aktivis sayap kiri, dan penembakan demonstran dari kalangan etnis minoritas. Namun pada awal musim gugur 1979, kerja-kerja IRP ternyata masih jauh dari capaian positif. Di satu sisi, kesuksesan demi kesuksesan IRP menghambat jalannya revolusi justru makin memperkuat posisi kelompok di sekitar Bazargan. Bagaimanapun, kelompok Khomeini dan Bazargan tak akur. Seperti yang ditulis dalam sebuah studi tentang gerakan Bazargan:

Setahun setelah kejatuhan Shah, jelas bahwa kelas menengah yang lebih terdidik beserta kekuatan-kekuatan politik yang mereka sokong [yakni Bazargan] telah memperluas pengaruh secepat kilat; mereka mendominasi posisi vital di pers, lembaga-lembaga negara, dan khususnya institusi-institusi pendidikan ... seiring retaknya kekuatan Islam, komite-komite Islam gagal memperoleh dukungan dari sebagian besar kar-

yawan dari organisasi dan lembaga tersebut.⁹⁸

Di sisi lain, sebuah arus perlawanan lain tengah membesar dan terancam lepas dari kendali kelompok Khomeini. Kekuatan ini mendorong tumbuh pesatnya kubu kiri sekuler maupun kaum Islam kiri. Kaum kiri sendiri punya posisi yang dominan di kalangan mahasiswa, kendati telah dihajar gelombang represi pertama pada Agustus 1979. Meski telah dilumpuhkan oleh represi yang sama, ada banyak *shora* di pabrik-pabrik yang tetap utuh hingga tahun-tahun berikutnya.⁹⁹ Kehendak kaum buruh untuk terus berjuang tentu saja tak hancur—tercatat selama 1979-80, 180 pada 1980-1 dan 82 pada 1981-2, ada 360 “corak pemogokan, aksi pendudukan, dan okupasi”.¹⁰⁰

IRP hanya mampu merebut kembali nakhkoda revolusi melalui sebuah perubahan radikal pada November 1979, yakni mengorganisir segelintir mahasiswa pendukung IRP—alih-alih Fedayeen atau Mujahidin Rakyat—untuk menduduki kedutaan AS dan menyandera seluruh stafnya. Aksi ini segera memicu konfrontasi dengan kekuatan imperialis terbesar dunia. Studi lain tentang periode ini mengatakan: “Mahasiswa fundamentalis dari ‘Asosiasi-Asosiasi Islam’ yang beberapa minggu sebelumnya disoraki oleh lawan-lawan mereka sebagai gerombolan reaksioner dan fanatik, kini berpose bak kaum super-revolusioner serta disambut oleh massa-rakyat tiap kali mereka muncul di gerbang kedubes AS dan diwawancarai media.”¹⁰¹

Pergeseran ke arah sikap anti-imperialis radikal juga diiringi oleh radikalisasi kebijakan-kebijakan IRP di tempat kerja. Awalnya IRP mempertahankan banyak manajer lama. Sekarang, IRP mendesak agar manajer-manajer ini didongkel. Namun alih-alih diserahkan ke dewan-dewan pabrik, otoritas manajerial itu sekadar dioper ke tangan “manajer-manajer Islam” yang mau berkolaborasi dengan dewan-dewan Islam. Dari dewan-dewan Islam

98 H.E. Chehabi, *op. cit.*, hal.169.

99 Untuk detailnya, lihat A. Bayat, *op. cit.*, hal.101-102, 128-129.

100 Tabel/grafik dipaparkan di *Ibid.*, hal.108.

101 M.M. Salehi, *Insurgency through Culture and Religion* (New York, 1988), hal.171.

ini pula kaum kiri dan Mujahidin Rakyat didepak dan dikecam “kafir”.

Perubahan radikal ini menghembuskan angin popularitas baru untuk IRP. Posisi ini dimanfaatkan IRP untuk menggenjot sentimen anti-imperialisme yang pernah digelorakan kelompok Bazargan selama bertahun-tahun sebagai oposisi Shah, namun dicampakkan karena mereka ingin Iran merajut hubungan baru dengan AS. IRP juga mengumandangkan slogan-slogan yang dipopulerkan oleh kaum kiri sekuler maupun kiri Islam:

Pendudukan Kedutaan Besar AS memudahkan kaum fundamentalis mengatasi sejumlah kesulitan mereka ... Dampak dari aksi tersebut memuluskan kelompok-kelompok pendukung kedaulatan ulama untuk mengimplementasikan kebijakan-kebijakan mereka dan mengambil alih organisasi-organisasi penting yang sebelumnya terdiri dari dan dikuasai kelas menengah yang tingkat pendidikannya lebih tinggi. Ketika para mahasiswa loyalis ulama menyerbu gerbang kedutaan besar AS, mereka yang sebelumnya dikenal sebagai “kaum reaksioner” tiba-tiba kembali ke panggung nasional sebagai garda revolusioner terdepan dan mencampakkan kaum modernis dan sekuler secara bersamaan ... Inilah awal koalisi baru yang mendudukkan para ulama dan rekanan saudagar mereka (*bazaari*) sebagai pemimpin sementara sejumlah besar kelas menengah ke bawah dan kaum miskin kota jadi fungsionarisnya.¹⁰²

Kelompok di sekitar Khomeini tidak hanya mendapatkan popularitas, tapi juga menciptakan sebuah basis yang lebih besar setelah mencopot—atau setidaknya mengancam untuk memecat—para manajer dan fungsionaris “non-Islam” dari era sebelumnya. Di bidang industri, media, militer, dan kepolisian, lapis kekuatan baru ini mengendalikan orang-orang dalam lembaga-lembaga tersebut berdasarkan kemampuan mereka untuk mengampanyekan Islamisme versi Khomeini. Mereka yang berasal dari hirarki kekuasaan lama buru-buru membuktikan keislamannya dengan membebek garis IRP.

102 H.E. Chehabi, *op. cit.*, hal.169.

Yang sukses dilakukan kelompok di sekitar Khomeini adalah menghimpun sebanyak mungkin dukungan dari kelas menengah—baik borjuis kecil tradisional yang bekerja sebagai saudagar dan sejumlah besar generasi pertama kelas menengah baru—untuk berjuang merebut kontrol atas hirarki kekuasaan. Rahasia keberhasilan kelompok Khomeini terletak pada kecakapan mereka dalam mendorong para pengikut-pengikutnya di segala lapisan masyarakat agar memadukan spirit religi dengan motif keuntungan pribadi. Orang yang dulunya bekerja sebagai asisten manajer di sebuah perusahaan asing, kini dapat menjalankan perusahaan yang sama di bawah kontrol negara seraya menganggap dirinya telah memenuhi tugas suci melayani umat. Orang yang selama ini miskin melata di antara kelas lumpen proletariat, kini mampu mencukupi kebutuhan materiil dan mengendus aroma kesuksesan setelah memimpin kelompok Hizbullah dalam upaya-upaya memurnikan masyarakat dari “kebobrokan moral” dan “kafir komunis”.

Pintu-pintu kesuksesan terbuka lebar bagi mereka yang memilih bersanding dengan Khomeini. Henggangnya para manajer serta teknisi lokal dan asing pada bulan-bulan awal revolusi telah menciptakan 130.000 lapangan pekerjaan¹⁰³ —jumlah ini belum termasuk posisi yang ditinggalkan manajer-manajer “non-Islam”, pejabat, dan perwira militer yang disikat.

Menariknya, tak ada yang Islamis dari cara-cara kelompok di sekitar Khomeini menghantam lawan-lawannya dan mendirikan rezim satu partai. Tak seperti yang ditakutkan banyak orang soal praktik intoleransi religius di bawah rezim Iran, metode yang ditempuh kelompok Khomeini rupanya tidak bersumber dari watak “Islam fundamentalis” yang dianggap “irasional” dan “kuno”. Faktanya, praktik mereka sangat mirip dengan partai berbasis faksi kelas borjuis kecil di banyak belahan dunia lain. Metode yang sama digunakan, misalnya, oleh partai-partai komunis Eropa Timur yang lemah untuk mengonsolidasikan kekuasaan setelah 1945.¹⁰⁴ Prototipe borjuis kecil yang menggabungkan semangat ideologis dan motif mencari kesuksesan pribadi dapat ditemukan pada tokoh *Père Goriot* dalam novel Honoré de Balzac berjudul *Père Goriot* (1835). Singkatnya, Goriot

103 Tabel/grafik diberikan di D Hiro, *op. cit.*, hal.187.

104 Lihat bab.3 dari *Class Struggles in Eastern Europe*, 1945-83 (London, 1983).

adalah seorang anggota klub Jacobin dalam Revolusi Prancis. Penampilan dan tindak-tanduknya terlihat angker dan serius. Namun, ia memanfaatkan kelangkaan bahan pangan akibat pergolakan selama revolusi untuk memperkaya diri.

Di tengah persaingan memperebutkan posisi, sebuah partai politik yang bertumpu pada pengorganisasian faksi borjuis kecil tak bisa se-konyong-konyong mengambil alih kekuasaan. Kebanyakan upaya semacam itu berakhir dalam kesia-siaan. Sebab, formasi borjuis kecil terlalu lemah untuk melawan kekuatan kelas penguasa lama tanpa mobilisasi massa-rakyat yang itu pun sulit mereka kendalikan. Dalam Revolusi Portugis 1974-5, kerja-kerja Partai Komunis untuk menginfiltrasi struktur kekuasaan hancur berantakan di hadapan resistensi yang dikoordinir oleh kekuatan-kekuatan penting kapitalis Barat di satu sisi, dan militansi kaum buruh di sisi lainnya. Upaya-upaya semacam itu hanya dapat berhasil apabila—karena sebab-sebab historis yang spesifik—kelas-kelas sosial utama lumpuh total.

Dalam sebuah analisis Marxis yang sangat penting, Tony Cliff menyatakan apabila kelas penguasa lama terlalu lemah untuk mempertahankan kekuasaan di tengah krisis ekonomi dan pemberontakan dari bawah, sementara kelas buruh tidak memiliki organisasi mandiri yang bisa membawanya untuk memimpin gerakan, maka faksi-faksi intelektual bakal mengincar kekuasaan karena merasa terdorong oleh misi memecahkan masalah-masalah masyarakat secara keseluruhan:

Kaum terpelajar peka kepada keterbelakangan teknis di tanah air mereka. Mereka yang berpartisipasi di dunia sains dan teknik abad 20 ini merasa terhambat oleh keterbelakangan bangsanya sendiri. Perasaan ini diperkuat lagi oleh “pengangguran intelektual” di negeri mereka. Melihat kemunduran ekonomi secara keseluruhan, satu-satunya harapan bagi kebanyakan mahasiswa ialah bekerja di pemerintahan, tapi ternyata sedikit pula pos pekerjaan di pemerintahan yang bisa diharapkan.

Kehidupan spiritual kaum intelektual juga mengalami krisis.

Dalam sebuah tatanan masyarakat yang hancur di mana pola kehidupan tradisional tercerai-berai, kaum intelektual merasa kehidupan mereka tak aman, tak memiliki akar, dan minim nilai-nilai yang kuat.

Tenggelamnya sebuah kebudayaan membangkitkan satu urgensi yang kuat untuk proses integrasi baru yang total dan dinamis demi mengisi kehampaan sosial dan spiritual, yang tentunya akan menggabungkan spirit keagamaan dengan nasionalisme militan. Mereka tengah mencari sebuah gerakan dinamis yang akan menyatukan bangsa dan membuka kesempatan seluas-luasnya untuk gerakan tersebut. Namun pada saat bersamaan, gerakan itu haruslah memberikan mereka kekuasaan...

Intelektual-intelektual ini mengharapkan perubahan dari atas dan akan sangat rela menyerahkan sebuah dunia baru ke tangan orang-orang yang tahu cara bersyukur, alih-alih harus menyaksikan perjuangan pembebasan oleh rakyat yang sadar dan merdeka demi melahirkan sebuah dunia baru untuk mereka sendiri. Mereka sangat peduli akan kebijakan-kebijakan untuk mengeluarkan bangsanya dari stagnasi, tapi tak ambil pusing dengan demokrasi... Ini semua membuat kapitalisme negara totaliter menarik bagi kaum intelektual.¹⁰⁵

Meskipun aslinya merujuk pada persona Stalinisme, Maoisme dan Castroisme di negara-negara Dunia Ketiga, paparan di atas sangat sesuai dengan kaum Islamis terpelajar di sekeliling Khomeini. Tak seperti yang digambarkan secara keliru oleh banyak komentator kiri, klik di sekitar Khomeini ini bukanlah ekspresi “kapital saudagar” yang “terbelakang”, “parasitik”, dan berbasis di pasar.¹⁰⁶ Mereka juga bukan sekadar ekspresi kontra-re-

105 T Cliff, “*Deflected Permanent Revolution*”, *International Socialism*, edisi pertama, no.12 (Spring, 1963), dimuat ulang dalam *International Socialism*, edisi pertama, no.61. Sayangnya, artikel yang sangat penting ini tidak dimuat ulang dalam bunga rampai tulisan Cliff, baik di Washington maupun di Moscow, tapi masih bisa diakses sebagai pamphlet Bookmarks.

106 Sebagaimana yang terus ditekankan Hallyday, mereka kurang mewakili, “Kapasitas

volusi ala borjuis klasik.¹⁰⁷ Mereka memelopori pengorganisasian ulang kepemilikan dan kontrol kapital di Iran secara revolusioner, sekalipun tak merusak hubungan-hubungan produksi kapitalis. Kapital raksasa yang sebelumnya dimiliki kelompok di sekitar Shah mereka oper ke tangan negara dan lembaga-lembaga semi-negara yang mereka kontrol sendiri—demi kepentingan “kaum tertindas” yang tentunya “berjalan seiring” dengan perusahaan pengakuisisi imperium ekonomi Shah yang dinamai Yayasan Mustafazin (Yayasan “Kaum Tertindas”). Sebagaimana diungkapkan Asef Bayat:

Perebutan kekuasaan oleh para ulama merupakan sebuah cermin dari kekosongan kekuasaan dalam negara pasca-revolusi. Baik proletariat maupun borjuis tak mampu mengarahkan hegemoni politik mereka. Sebab-sebab ketidakmampuan mereka perlu dicari dalam perkembangan historis dua kelas ini—yang dengan sendirinya merupakan saksi atas kelemahan keduanya.¹⁰⁸

Atau, seperti halnya yang dikatakan Cliff tentang kaum terpelajar di negara-negara Dunia Ketiga: “Kekuasaan mereka berada di dalam hubungan langsung dengan kelembekan kelas-kelas lain beserta kehampaan politiknya”.¹⁰⁹

Karena bergantung pada upaya-upaya untuk menyeimbangkan kelas-kelas sosial utama demi memperbesar kontrol atas negara dan satu faksi kapital, pertama-tama kelompok Khomeini harus menghantam gerakan kiri, baru setelah itu menggusar organisasi-organisasi mapan borjuis (Bazargan dkk), sebelum akhirnya bisa mengonsolidasikan kekuasaan mere-

kekuatan-kekuatan sosial pra-kapitalis”, *op. cit.*, hal.35. Dengan membuat penegasan seperti itu, Halliday hanya menunjukkan betapa masa lalu sebagai Maois-Stalinis membuatnya gagal memahami watak kapitalisme di abad ini.

107 Sebagaimana yang diandaikan oleh P. Marshall dalam bukunya yang luar biasa *Revolution and Counter Revolution in Iran*, *op. cit.*.

108 A. Bayat, *op. cit.*, hal.134.

109 T. Cliff, *op. cit.*

ka sendiri. Pada 1979, strategi ini ditempuh melalui kerja sama dengan Bazargan dalam melawan kaum kiri sehingga arus revolusi bisa dijinakkan. Setelah itu, dalam peristiwa pendudukan Kedubes AS, mereka bermain mata dengan kaum kiri untuk mengisolir kelompok borjuis mapan (*the established bourgeois*). Selama 1980s, mereka kembali mengambil langkah zigzag: mengizinkan Bani Sadr—lagi-lagi tokoh Islam yang berafiliasi dengan kaum borjuis mapan—mengambil alih kursi kepresidenan. Kelompok Khomeini pun bekerja sama dengan Bani Sadr untuk menghancurkan benteng gerakan kiri: kampus. Ketika IRP menyarankan agar kelompok preman Muslim Hizbullah dikirim ke kampus-kampus untuk membersihkan universitas dari “anasir-anasir anti-Islam”, dengan senang hati Bani Sadr mengiyakan:

Para pemimpin IRP dan kaum liberal sepakat dengan gagasan revolusi kebudayaan yang bakal ditempuh melalui aksi langsung oleh massa-rakyat yang dimobilisasi menuju kampus-kampus... Bagi kaum liberal, revolusi kebudayaan ini merupakan alat untuk menyingkirkan agitator-agitator kiri dari lembaga-lembaga publik, pabrik, dan pedesaan, sehingga situasi ekonomi dan politik kembali pulih ...

Hizbullah menyerbu kampus-kampus, melukai dan membunuh anggota kelompok politik mana pun yang menolak revolusi kebudayaan, serta membakar buku-buku dan makalah yang dinilai “tidak Islami”. Pemerintah menutup semua kampus selama tiga tahun. Sepanjang itu pula kurikulum universitas ditulis ulang.¹¹⁰

Tapi bahkan pada periode ini, para pengikut Khomeini terus memelihara aspek “kiri” dalam citra mereka, serta menunggangi retorika anti-imperialis untuk menjustifikasi apa yang mereka lakukan. Mereka bersikeras bahwa upaya-upaya pemberlakuan “nilai-nilai Islam” adalah hal mendasar dalam perjuangan melawan “imperialisme kebudayaan”—dan karena menolak penerapan “nilai-nilai Islam” tersebut, maka kaum kiri sejatinya melayani imperialisme.

110 M. Moaddel, *op. cit.*, hal.212.

Rangkaian peristiwa di luar Iran rupanya memuluskan argumen-argumen anti-imperialis lingkaran Khomeini ini. Sepanjang bulan-bulan itu terjadi banyak peristiwa penting. Upaya AS mengirimkan sejumlah helikopter bersenjata demi merebut kembali kedubesnya berakhir dengan gagal (heli-heli itu malah saling bertabrakan di gurun). Di Bahrain, golongan Syiah turun ke jalan memprotes pemerintah. Di kerajaan minyak Arab Saudi, tepatnya di provinsi Hasa, aksi-aksi pro-Khomeini digelar dan berakhir rusuh. Di Mekah, sekelompok Islamis Sunni bersenjata menduduki Masjidil Haram. Dari Iraq, Saddam Hussein berusaha menjilat AS dan para syekh Teluk dengan meluncurkan serbuan ke Iran. Lingkaran Khomeini akhirnya bisa mengklaim—dengan tepat—bahwa revolusi tengah diserang oleh sekutu-sekutu imperialisme. Tapi klaim para pengikut Khomeini bahwa mereka bisa menghadapi serbuan seorang diri ternyata keliru. Tak heran, Khomeini sendiri mengatakan bahwa serangan tersebut “turun dari langit”. Kebutuhan untuk mobilisasi total melawan serbuan pasukan musuh selama musim dingin 1980-81, justru dijadikan pembenaran oleh para pendukung Khomeini untuk meningkatkan pengawasan dan kontrol politik—sementara mengorbankan kelompok Bani Sadr dan gerakan kiri, yang akhirnya benar-benar dihabisi pada Juni-Juli 1981. Dengan lenyapnya dua kekuatan tersebut, pemerintahan Iran semakin mendekati struktur kekuasaan totaliter.

Pertanyaannya, mengapa kaum kiri gagal menghadang IRP? Jika kita menilik ke belakang, seringkali dikemukakan bahwa kesalahan gerakan kiri bermula dari kegagalan mereka memahami kebutuhan mendesak membangun aliansi dengan borjuis “progresif”, “liberal”. Argumen ini diajukan oleh Fred Halliday.¹¹¹ Namun seperti yang kita saksikan, kaum borjuis liberal di bawah Bazargan, dan kemudian Bani Sadr, justru bergabung dengan Khomeini dalam sebuah kampanye untuk menghabisi *shora* di pabrik-pabrik dan membersihkan kampus dari elemen-elemen kiri. Yang memisahkan Bazargan dan Bani Sadr hanyalah soal siapa yang nantinya bisa memetik hasil dari kerja-kerja menggaskan kaum kiri. Bani Sadr melompat ke kubu kiri ketika sadar ia kalah. Ia bergabung dengan kelompok Islamis sayap kiri Mujahidin Rakyat dalam sebuah percobaan menggulingkan rezim. Petualangan ini gagal. (Menariknya, Bazargan tak pindah haluan. Partainya tetap beroperasi secara legal di Iran, namun tak

111 F. Halliday, *op. cit.*, hal.57.

lagi efektif.)

Para pengikut Khomeini sukses mengalahkan faksi borjuis yang diduga “liberal”. Pasalnya setelah menghajar kubu kiri, mereka leluasa menunggangi retorika anti-imperialis untuk memobilisasi elemen-elemen rakyat miskin kota guna menghantam kaum borjuis yang mapan secara politik. Mereka mampu mengeksploitasi jurang yang nyata antara pedihnya kehidupan massa-rakyat dan gaya hidup yang “tidak islami” ala orang-orang kaya. Sulit bagi kubu kiri untuk mengatasi manuver ini dengan menggandeng faksi borjuis yang kebarat-baratan.

Kunci untuk melemahkan pengikut Khomeini terletak pada mobilisasi kaum buruh untuk berjuang demi kepentingannya sendiri. Mobilisasi pekerja akan menempatkan faksi borjuis “liberal” dan IRP ke satu kubu pertahanan.

Perjuangan kaum buruh memainkan peran penting dalam penggulingan Shah dan setelahnya, ketika terjadi perebutan kekuasaan di pabrik-pabrik besar antara dewan pabrik dan manajemen. Tapi begitu Shah tersingkir, perjuangan kaum buruh jarang sekali melampaui dinding-dinding pabrik untuk merebut kepemimpinan kelas-kelas tertindas dan terhisap. Dewan-dewan pabrik kenyataannya tidak pernah berkembang menjadi dewan-dewan *pekerja* sebagaimana dewan-dewan rakyat (*soviet*) Rusia pada 1905 dan 1917.¹¹² Karena kegagalan itu pula mereka tidak berhasil menghimpun dukungan buruh kontrak, wiraswasta, serta pengrajin dan pedagang miskin—kelas “lumpen proletariat”—yang justru dimobilisasi para pengikut Khomeini untuk menghajar kaum kiri sambil merapal slogan-slogan agama.

Kelemahan gerakan buruh sebagian disebabkan oleh faktor-faktor objektif. Kelas pekerja Iran terbagi ke golongan buruh yang bekerja di pabrik-pabrik besar dan kelompok yang bekerja di bengkel-bengkel kecil (banyak di antaranya dijalankan oleh anggota keluarga pemiliknya). Wilayah pemukiman buruh seringkali didominasi oleh sektor-sektor borjuis kecil

112 Maryam Poya keliru menggunakan istilah “dewan-dewan buruh” sebagai terjemahan atas “*shora*” dalam artikelnya, “Iran 1979: Long Live the Revolution ... Long Live Islam?” dalam *Revolutionary Rehearsals* (Bookmarks, London, 1987).

yang melarat: yakni 750.000 “saudagar, tengkulak dan para pedagang kecil” di Teheran pada 1980—tak sebanding dengan 400.000 buruh di industri-industri raksasa.¹¹³ Jumlah buruh yang sangat besar ini adalah fenomena baru buat industri Iran. Hanya segelintir saja dari buruh-buruh ini yang punya tradisi berjuang dalam lingkup industri—80 persen buruh pabrik berasal dari pedesaan, dan setiap tahun 330.000 lebih bekas petani membanjiri kota.¹¹⁴ Meskipun 80 persen memiliki televisi, hanya sepertiganya yang betul-betul melek huruf sehingga mampu membaca pers sayap kiri. Akhirnya, skala represi di bawah rezim Shah semakin meminimalisir jumlah buruh militan di pabrik-pabrik.

Tapi ketidakmampuan gerakan buruh untuk mengambil alih kepemimpinan gerakan massa yang lebih luas bukan hanya diakibatkan faktor-faktor objektif. Ketidakmampuan itu juga produk dari kegagalan politik kekuatan-kekuatan kiri yang jumlahnya cukup besar pada bulan-bulan sesudah revolusi. Fedayeen dan Mujahidin Rakyat membanggakan rapat-rapat umum yang dihadiri ribuan orang. Di samping itu, Mujahidin Rakyat berhasil meraup seperempat dari jumlah total suara di Tehran dalam pemilihan umum pada musim semi 1980. Namun tradisi Fedayeen dan Mujahidin Rakyat adalah gerilya sehingga sedikit sekali perhatian mereka tercurah untuk aktivitas di sekitar pabrik. Basis dukungan mereka adalah kampus, bukan area pabrik. Mujahidin Rakyat menjalankan lima “front” aktivitas: organisasi bawah tanah untuk mempersiapkan “perjuangan bersenjata”, front pemuda, front perempuan, front pedagang *bazaari*, dan front buruh—yang terakhir ini jelas bukan prioritas utama.

Sayangnya lagi, organ-organ kiri besar ternyata lebih sering bungkam, bahkan ketika para aktivis buruh bergabung dengan mereka. Selama delapan bulan pertama yang sangat menentukan dalam revolusi, mereka membatasi kritik terhadap rezim baru—dan rata-rata hanya menyasar kegagalan rezim dalam menentang imperialisme. Mujahidin Rakyat, misalnya

Sangat hati-hati menaati kebijakan menghindari konfrontasi dengan pemerintahan bayangan yang dikendalikan ulama.

113 Menurut M. Moaddel, *op. cit.*, hal.238.

114 A. Bayat, *op. cit.*, hal.42.

Pada akhir Februari, ketika Fedayeen mengorganisir sebuah demonstrasi yang diikuti lebih dari 80.000 peserta di universitas Teheran guna menuntut reforma agraria, mengakhiri sensor pers dan pembubaran militer, Mujahidin Rakyat menjauh. Pada awal Maret, ketika para perempuan berpendidikan Barat merayakan Hari Perempuan Internasional dengan turun ke jalan menentang dekrit Khomeini yang membatalkan UU Perlindungan Keluarga, memaksakan penggunaan jilbab di kantor-kantor pemerintahan, serta menyingkirkan sistem hukum yang “cenderung tak berpihak secara gender”, Mujahidin Rakyat memperingatkan bahwa “imperialisme telah menunggangi isu-isu yang bersifat memecah-belah”. Pada akhir Maret ketika geng fundamentalis bermodal pentungan menyerang kantor-kantor majalah anti-klerikal *Ayandegan*, Mujahidin Rakyat pun bungkam. Mereka menolak aksi boikot terhadap referendum untuk penentuan prinsip-prinsip republik Islam dan perjuangan etnis Kurdi menuntut otonomi. Jika rakyat tak bersatu mendukung Imam Khomeini, demikian menurut Mujahidin Rakyat, kaum imperialis akan tergoda untuk mengulangi subversi mereka tahun 1953.¹¹⁵

Pada Agustus 1979, Mujahidin Rakyat tetap tutup mulut ketika kelompok-kelompok preman bersenjata menyerang markas-markas Fedayeen. Mereka juga enggan menantang para kandidat IRP dalam pemilu Majelis Ahli di tahun itu.

Setelah pendudukan Kedutaan Besar AS, kaum kiri bahkan semakin kehilangan daya kritisnya terhadap Khomeini. Khomeini,

Benar-benar mampu memecah-belah oposisi kiri seutuhnya. Kini ia mengumumkan bahwa semua masalah yang muncul di pabrik, di antara para perempuan dan minoritas dalam negeri, disebabkan oleh imperialisme AS. Imperialisme AS-

115 E. Abrahamian, *The Iranian Mojahedin*, op. cit., hal.189.

lah yang memerangi pemerintah Iran di Kurdistan, di Tabriz, di Torkaman Sahra dan di Khuzestan. Para perempuan yang melawan hukum Islam merupakan agen-agen AS dan zionis. Para buruh berusaha mempertahankan *shora* merupakan agen-agen imperialis.

Partai Tudeh jatuh mengikuti argumen Khomeini dan berbaris mendukung sang imam. Organisasi-organisasi kiri terbesar—Fedayeen, Mujahidin Rakyat dan Paykar—juga memisahkan diri dari perjuangan, mengabaikan buruh-buruh yang militan, perempuan dan minoritas dalam negeri—yang di antaranya cukup menonjol.¹¹⁶

Partai Tudeh (komunis pro-Rusia) dan mayoritas anggota Fedayeen terus mendukung Khomeini hingga sang imam berhasil mengonsolidasikan kekuasaannya pada 1982—tahun di mana ia menghantam balik organ-organ kiri.

Seiring waktu, makin berlipat ganda pula blunder gerakan kiri. Di saat mayoritas anggota Fedayeen menanggalkan segala kritik terhadap rezim pasca-pendudukan Kedubes AS, Mujahidin Rakyat akhirnya bergerak ke arah yang berlawanan dan menyatakan diri sebagai oposisi terbuka terhadap rezim pada akhir 1980 (setelah rezim menyerang pendukung Mujahidin Rakyat di kampus-kampus). Namun dengan bergabung dengan Bani Sadr untuk meluncurkan serangan langsung demi merebut kekuasaan—sebuah taktik yang sama sekali tak berakar pada perjuangan sehari-hari massa-rakyat—strategi gerilya Mujahidin malah masuk perangkap rezim. Ketika aksi-aksi massa gagal menjatuhkan rezim, para pemimpinnya melarikan diri ke pengasingan, sementara aktivis-aktivis bawah tanahnya angkat senjata menasar tokoh-tokoh penting rezim: “Pengeboman di kantor pusat IRP pada bulan Juni 1981 yang menyebabkan terbunuhnya Ayatollah Beheshti [ketua IRP] serta banyak tokoh dan kader IRP lainnya, memberikan dalih pada ulama untuk meluncurkan suatu pemerintahan teror guna mengkrems oposisi yang namanya kini tak pernah terdengar dalam seja-

116 M Poya, *op. cit.*

rah Iran kontemporer.¹¹⁷

Kaum kiri telah bersatu dengan wakil-wakil borjuis mapan dalam sebuah kampanye pembunuhan terhadap orang-orang yang di mata massa-rakyat tampil sebagai tokoh anti-imperialis. Tak mengejutkan bahwa faksi pendukung IRP yang berasal dari kelas borjuis kecil melarat dan lumpen bisa mendukung para pemimpinnya untuk menghabisi kaum kiri. Sangat mudah bagi para pemimpin IRP untuk mencitrakan kaum kiri sebagai pihak yang tengah bahu-membahu dengan musuh revolusi, yakni kaum imperialis—sebuah argumen yang kredibilitasnya bahkan membesar beberapa tahun kemudian, ketika Mujahidin Rakyat bergabung dengan tentara Irak untuk menyerbu Iran.

Sebetulnya Mujahidin Rakyat telah mempertontonkan semua kesalahan yang menunjukkan ciri-ciri borjuis kecil baru radikal seperti yang ditemukan di banyak negara Dunia Ketiga—baik yang terhimpun dalam partai Islamis, Maois, ataupun Nasionalis. Bagi gerakan borjuis kecil radikal ini, perjuangan politik ditentukan oleh sebuah minoritas yang bertindak dalam kapasitas “pelopor” (*vanguard*) yang terisolir dari perjuangan massa-rakyat. Perjuangan merebut kekuasaan direduksi menjadi perjuangan bersenjata, atau sebaliknya: aliansi dengan kekuatan-kekuatan borjuis yang ada. Dengan model “kepemimpinan” seperti itu, tak mengherankan bila buruh-buruh yang paling radikal sekalipun tak mampu mengolah perjuangan militan di pabrik-pabrik menjadi sebuah gerakan yang mampu menyatukan massa-rakyat miskin kota dan petani—kekosongan inilah yang kemudian diisi oleh IRP.

Tidak semua kaum kiri seburuk Mujahidin, mayoritas Fedayeen atau Partai Tudeh. Tapi ketiga kelompok ini merupakan kekuatan utama yang menjadi tumpuan harapan bagi khalayak yang teradikalisasi oleh pengalaman revolusioner. Kegagalan mereka merupakan faktor penting yang memungkinkan kelompok Khomeini mempertahankan peluang dan membangun kembali negara yang lunglai menjadi sebuah instrumen perkasa yang mampu melakukan represi paling kejam.

Akhirnya, meski tak membuat kesalahan sebesar Mujahidin, Fedayeen,

117 M. Moaddel, *op. cit.*, hal.216.

dan Partai Tudeh, kaum kiri Iran lainnya pun sama-sama keblinger. Karena dibesarkan oleh tradisi Stalinis atau Maois, mereka pun mencari aliansi dari faksi “progresif” borjuis atau borjuis kecil guna memimpin perjuangan. Jika mereka memutuskan bahwa sebuah gerakan adalah borjuis kecil “progresif” atau “anti-imperialis”, maka mereka akan segera mengerem kritik. Di sisi lain, jika mereka memutuskan bahwa gerakan itu bukan “borjuis kecil progresif”, maka mereka akan menyimpulkan bahwa gerakan tersebut tak bakalan cari ribut dengan imperialisme. Mereka tak paham bahwa di seluruh penjuru Dunia Ketiga, para pemimpin borjuis dan borjuis kecil yang pro-kapitalis dan sangat reaksioner dalam sikap sosial mereka ternyata sudah terseret konflik dengan imperialisme. Inilah yang ditunjukkan oleh, misalnya, Kemal Atatürk di Turki, Grivas dan Makarios di Siprus, Kenyatta di Kenya, Nehru dan Gandhi di India, dan yang teranyar Saddam Hussein di Irak. Konflik dengan imperialis seringkali membuat mereka populer di tengah golongan yang nantinya bakal mereka hisap dan injak.

Gerakan kiri takkan bisa melemahkan posisi tokoh-tokoh semacam ini dengan memuji-muji mereka sebagai pahlawan “progresif, anti-imperialis”, atau pun dengan berpura-pura bahwa konfrontasi dengan imperialisme bukan sesuatu yang penting. Demi menjaga kemandirian politik, kaum kiri justru harus secara terbuka mengkritik kebijakan-kebijakan domestik dan kegagalan mereka yang tak terelakkan dalam perjuangan melawan imperialisme. Hal ini perlu dilakukan sembari menegaskan bahwa kita ingin agar imperialisme kalah, lebih dari mereka menginginkannya.

Sayangnya, hampir kekuatan kiri di Iran saat itu sekadar mengoleksi kesalahan belaka dan ujung-ujungnya mengambil sikap netral dalam bulan-bulan terakhir Perang Teluk I, ketika armada kapal AS langsung turun tangan untuk mengubah keseimbangan posisi dalam perang melawan Iran. Mereka tak paham bahwa masih ada cara untuk menyatakan sikap anti-imperialis yang berpotensi menguatkan perlawanan terhadap rezim Iran di dalam negeri (misalnya dengan mengecam sikap rezim yang menolak agar kaum kaya menanggung ongkos perang; mengkritik betapa sia-sia dan barbarinya taktik “gelombang manusia” yang dilancarkan dengan mengirimkan pasukan bersenjata ringan dalam serangan-serangan frontal terhadap ‘benteng-benteng’ pertahanan Irak; mengutuk kegagalan rezim dalam merumuskan program yang sebetulnya berpotensi meman-

cing buruh-buruh dan kaum minoritas di Irak bergerak melawan Saddam Hussein; menolak seruan ganti rugi perang karena hanya akan mencekik rakyat Irak demi membayar kejahatan para penguasanya, dll). Kaum kiri malah mengambil posisi yang mengasingkan mereka dari rakyat Iran, yang mustahul lupa apa yang telah dilakukan imperialisme terhadap bangsanya di masa lalu dan sadar bahwa imperialisme bisa kembali berulah kapanpun ada kesempatan.

Menangnya kubu Khomeini di Iran bukannya tak terelakkan, tak pula membuktikan bahwa Islamisme adalah kekuatan reaksioner yang khas, sehingga kaum kiri harus bersiap-siap untuk meneken kesepakatan dengan setan (mungkin lebih tepatnya ‘Setan Besar’ AS) imperialisme dan sekutu-sekutu domestiknya untuk meninju kaum Islamis. Kemenangan kubu Khomeini sekadar menegaskan bahwa tanpa kepemimpinan kelas buruh yang mandiri, pergolakan revolusioner justru melempangkan jalan untuk pemulihan kekuasaan borjuis di bawah kekuasaan negara-partai yang represif dan otoriter. Prosesnya bisa mengarah ke sana bukan karena karakter Islam yang seolah “kuno”, tapi karena kevakuman yang diakibatkan oleh kegagalan organisasi-organisasi sosialis untuk menyerahkan kepemimpinan politik ke kelas pekerja yang kurang berpengalaman namun sangat siap berjuang.

IX

Kontradiksi Islamisme: Sudan

Iran bukanlah satu-satunya negara yang kaum Islamisnya berkuasa. Beberapa tahun belakangan, pengaruh Ikhwanul Muslimin Sudan berkembang pesat hingga memainkan peran yang menentukan dalam pemerintahan militer melalui Front Nasional Islam (National Islamic Front/NIF).

Ikhwanul Muslimin Sudan berdiri pada 1940an sebagai cabang Ikhwanul Muslimin Mesir bentukan al-Banna. Setelah Ikhwanul Muslimin di Mesir dihancurkan oleh Nasser pada 1950an, Universitas Khartoum menjadi saksi kelahiran Ikhwanul Muslimin Sudan, sekaligus persaingannya dengan kubu komunis dalam memperebutkan pengaruh di kalangan mahasiswa. Perebutan pengaruh tersebut memicu generasi pertama Ikhwanul Muslimin Sudan untuk menonjolkan elemen-elemen radikal dalam Islamisme. Tapi pada 1960an, kepemimpinan baru di bawah Hassan al-Turabi berhasil memperluas basis organisasi, menambah ribuan orang baru ke organisasi yang sudah memiliki 2.000 kader militan. “Keanggotaan baru ini juga menunjukkan keragaman penting dengan masuknya ulama, imam masjid, pedagang, pemimpin Sufi dan lain-lainnya—meskipun proporsi elemen-elemen nonmodern yang terdidik ini tetap sedikit dalam keanggotaan yang aktif”.¹¹⁸ Pada 1980an Ikhwanul Muslimin Sudan tumbuh lebih pesat dan terbantu oleh munculnya sektor perbankan “Islami” (yang didukung negara): “kebijakan rekrutmen pegawai Bank Islam—yang lebih menyukai orang-orang saleh—sangat menguntungkan para ikhwan [anggota Ikhwanul Muslimin]”. Lembaga-lembaga Islam memimpin sebuah “perkembangan “evolusi kelas pebisnis baru yang kaya hanya dalam semalam” dan “membuka pintu-pintu mobilitas ekonomi bagi banyak orang yang mungkin hanya akan berakhir jadi pegawai negeri”. Ikhwanul Muslimin Sudan memang tak memegang kepemilikan bank-bank Islam ini—mereka didanai oleh duit gabungan Saudi dan kapital lokal—namun

118 Abdelwahab el-Affendi, *Turabi's revolution, Islam and power in Sudan* (London, 1991), hal.89.

mereka punya kemampuan “memengaruhi pinjaman dan keuntungan-keuntungan lainnya untuk nasabah.”¹¹⁹ [115] Kecakapan ini mendatangkan dukungan dari kalangan orang kaya baru dan birokrasi negara untuk Ikhwanul Muslimin di: “Gerakan Ikhwanul Muslimin terus bertumpu pada kader-kader militan, yang mayoritasnya adalah kaum profesional modern terdidik, namun peran serombongan pengusaha (atau kaum profesional yang beralih jadi eksekutif) dengan jumlah yang signifikan mulai menonjol.”¹²⁰

Dalam serangkaian pemilihan yang diselenggarakan pasca tumbang-nya kediktatoran Nimeiry, NIF (organisasi bentukan Ikhwanul Muslimin) hanya memenangkan 18,5 persen total suara. Mayoritas suara mengalir ke partai-partai tradisional. Namun tak kurang 23 kursi (dari total 28 yang hanya dipilih kalangan pemilih lulusan universitas) mereka peroleh. Setelahnya jelas bahwa NIF secara signifikan didukung faksi kelas menengah kota dan pebisnis untuk menjadi sekutu alamiah tentara. Kudeta pada 1989 mengantarkan Jenderal Bashir ke tampuk kekuasaan. Namun kekuasaan yang sesungguhnya ada di tangan NIF. Sejak itu Khartoum menjelma menjadi salah satu kiblat gerakan Islamis internasional. Bagi para aktivis Islamis, kota itu jadi sebuah kutub politik di luar Teheran dan Riyadh.

Namun masuknya Ikhwanul Muslimin Sudan ke kekuasaan negara bukan hal yang mudah. Sudah berulang kali mereka nyaris kehilangan banyak anggota dan dukungan. Posisinya dalam pemerintahan rasa-rasanya jauh dari aman.

Ketika para pesaingnya sudah duduk di pemerintahan, Turabi berusaha membangun pengaruh Ikhwanul Muslimin dengan mengagitasi para mahasiswa, kelas menengah, dan hingga taraf tertentu buruh. Ia memanfaatkan sebaik-baiknya kesempatan untuk berpartisipasi dalam pemerintahan demi menggenjot pengaruh Ikhwanul Muslimin di dalam tubuh negara. Ini pertama dia lakukan pada awal 1960an. Agitasi Ikhwanul Muslimin di kalangan mahasiswa turut mendorong revolusi Oktober 1964 yang digerakkan oleh mahasiswa, kaum profesional kelas menengah, dan buruh.

119 *Ibid.*, hal.116-117.

120 *Ibid.*, hal.117.

Mereka menggunakan posisinya dalam pemerintahan untuk meredam gelombang radikalisasi dan mendesak pelarangan aktivitas komunis. Walhasil, Ikhwanul Muslimin berhasil memenangkan simpati dari kelompok-kelompok konservatif yang memiliki privilese.

Ikhwanul Muslimin kembali melakukan manuver yang sama setelah kudeta Mei 1969 berhasil mendudukkan Jenderal Gaafar al-Nimeiry di singgasana. Untuk beberapa lama, ia merepresi Ikhwanul Muslimin dan partai-partai lainnya. Tapi pengaruh Ikhwanul Muslimin di kalangan oposisi memungkinkan Nimeiry untuk membangun kembali dukungan rakyat yang hilang selama kelompok Islamis tersebut duduk di pemerintahan. Pada akhir 1970an, Ikhwanul Muslimin tidak menyalahkan tawaran “Rekonsiliasi Nasional” Nimeiry untuk bergabung ke rezimnya. Turabi pun menduduki posisi jaksa agung yang “terlibat aktif meninjau aturan-aturan hukum yang ada agar selaras dengan syariah”.¹²¹ Pada waktu itu pula mereka memanfaatkan pertumbuhan sektor finansial untuk membangun basis di kalangan pemilik kapital. Selama periode ini, mereka mulai meraih dukungan sejumlah perwira militer.

Tapi manuver-manuver terus menyulut ketegangan berlanjut di internal organisasi dan berulang kali mengancam basis pendukungnya yang luas. Kader-kader asli Ikhwanul Muslimin dari awal 1950an sama sekali tidak berkenan melihat pimpinan organisasi mereka merekrut faksi-faksi elit tradisional dan kaum kaya baru. Metode Turabi sama sekali tak terlihat selaras dengan konsep awal kepeloporan Islam yang mereka anut sebagai mahasiswa radikal pada 1940an. Di mata kader-kader ini, Turabi telah memoderasi ide-ide Islam supaya bisa diterima orang banyak—khususnya ketika ia memutuskan untuk merekrut perempuan, mendukung agar mereka mendapat hak pilih, dan mencetak pamflet yang menegaskan bahwa Islam “yang asli” seharusnya memberikan perempuan hak yang sama seperti yang didapatkan oleh laki-laki.¹²² Bagi para pembangkang ini, gerak-gerik Turabi sekadar menyenangkan kelas menengah sekuler. Padahal, Nimeiry terkenal dengan perilakunya yang jauh dari Islami—ia tukang mi-

121 *Ibid.*, hal.115.

122 Tentang sikap Turabi terkait perempuan, lihat ringkasan pamfletnya dalam *Ibid.*, hal.174. Lihat juga artikelnya, “Le Nouveau Reveil de l’Islam”, *op. cit.*

num. Sebuah faksi berisikan kader-kader tua rupanya lebih suka aksi-aksi radikal seperti yang digariskan orang macam Qutb dan akhirnya keluar untuk mendirikan organisasi baru yang berafiliasi dengan Ikhwanul Muslimin Mesir.¹²³

Kolaborasi dengan rezim yang tidak populer mulai melemahkan posisi Ikhwanul Muslimin Sudan di hadapan basis pendukungnya yang luas. Pada awal 1980an perlawanan rakyat terhadap Nimeiry mulai bergulir dengan merebaknya demonstrasi mahasiswa antara 1981-1982, pemogokan buruh rel kereta api tahun 1982, serta pemberontakan tentara di Sudan Selatan pada 1983 yang diikuti aksi mogok para hakim dan dokter. Selama periode ini, Ikhwanul Muslimin Sudan mencuat sebagai satu-satunya kekuatan di luar rezim yang mendukung Nimeiry. Mereka takut dihancurkan seadainya Nimeiry nantinya benar-benar jatuh.

Lalu sampailah Nimeiry pada pertarungan pamungkasnya. Dia mengumumkan pemberlakuan syariah secara formal. Ikhwanul Muslimin tak punya pilihan selain mendukungnya. Selama lebih dari 30 tahun “kembali ke syariah” terlanjur jadi pakem jawaban Ikhwanul Muslimin untuk merespon seluruh permasalahan yang dihadapi Sudan—sebuah slogan tunggal sederhana yang menghubungkan karakteristik reformis mereka dengan ragam tradisi Islam massa-rakyat di luar kelas menengah perkotaan. Di tengah perlawanan dari hakim dan sistem hukum yang berlaku, Ikhwanul Muslimin pun mulai menggelar kampanye dukungan penerapan syariah. Sejuta orang bergabung dengan demonstrasi Ikhwanul Muslimin menyambut konferensi internasional tentang penerapan syariah. Kader-kader mereka pun turut merancang pengadilan khusus syariah bentukan Nimeiry.

Langkah politik ini semakin meningkatkan daya tarik Ikhwanul Muslimin di beberapa kalangan tradisional, khususnya ketika pengadilan mulai menunjuk sejumlah tokoh penting dan mengekspos kasus korupsi mereka. Kekuasaan baru yang digunakan Ikhwanul Muslimin juga kian memikat para birokrat yang sedang mencari kenaikan jabatan. Namun ketika mereka semakin populer di kalangan tradisionalis dan menemukan basis pengaruh yang lebih besar di kalangan birokrat, kebijakan-kebijakan

123 Affendi, *op. cit.*, hal.118.

Ikhwanul Muslimin semakin menuai kekecewaan di kelompok-kelompok sosial lainnya. Kaum sekuler gelisah, demikian pula non-Muslim (yang mayoritas tinggal di selatan Sudan). Kenyataannya, kebijakan-kebijakan Ikhwanul Muslimin gagal memperbaiki kesejahteraan umat Islam. Mitos syariah kira-kira berbunyi: jika hukum Islam diterapkan, maka semua ketidakadilan akan berakhir. Tapi berakhirnya ketidakadilan tak bisa lahir dari sebuah upaya perbaikan sistem hukum belaka. Keadilan takkan terwujud oleh reformasi sebatas hukum, apalagi jika ‘perubahan’ itu dilakukan oleh sebuah rezim yang korup dan tak populer di massa-rakyat. Jadi, seluruh hukum baru itu pada akhirnya tak lebih dari pelaksanaan hukuman syariah: *hudud* (amputasi bagi pencuri), rajam untuk pezina, dan lain sebagainya.

Pada dekade 1960an, Ikhwanul Muslimin sukses meraih simpati kaum terpelajar perkotaan sebagian karena tak memainkan kartu syariah. Ortodoksi Islam yang direngkuh Turabi jadi sekadar kedok untuk menepis isu bahwa Ikhwanul Muslimin ingin menerapkan syariah “dengan menegaskan bahwa *hudud* hanya dapat diterapkan dalam sebuah masyarakat Islam yang ideal, di mana kemiskinan telah lenyap”.¹²⁴ Namun kini, penggunaan hukuman-hukuman semacam itu jadi bukti betapa syariah telah mengubah keseluruhan tatanan hukum. Turabi pun berubah 180 derajat dan menyerang siapapun yang bersikukuh bahwa moralitas tak bisa dipaksakan lewat hukum”.¹²⁵

Kebencian terhadap pengadilan syariah akhirnya berkelindan dengan kebencian atas sektor perbankan Islam. Sektor ini telah membuka peluang bagi sejumlah warga kelas menengah ke sektor-sektor bisnis penting, sekaligus membuat banyak orang lainnya kecewa:

Kebencian tercipta dalam komunitas bisnis dan di antara ribuan warga yang ingin naik kelas, yang percaya bahwa mereka tersingkir dari sistem baru ini akibat bank-bank Islam pilih kasih pada anggota-anggota Ikhwanul Muslimin ... Pada akhirnya, tuduhan-tuduhan mengenai penyalahgunaan sis-

124 *Ibid.*, hal.163.

125 *Ibid.*, hal.163-164.

tem perbankan Islam yang dilakukan oleh anggota Ikhwanul Muslimin jadi satu kelemahan terbesar organisasi tersebut di era Nimeiry dan mencoreng muka mereka di hadapan massa-rakyat.¹²⁶

Akhirnya, aliansi Ikhwanul Muslimin dengan Nimeiry dalam hal syariah memaksa organisasi tersebut memaklumi apapun yang dilakukan sang diktator, di masa ketika kampanye anti-Nimeiry merebak di masyarakat. Di bawah tekanan AS, Nimeiry akhirnya ribut dengan Ikhwanul Muslimin persis sebelum digulingkan oleh aksi massa-rakyat. Lalu bagaimana nasib Ikhwanul Muslimin? Mereka terlambat bersimpati dengan revolusi.

Namun ternyata Ikhwanul Muslimin mampu bertahan. Bahkan hanya dalam waktu empat tahun, mereka memegang kekuasaan yang jauh lebih besar dari sebelumnya. Palsanya, mereka mampu menawarkan sesuatu yang tak pernah dimiliki para perwira yang membelot melawan Nimeiry: ribuan kader yang siap menyokong mereka dalam perang sipil melawan pemberontak non-Muslim di Selatan dan membantu penindasan terhadap penduduk yang menyatakan ketidakpuasan mereka di Utara. Koalisi kekuatan-kekuatan yang memimpin pemberontakan anti-Nimeiry lumpuh akibat kepentingan kelas mereka yang bertentangan. Mereka gagal mengerucutkan ketidakpuasan massa-rakyat menjadi sebuah gerakan yang bisa mentransformasikan masyarakat seutuhnya, termasuk dalam hal redistribusi kekayaan secara masif dan pemberian hak menentukan nasib sendiri (*self-determination*) untuk penduduk di selatan. Namun, ternyata mereka juga tak bisa memadamkan arus ketidakpuasan massa-rakyat. Hal ini membuat Ikhwanul Muslimin semakin agresif menjajakan diri ke kubu para perwira sebagai satu-satunya kekuatan yang mampu menjamin stabilitas. Mereka unjuk kekuatan dengan mengorganisir demonstrasi besar menolak upaya-upaya untuk menyerah pada tuntutan kaum pemberontak di selatan. Pada 1989, militer sekali lagi merebut kekuasaan. Untuk menyabotase proposal perjanjian damai antara pemerintah dengan pemberontak, lagi-lagi militer sekongkol dengan Ikhwanul Muslimin.

Ketika berkuasa, Ikhwanul Muslimin hanya tahu satu jawaban untuk masalah-masalah yang dihadapi rezim—yakni meningkatkan represi brutal

126 *Ibid.*, hal.116.

yang dibungkus retorika agama. Pada Maret 1991, syariah kembali diberlakukan sepaket dengan hukuman *hudud*. Perang di wilayah selatan kini sejalan dengan represi terhadap orang-orang non-Arab, termasuk etnis Fur dan Nuba. Ini berlawanan dengan klaim-klaim Turabi semasa masih berdiri di barisan oposisi bahwa ia akan melawan setiap bentuk Islam yang bertumpu pada chauvinisme Arab. Contoh represi terhadap siapapun yang menolak perang di Selatan adalah hukuman mati yang diterapkan dua tahun lalu pada sekelompok orang di Darfur yang didakwa atas “kepemilikan senjata” dan “hasutan untuk melawan negara.” Satu orang dihukum gantung, kemudian tubuhnya disalibkan di muka umum.¹²⁷ Menjelang pemilihan, muncul laporan intimidasi, penangkapan dan penyiksaan di lingkaran serikat buruh dan lembaga-lembaga profesional.¹²⁸ Bahkan beberapa kaum tradisional yang dulu mendukung kampanye Islamisasi kini juga mengalami represi. Rezim semakin mencekik sekte-sekte Sufi “yang khotbahnya diyakini mengompromi ketidakpuasan rakyat”.¹²⁹ Banyak orang juga menyalahkan rezim dan Ikhwanul Muslimin atas serangan bom yang menewaskan 16 orang di sebuah masjid Sufi pada awal tahun itu.

Namun begitu, represi hanya mampu menawarkan stabilitas sementara buat rezim. Dua tahun silam, terjadi serangkaian kerusakan di sejumlah kota akibat kelangkaan dan kenaikan harga barang-barang pokok. Sikap *mbalelo* rezim di awal terhadap IMF diikuti oleh sebuah Program Keselamatan Ekonomi yang didasarkan pada “pembebasan ekonomi” dan “menyertakan banyak kebijakan yang sebelumnya ingin diimplementasikan IMF”¹³⁰ sehingga akhirnya mereka menggelar serangkaian negosiasi baru dengan IMF. Tindakan ini membuat standar kehidupan masyarakat merosot drastis serta memicu ketidakpuasan dan kerusakan.

127 Laporan Amnesty International, dikutip dalam *Economist Intelligence Unit Report, Sudan*, 1992:4.

128 *Ibid.*

129 *Economist Intelligence Unit Report, Sudan*, 1993:3.

130 *Economist Intelligence Unit, Country Profile, Sudan*, 1993-4. Selama ini Turabi sendiri bersikeras bahwa “kebangkitan Islam tidak lagi berminat melawan Barat ... Barat bukan lagi musuh kami.” *Le nouveau Reveil de l'Islam*, *op. cit.*

Sementara itu, pemerintahan Ikhwanul Muslimin sendiri dikucilkan secara internasional oleh rezim-rezim Islam utama dunia. Perang Teluk I membuat Ikhwanul Muslimin cekkuk dengan Teheran karena mereka memutuskan untuk bersatu dengan musuh-musuh Iran. Mungkin karena inilah Ikhwanul Muslimin Sudan mencoba mencitrakan dirinya sebagai kutub alternatif bagi kalangan Islamis yang kecewa dengan Saudi dan Iran, juga Ikhwanul Muslim Mesir—kendati selama 30 tahun, kebijakan-kebijakan Turabi telah jauh dari radikalisme yang dianut oleh kelompok-kelompok Islamis ini.

Tapi Ikhwanul Muslimin Sudan sendiri tengah berada di bawah tekanan hebat. “Ada rumor-rumor yang menyebutkan bahwa NIF mungkin sudah terpecah menjadi dua; kaum militannya tersingkir sementara faksi yang relatif moderat meloncat ke sayap konservatif Partai Umma dan DUP [dua partai tradisional terbesar]. Ada pula perpecahan antara generasi tua NIF yang siap bekerja sama dengan partai-partai sekuler di satu pihak, dan generasi mudanya yang militan di pihak lain.”¹³¹

Satu pokok penting terakhir tentang Sudan. Naiknya Ikhwanul Muslimin ke tampuk kekuasaan tak disebabkan oleh kekuatan gaib organisasi tersebut. Alih-alih, penyebabnya terletak pada kegagalan kekuatan-kekuatan politik di luar Ikhwanul Muslimin mengatasi kebuntuan-kebuntuan yang semakin membebani negeri itu. Pada 1950an dan 1960an Partai Komunis adalah kekuatan yang lebih besar ketimbang Ikhwanul Muslimin. Partai Komunis bersaing dengan Ikhwanul Muslimin untuk melebarkan pengaruh di kalangan mahasiswa dan menggalang dukungan dari serikat-serikat buruh perkotaan. Namun pada 1964 dan 1969, mereka menggunakan luasnya pengaruh tersebut tidak dengan menghadirkan program revolusioner demi perubahan, melainkan dengan bergabung ke pemerintahan yang tidak revolusioner. Pada gilirannya, rezim yang sama berpaling dari kaum komunis setelah partai berhasil meredam pergolakan massa-rakyat. Secara khusus, dukungan partai terhadap Nimeiry di awal-awal masa jabatannya-lah yang membuka pintu bagi Ikhwanul Muslimin untuk mengorganisir massa di kampus dan melemahkan basis-basis komunis.

131 *Economist Intelligence Unit Report, Sudan*, 1993:1.

X

Kesimpulan

Kaum sosialis telah keliru melihat gerakan Islamis sebagai gerakan yang otomatis reaksioner dan “fasis”, atau sebagai entitas yang secara alami sudah “anti imperialis” dan “progresif”. Islamisme radikal, dengan proyeknya membangun masyarakat sesuai contoh yang disajikan Muhammad pada abad ke-7 di Arab, kenyataannya adalah “utopia” yang lahir dari faksi kelas menengah baru nan melarat. Layaknya setiap “utopia borjuis kecil”,¹³² dan dalam praktiknya para pendukungnya dihadapkan pada dua pilihan. *Pertama*, pilihan untuk melakukan kerja-kerja heroik yang akhirnya gagal mewujudkan utopia saat berhadapan dengan kelas-kelas yang berkuasa. Pilihan *kedua*, berkompromi dengan penguasa serta memberikannya kosmetik ideologis agar sang penguasa bisa terus menindas dan mengeksploitasi. Keadaan ini akhirnya memicu perpecahan tak terelakan antara sayap teroris Islamisme radikal di satu sisi, dan sayap reformis di sisi lain. Ini juga yang menyebabkan sejumlah aktivis Islamis radikal meninggalkan bedil dan berusaha mewujudkan sebuah masyarakat tanpa “kaum penindas”, atau sebaliknya: mengangkat senjata untuk memaksakan akhlak “Islami” pada tiap individu.

Tak semestinya kaum sosialis memusuhi utopia borjuis kecil. Mereka tidak bertanggung jawab atas sistem kapitalisme internasional, atas penundukkan milyaran penduduk dunia di bawah hasrat buta akumulasi kapital, atas penjarahan seluruh isi benua oleh perbankan, atau atas skenario-skenario yang melahirkan peperangan yang mengerikan sejak dideklarasikannya “tatanan dunia baru”. Mereka tidak bertanggung jawab atas horor Perang Teluk I, yang diawali upaya Saddam Hussein untuk menjilat AS dan syekh-syeikh Teluk dan berakhir dengan intervensi langsung AS bersama

132 Pemaparan ini cukup tepat menggambarkan ide-ide Mujahidin Rakyat yang disuplai oleh para pemimpinnya dan anggotanya yang keluar pada 1970 dan mendirikan organisasi yang kemudian bernama Paykar. Sayangnya, organisasi ini terus bertumpu pada aksi-aksi gerilya dan Maoisme alih-alih Marxisme yang sungguh-sungguh revolusioner.

kubu Irak. Mereka bukan pihak yang patut disalahkan atas kekejaman di Libanon, di mana serangan brutal milisi sayap kanan Falangist, intervensi Suriah terhadap kaum kiri, dan invasi Israel menciptakan kondisi yang menyuburkan gerakan Syiah militan. Mereka tak pantas disalahkan atas Perang Teluk II beserta “pembomaran presisi” terhadap rumah sakit Baghdad dan pembantaian 80.000 orang yang mengungsi dari Kuwait ke Basra. Kemiskinan, penderitaan, penganiayaan, pelanggaran hak asasi manusia, akan terus langgeng di negara-negara seperti Mesir dan Aljazair, bahkan seandainya kaum Islamis lenyap.

Untuk alasan-alasan inilah kaum sosialis tak semestinya mendukung negara untuk memberangus kaum Islamis. Mereka yang mendukung represi negara dengan alasan bahwa kaum Islamis mengancam nilai-nilai sekuler, hanya akan mempermudah kaum Islamis melancarkan fitnah bahwa kaum kiri adalah bagian dari konspirasi “kafir”, “sekuler” “yang dijalankan para “penindas” terhadap lapisan masyarakat termiskin. Kiri yang mendukung represi negara terhadap kaum Islamis niscaya mengulang kesalahan-kesalahan kaum kiri di Aljazair dan Mesir ketika memuji rezim yang tidak melakukan apapun bagi massa-rakyat sebagai “progresif”—kesalahan-kesalahan yang justru memupuk pertumbuhan kaum Islamis. Mereka lupa bahwa tak ada yang pasti dari dukungan macam apapun yang diberikan negara ke nilai-nilai sekuler. Ketika negara dan kaum Islamis punya kepentingan yang sama, negara akan membuat kesepakatan dengan faksi Islamis yang lebih konservatif untuk menerapkan beberapa pokok hukum syariah—khususnya pokok-pokok yang memerintahkan hukuman kejam bagi masyarakat. Imbalan negara untuk kaum Islamis? Menghantam kaum kiri radikal beserta iman anti-penindasan yang mereka anut. Inilah yang terjadi di Pakistan era Zia ul Haq dan Sudan di bawah Nimeiry—dan nampaknya langkah ini pula yang direkomendasikan pemerintahan Clinton kepada jenderal-jenderal Aljazair.

Tapi tak semestinya pula kaum sosialis mendukung kaum Islamis. Mendukung Islamis sama saja dengan menyerukan agar satu corak penindasan diganti dengan penindasan lain; sama saja dengan merespon kekerasan negara seraya mengabaikan pembelaan terhadap etnik dan agama minoritas, kaum perempuan dan LGBT; dan akhirnya sama belaka dengan bahu-membahu mengambinghitamkan kelompok-kelompok sosial ter-

tentu—sebuah tindakan yang nantinya sekadar memuluskan corak penghisapan kapitalis yang sulit dikritik karena memakai label “Islam”. Dukungan terhadap kaum Islamis bakal menggerus tujuan kita: membangun politik sosialis mandiri yang berpijak pada perjuangan buruh dalam mengorganisir seluruh kaum tertindas dan terhisap. Alih-alih, kita hanya akan mengekor utopianisme borjuis kecil yang bahkan tak sukses dalam ukuran-ukurannya sendiri.

Kaum Islamis bukanlah sekutu kita. Mereka adalah perwakilan sebuah kelas yang berusaha memengaruhi kaum buruh; sebuah kelas yang—sebagaimana telah kita saksikan kesuksesannya—menyeret kaum buruh ke petualangan politik yang sia-sia dan berbahaya, atau menggiring mereka untuk menyerah pada sistem secara reaksioner. Seringnya, avonturisme dulu, baru kemudian menyerah.

Bukan berarti kita tak usah menentukan sikap, lantas menganggap enteng kaum Islamis. Mereka tumbuh di tempat-tempat yang mayoritas penduduknya menderita di bawah tatanan masyarakat yang ada. Perasaan ingin berontak yang hadir dalam keseharian kelompok-kelompok sosial yang tertindas sebetulnya bisa disalurkan ke tujuan-tujuan progresif, dengan syarat ada kepemimpinan yang tumbuh dari menghebatnya perjuangan pekerja. Bahkan jika gerakan buruh tak bangkit, ada banyak kaum sosialis bisa memengaruhi orang-orang yang terpikat oleh varian-varian radikal dari Islamisme. Syaratnya, kaum sosialis harus mampu menggabungkan prinsip kemandirian politik yang merdeka dari segala jenis Islamisme, dengan kemauan memanfaatkan semua peluang untuk menarik orang-orang Islamis ke dalam jenis-jenis perjuangan radikal yang sesungguhnya.

Islamisme radikal *penuh* kontradiksi. Borjuis kecil selalu saja diseret ke dua arah—menuju pemberontakan radikal atas tatanan masyarakat yang ada, atau malah berkompromi. Dengan demikian, Islamisme selalu terjebak di antara pemberontakan total demi kebangkitan umat, atau menelan kompromi untuk menerapkan “reformasi” *a la* Islam dalam masyarakat. Kontradiksi-kontradiksi ini pada akhirnya tersalurkan ke dalam konflik-konflik paling pedih yang tak jarang berdarah.

Mereka yang memperlakukan Islamisme sebagai bangunan ideologi tung-

gal dengan karakteristik reaksioner yang khas, lupa bahwa ada banyak konflik di antara kubu-kubu Islamis yang berlainan terkait sikap apa yang harus mereka ambil ketika Arab Saudi dan Iran saling berhadapan selama Perang Teluk I. Ada sejumlah keributan yang akhirnya membuat FIS Aljazair pecah kongsi dengan beking Saudinya, atau mendorong Islamis di Turki mengorganisir demo-demo pro-Irak selama Perang Teluk II. Konflik-konflik bersenjata yang getir juga terjadi di antara milisi-milisi Islamis yang saling bersaing di Afghanistan. Belakangan ini, muncul perselisihan di internal Hamas soal apakah mereka perlu berkompromi dengan pemerintahan compang-camping Arafat di Palestina—artinya, secara tak langsung mereka juga harus berkompromi dengan Israel—sebagai imbalan atas kebijakan Arafat mengimplementasikan syariat Islam. Perbedaan-perbedaan sikap seperti itu niscaya hadir tiap kali “kaum reformis” Islam bersekongkol dengan negara-negara yang terintegrasi dengan sistem dunia. Sebab, masing-masing negara ini saling bersaing, dan masing-masing dari mereka membuat persekongkolan dengan aneka rupa imperialisme yang dominan.

Perselisihan-perselisihan serupa juga niscaya terjadi tiap kali kelas pekerja bangkit dan melawan. Cukong-cukong organisasi Islamis umumnya menginginkan agar perjuangan buruh dipadamkan, kalau bukan dihabisi sekalian. Beberapa aktivis Islamis dari kalangan muda biasanya secara naluriah mendukung perjuangan buruh. Para pemimpin organisasi Islamis akan terjepit di tengah-tengah dan bersusah-payah mendekati bos-bos pabrik untuk rajin beramal dan membujuk buruh agar sabar.

Akhirnya, perkembangan kapitalisme memaksa kaum Islamis untuk melancarkan loncatan ideologis tiap kali mereka mendekat ke lingkaran kekuasaan. Mereka mengkontraskan nilai-nilai “Islami” dengan “nilai-nilai Barat”. Tapi nyaris seluruh hal yang disebut sebagai nilai-nilai Barat itu rupanya tak berakar dari imajinasi dan mitos tentang kebudayaan Eropa, melainkan dari perkembangan kapitalisme selama dua abad terakhir. Satu setengah abad lalu, persepsi dominan kelas menengah Inggris tentang seksualitas menunjukkan kemiripan yang luar biasa dengan isi khotbah kaum revivalis Islam hari ini (seks di luar nikah haram, perempuan dilarang menunjukkan tubuhnya—bahkan mata kakinya, status sebagai “anak haram” adalah noda yang mustahil disingkirkan seumur hidup). Perempuan

di Inggris saat itu punya hak yang lebih sedikit bahkan jika dibandingkan dengan posisi perempuan dalam mayoritas tafsiran Islam hari ini (warisan hanya jatuh pada putra sulung, sementara menurut Islam anak perempuan mendapat setengah dari jatah yang diterima anak laki-laki; kaum perempuan Inggris satu setengah abad lalu tak kenal hak cerai, sementara Islam memberikan hak cerai untuk perempuan kendati dalam kondisi-kondisi khusus). Perilaku orang Inggris berubah bukan karena sesuatu yang melekat dalam kejiwaan masyarakat Barat, bukan pula karena “nilai-nilai Yahudi-Kristen”. Perubahan itu adalah dampak dari kapitalisme yang terus berkembang. Kapitalisme membutuhkan tenaga kerja perempuan dan akhirnya memaksa masyarakat untuk berubah sikap. Yang lebih penting, kapitalisme menempatkan perempuan dalam sebuah situasi di mana mereka bisa menuntut perubahan-perubahan yang lebih besar.

Itulah mengapa bahkan di negeri-negeri yang gereja Katoliknya pernah kuat (misalnya Irlandia, Italia, Polandia, dan Spanyol) gereja terpaksa menerima fakta—sambil menggerutu—bahwa pengaruhnya semakin tipis. Negeri-negeri yang menjadikan Islam sebagai agama negara pun takkan kebal dari tekanan-tekanan perubahan serupa, sekeras apapun mereka berusaha menahannya.

Pengalaman Republik Islam Iran menunjukkan hal itu. Pada era Revolusi, perempuan dipaksa mengamini propaganda rezim bahwa peran mereka hanya sebatas ibu dan istri. Mereka juga dirundung oleh tekanan untuk mundur dari berbagai macam profesi, misalnya di bidang hukum. Namun, jumlah perempuan dalam angkatan kerja malah tumbuh perlahan, hingga terus mengisi 28 persen dari pekerjaan di pemerintahan—jumlah yang sama di era revolusi.¹³³ Dalam konteks ini, rezim harus mengubah sikapnya terkait alat kontrol kehamilan—karena 23 persen perempuan menggunakan kontrasepsi.¹³⁴ Dalam beberapa kesempatan, rezim juga mengendurkan kewajiban berjilbab yang sebelumnya diatur secara ketat. Meskipun perempuan tak mendapat hak yang sama dengan laki-laki dalam perceraian dan UU Keluarga (yang mengatur hubungan-hubungan

133 V. Moghadam, “Women, Work and Ideology in the Islamic Republic”, *International Journal of Middle East Studies*, 1988, hal.230.

134 *Ibid.*, hal.227.

dalam keluarga sesuai hukum Islam), mereka masih punya hak suara (ada dua anggota parlemen perempuan di Iran), masih berhak bersekolah, dan mendapat kuota tempat di kampus-kampus dalam semua bidang studi serta didorong untuk mempelajari ilmu kedokteran dan menerima pelatihan militer.¹³⁵ Sebagaimana catatan Abrahamian mengenai Khomeini:

Para pengikut terdekatnya seringkali mengejek “kaum tradisional” sebagai kaum “kolot”. Mereka dituduh terobsesi dengan kemurnian ritual; melarang putri-putri mereka sekolah; bersikeras bahwa anak-anak perempuan wajib berjilbab sekalipun tak ada laki-laki di sekitarnya; mengecam minat intelektual seperti seni, musik, dan main catur; dan yang terburuk, menolak manfaat koran dan televisi.¹³⁶

Semestinya hal-hal di atas tak mengejutkan lagi. Mereka yang menjalankan kapitalisme Iran dan negara Iran mustahil menyingkirkan tenaga kerja perempuan dari posisi-posisi kunci ekonomi. Pada tahun 1970an, faksi-faksi borjuis kecil itu—yang tak lain adalah tulang punggung IRP—mulai menguliahkan putri-putrinya dan mendukung agar mereka mencari pekerjaan. Pasalnya, orang-orang IRP ini butuh gaji tambahan untuk menambal pemasukan keluarga, juga supaya putri-putri mereka punya kans lebih besar untuk dinikahi. Pada 1980an, mereka tak sudi mengubah tradisi ini meskipun untuk alasan-alasan kesalehan.

Seperti halnya ideologi manapun, Islamisme mustahil membekukan perkembangan ekonomi—dan konsekuensinya, sulit pula menghambat perkembangan sosial. Lagi dan lagi, ketegangan demi ketegangan akan tumbuh di jantung Islamisme dan terekspresi dalam perseteruan ideologis yang getir di kalangan pendukungnya

Generasi muda Islamis biasanya cerdas. Mereka adalah produk masyarakat modern yang fasih dalam pengetahuan. Mereka membaca buku dan koran serta menonton televisi, sehingga tahu semua perpecahan dan keributan dalam gerakan-gerakan mereka sendiri. Betapapun rapat barisan mereka

135 *Ibid.*

136 E. Abrahamian, *Khomeinism, op. cit.*, hal.16.

ketika berhadapan dengan “kaum sekuler”, entah kiri maupun borjuis, mereka bakal berdebat sampai mencak-mencak dengan sesamanya. Tak ada bedanya dengan konflik antara kubu komunis pro-Rusia dan pro-China 30 tahun silam—padahal, dari luar mereka terlihat sebagai gerakan Stalinis yang tunggal dan padu. Peseteruan macam ini akan menciptakan keraguan-keraguan di benak, setidaknya, beberapa orang dari mereka.

Kaum sosialis dapat mengambil keuntungan dari kontradiksi-kontradiksi tersebut dengan cara membuat faksi-faksi Islamis yang lebih radikal ragu akan kesetiaan pada ide dan organisasi mereka—syaratnya, kita harus mendirikan organisasi mandiri yang tidak bergandengan tangan dengan kaum Islamis maupun negara.

Dalam beberapa isu—misalnya melawan negara dan imperialisme—kita akan sejalan dengan kaum Islamis. Ini terjadi di banyak negara, misalnya selama Perang Teluk II. Hal yang sama sebetulnya bisa juga terjadi di negara-negara seperti Perancis atau Britania Raya untuk isu-isu seperti melawan rasisme. Ketika kaum Islamis ada di barisan oposisi, prinsip kita haruslah “kadang bersama Islamis, tak pernah bersama negara.”

Namun demikian, kita akan terus tak sepakat dengan kaum Islamis untuk isu-isu mendasar. Kita membela hak untuk mengkritik agama, seperti halnya kita mendukung hak untuk mempraktikkan agama. Kita membela hak untuk tidak memakai jilbab, sekaligus hak perempuan untuk mengenakan jilbab (jika memang mereka mau) di negeri-negeri rasis seperti Perancis. Kita menentang diskriminasi oleh bisnis-bisnis besar di negeri seperti Al-jazair terhadap penutur bahasa Arab—tapi kita juga melawan diskriminasi terhadap penutur bahasa Berber, faksi-faksi buruh serta kelas menengah ke bawah yang dibesarkan dengan bahasa Prancis. Yang paling penting, kita menentang segala tindakan yang mengadu domba kaum terhisap dan tertindas atas dasar agama dan etnis. Itu juga berarti bahwa kita akan membela Islamis di hadapan negara, sebagaimana kita juga akan turun ke jalan membela perempuan, gay, orang Berber, dan umat Kristen Koptik melawan kaum Islamis.

Ketika kita berada dalam satu kubu bersama kaum Islamis, penting bagi kita untuk mendebat dan menantang mereka—bukan hanya terkait sikap

organ-organ mereka terhadap perempuan dan minoritas, tapi juga menyangkut ihwal fundamental: mana yang lebih dibutuhkan, amal dari kaum kaya, atau menghapus relasi-relasi kelas yang ada.

Di masa lalu, kaum Kiri telah membuat dua kesalahan terkait kaum Islamis. Kesalahan pertama: mendakwa mereka sebagai fasis—dan tentu kita tak punya kesamaan dengan fasis. Kesalahan kedua: memandang mereka sebagai “kaum progresif” yang tak boleh dikritik. Di hampir seluruh kawasan Timur Tengah, dua kesalahan ini telah berperan menyuburkan pertumbuhan kaum Islamis dengan ongkos yang sangat mahal: mengorbankan kaum kiri. Hari ini kita butuh pendekatan berbeda yang bisa melihat Islamisme sebagai produk krisis sosial yang dalam dan bahkan tak bisa diselesaikan oleh Islamisme sendiri. Kita butuh sebuah pendekatan baru yang mampu mengalihkan kaum muda pendukung Islamis ke arah perspektif yang sangat berbeda: sosialisme yang revolusioner dan merdeka.***

Biodata Penulis

Chris Harman (alm) adalah anggota Partai Buruh Sosialis (Socialist Workers Party (SWP). Ia telah menulis banyak buku termasuk *A People History of the World* (Bookmarks 1999 dan Verso 2008), *Revolution in the 21st Century* (Bookmarks 2007), dan *Zombie Capitalism Global Crisis and the Relevance of Marx* (Haymarket Books 2009). Ia juga adalah editor dari *International Socialism*, jurnal Marxis Teori yang terbit empat bulan sekali.

