

NASIONALISME DAN KEISLAMAN UNIVERSAL DALAM NOVEL *MAWĀKIB AL-AHRĀR* KARYA NAJIB KYLANI

Yulia Nasrul Latifi

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Jl. Laksda Adisucipto Yogyakarta 55281
E-mail: youlies09@yahoo.com
HP. +6285643435672

Abstrak: This article discusses an Egypt modern novel of Najib al-Kylani, *Mawakib al-Ahrar*, which tells about the struggle of Egyptians to get their independence from French colonization. One interesting point of this novel is the idea of critical and progressive nationalism. In contrast, postcolonial theory is focused on the aspects of nationalism using deconstruction methods. This theory is based on Edward Said argument on ‘East’ discourse through its orientalism as a product of science that has ideological basis and colonial interests. Their political and economic colonialism is accompanied by cultural colonialism through representing the East as ‘The Other’. Said developed his theory by using Foucault’s power concept and developed Derrida’s binary opposition. The progressive idea of this novel has a closed relationship with the universal values of Islam, characterized by inclusivity, egalitarianism, and democracy. Theologically and historically, Islam has taught the unity of human being and the need of plurality and differences of human beings, cultures, and nations to compete in good manner. Dialogical and mutual understanding of cultures is really important, not the exception between the West and the East cultures.

Abstrak: Tulisan ini membahas novel modern Mesir yang berjudul *Mawākib al-Ahrār* karya Najib al-Kylani. Novel ini mengisahkan tentang perjuangan rakyat Mesir untuk mendapatkan kemerdekaan selama dalam penjajahan Perancis. Yang menarik dari novel ini adalah gagasan nasionalisme yang sangat kritis dan progresif. Sementara itu, teori poskolonial yang difokuskan pada aspek nasionalisme dengan memakai metode dekonstruksi. Teori ini didasarkan pada gugatan Edward Said tentang wacana ‘Timur’ melalui orientalismenya sebagai produksi ilmu pengetahuan yang memiliki landasan-landasan ideologis dan kepentingan-kepentingan kolonial. Penjajahan politik dan ekonomi mereka disertai pula penjajahan kultural

berupa representasi Timur sebagai 'Sang Lain'. Said mengembangkan teorinya dengan memakai konsep kekuasaan Foucault dan mengembangkan gagasan oposisi biner Derrida. Gagasan novel yang progresif ini memiliki keterkaitan erat dengan nilai-nilai keislaman universal yang bercirikan inklusif, egaliter, dan demokratis. Secara teologis ataupun historis, Islam telah mengajarkan kesatuan manusia dan pentingnya pluralitas dan perbedaan manusia, budaya, dan bangsa untuk berlomba-lomba dalam kebaikan. Pemahaman budaya secara dialogis dan mutualistik sangat penting, termasuk budaya yang dialogis antara Barat dan Timur.

Kata Kunci: postkolonial, dekonstruksi, pos-nasional, nilai keislaman universal.

A. PENDAHULUAN

Sastra Arab memiliki kekayaan intelektual penting hingga saat ini dikarenakan ia merupakan salah satu sastra yang mendunia. Berbagai karya sastra Arab telah menjadi karya *masterpiece*, baik klasik maupun modern yang di antaranya adalah: *Kalilah wa Dimnah*, *Alf Laylah wa Laylah*, *Hayy Bin Yaqdzān*, *Awlād Haranina*, *an-Nabiyy*, *Usfūr min As-Syarq*, dan lain-lain. Begitu pula dalam bidang puisi dan drama. Di antara sastra poskolonial yang memotret tajam pengalaman kolonialisme adalah karya yang dihasilkan seorang sastrawan muslim Mesir, *Mawākib al-Ahrār* karya Najib Khlil al-Najdi. Novel yang diterbitkan tahun 2001 ini menceritakan tentang perjuangan masyarakat Mesir melawan penjajah Perancis. Novel ini menarik karena memiliki kekuatan berbicara dan bersuara tentang posisi poskolonialisme yang demikian kompleks: hubungan Barat-Timur yang tidak sederhana, perlawanan Timur yang penuh ambiguitas, kritik tajam nasionalisme yang sempit dan cenderung tirani, dan gugatan nasionalisme yang lebih menyuarakan gagasan post-nasionalisme.

Progresivitas pemikiran yang ditawarkan Najib Khlil al-Najdi melalui karya novelnya tersebut dapat dimaklumi karena pengarang adalah salah satu dari sekian banyak novelis muslim dari Mesir yang terkenal. Ia adalah seorang dokter sekaligus novelis produktif yang dibesarkan tatkala Mesir berada di bawah penjajahan Inggris. Karyanya tidak kurang dari 59 buku (fiksi dan non-fiksi) dan sering mendapatkan penghargaan dari berbagai kalangan. Karya-karyanya telah diterjemahkan ke dalam bahasa Italia, Turki, Rusia, dan Inggris (Shalih, TT: 18-19). Gagasan dekonstruktif novel berkaitan dengan konsep nasionalisme negara dunia ketiga yang seperti inilah yang justru memiliki relevansi kuat

dengan isu mengenai nasionalisme itu sendiri, terutama setelah mendapatkan satu pijakan dari Anderson (2001:8-9) melalui “komunitas terbayang”-nya yang bercorak antropologis. Menurutnya, nasionalisme adalah komunitas politis dan dibayangkan sebagai sesuatu yang bersifat terbatas secara inheren sekaligus berkedaulatan. Oleh karena ‘dibayangkan’, maka sastra memiliki keleluasaan untuk bermain di dalamnya.

Pertanyaan yang akan dianalisis dalam artikel ini adalah: Bagaimanakah ekspresi nasionalisme sebagai wujud estetis pengarang yang dimunculkan dalam novel *Mawākib al-ahrār* karya Najib Kylanī? Bagaimanakah gagasan post-nasional yang membebaskan yang disuarakan novel *Mawākib al-ahrār* karya Najib Kylanī? Lalu, seperti apakah relevansi dekonstruksi nasionalisme tersebut dengan nilai keislaman universal? Artikel ini memiliki urgensi yang amat kuat sebagai sebuah kajian dalam memahami budaya dikarenakan teori yang digunakan (post-kolonial) mengupayakan satu pembebasan dalam relasi budaya kita, termasuk di dalamnya mendekonstruksi gagasan nasionalisme sempit yang harus segera kita akhiri. Untuk selanjutnya, artikel ini mengkaitkan daya kritis novel tersebut dengan nilai-nilai keislaman universal.

B. POSKOLONIAL, ORIENTALISME, DAN NASIONALISME

Sastra poskolonial adalah sebetuk wacana sastra yang mengkaji masalah kolonialisme dan hal yang telah ditinggalkannya dalam struktur kebudayaan masyarakat poskolonial. Sastra poskolonial hadir sebagai sastra pembebasan, sebab itu ia bermain di wilayah sosial yang membebaskan. Teori poskolonial dikembangkan oleh para intelektual dari negara-negara yang pernah dijajah Barat, di antaranya: Edward Said (Palestina), Gayatri Spivak, Laela Ghandi, Ania Lomba, Homi K Bhabha (India), Frantz Fanon (Afrika), dan lain-lain.

Munculnya teori ini didasarkan pada gugatan Edward Said tentang wacana “Timur” melalui *Orientalisme*-nya, sebagai produksi ilmu pengetahuan yang mempunyai landasan ideologis dan kepentingan-kepentingan kolonial. Said telah menunjukkan penjajahan politik dan ekonomi orang-orang Eropa, khususnya Timur Tengah, disertai pula penjajahan kultural berupa representasi sekaligus pendefinisian Timur sebagai “Sang Lain” dari masyarakat dan kebudayaan penjajah tersebut. Hal ini didasarkan pada asumsinya bahwa ‘Timur’ bukanlah suatu kenyataan alam yang asli –sebagaimana ‘Barat’- tetapi sebuah ciptaan (Said, 2001: 7-8).

Di sini, orientalisme dipahami sebagai satu gaya berpikir yang didasarkan pada pembedaan ontologis dan epistemologis yang dibuat antara ‘Timur’ (*the Orient*) dan ‘Barat’ (*the Occident*). Para penulis yang mencakup para penyair,

novelis, filosof, teoritikus politik, ekonom dan para administratur negara menerima perbedaan dasar antara Timur dan Barat ini sebagai titik tolak untuk menyusun teori-teori, epik-epik, novel-novel, deskripsi-deskripsi sosial, dan perhitungan-perhitungan politik yang cermat mengenai dunia Timur: rakyatnya, adat-istiadatnya, 'pikiran-pikirannya', nasib yang ditakdirkan baginya, dan lain sebagainya (Said, 2001: 3).

Menurut Budiarta (1998: 2), Said dengan teori orientalismenya tersebut telah meletakkan dua dasar penting yang dikembangkan dalam teori-teori poskolonial. *Pertama*, dikotomi oposisi biner antara Barat-Timur sebagai pusat perhatian. *Kedua*, sifat anggitan (*constructedness*) dari dikotomi tersebut, bahwa identitas budaya menurutnya bukanlah suatu kenyataan baku, akan tetapi gambaran yang diciptakan dan dibangun oleh berbagai narasi, teks, dan dikuatkan oleh lembaga, tradisi, dan praksis.

Konsep atau wacana yang dikembangkan oleh Said di atas bila direpresentasikan dengan sebuah bagan, tercakup dalam bagan berikut yang ditawarkan Slemon (dalam Ashcroft dkk., 1995:46-47).

Institutional regulators
(*colonialist educational apparatuses*)

The semiotic field
(*'textuality'*)

Garis atas, (*institutional regulators*) adalah alat pengontrol dan pengatur penjajah yang melembaga dan punya fungsi untuk 'mengajari'. Ini berupa pusat-pusat studi, lembaga pendidikan, media dan lain-lain, yang digunakan untuk menguasai *colonized* oleh *colonizer* melalui teks-teks, wacana-wacana (*semiotics*). Garis tengah (*colonizer-colonized*) memiliki relasi yang bersifat do-

minatif dan hegemonik, sebab memiliki kepentingan-kepentingan penjajah terhadap yang dijajah. Bentuk-bentuk hegemoni tersebut berupa: bahasa, kanonisitas, nasionalisme, tubuh, hibriditas, etnisitas, feminisme, dan lain-lain. Garis bawah (*the semiotics field*) mempunyai fungsi mendeskripsikan, menyatakan, melalui wacana-wacana, teks-teks dan lain-lain.

Said memakai konsep ‘wacana’ (*discourse*) yang telah dikembangkan oleh Foucault (Young, 1982: 9, dalam Budianta, 1998: 1-2). Salah satu implikasi penting konsep wacana Foucault adalah pemahaman tentang ‘kekuasaan yang menyebar dan produktif’. Kekuasaan bukanlah satu kapasitas atau entitas yang dimiliki oleh satu pihak, yang kemudian dapat ditransfer atau diambil alih oleh pihak lain. Baginya, kekuasaan diibaratkan sebuah jaringan yang tersebar di mana-mana (Sarup, 1993: 80).

Gugatan yang dimunculkan oleh Said, yakni struktur pemahaman identitas budaya penjajah-terjajah seperti bagan yang ditawarkan Slemon, akhirnya membawa Peck dan Coyle (1993: 137) pada rumusan bahwa tujuan pendekatan post-kolonial adalah “*to undo the binary opposition, emphasizing the plurality of differences (between Western and Eastern culture) rather than (its difference) fixed as opposition*”, yaitu: untuk membalikkan oposisi biner, lebih menekankan pluralitas perbedaan (makna) antara kebudayaan Barat dan Timur, dari pada (perbedaan maknanya) yang dibakukan sebagai oposisi.

Sebagai sebuah kajian yang akhir-akhir ini marak digunakan dalam berbagai lapangan, Slemon (1995:42) menjelaskan cakupan poskolonial memiliki enam ide pokok, yaitu: satu cara menganalisis kritis bentuk-bentuk totaliter historisisme Barat, mendekorasi ulang gagasan tentang ‘kelas’, suatu perangkat bagian dari postmodernisme dan poststrukturalisme, sebagai nama bagi kondisi pribumi yang merindukan pengelompokan bangsa paska kemerdekaan, sebagai pemarkan kultural non-residensi bagi anggota kelompok intelektual Dunia Ketiga, sebagai sisi bawah tak terhindarkan dari diskursus yang retak dan ambivalen dari kekuatan kolonial, suatu bentuk oposisi dari tindak pembacaan, dan sebagai nama bagi aktivitas literer yang muncul dari energi politis baru yang menggairahkan (Aschroft dkk., 1995: 45; Lo and Gilbert, 1998: 1).

Sebagai perangkat analisis yang penting dalam perkembangan teori sastra, post-kolonial muncul pada akhir tahun 1970-an. Teori ini merupakan perluasan kritik post-strukturalisme yang terutama berkembang di Perancis. Dalam lapangan kritik sastra, term ini mula-mula digunakan untuk mendiskusikan variasi dampak kultural kolonialisasi. Istilah poskolonial baru aktual digunakan

dalam lapangan kritik sastra tahun 1990, ketika Gayatri Spivak menggunakannya dalam *The Post Colonial Critics* (Ashcroft dkk., 1998:186).

Menurut Lo dan Gilbert (1998: 1-2), poskolonial dapat dipahami dalam tiga pendekatan, yaitu secara *historis* (bagaimana elit pribumi melestarikan pola-pola dominasi kolonialisme pada produk budaya pascapenjajahan), *counter diskursif* (bagaimana bentuk-bentuk representasi dan resistensi pribumi terhadap kolonialisme yang terrefleksi melalui aspek-aspek kebudayaan), dan *ekonomis* (pengertian masyarakat terjajah didasarkan pada konsepsi kebudayaan Dunia Ketiga dan kelompok yang direndahkan dalam masyarakat kapitalis). Ada enam aspek wilayah analisa dalam studi literer poskolonial, yaitu: bahasa, sejarah atau kesejarahan, nasionalisme, kanonisitas, *body politics*, dan tempat (*space/place*) (Lo dan Gilbert, 1998: 1-2).

Sementara itu, Ashcroft dkk. (1998) memasukkan juga representasi dan resistensi, etnisitas, feminitas, pendidikan dan produksi. Sedang beberapa kemungkinan keagenan studi post-kolonial adalah hibriditas, mimikri, dan ambivalensi.

Menurut Bhabha (Ashcroft dkk., 1998:12-13), salah satu ciri dalam setiap kajian poskolonial adalah adanya ambivalensi, sikap yang mendua. Kalau 'anti kolonial' mengacu pada perlawanan kaum terjajah yang menentang institusi politik, ekonomi dan budaya kolonial, sedang poskolonial lebih memperhatikan sifat-sifat dari alam kolonial dan warisannya di alam poskolonial yang ditandai oleh perebutan, ambivalensi, dan ketidakmapanan makna.

Terkait dengan nasionalisme, Frantz Fanon dalam tulisannya "*National Culture*" (Ashcroft dkk., 1995:155) menegaskan bahwa nasionalisme post-kolonial adalah keseluruhan bentuk dari upaya-upaya yang dilakukan masyarakat dalam ruang pemikiran untuk menggambarkan, menjustifikasi, dan memuji suatu tindakan melalui apa yang dibuat oleh masyarakat dan dijaga keberadaannya.

Bila dikaitkan dengan gerakan dan pemikiran sastra, menurut Foulcher (1995: 5), gagasan nasionalisme adalah pembangunan sebuah dunia atau wilayah sastra yang di dalamnya para sastrawan dapat merealisasi dirinya sebagai subjek yang mandiri dan bebas, dan dianggap memiliki kemampuan sama dengan orang-orang lain yang dianggap sudah bebas dan mandiri. Sastra menjadi sarana penyebaran gagasan mengenai dunia baru (ideal) yang mencerminkan aktualisasi diri yang penuh kebebasan tersebut.

Dalam usahanya untuk mewujudkan gagasan nasionalisme sebagai cermin kehendak bebas tersebut, menurut Lo dan Gilbert (1998: 8), para sastrawan

(representasi kultur-kultur terjajah) memobilisir dua diskursus yang sering berlawanan untuk menguatkan dukungan lokal bagi nasionalisme. *Pertama*, retorika pembangunan, yaitu satu visi ke depan yang mengasumsikan pentingnya kemerdekaan dari kontrol kolonial agar meraih identitas otonom. *Kedua*, retorika tradisi, suatu visi ke belakang yang membiarkan kepercayaan-kepercayaan atau praktik-praktik kerakyatan dan gagasan asal-usul agar mengelastikan ikatan-ikatan antar orang yang berbeda-beda demi memperbaiki bangsa post-kolonial tersebut. Retorika pembangunan adalah pandangan bahwa dunia baru tersebut sedang dalam proses pembentukan (bergerak ke masa depan). Sedang retorika tradisi adalah bergerak ke masa lalu dan beranggapan bahwa dunia baru tersebut sudah ada sebelumnya dan dapat ditemukan kembali.

Ambivalensi selalu membayangi konsep tentang bangsa, dan melekat dalam situasi yang saling mempengaruhi antara dua kekuatan yang disebut dengan *pedagogical* dan *performative* (Lo dan Gilbert, 1998: 8-9). Senada dengan apa yang dikatakan Chatterjee (dalam Ashcroft dkk., 1995:176), bahwa nasionalisme mencari untuk merepresentasikan dirinya dalam bayangan pencerahan dan gagal melakukannya. Bila nasionalisme mampu mengaktualisasikan dirinya dalam dunia nyata menjadi universal justru ia akan menghancurkan dirinya sendiri. Ambivalensi ideologis ini mendukung paradoksalnya Gellner (Ashcroft dkk., 1995:176), bahwa keharusan sejarah tentang gagasan bangsa berbenturan dengan kesatuan, tanda, dan simbol-simbol arbitrer.

Fanon (dalam Ashcroft dkk., 1995:151) mengingatkan adanya potensi dalam nasionalisme menjadi ‘kulit kosong’, sebuah parodi. Ia berkembang menjadi fungsi kontrol, suatu *monocular* dan kadang-kadang *xenophobic* (anti asing) dan pandangan *koersif* (bersifat memaksa) tentang komitmen nasional.

Berkaitan dengan nasionalisme yang sebenarnya ada dalam kondisi transisional dalam proyek dekolonisasi seperti di atas, Gandhi (2001: 164) mengusulkan adanya arahan dalam post-nasional menuju solidaritas ekstra atau solidaritas post-nasional yang mempertimbangkan konsep-konsep seperti ‘hibriditas’ dan ‘diaspora’ yang muncul untuk memberi ciri kebudayaan global maupun campuran, guna mencapai transformasi mutual penjajah dengan yang terjajah.

Kecenderungan terakhir teori hibriditas ini selalu dikaitkan dengan pendapat Bhabha tentang relasi penjajah-terjajah yang menekankan perhatian pada aspek kesalingtergantungan dan konstruksi mutualisme subyektivitas antara keduanya. Konsep hibriditas juga menekankan pada proses mutualitas budaya

kolonial dan post-kolonial dalam ekspresi sinkrititas, sinergi budaya, dan transkulturasi (Ashcroft dkk., 1998:118-119).

Konsep “diaspora” diambil dari istilah Yunani, yang mempunyai arti “menyebarkan”. Ia dapat dipahami sebagai perpindahan atau penyebaran penduduk secara sukarela atau dengan paksaan kekerasan dari tanah airnya menuju wilayah baru (Ashcroft dkk., 1998:68).

Idealnya, kesadaran nasional seharusnya membuka jalan bagi timbulnya komunitas global yang tercerahkan secara politis dan etis. Setelah kolonialisme penting untuk membayangkan transformasi baru kesadaran sosial yang lebih besar, yaitu memfasilitasi timbulnya suatu post-nasional yang tercerahkan. Dalam istilah Bhabha (Gandhi, 2001: 175) pertemuan tersebut perlu dijembatani dengan sebuah “ruang ketiga”, komunikasi, negosiasi, dan translasi.

Menurut Mary Louise Pratt (Ghandhi 2001: 175) secara produktif memperluas analisis Hall dan Bhabha untuk menanggapi bahwa penjajah (begitu juga terjajah) terlibat dalam pertemuan kolonial transkultural. Pertemuan ini dipandang sebagai “kontak” yang memerlukan bentuk kros-komunikasi baru antara pembicara-pembicara dari bahasa kultural atau ideologis yang berbeda kebutuhan untuk berinteraksi. Post-nasional menghendaki indeterminasi dalam pertemuan kolonial untuk menjembatani pemisah antara orang Barat dengan penduduk asli sebagai usaha kooperatif. Tujuan pokok dalam hal ini, menurut Gandhi (2001: 166-167) untuk menunjukkan bagaimana pertemuan kolonial memberikan sumbangan pada transformasi yang saling menguntungkan antara penjajah-terjajah.

Hal ini senada dengan yang ditulis Harish Trivedi bahwa ini penting untuk melihat keseluruhan fenomena sebagai sebuah transaksi, suatu proses yang interaktif; dialogis; proses dua arah ketimbang proses sederhana aktif-pasif; proses yang melibatkan negosiasi dan pertukaran yang kompleks.

C. EKSPRESI NASIONALISME DALAM NOVEL MAWĀKIB AL-ĀHRĀR

Pola relasi Barat dan Timur selama ini dipahami secara oposisional. Barat identik dengan kemajuan, pelopor peradaban, modern, rasional, dan lain-lain. Sementara Timur identik dengan keterbelakangan, barbar, tidak rasional, dan lain-lain. Pandangan dikotomis yang memisahkan secara rigid Barat-Timur atau budaya Barat-budaya Timur yang seperti ini telah didekonstruksi oleh novel.

Dalam novel ini, ekspresi gagasan nasionalisme untuk memperjuangkan kemerdekaan Mesir dari belenggu penjajahan Perancis berbentuk sintesis antara dua retorika, yaitu retorika tradisi dan retorika pembangunan sebagai sarana yang dipakai masyarakat poskolonial untuk menguatkan dukungan lokal bagi

nasionalisme mereka. Pilihan sintesis ini menegaskan akan pentingnya mengakomodir dua kebudayaan karena masing-masing saling melengkapi satu sama lain untuk mengokohkan konsep nasionalisme yang dibangun. Sintesis Barat-Timur yang mencerminkan kebebasan pengarang sebagai subjek yang mandiri dan bebas tersebut terlihat dalam uraian berikut.

1. Retorika tradisi:

Dalam retorika ini meliputi beberapa gagasan, yaitu:

- a. logika agama/memakai dalil al-Qur'an tentang pentingnya jihad,

Kutipan di atas adalah ucapan Haji Musthafa yang menegaskan kepada warga Mesir agar tidak lari menghindari dari musuh dan sebaliknya, seorang muslim harus berjihad.

Pada dasarnya, Islam mengajarkan jalan damai untuk menyelesaikan masalah kecuali jika mereka diperangi. “Perangilah di jalan Allah mereka yang memerangi kamu, tetapi janganlah melanggar batas, karena Allah tidak menyukai mereka yang melanggar batas” (QS. 2:190). Dalam ayat selanjutnya

dijelaskan: “Perangilah mereka sehingga tidak ada lagi penindasan, dan yang adil hanya lah keadilan dan keyakinan kepada Allah” (QS. 2: 193). Dalam konteks ini jelaslah bahwa ‘berperang di jalan Allah’ atau jihad itu penting karena bertujuan untuk menghilangkan penindasan dan menegakkan keadilan (*justice*). Jihad juga salah satu bentuk cinta tanah air yang menjadi bagian dari iman (*ḥubb al-wathān min al-īmān*).

Kutipan di atas menjelaskan tentang firman Allah agar orang muslim tidak mundur ketika orang kafir menyerang. Bila hal tersebut terjadi maka neraka jahannam adalah tempatnya.

Retorika atau logika agama yang lain bertebaran dalam novel. Misalnya, Tuhan Maha Mengetahui mana yang terbaik untuk hambanya (h. 43-44), Kemenangan bagi muslimin, mengharap pertolongan Allah, janji untuk para syuhada’, kematian di tangan Allah (h. 110;50;58;65;68) Api jahannam lebih panas dari perang (h. 27), pentingnya berdo’a/memohon pertolongan Allah (h. 24), Tokoh agama akan berbicara dengan wahyu Tuhan (h. 23, 10, 11).

- b. Yakin dengan Kekuatan Sendiri

Hal ini tergambar dalam kutipan berikut.

إن طريق واضح مستقيم، وفكري صاف كالشمس المشرقة .. لسوف أبقى هنا، وألقت في وجه كل غاز، حتى ولو كنت وحدي .. لكن يثقني أن الناس قد بدأوا يتغيرون. ٢٢.

ما زلوا يتحدثون عن المقاومة، و طرد الفرسيين، و الخلاص من مظالمهم و عنجهيتهم، (المعدن الأصيل لا يأكله الصدا، أو يفنيه التراب) هكذا كان يردد الحاج مصطفى في ثقة و أمل. ١٠٨.

Dua kutipan di atas adalah ucapan haji Musthafa. Rakyat Mesir tidak kehilangan harapan atau menverah kalah begitu saja. Mereka masih membicarakan

القرآن صريح في هذه المسألة، لكن الناس في هذه الأيام لا يهتمون بكلمات الله، و لا يعلمون علي تطبيقها. ألم تسمع قول الله: (يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم الذين كفروا زحفا فلا تولوهم الأدبار، و من يولهم يومئذ دبره إلا متحرفا لقتال أو متحيزا إلى فئة فقد باء بغضب من الله...) هذا هو الحكم الشرعي. ٤٧.

kemungkinan melakukan perlawanan, mengusir Perancis dari negeri ini, dan mengakhiri kesewenang-wenangan dan angkara murka mereka. “Batu berharga tak kan lapuk dimakan karat dan tanah.” Haji Musthafa mengatakan ungkapan tersebut dengan penuh keyakinan dan harapan. Gagasan yang sama juga terlihat dalam novel (h. 20 dan 49).

c. Merindukan kejayaan masa lalu negeri Mesir

وتركها قاصدا الأزهر...وقد كان المسجد الكبير في تلك الأيام قلب الأمة النابض، فيه يلتقي الدين بادنبا، و تتبلور آمال الشعب و أفكاره، بوتقة الماضي و الحاضر. كما يقول البشتيلي -، و مجلس سور الأمة، التنظيم الوحيد الذي يشع بنوره الوهاج في شتى الأنحاء ... و لأن لشيخ السادات مكانة طيبة، دعمها عدم اشتراكه في عضوية الدوان الذي كونه نابليون ليحكم من خلاله، و ليجتنب الكثير من المشاكل، زيف الشعارات الخادعة. ١٢٥-١٢٦.

Kutipan ini menjelaskan bahwa haji Musthafa meninggalkan isterinya untuk menuju al-Azhar. Masji besar ini jantung umat Islam pada zaman itu. Di sana agama dan dunia bertemu, wadah harapan dan aspirasi umat, dan etalase masa lalu dan masa depan.

(أدرك ما ترمي إليه، و أنا طوع أمرك في أي ميدان تضعني فيه. ليس هناك أعظم من أن يضحى الإنسان في سبيل أمته و دينه... كثيرا يا أبي ما كنت أقرأ التاريخ، و أسمع الوعاظ، و أعيش بخيالي مع الأيام الكبيرة في تاريخنا، ولا أكتمك الأمر حينما أؤكد لك أنني كنت أحلم بمثل تلك الأيام، برغم ما سيدور فيها من قسوة و تضحيات) ٤٣.

Kutipan di atas adalah ucapan Husen pada ayahnya, bahwa dia telah banyak membaca sejarah dan sering mendengar ceramah, selalu menghayalkan masa-masa kejayaan sejarah bangsa Mesir dan amat mendambakan masa-masa kejayaan tersebut meskipun harus melalui jalan terjal dan pengorbanan.

d. Mengagumi sejarah dan meneladani tokoh-tokoh sejarah/pahlawan mereka

و قد قضى الحاج مصطفى فترة لا يغادر فيها بيته، كان يلزم داره يقرأ القرآن، أو يستقبل الأصدقاء... وانطفاً قنديل الدعابة و المرح، و حل محله العبوس و التفكير العميق، و التهذبات المؤلمة، و الذكريات المختلفة، و حكايات التاريخ الكثيرة المماثلة.... إنهم يجترونها أحداث الزمان ليتلقوا منها العبرة، و يبلغوا من خلالها إلى بعض النتائج التي يحملون بها... الشيخ إبراهيم سلامه يذكر لهم وقائع الصليبيين في مصر و بلاد الشام و احتلال بيت المقدس، و الحروب العنيفة التي استمرت ستين سنة طويلة. ثم يعود ليتحدث عن المغول و التتار، و قد هدموا بغداد، و حرقوا المدن و حرقواها، و أتوا من الشائع ما لا يتصوره عقل. كان الشيخ إبراهيم يتحدث و يروي الكثير من التفاصيل، و الكل له سامعون، و كان حديثه في آذانهم أشهى من الطرب و النغم.... ١٠٥-١٠٦.

Syaikh Ibrahim Salamah menuturkan peristiwa sejarah perang Salib di Mesir dan Negeri Syam, pendudukan *Bayt al-Maqdis*, dan pertempuran sengit yang berlangsung bertahun-tahun. Ia lalu kembali mengisahkan sejarah Moghul dan Tatar. Kedua bangsa inilah yang menyerbu dan membumihanguskan Baghdad, lalu melakukan praktik-praktik penghancuran yang tak pernah terbayangkan sebelumnya. Syaikh Ibrahim bercerita dan bertutur secara terperinci. Ia menutup pemaparannya dengan kesimpulan bahwa kaum Salib pada akhirnya bertekuk lutut dan kalah di hadapan keperkasaan Salahuddin al-Ayyubi. Banyak di antara mereka yang kemudian memeluk Islam dan menyatu dengan masyarakat Islam. Kalimat Allah tetaplah yang tertinggi dan kalirnat orang-orang kafir tetaplah hina, begitu menurut Syaikh Ibrahim Salamah.

2. Retorika Pembangunan

Dalam usaha memerdekakan diri dari penjajah Perancis, masyarakat Mesir mengekspresikan retorika pembangunan yang bercirikan visi ke depan, mengangankan hal yang belum terjadi dan akan dilalui. Beberapa gagasannya meliputi:

a. Gagasan bahwa Timur mengagumi persenjataan modern Barat sebagaimana kutipan berikut.

ابتسم البشتلي في غيظ وقال: انه الغرور.. ألم تسمعا عن نابليون وتدوخته لأوروبا؟ ألم تسمعا عن أسلحتهم الحديثه؟ .. ١٠.

b. Gagasan bahwa Timur harus meningkatkan produksi senjata dan bedil

لقد ظل أحمد المدبولي صامتا طوال الوقت يستمع الحوار المحتدم، ثم نطق أخيرا: أما أنا ففي الإنتظار وما علي إلا ان اضاعف الإنتاج من السلاح والبارود، وسأبيع لمن يشتري ما عدا الفرنسيين ... وأظن يكفيننا نقاشا، ولنستمع إلى الشيخ الجنجيبي. ١١.

Kutipan di atas menjelaskan ucapan Ahmad Madbouli yang bertekad untuk meningkatkan produksi senjata dan bedil untuk keperluan Mesir, bukan Perancis.

c. Gagasan berjuang harus dengan senjata

وأشار بيده إلى ناحية أخرى قد تجمع فيها بضع مئاق من الشبان حول مدفعين قد يمين يتعلمون كيف يطلقونهما. ثم قال: هذا هو الأسلوب الذي يجدي في الحروب. ٢٤.

d. Gagasan pentingnya strategi perang

كانو يتحدثون، وهدير كالرعد يصم الأذان ينبعث من حول المسجد التاريخي الكبير. لقد تبدد كل خوف، وانقشع كل تردد، أثار فيهم حماس الجماهير الصاخبة الثقة والحرارة، فانبثروا يتحدثون ويرتبون خطوات المعركة القادمة ... لقد بات الإستسلام بدون مقاومة أمرا مستبعدا، لا بد من الجهاد حتى آخر رمق. ٢٥.

Kutipan di atas menjelaskan bahwa rakyat Mesir saling unjuk pendapat dan mengatur strategi perang yang akan mereka hadapi.

e. Gagasan pentingnya persatuan dan meninggalkan perselisihan

ألا تسمع يا ولدي؟ إنه نداء الحياة. أنظر... الناس يتجمعون بالأوف، لم يعد هناك مجال للحزبات والخلافات، طوفان الثورة يجتاح الجميع، ويصهرهم في بوتقة واحدة، ويخلق منهم كائنا جديدا... هذا ماكنت أتوقعة... لم نعد وحدنا يا حسين... ٢٥.

Kutipan di atas menjelaskan bahwa ayah Husen menegaskan bahwa berjuang adalah panggilan hidup. Rakyat berkumpul, sekarang ini bukan saatnya lagi saling bertengkar dan berselisih. Badai revolusi menyapu semua orang. Hal ini yang dinanti-nantikan. Mereka tak lagi sendirian dalam persatuan.

f. Menyatukan semua kekuatan; Turki, Mamalik, Mesir, Islam, Kristen.

واليوم يجتمع الجميع علي قلب رجل واحد، لا فرق بين تركي ومملوك ومصري، ولا مسيحي أو مسلم، ولا أرمني أو مصري .. إنهم أبناء وطن واحد يدعوهم للذود عنه. ٢٧.

Kutipan di atas menjelaskan bahwa tak ada bedanya antara bangsa Mamalik dan Mesir, antara orang Kristen dan orang Islam, antara orang Armenia dan orang Mesir. Mereka semua adalah anak bangsa yang dipanggil untuk melindungi negeri ini.

g. Bersatu, berdiskusi, bertukar fikiran (h.45, 105, 106, 107)

Dengan dua macam retorika yang diekspresikan novel untuk mendapatkan dukungan lokal masyarakat poskolonial dalam upaya memerdekakan diri dari kontrol penjajah tersebut, terlihat jelas gagasan dekonstruktif novel yang tidak

memihak pada budaya tertentu, Barat atau Timur. Bagaimanapun juga, tradisi dan pembangunan/ masa lalu dan masa depan sama-sama penting untuk mengisi dan memperbaiki kondisi sekarang demi kebaikan dan kemajuan bangsa tuk masa depan.

D. USULAN POST NASIONAL DALAM NOVEL

Sebagai ekspresi kebebasan pengarang, novel ini telah mengusulkan gagasan post-nasional yang berupa gagasan “hibriditas” budaya. Hibriditas budaya ini dimunculkan novel dikarenakan dalam menata ulang budaya kita terkait dengan pola relasi Barat-Timur, sudah tidak lagi mencukupi bila kita hanya mengidealkan satu budaya saja. Misalnya Barat yang diidealkan, tanpa mempertimbangkan dan mengakui pentingnya Timur yang turut membangun kebudayaan Barat. Atau sebaliknya, hanya Timur yang diakui dan diagungkan tanpa melihat secara objektif bagaimana Barat juga memiliki beberapa kelebihan yang tidak dimiliki Timur.

Konsep “hibriditas” tercermin dalam diri tokoh ‘Hilda’ yang lebih sebagai simbol dari pos-nasionalisme/nasionalisme ideal yang ditawarkan novel. Hilda adalah tokoh utama novel yang merepresentasikan Barat. Secara eksplisit, gagasan hibriditas budaya tersebut tertuang dalam kutipan novel halaman 29-30. Kutipan tersebut sebagai berikut.

في الطريق الى ابراهيم كانت تتساءل: لماذا لم يخلقها الله علي شاكلة ليبيها من المكر والدهاء؟ تري هل يرجع ذلك الي امها الطيبة المريضة التي كثيرا ما تحدثها عن جدها الكبير الثري الذي كان يغدق الخير علي الفقراء، وبلاوي الصانعين، وينفق علي الأديرة؟ وهل معنى ذلك أن جنودها تمتد الي الارض المصرية للخصبة التي أتبت أمها وجدها؟ .. إن ذلك التناقض بينها وبين ابنيها، ثم بين امها وابيها تناقض معذب مخير .. لقد قضت طفولتها في شوارع القاهرة وأزقتها وبيوتها، كانت تدخل بيوت النصاري والمسلمين علي السواء، وتأكل وتشرب وتلعب يحدث خلال سني الطفولة والمرافقة ما يحول قلبها عن أهل مدينتها الحبيبة، أحببت كل شيء في وطنها: الأرض والماء والسماء والمباني والشوارع والناس .. وكانت تحفظ سورة الفاتحة والصمد والمعدنتين كما يحفظها أبناء المسلمين. لم تستشعر في حياتها شيئا من المقت والكرهية نحو أولئك الذين كانوا يطارونها بعبارة الغزل الرقيقة المحيية الي نفسها: “يل بنت فرط الرمان يا حلوة” قل ماكانوا ينادونها باسم هيلدا، بل إن بعض المشايخ الكبار عندما سمع اسمها الحقيقي، تربع وقال فيما يشبه الثقة: “أعتقد أن كلمة محرفة ”واظنها مأخوذة عن كلمة ” خالدة“ العربية الصميمة، تماما كما حدث لاسم قصر ”الحمراء“ بالأندلس حينما أطلقوا عليه” الهميرا“ ٣٠-٢٩.

Kutipan di atas mengandung tiga gagasan pokok yang membangun dan menegaskan konsep hibriditas budaya antara Barat-Timur yang lebih bercorak campuran, sinkretis, dan sinergi budaya. Ketiga gagasan pokok yang terkandung dalam kutipan di atas sebagai berikut.

a. Hilda adalah tokoh yang secara genetis paduan dari keturunan Barat (ayahnya berasal dari Armenia) dan Timur (ibu dan kakeknya keturunan Mesir). Simbolisme ini merupakan penegasan novel akan pentingnya pengakuan identitas budaya campuran yang dapat mengarah pada perwujudan solidaritas ekstra yang bercirikan sinkritisme dan sinergi budaya.

b. Nama 'Hilda' sebenarnya merupakan nama yang diambil dari bahasa Arab yaitu "*khalid*" yang berarti abadi. Hal ini menjadi pemaknaan simbolik untuk hibriditas budaya yang diangankan novel, bahwa hibriditas tersebut adalah abadi, artinya sesuatu yang diangankan kesempurnaannya, atau sangat diharapkan untuk dapat terwujud. Hibriditas tersebut dimaknai abadi/kekal karena identik dengan gagasan post-nasional yang tercerahkan, membebaskan dari berbagai tirani yang menindas dan membelenggu sebagaimana yang terpraktik dalam solidaritas nasional yang ada selama ini.

c. Hilda mempraktikkan sinkritis yang bercorak budaya campuran. Ketika kecil, Ia dulu sering masuk ke rumah orang Kristen maupun orang Islam. Di sana ia makan, minum dan bermain. Selama menjalani masa kecil dan masa remajanya, Hilda tak pernah sedikit pun disakiti oleh penduduk kotanya yang tercinta. Ia mencintai segala sesuatu di negerinya: tanah, air, langit, bangunan-bangunan, jalan-jalan, dan orang-orangnya. Ia hafal Surat al-Fāṭīḥah, al-Falaq dan an-Nasr seperti anak-anak kaum Muslimin.

Tiga gagasan pokok di atas menjadi dasar dalam membangun pemahaman bahwa hibriditas budaya adalah corak post nasional yang ditawarkan novel. Nasionalisme yang dibangun bukanlah nasionalisme sempit yang hanya bercirikan satu identitas budaya yang isolatif. Akan tetapi, nasionalisme ideal yang diangankan novel dan diusulkan adalah nasionalisme yang lintas budaya, dapat mengkritisi dan sportif terhadap kekurangan diri yang dimiliki dunia Timur dan dapat mengapresiasi, mengadopsi, mengejawantahkan apa-apa yang dimiliki dunia Barat yang dapat mendewasakan nasionalisme itu sendiri.

Barat harus memiliki pandangan sama sebagaimana Timur. Barat (penjajah) yang mengklaim dirinya sebagai aktor peradaban dan superior dengan ideologinya merupakan kebenaran yang sepihak, sebab praktik-praktik penjajahannya terhadap pribumi seringkali tidak memiliki sandaran etis yang humanis. Seperti dikatakan Said (1996: 28), jati diri seperti penjajah adalah masyarakat penampung imigran yang tercipta atas lapisan-lapisan reruntuhan berbagai kehadiran pribumi dari segala penjuru.

Dengan demikian, semua kebudayaan tidak ada yang tunggal dan murni, semuanya cangkokan dan heterogin. Oleh karenanya, gagasan post-nasional

menghendaki indeterminasi dalam pertemuan kolonial untuk menjembatani pertemuan antara Barat dan Timur sebagai usaha kooperatif. Post-nasional menyediakan ruang untuk dialog antar budaya yang ada untuk membangun gagasan nasionalisme yang lebih humanis, universal, dan egaliter, yang salah satu cirinya adalah hubungan Barat dan Timur tidak bersifat dikotomis dan oposisi biner, tetapi lebih bersifat dialogis dan terbuka satu sama lain.

Gagasan seperti ini menyebar dalam novel. Hal yang paling mendukung gagasan ini ada pada cerita simbolik bahwa Hilda (representasi Barat) sangat mencintai Ibrahim Agha (orang Mesir/Timur). Gagasan ini menyebar dalam novel. Kemudian, Hilda (representasi paduan dan sintesis Barat dan Timur/symbol nasionalisme ideal) didukung oleh banyak gagasan yang ada dalam novel.

Kutipan-kutipan yang menggambarkan cinta Hilda (Barat) yang mendalam pada Ibrahim (Timur) di antaranya adalah: cinta mereka lebih kuat dari apa pun yang ada di dunia ini (h. 36), Hilda meyakini bahwa cinta antara keduanya adalah abadi dan siap mengorbankan apa pun (h. 37, 78, 76).

Selain tentang ikatan cinta keduanya yang kuat yang menjadi simbol hubungan Barat dan Timur yang saling membutuhkan, ada banyak gagasan dalam novel yang menggambarkan begitu idealnya tokoh Hilda sebagai simbol tokoh yang sinkritis tersebut. Hal itu di antaranya adalah: Hilda gadis yang cerdas, hati-hati, dan menyenangkan di setiap keadaan serta diterima banyak kalangan (h. 12), Hilda mengkritik penjajahan Eropa dan mengkritik penindasan pribumi oleh pribumi sendiri (h. 73), Hilda simbol paduan Timur yang eksotik dan Barat yang menawan (h. 87-88), pemikiran Hilda revolusioner dan universal (h. 93), Ibrahim adalah pribumi yang ideal yang sangat dicintai Hilda (h. 186), pertemuan Hilda dan Ibrahim adalah pertemuan antara cahaya dan udara yang mengisi kehidupan manusia (h. 197).

Novel ini meyakini bahwa tujuan nasionalisme adalah keabadian, sebagaimana kutipan berikut.

أه... عدت إليك ليل العاهرة، يا ذا الأسرار الغريبة... يا ذا الرموز و الأشباح و الذكريات و
المواويل الخزينة عدت ألى الشوارع الخالدة من منات السنين التي لا تهجر هه الخطوات
العنيدة و السير المستمر إلى الأبد... إلى المساجد السامقة مأذنها و قبابها ... إلى القبة الزرقاء
الصفافية... إلى الجبال الذين جمدت الدموع في مآقيهم، و امتلأت قلوبهم بالعزم لحديدي...
إلى الأطفال يا قاهرة العزم و للأطفال في قلبي منزلة فريدة تزخر بالحب و الحنان و
البراءة و الحيوية و السعادة لبالغة....
أه... عدت إليك ليل العاهرة... يا قلبها الخافق... لعهد الله... أن أظل أنسج من خيوط الليل
المدلهم الدرع لواقى لمجذك يا بلدي... و أظل أدق أعتاب (المعظم) حتى نبثق فجر المنى ...
و يبدد الشقاء و العناء... ٢٠٤

Novel ini juga mengakui bahwa rakyatlah yang abadi, bukan politik/partai/penguasa. Nasionalisme harus berpihak kepada rakyat (h. 247).

Dengan hibriditas budaya dalam usulan post-nasional di atas telah memperjelas dekonstruksi novel terhadap paham nasionalisme sempit yang hingga kini terpraktikkan oleh dunia Timur. Bagaimanapun juga, tuntutan solidaritas yang lebih besar dan ekspansif ini, pada akhirnya, lebih dibutuhkan daripada solidaritas budaya nasional. Kesadaran nasional sudah seharusnya membuka jalan bagi timbulnya komunitas global yang tercerahkan secara politis dan etis.

Gagasan ini penting karena kesadaran nasionalisme Mesir –sebagaimana negara Dunia Ketiga yang lain- adalah kesadaran yang masih terjebak pada batas-batas teritorial yang sempit. Hal ini tercermin dari gerakan aliran sastra Mesir yang dikenal dengan istilah *Adab Qawmi* (kesusastraan nasional). Menurut Ahmad Dayf, *adab qawmi* adalah sastra yang khas Mesir; menggambarkan kondisi sosial dan kultural Mesir, persoalan-persoalan Mesir, menggunakan bahasa Arab dalam stilistika dan metode-metode. Muncul selanjutnya kesusastraan *pharaonism* yang menyerang sastra nasional. Ia bentuk nasionalisme yang menyatakan Mesir sebagai kesatuan nasional, terpisah dari dunia Arab dan Islam, dan secara esensial tidak berubah sejak masa Fir'aun (Brugman, 1984: 250-251).

Setelah kolonialisme berlalu, perlu segera direalisasikan sebuah transformasi baru kesadaran sosial yang lebih makro yang dapat memunculkan sebuah post-nasional yang tercerahkan. Usulan budaya dalam novel tersebut membenarkan apa yang telah ditekankan oleh Bhabha, bahwa pertemuan Barat dan Timur perlu dijembatani dengan sebuah 'ruang ketiga,' komunikasi, negosiasi, dan translasi (Gandhi, 2001: 175).

Hal ini dapat dibuktikan, misalnya, dengan semakin disadari akan pentingnya dialog yang akan memediasi pertemuan Barat dan Timur tersebut. Lewat dialog kita berusaha membuka hidup kita terhadap kegembiraan dan keprihatinan hidup sesama kita, lewat dialog aksi kita diajak bekerjasama mengatasi pembatasan-pembatasan yang menghalangi kita untuk hidup secara bebas dan manusiawi (Th. Sumartana, 2004:xviii). Dialog perlu ditempatkan pada tantangan-tantangan dan kesempatan yg dihadapi bangsa manusia pada milenium ketiga. Beberapa karakteristik dialog: mengandung unsur keterbukaan untuk mencari pemahaman bersama, dilakukan secara kritis, dan kesediaan untuk saling mendengar dan mengemukakan pendapat secara seimbang (Th.Sumartana dkk, 2004: xxiii-xxv)

Gagasan ini juga memperkuat pendapat yang telah disampaikan oleh Mary Louise Pratt (Gandhi, 2001: 175) yang secara produktif memperluas analisis Hall dan Bhabha untuk menanggapi bahwa penjajah (begitu juga terjajah) terlibat dalam pertemuan kolonial transkultural. Bagi Pratt, pertemuan ini dipandang sebagai “kontak” yang memerlukan bentuk *cross*-komunikasi baru antara pembicara-pembicara dari bahasa kultural dan ideologis yang berbeda kebutuhan untuk berinteraksi.

Pos-nasional menghendaki nondeterminasi dalam pertemuan kolonial untuk menjembatani pemisah antara orang Barat dengan penduduk asli sebagai usaha kooperatif. Sebagaimana ditegaskan oleh Gandhi (2001: 166-167) bahwa tujuannya adalah untuk menunjukkan bagaimana pertemuan kolonial memberikan sumbangan pada transformasi yang saling menguntungkan antara penjajah-terjajah. Hal ini senada dengan apa yang ditulis Harish Trivedi, bahwa penting untuk melihat fenomena sebagai sebuah transaksi, suatu proses yang interaktif, dialogis, proses dua arah ketimbang proses sederhana aktif-pasif; proses yang melibatkan negosiasi dan pertukaran yang kompleks.

Dengan demikian, sebagai karya yang menyampaikan perlawanan kepada politik sastra kolonial, maka novel ini dapat membangun dekolonisasi dalam nalar teks-teks negara poskolonial. Hal ini dikarenakan poskolonialisme merupakan ‘ruang antara’ atau kondisi liminalitas antara pra-kemerdekaan menuju merdeka sepenuhnya.

E. KETERKAITAN DEKONSTRUKTIF NASIONALISME NOVEL DENGAN NILAI KEISLAMAN UNIVERSAL

Pada dasarnya, Islam menempatkan ‘manusia’ sebagai posisi subjek (pelaku) sekaligus objek (sasaran) dalam interaksi antarpersonal, komunitas, dan antarbangsa. Misi ajaran Islam adalah tetap terlaksananya nilai-nilai dasar kemanusiaan dalam kehidupan dunia ini. Dengan tegas Allah berfirman: “*Aku mengutusmu (Muhammad), itu hanya untuk keseluruhan manusia*” (QS. 34: 28). Dalam ayat lain disebutkan, “*Aku mengutusmu (Muhammad), itu hanya sebagai rahmat bagi seluruh alam semesta*” (QS. 21: 107). Keragaman manusia sebenarnya tercipta dari jiwa yang satu (QS. 3: 1). Ungkapan “wahai manusia” dalam al-Qur'an sangat banyak ditemui yang ini menunjukkan bahwa semua perintah dan aturan agama bertujuan untuk merealisasikan dan menegakkan nilai-nilai dasar kemanusiaan.

Pluralitas budaya dan bangsa adalah *sunnatullah*. Al-Qur'an dengan tegas menyatakan: “*Kami menciptakanmu dari jenis laki-laki dan perempuan,*

kemudian Kami menjadikanmu beberapa bangsa dan beberapa suku agar kamu saling menengenal” (QS. 49:13). Piagam Madinah juga menjadi bukti historis. Ketika itu Rasul mendirikan tatanan masyarakat (negara) di Madinah yang plural karena masyarakatnya terdiri dari beragam latar belakang historis, budaya, etnis, warna kulit, dan agama yang berbeda. Tetapi mereka hidup dengan damai, bersatu, dan saling tolong menolong dengan supremasi hukum kuat tanpa ada diskriminasi.

Gagasan nasionalisme yang bercorak dekonstruktif di atas menunjukkan betapa kritis dan progresifnya sumbangan pemikiran yang telah ditawarkan oleh sang pengarang untuk kemajuan negara Dunia Ketiga yang mayoritas adalah negara Islam, setelah mereka memerdekakan diri dari penjajahan. Novel ini berlatar Mesir, negara Islam terpadat kedua di Afrika dan memiliki lebih dari 90% penduduk yang beragama Islam, 8% beragama Kristen, dan sekelompok kecil orang Katolik Romna, Ortodoks Yunani, Ortodoks Armenia dan Protestan, serta sejumlah kecil orang Yahudi (el-Ayouty, 1988: 97,102).

Pemikiran sintesis ‘tradisi dan pembangunan’ (Barat dan Timur) dan ‘hibriditas budaya’ adalah pemikiran kosmopolit novel yang merefleksikan ajaran inti Islam tersebut. Dengan jelas, al-Qur'an menegaskan bahwa pluralitas etnis, jenis kelamin, bahasa, agama, dan budaya adalah kehendak Tuhan karenanya ia *sunnatullah*. Hikmah dan Tujuan perbedaan tersebut adalah agar manusia berlomba-lomba dalam kebaikan, karena penentu kemuliaan manusia yang beaneka ragam tersebut adalah taqwanya (QS. Al Hujurat: 13), sehingga perbedaan/pluralitas menjadi aset bagi tumbuhnya sebuah sinergi sosial dalam rangka menciptakan kehidupan yang lebih dinamis, beradab dan penuh rahmat.

Gagasan posnasional yang mengarah pada kerjasama yang kooperatif tersebut juga selaras dengan etika al-Qur'an. Dalam realitas budaya yang memang plural tersebut, al-Qur'an mengajarkan pentingnya kerjasama dan sikap serta perilaku yang kooperatif selama hal tersebut untuk tujuan kebaikan dan ketaqwaan (QS. Al Maidah: 2), karena -meskipun beragam- umat manusia hakekatnya adalah umat yang satu (QS. Al Mu'minun: 52, al Anbiya: 92, al Baqarah: 213, Yunus: 19). Dalam kebersamaan hidup, al-Qur'an menegaskan agar budaya/umat yang berbeda-beda tersebut dapat saling menghormati dan dilarang suatu umat/budaya merendahkan umat/budaya yang lain, karena amat mungkin yang direndahkan tersebut ternyata justru lebih baik dari yang merendharkannya (QS. Al Hujurat: 11).

Bila perbedaan Barat-Timur selama ini didasarkan pada perbedaan agama, al-Qur'an justru mempertahankan perbedaan agama tersebut, menekankan

egalitarianisme, dan melarang pengrusakan terhadap biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah-rumah ibadat orang Yahudi, dan masjid-masjid karena tempat-tempat tersebut adalah tempat suci yang didalamnya banyak disebut nama Allah (QS. Al Haj: 40). Ketika berkunjung ke Palestina, Khalifah Umar bin Khattab tidak sembahyang di Gereja Palestina. Ketika Uskup Besar Palestina bertanya apa sebabnya, khalifah menjawab, ia tidak ingin di kemudian hari nanti gereja ini diklaim oleh umat Muslim hanya karena ia pernah shalat di sana (Engineer, 2004:239). Jadi, baik al-Qur'an maupun praktik Khalifah Rasul sama-sama menjunjung tinggi identitas kelompok dan perbedaan, yang dalam konteks tersebut adalah perbedaan agama.

Baik secara teologis, historis, maupun sosiologis, terlebih di era global, adalah suatu ilusi, kepicikan berpikir dan egoistik serta kurang beradab kalau kita masih berpikir untuk mewujudkan masyarakat yang monolitik dan homogen. Zaman modern adalah zaman keterbukaan yang ditandai antara lain oleh pluralitas budaya, etnis dan agama. Tanpa kesiapan mental, moral, dan intelektual untuk melakukan kerja sama dengan kelompok-kelompok yang berbeda maka sebuah masyarakat atau bangsa akan tersisih dengan sendirinya, tentunya dengan tetap dibarengi etika sosial dan etika politik (Hidayat, 2000: 263-264).

Oleh sebab itulah, tokoh protagonis novel (Hilda) sebagai simbol hibriditas budaya tersebut telah mencerminkan sosok para pemimpin/pemikir/tokoh Islam yang inklusif, kosmopolit dan akomodatif. Di antaranya adalah: Jamāl al-Din al-Afghānī dan Muhammad 'Abduh tokoh pemersatu Timur dan Barat, Muhammad Arkoun (Paris) yang menggabungkan antara filsafat Islam dan filsafat Barat, Asghar Ali Engineer (Bombay) dengan gagasannya *Islamic State and the Secular State*, yaitu persamaan tujuan antara negara Islam dan negara sekuler, al-Mutanabbi (Perancis) yang mencoba menyatukan lagu-lagu Arab dengan disko Barat, beberapa sutradara muslim dari alJazair yang mengemukakan tema-tema Barat dalam film-film mereka, seniman-seniman Arab yang mengembangkan bentuk-bentuk Barat dicobakan di Perancis, dan lain-lain (Wahid, 2000: 288).

Tokoh dari Indonesia, di antaranya, adalah Gus Dur. Seperti diberitakan di *Herald Tribune* (Harian berpengaruh di AS, New York Times (21/10/1999) bahwa Gus Dur dikenal sebagai *respected Muslim leader whose message is tolerance, inclusion, and self-respected*. Ia dikenal toleran (dalam sikap keberagaman), inklusif (dalam perbedaan pendapat), dan pluralis (di tengah kemajemukan). Ia tak hanya mengakui pluralitas (*co-existence*) tetapi juga mendukung eksistensi pluralitas (*pro-existence*) (Sukidi, 2000: 250-251). Yang pertama (*co-existence*) adalah pasif, sebab sebatas toleransi, dan yang kedua

(*pro-existence*) adalah aktif, sebab terlibat bersama dalam persoalan kemanusiaan. Dengan gagasan yang kedua ini, Gus Dur memotori pentingnya kerja sama dengan berbagai kelompok/budaya/agama yang berbeda untuk kemajuan dan kedamaian umat manusia.

Tokoh Islam lain yang tersimbolkan seperti tokoh novel 'Hilda' adalah Cak Nur, pemikir Islam yang berpengaruh luas dalam sejarah keintelektualan di Indonesia yang modernis, terbuka, egaliter, dan demokratis. Ia menguasai ilmu-ilmu Islam klasik dan memiliki dasar-dasar kokoh tradisi ilmu-ilmu sosial modern (Barat) sehingga menjadi kombinasi sempurna untuk menyuarakan ide-ide pembaharuan. Sikap dan pandangan keagamaan Cak Nur bersandar pada sendi-sendi kemanusiaan universal yang melampaui kotak-kotak agama (alhumami, 2000: 233). Baik Gus Dur maupun Cak Nur, keduanya adalah figur yang mampu mengembangkan basis ketokohan dalam spektrum yang luas, baik di Timur maupun Barat.

Demikianlah, ajaran inti Islam mengajarkan untuk selalu bersikap terbuka, dan adaptif terhadap hal-hal yang baru (modern) bila mengandung nilai positif dan ke arah kemajuan. Islam menekankan untuk mengambil pelajaran berharga dari manapun datangnya (baik dari Barat maupun dari Timur). Landasan teologis lain adalah kaidah *uṣūl al-fiqh* yang berbunyi: *al-muḥāfaẓatu 'alā al-qadīm al-ṣāliḥ wa al-akhdu bi al-jadīd al-aṣlāḥ* (mempertahankan nilai-nilai lama yang baik dan mengambil nilai-nilai baru yang lebih baik).

F. SIMPULAN

Najib Kylani telah memberikan kontribusi pemikiran yang kritis dan progresif dalam mencari format relasi Barat-Timur untuk memahami dan membangun budaya dalam relasi antara dua kebudayaan besar tersebut. Progresivitas pemikiran sang pengarang adalah: 1) Novel telah mengekspresikan gagasan nasionalisme sebagai cara estetis yang disuarakan pengarang dalam bentuk sintesis antara dua retorika, yaitu retorika tradisi dan pembangunan. Sintetis dari dua retorika ini menunjukkan dekonstruksi novel terhadap cara pandang yang selama ini oposisional antara Barat-Timur. 2) Novel mengusulkan gagasan post-nasional berupa gagasan hibriditas budaya. Hibriditas ini ditemukan dalam tokoh 'Hilda' sebagai simbol dari pos-nasionalisme/nasionalisme ideal. Ada tiga dasar yang membangun kesimpulan ini, yaitu: a) Hilda adalah tokoh yang secara genetik paduan dari keturunan Barat (ayahnya berasal dari Armenia) dan Timur (ibu dan kakeknya keturunan Mesir). b) Nama 'Hilda' tersebut sebenarnya adalah nama yang diambil dari bahasa Arab yaitu

'*khalid*' yang berarti abadi. c) Hilda mempraktikkan langsung budaya Barat dan Timur, jadi dia memiliki identitas budaya ganda, bercorak campuran, hibrid, dan sinkretis. Gagasan tentang hibriditas budaya ini menyebar dalam novel. Kemudian, Hilda -representasi paduan dan sintesis Barat dan Timur/symbol nasionalis ideal- didukung oleh banyak gagasan dalam novel tersebut. 3) Gagasan novel tentang sintesis dan hibriditas budaya terkait Barat-Timur memiliki relevansi kuat dengan nilai keislaman universal yang bercorak inklusif, demokratis, dan kooperatif. Secara teologis, historis, dan sosiologis, Islam mendukung kesatuan umat manusia, merestui eksistensi realitas (budaya/bangsa) yang plural, dan mempertahankan pentingnya perbedaan tersebut agar umat manusia dan budaya-budaya yang ada dapat saling berdialog dengan sehat dan bekerjasama secara kooperatif.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'ān al-Karīm

- Alhumami, Amich. 2000. "Gerakan Modernisme Islam di Indonesia Menimbang Nurchalish Madjid" dalam *Islam di Tengah Arus Transisi*, Abdul Mun'im (edt). Jakarta: Kompas Media Nusantara.
- Anderson, Benedict. 2001. *Komunitas-komunitas Terbayang* (terj. Omi Intan Naomi). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ashcroft, Bill., Griffiths, Gareth, and Tiffin, Helen (eds.). 1995. *The Post-Colonial Studies Reader*. London and New York: Routledge.
- Ashcroft, Bill., Griffiths, Gareth, and Tiffin, Helen. 1998. *Key Concepts in Post-Colonial Studies*. London and New York: Routledge.
- El-Ayouty Yassin. 1988. "Mesir" dalam ensiklopedi *Negara dan Bangsa*, Jilid I. Jakarta: PT. Widyadara.
- Bhabha, Homi K., 1995. "Dissemination Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation" dalam *The Post-Colonial Studies Reader*. (Ashcroft, Bill at. Al. [Ed.]). London and New York: Routledge.
- Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. London and New York: Routledge.
- Budianta, Melani. 1998. "Oposisi Biner dalam Wacana Kritik Pascakolonial". Makalah pada kolosium *Mempersoalkan Pascakolonialisme*, Balai Seminar Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur.
- Brugman, J. 1984. *An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt*. Leiden: E.J. Brill.

- Coyle M dan Peck J.1993. *Literary Terms and Criticism*. London: Macmillan.
- Culler, Jonathan. 1994. *On Deconstruction, Theory and Practicism after Structuralism*. Eight Printing. Ithaca, New York : Cornell University Press.
- Engineer, Asghar Ali. “Problem Hind-Muslim di India Suatu Titik Pandang Islam” dalam Wahid, Abdurrahman dkk. *Dialog: Kritik & Identitas Agama*. 2004. Yogyakarta: Interfidei.
- Foulcher, Keith. 1994. “Mimikri *Siti Nurbaya* Catatan untuk Faruk”. *Jurnal Kebudayaan Kalam*. Edisi ke 14. Jakarta.
- Gandhi, Leela. 2001. *Teori Poskolonial: Upaya Meruntuhkan Hegemoni Barat*. (terj. Yuwan Wahyutri dan Nur Hamidah). Yogyakarta: Qalam.
- Hidayat, Kommaruddin. 2000. “Islam Mengecam Rasialisme” dalam *Islam di Tengah Arus Transisi*, Abdul Mun'im (edt). Jakarta: Kompas Media Nusantara.
- Kylani, Najib. 2001. *Mawāḳib al-Āhrār*. Lebanon: *Muassasah ar-Risalah*
- Lo, Jacqueline and Helen Gilbert. 1998. “Poscolonial Theory: Possibilities and Limitation”. Makalah pada An International Research Workshop University of Sidney
- Said, Edward. W. 2001. *Orientalisme* (terj. Asep Hikmat). Bandung: Pustaka.
- Said, Imam Ghazali. 2000. “Islam dan Pluralitas Masyarakat Bangsa”, dalam *Islam di Tengah Arus Transisi*, Abdul Mun'im (edt). Jakarta: Kompas Media Nusantara.
- Sarup, Madan. 1993. *An Introductory Guide to Poststructuralism and Postmodernism*. Second edition. Athens: University of Georgia Press.
- Salih, al-'Arini, Abdullah. Tt. *Al-Ittijah al-Islami fi A'mal Najib Kylani al-Qasasiyah*. Ttp. Tnp.
- Slemon, Stephen. 1995. “The Scramble for Post-Colonialism” dalam *The Post-Colonial Studies Reader*. (Aschroft, Bill et. Al [ed.]). London and New York: Routledge.
- Sukidi. 2000. “Citra Muslim di Barat Refleksi Fenomenal Presiden Gus Dur” dalam *Islam di Tengah Arus Transisi*, Abdul Mun'im (edt). Jakarta: Kompas Media Nusantara.
- Syeirazi, M. Kholid. 2003. “the Death of Nationalism? Problem dan Tantangan bagi Paham Kebangsaan Indonesia”. *Majalah Tradem*. Edisi ke-5. Yogyakarta.

- Sumartana, Th. dkk. "Pengantar: Menuju Dialog Antar Iman" dalam Wahid, Abdurrahman dkk. *Dialog: Kritik & Identitas Agama*. 2004. Yogyakarta: Interfidei.
- Thung Julan dan M. Azzam Manan (penyunting). 2011. *Nasionalisme dan Ketahanan Budaya di Indonesia*. Jakarta: LIPI bekerjasama dengan Yayasan Obor Indonesia.
- Wahid, Abdurrahman. "Bercermin dari Para Pemimpin" dalam *Islam di Tengah Arus Transisi*, Abdul Mun'im (edt). 2000. Jakarta: Kompas Media Nusantara.