

'Menerjemahkan' Piagam Perancis tahun 1814 : hukum semiotika dan pemerintahan baru Al-Tahtawi

Gianluca P. PAROLIN
AKU-ISMC

Abstrak

Bab ini mengamati tentang bagaimana bahasa hukum dan Kerajaan Islam telah diartikulasikan ulang ketika menafsirkan teks Piagam Perancis tahun 1814 dalam bahasa Arab. Penulis, adalah ilmuwan Mesir al-Tahtawi (1801-1873) yang dididik di Kuttab dan kemudian di Azhar, yang keduanya banyak dipekerjakan saat peletakan dasar dari apa yang menjadi semiotika hukum bahasa Mesir abad ke-19 (dan seterusnya).

Ilmu linguistik al-Tahtawi ini hanya merupakan alat untuk tujuan terakhirnya: yaitu mengumpulkan audiensi di balik ide 'dia' tentang modernitas hukum hegemonik, yang kemudian ia ringkas sebagai *manhaj al-shar'* (kekuasaan hukum). Melalui hukum Islam, al-Tahtawi bertujuan berbicara kepada sesama kaum intelektual tradisional (sudah di ambang marjinalisasi), dan melalui Kerajaan sebagai pelindung dan lingkarannya (tidak terlalu tertarik untuk mendengarkan di daerah ini). Dia juga memiliki sesuatu untuk dikatakan kepada Para Ilmuwan Orientalis Perancis, bahwa: Bahasa Arab dapat meliuk ke arah modernitas semudah Bahasa Perancis.

'Terjemahan' dari Piagam ini menawarkan titik pengamatan istimewa tentang kelompok dan kelas politik al-Tahtawi ini, karena ini memungkinkan kita untuk menghargai apa yang ia putuskan untuk diterjemahkan, ditekankan, dihilangkan, dan ditambahkan.

Lampiran:

Tabel dengan ketentuan Piagam tahun 1814 (dalam bahasa Perancis) dan interpretasi al-Tahtawi.

Pendahuluan

Dogma positivisme hukum menuntut narasi perubahan hukum sebagai rangkaian dari intervensi legislatif. Sejarah hukum Mesir pada abad ke-19 telah diriwayatkan di sepanjang jalur-jalur ini,¹ dan narasi tersebut masih dominan di sekolah-sekolah hukum Mesir saat ini. Kontribusi saya ini terlibat dengan isu-isu perubahan hukum yang jauh dari intervensi legislatif, dan memperhatikan khusus tentang bagaimana transformasi dalam semiotika hukum menerangi dinamika perubahan hukum yang melibatkan pemosisian (ulang) yang melampaui formulasi (ulang) konseptual.

Meskipun cukup jelas bagi pengamat mana pun bahwa 'cara kita berbicara tentang hukum' di Mesir telah berubah secara dramatis pada abad ke-19,² kurang jelas bagaimana

¹ J.N.D. Anderson, "Law Reform in Egypt: 1850-1950," dalam *Political and Social Change in Modern Egypt: Historical Studies from the Ottoman Conquest to the United Arab Republic*, ed. P. M Holt (London and New York: Oxford University Press, 1968), 209–30.

² referensi di sini adalah untuk pemilihan teks dalam *études Arabes CXII*, berjudul: *Komentar parle-t-on du «droit» en Mesir?* (Roma: Pontificio Istituto di Studi arabi e di Islamistica 2015).

transformasi dalam semiotika hukum ini telah menjadi fungsi perubahan sosial yang memainkan partisipasi atau marjinalisasi kelompok-kelompok dan kelas-kelas tertentu. Dalam rangka mendalami kelompok dan kelas politik ini, saya mengusulkan untuk melihat semiotika pemerintahan yang teks awal pertengahan tahun 1830-an usulkan kepada audiensinya (khalayaknya). Pendapat saya adalah bahwa teks ini dapat menawarkan sejumlah wawasan ke dalam dinamika perubahan hukum di Mesir pada paruh pertama abad ke-19 dan berdampak luas yang jauh melampaui itu. Sentralitas penulis dalam pergerakan terjemahan yang terjadi, dan apa yang disebut sebagai Renaissance Mesir, menambahkan elemen motivasi lebih lanjut untuk mempertimbangkan teks secara teliti.

Teks ini adalah karya yang diakui dari nama keluarga: Rifa'a al-Tahtawi *Takhlis al-Ibriz* (1834).³ Rifa'a al-Tahtawi (1801-1875) adalah seorang sarjana yang dididik di Kuttab dan kemudian di Azhar, ia ditunjuk untuk memberikan bimbingan spiritual kepada kelompok pertama orang Mesir untuk dididik di Sekolah Mesir di Paris. Maka ia menghabiskan waktu lima tahun di negara Perancis (1826-1831), dan *Takhlis al-Ibriz* bertanggung jawab atas hal ini, bersamaan dengan serangkaian pertimbangan pribadi yang lebih luas. Di antara pertimbangan pribadinya yaitu deskripsi dari sistem pemerintahan Perancis, yang tidak hanya merupakan yang pertama dari jenisnya, tetapi juga mengandung batu Rosetta asli: terjemahan dari Piagam Perancis tahun 1814 dalam bahasa Arab. Inilah usaha pertama yang tercatat untuk menafsirkan ide-ide dan konsep konstitusi modern dalam bahasa Arab. Sebuah tabel dengan teks bahasa Perancis dan interpretasinya dalam bahasa Arab ditambahkan ke kontribusi ini.

Baik penulis maupun karyanya telah banyak diteliti dan dipelajari,⁴ dengan perhatian khusus pada bagaimana bereksperimen dengan bahasa itu, tapi selalu sejalan dengan paradigma visual yang dipromosikan sendiri dari al-Tahtawi sebagai 'jembatan kebudayaan' yang menerjemahkan Perancis ke Mesir.⁵ Paradigma yang memipihkan kerja penulis seperti itu ke bentuk sebuah terjemahan (tersendiri dan searah), serta karyanya ke sebuah contoh

³ Pada biografi al-Tahtawi, lihat: Ahmad Badawi, *Rifa'a Al-Tahtawi Bik* (Cairo: Lajnat al-Bayan al-'Arabi, 1950).. Husayn Fawzi Najjar, *Rifa'a Al-Tahtawi, Ra'id Fikr Wa-Imam Nahda* (Cairo: al-Dar al-Misriyya li-l-Ta'lif wa-l-Tarjama, 1950)., dan Jamal al-Din al-Shayyal, *Rifa'a Rafi Al-Tahtawi: 1801-1873* (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1958).

⁴ Dengan memandang tahun 1950-an. Lihat: Badawi, *Rifa'a Al-Tahtawi Bik..* al-Sayyid Salih Majdi, *Hilyat Al-Zaman Bi-Manaqib Khadim Al-Watan: Sirat Rifa'a Rafi Al-Tahtawi*, ed. Jamal al-Din al-Shayyal (Cairo: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1958). al-Shayyal, *Rifa'a Rafi Al-Tahtawi..*, dan Fathi al-Tahtawi, *Lamha tarikhyya 'an hayat wa-mu'allafat al-shaykh Rifa'a Badawi Rafi al-Tahtawi, mu'assis al-nahda al-'ilmiyya al-haditha* (Cairo: s.n., 1958). Sebuah pandangan disertai dengan re-publikasi *Takhlis al-Ibriz* disunting oleh Mahdi 'Allam, Ahmad Badawi, dan Anwar Luqa: Rifa'a al-Tahtawi, *Takhlis Al-Ibriz Fi Talkhis Bariz*, ed. Mahdi 'Allam et al. (Cairo: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1958).

⁵ PJ Vatikotis menyebut al-Tahtawi 'saringan untuk ide-ide Eropa' (*The History of Egypt*, 2nd ed. (London: Weidenfeld and Nicolson, 1980), 109), Tapi Alain Roussillon mengolok-olok pendekatan ini dengan memanggilnya 'transmetteur/pemancar' ("Ce qu'ils nomment "Liberté"...": Rifa'a al-Tahtawi, ou l'invention (avortée) d'une modernité politique ottomane," *Arabica* 48, no. 2 (2001): 149 ff.), Sementara Sandra Naddaf mengklaim bahwa al-Tahtawi memegang cermin yang menjadi 'sarana yang olehnya yang asing dapat ditampung dan akhirnya berasimilasi, serta sarana olehnya yang akrab dapat kembali ditemukan dan kembali dihadirkan' ("Mirrored Images: Rifa'ah Al-Tahtawi and the West (Introduction and Translation)," *Alif: Journal of Comparative Poetics* 6 (Spring 1986): 76.), Dan Myriam Salama-Carr bahkan menggambarkan *Takhlis al-Ibriz* sebagai 'upaya untuk membuat " Other" diterima ", dan contoh dari proses etnosentris sosialisasi, melalui praktik linguistik tertentu '(Myriam Salama-Carr, "Negotiating Conflict: Rifa'a Rafi' Al-TahTawi and the Translation of the 'Other' in Nineteenth-Century Egypt," *Social Semiotics* 17, no. 2 (2007): 213-27.). Pada posisi yang sama sekali berbeda adalah Bernard Lewis, yang menunjukkan sangat sedikit apresiasi untuk peran al-Tahtawi dan menyebutkan secara sepintas bahwa 'ia bahkan merepotkan diri untuk menerjemahkan teks lengkap konstitusi Perancis (*sic*)' (*The Muslim Discovery of Europe* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1982), 219.).

genre sastra memoir. Mengamati semiotika pemerintahan yang al-Tahtawi usulkan, saya melihat kerja yang jauh lebih kompleks ketika penulis terlibat dalam kelompok dan kelas politik sementara menanggapi berbagai tuntutan, menjangkau ke beberapa audiens, dan mengejar beberapa tujuan.

Paradigma disederhanakan yang sebelumnya digunakan dalam literatur ini gagal untuk menangkap kompleksitas bagian tentang pemerintahan, dan dengan demikian dianggap mengabaikan 'ketidakkonsistenan' atau 'interpretasi yang tidak setia' sebagai hasil dari kesalahpahaman atau kesalahan pada sisi al-Tahtawi, sang 'penerjemah.'⁶ Maka, seharusnya tidak mengherankan, bahwa bagian dari *Takhlis al-Ibriz* tentang pemerintahan Perancis⁷ menjadi yang paling sulit ditembus, dan menerjemahkannya ke dalam bahasa Inggris,⁸ atau menerjemahkannya (ulang) ke dalam bahasa Perancis,⁹ menjadi usaha yang nyaris mustahil. Sedemikian rupa sehingga terjemahan (ulang) ke dalam bahasa Perancis menghilangkan sama sekali 'terjemahan' Piagam Perancis 1814 al-Tahtawi.¹⁰

Dengan membawa kompleksitas kelompok dan kelas politik kembali ke pilihan al-Tahtawi dalam semiotika pemerintahan,¹¹ maka seseorang dapat menghargai kehalusan

⁶ Mencoba untuk menjelaskan 'sejumlah besar ketidakkonsistenan leksikal,' penerjemah al-Tahtawi ke dalam bahasa Inggris—Daniel Newman—menyatakan bahwa ia 'tampaknya tidak mampu mengambil keputusan, bimbang antara berbagai kata dari pemikiran politik Islam,' di *An Imam in Paris: Al-Tahtawi's Visit to France (1826-31)*, trans. Daniel Newman (London: Saqi, 2011), 97. Paradigmatik juga penjelasan yang ditawarkan oleh Mahmud Hijazi—salah satu komentator al-Tahtawi yang paling akut di 20 abad—tentang terjemahan al-Tahtawi tentang ketentuan tentang kebebasan pribadi dari Piagam 1814 (pasal 4), di mana komentator menguraikan tentang bagaimana al-Tahtawi 'keliru.' Mahmud Fahmi Hijazi, *Usul Al-Fikr Al-'arabi Al-hadith 'inda Al-Tahtawi* (Cairo: Dar Ghurayyib, 1974), 63, fn 82.

⁷ Al-Tahtawi menggunakan ekspresi *Tadbir dawlah al-Faransis* untuk judul bagian ini. Menurut al-Tahtawi, *tadbir* adalah bagian dari politik dalam negeri (*bulitiqa dakhiliyya*) yang mengurus fungsi internal dan penataan negara, dengan demikian: pemerintahan. Al-Tahtawi tidak menggunakan *siyasah* karena ia percaya lingkungannya terlalu luas (umumnya merujuk pada *al-Suluk wa-l-tasarruf*) dan merupakan istilah yang terlalu umum untuk merujuk kepada politik. Mahmud Hijazi menangkap gugusan konseptual ini (*Usul Al-Fikr*, 36–47.), sementara Timothy Mitchell tampaknya memproyeksikan proyek ke 'seluruh bidang praktik pemikiran ini' dari konotasi *siyasah* yang terakhir (*Colonising Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 102–104).

⁸ *An Imam in Paris*.

⁹ Sebuah laporan lengkap dari berbagai upaya (dan resistensi) untuk menerjemahkan (ulang) *Takhlis al-Ibriz* dalam bahasa Perancis, lihat *L'or de Paris: Relation de Voyage, 1826-1831*, trans. Anouar Louca (Paris: Sindbad, 1988), 30–35. Penerjemah, Anwar Luqa, telah secara ekstensif mengerjakan karya al-Tahtawi, tapi selalu menunjukkan sedikit minat terhadap pandangan penulis tentang pemerintahan. Lihat, misalnya, 'Awdat Rifa'a Al-Tahtawi: Marahil Istifaqat Al-Fikr Fi daw' *Al-Adab Al-Muqaran* (Sousse and Tunis: Dar al-Ma'arif, 1997), 88–90.

¹⁰ Sebagai sebuah pernyataan umum, Anwar Luqa menunjukkan sedikit minat terhadap hukum di sepanjang pengantarnya tentang kehidupan dan karya al-Tahtawi ini. Ketika tiba di bagian pemerintahan Perancis, ia hanya mengabaikan untuk menerjemahkan (ulang) Piagam 1814 dan menggunakan catatan kaki untuk menandakan pengabaian tersebut (*L'or de Paris*, 135 fn 138.). Jalan yang sama telah diikuti dalam terjemahan bahasa Jerman oleh Karl Stowasser (*Ein Muslim Entdeckt Europa: Die Reise Eines Ägypters Im 19. Jahrhundert Nach Paris*, trans. Karl Stowasser (Leipzig: G. Kiepenhauer, 1988), 94 fn 54).

¹¹ Tanpa menghargai kelompok dan kelas politik yang terlibat dengan al-Tahtawi, seseorang mengambil risiko untuk menilai 'percobaan linguistik'-nya terisolasi dan terputus dari beberapa konteksnya. Contoh dari pendekatan yang terakhir ini adalah apa yang Anwar Luqa tuliskan: *Dalam assiste à l'buih du Lexique, lors de l'ouverture d'une frontière culturelle. Les moyens atrophies de la langue arabe, tidak disposait la première Génération du XIXe siècle, ne pouvaient répondre aux besoins d'un Discours soudain élargi* (*L'or de Paris*, 34.). Mohammed Sawaie mengikuti pendekatan yang sama, menganalisis strategi al-Tahtawi sebagai 'penerjemah' yang berusaha untuk 'mengatasi kesulitan menemukan butir-butir leksikal Arab yang tepat untuk mengekspresikan sains dan butir-butir budaya baru yang diperkenalkan dari dunia Barat ke Mesir pada abad ke-19': dalam "Rifa'a Rafi Al-Tahtawi and His Contribution to the Lexical Development of Modern Literary Arabic," *International Journal of Middle East Studies*. 32, no. 3 (2000): 405.

permohonannya untuk modernitas hukum hegemonik, dan menilai kembali nasib dari beberapa solusinya yang jauh dari spekulasi metafisis pada alasan yang lebih empiris tentang bagaimana kelompok dan kelas politik ini disingskapkan.

1. Tuntutan, Audiensi, dan Tujuan

Sering diremehkan sebagai sebuah laporan perjalanan,¹² *Takhlis al-Ibriz* adalah teks yang jauh lebih kompleks yang menjawab banyak tuntutan, menargetkan berbagai audiensi, dan mengejar sejumlah sasaran.¹³ Babnya tentang sistem pemerintahan Perancis, khususnya, mengartikulasikan kompleksitas ini dalam terjemahan Piagam tahun 1814 yang luar biasa, menyatukan berbagai lembar dalam sebuah cetakan biru (blue print) untuk wacana hegemonik modernitas di Mesir-nya Muhammad Ali.¹⁴ Terjemahan dari Piagam Tahun 1814 ini juga merupakan interpretasi pertama dalam bahasa Arab dari konstitusi-konstitusi 'adonan' baru — yang dibuat "berdasarkan resep" seperti yang disebutkan secara meremehkan oleh Edmund Burke dalam *Refleksi Revolusi di Perancis* (tahun 1790)—yang mulai menyebar di akhir tahun 1700-an.¹⁵

Tuntutan untuk laporan misi orang Mesir ke Paris dari tahun 1826-1831 hadir ke penulis *Takhlis al-Ibriz* dari berbagai tokoh. Pertama, Hasan al-'Attar, syekh al-Azhar yang menuliskan nama al-Tahtawi untuk misi tersebut, dengan tegas memintanya untuk membuat jurnal selama masa tinggalnya di Paris. Kedua, narasi pendidikan al-Tahtawi selama masa tinggalnya ini juga harus diserahkan sebagai bagian dari ujian akhirnya sebagai penerjemah

¹² Bahkan jika 'wisata' secara mencolok absen dari inti karya ini. Salah satu komentator dan penerjemah al-Tahtawi ini *Takhlis al-Ibriz* ke dalam bahasa Perancis, Anwar Luqa, berbicara tentang *tidak adanya* «voyage» dan berbicara tentang hal itu dengan memberikan contoh *Mizan* yang memunculkan *avec la figure de la balance, une recherche systématique des valeurs prépondérantes (L'or de Paris, 19 dan 21.)*

¹³ *History of Egypt* dari PJ Vatikiotis ini adalah contoh yang paling fasih tentang tren ini: ia merujuk (a) pada *Takhlis al-Ibriz* sebagai *Rihla* (catatan perjalanan), (b) pada publik al-Tahtawi sebagai blok umum dan tidak terdefinisi dari 'para pembaca Mesir, dan (c) pada pengerjaan oleh al-Tahtawi sebagai yang memperkenalkan kepada para pembaca Mesir ini gagasan tentang otoritas sekuler." Lihat: *The History of Egypt*, 113 ff. Roxanne Euben mengambil pendekatan yang lebih menyeluruh terhadap al-Tahtawi ini *Rihla* dan audiensinya (dalam bentuk tunggal): terutama, dia mengacu pada literatur sebelumnya untuk mempertegas campuran genre sastra yang berbeda dalam *Takhlis al-Ibriz* (yaitu, *rihla*, *adab*, dan *mizan*) dan menyebutkan pluralitas kepekaan dalam audiensinya. Lihat: *Journeys to the Other Shore: Muslim and Western Travelers in Search of Knowledge* (Princeton: Princeton University Press, 2006), 114–119.

¹⁴ Kebanyakan ahli cenderung melihat dalam diri al-Tahtawi seseorang yang membawa sintesis—yaitu dalam istilah Hegelian perkiraan saya (Anouar Abdel-Malek, *Idéologie et Renaissance Nationale* (Paris: Anthropos, 1969). Muhammad 'Imara, *Rifa'a al-Tahtawi: ra'id al-tanwir fi al-'asr al-hadith* (Kairo: Dar al-Mustaqbal al-'Arabi, 1984)., dan Gilbert Delanoue, *Moralistes et Politiques Musulmans Dans l'Égypte Du XIXe Siècle (1798-1882)*, 2 vol. (Kairo: Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1982), semua dikutip dalam Roussillon, "Ce qu'ils nomment," 145 ff.; tetapi juga: Ehud R. Toledano, *State and Society in Mid-Nineteenth-Century Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989)). Bagi saya, ia tampaknya jauh lebih terlibat dalam mengartikulasikan sejumlah sintesis untuk komposisi sosial-politik yang kompleks dari tuntutan, audiensi, dan tujuan yang saya sketsakan dalam paragraf ini dan jelaskan lebih lanjut dalam analisis saya tentang konstruksinya atas beberapa semiotika, atau lebih tepatnya, akomodasinya tentang berbagai kebutuhan dalam semiotika umum hukum dan pemerintahan.

¹⁵ Anwar Luqa bahkan menghubungkan terjemahan al-Tahtawi ini Piagam melalui terjemahan lebih jauh ke dalam bahasa Turki kepada ragi dari *constitutionnalisme* di Istanbul (*L'or de Paris*, 32). Yang tampaknya dikonfirmasi oleh C. Ernest Dawn, yang mengatakan bahwa *Takhlis al-Ibriz* secara luas dibaca dalam terjemahan bahasa Turki ("From Ottomanism to Arabism: The Origin of an Ideology," dalam *The Modern Middle East: A Reader*, ed. Albert Hourani, Philip Houry, dan Mary Wilson (London: I.B.Tauris, 1993), 376.)

di Sekolah Mesir di Paris. Serta ketiga, penyokong al-Tahtawi, Muhammad Ali, mengharapkan ringkasan lengkap tentang misi yang telah didanainya itu.

Dengan demikian, melalui karya ini, penulis menargetkan tiga audiensi utama dengan kepentingan dan agenda yang cukup berbeda. Pertama, ia berbicara kepada konstituennya sendiri yang terdiri dari kaum intelektual tradisional di al-Azhar, yang dididik dalam kurikulum agama dan mengidentifikasi diri sebagai benteng Islam. Kedua, ia menunjukkan kepada pengujinya, para Ilmuwan Orientalis Perancis seperti Edme-François Jomard dan Sylvestre de Sacy, bahwa ia telah sepenuhnya menyerap pendidikan peradaban yang ia terima di Paris. Dan ketiga, ia menawarkan laporan tentang apa yang dapat berguna yang berasal dari sistem Perancis bagi penyokongnya.

Para pembaca sering menemukan *Takhlis al-Ibriz* cukup ambigu. Ambiguitas yang jelas ini adalah fungsi dari tujuan-tujuan berbeda yang al-Tahtawi sedang kejar. Pertama, dia ingin menunjukkan kepada kaum al-Azhar bahwa ia dapat dengan mudah memilih apa yang harus diadopsi dari pengalaman Perancisnya. Kedua, ia ingin menampilkan kemampuannya untuk menavigasi Bahasa Perancis, Arab, dan isi dari sains yang ia terjemahkan kepada para ahli bahasa Perancis. Serta ketiga, ia ingin agar sang penguasa tahu bahwa seseorang yang berpengalaman dapat memberikan nasihat tentang apa yang dapat dengan aman diimpor untuk memperkuat kekuasaan tanpa merusaknya.

2. Buku dan Struktur Bab.

Takhlis al-Ibriz memiliki prolog konvensional, dan kemudian dibagi menjadi enam esai yang panjangnya tidak merata. Dalam dua esai pertama, al-Tahtawi meriwayatkan perjalanannya dari Mesir ke Marseilles (esai 1), dan dari sana ke Paris (esai 2). Esai ketiga—dijelaskan di bawah ini—berpusat tentang masa tinggal al-Tahtawi di Paris. Dalam tiga esai terakhir, al-Tahtawi menceritakan pengaturan pendidikan dan ujian akhirnya (esai 4), catatannya atas peristiwa Revolusi Juli (esai 5), dan akhirnya menguraikan tentang struktur ilmu Bahasa Perancis (esai 6).

Esai ketiga (esai 3) adalah jantung dari pekerjaan al-Tahtawi, dan ia secara eksplisit mengatakannya dalam kata pengantar. Dalam kata pengantar, al-Tahtawi juga mengakui tentang beberapa pernyataan yang dilebih-lebihkan dalam catatannya, yang bagi pikirannya merupakan perkiraan tentang keajaiban Paris.¹⁶ Esai ketiga ini juga merupakan yang terpanjang dalam bukunya (yang mencakup hampir setengah dari ukuran bukunya), dan berisi tiga belas bagian yang didalamnya penulis merefleksikan dan menyajikan pengalamannya dari Paris.

Setelah menyajikan Paris dan penduduknya dalam dua bagian pertama, bagian ketiga (di sini lagi, salah satu bagian terbesar dalam bab ini) dikhususkan untuk sistem pemerintahan Perancis. Al-Tahtawi tidak menyembunyikan maksud pedagogis dari bagian ini: sistem khas Perancis adalah model yang harus dipertimbangkan.¹⁷

Di bagian ketiga tentang pemerintahan Perancis, lima segmen dapat diidentifikasi. Di segmen pertama, al-Tahtawi menggambarkan sistem pemerintahan sebagai gugusan tubuh (*dawawin*) di sekeliling Raja. Dalam segmen kedua, al-Tahtawi menerjemahkan Piagam tahun 1814—dalam terjemahan ia membengkokkan baik leksikon bahasa Arab maupun teks Perancis untuk menunjukkan ke berbagai konstituennya bahwa modernitas hukum hegemonik di Mesir tidak hanya mungkin tetapi juga diinginkan. Dalam segmen ketiga, al-

¹⁶ *Itmab*

¹⁷ *Li-yakun tadbiruhum al-'ajib'ibra^{tan} li-man i'tabar.*

Makalah yang dipresentasikan pada AKU-ISMC Tata Kelola panel Program "Pemerintahan Islam": Kendala dan Peluang' di MESA 2016, Boston, USA.
publikasi yang akan datang dalam Buku Tahunan Islam dan Hukum Timur Tengah (YIMEL) 2016
Silakan mengutip dengan mengacu YIMEL

Tahtawi dengan bebas berkomentar tentang teks dari Piagam tahun 1814 dan menawarkan beberapa kontribusi yang paling terkenal (seperti paralel antara *liberté* 'mereka' dan *al-'adl wa-l-Insaf* 'kita'). Dalam segmen keempat, al-Tahtawi memberikan gambaran singkat amandemen terhadap sistem pemerintahan dan Piagam Konstitusi yang mengikuti Revolusi 1830 ('Revolusi Juli', yang ia diterjemahkan sebagai *fitnah*). Dalam ikhtisar kelima dan segmen terakhir, al-Tahtawi hanya menyinggung sistem hukum Perancis yang lebih luas melampaui struktur pemerintahan, tetapi topik ini tampaknya sangat jauh dari minatnya.

3. 'Menerjemahkan' Piagam tahun 1814

Luasnya kolonisasi permukaan pikiran al-Tahtawi dalam rayuannya oleh gagasan kekuasaan hukum,¹⁸ yang kemudian ia tafsirkan sebagai *manhaj al-shar*.¹⁹ Namun begitu ia menyerah sepenuhnya kepada hal itu, ia mempertahankan kendali atas cara menyampaikannya, dalam suatu tindakan dominasi translasional. Dominasi translasional terwujud dalam pemilihan mana yang diterjemahkan dan modalitas terjemahan. Memilih untuk menerjemahkan Piagam tahun 1814 dan bagaimana menerjemahkannya agar menarik bagi audiensnya yang berbeda-beda adalah tindakan dominasi translasional yang unggul dari al-Tahtawi.²⁰

Selama al-Tahtawi tinggal di Paris, ada dua dokumen hukum utama yang mengatur kehidupan Perancis dan mewakili kompromi Pemulihan setelah kekalahan Napoleon: Hukum Perdata dan Piagam. Hukum Perdata, juga dikenal sebagai *Undang-undang Napoleon*, dipertahankan sebagai salah satu warisan utama dari Revolusi tahun 1789, sementara Piagam itu memulihkan monarki Bourbon dan sistem pemerintahannya ke status (nyaris) pra-revolusioner. Al-Tahtawi memilih untuk menerjemahkan yang terakhir, dan jauh di kemudian hari ia menerjemahkan yang terlebih dahulu.

Namun dalam laporan al-Tahtawi, tidak ada Revolusi 1789, maupun Restorasi tahun 1814: Piagam—yang ia putuskan untuk 'terjemahkan'—dipentaskan sendiri dalam bentuk yang disarikan dan diuniversalisasikan, menghilangkan konteks sejarah, politik, atau sosial. Penghilangan konteks itu dengan nyaman menyembunyikan bahwa, pada saat penulisannya, Piagam tahun 1814 itu bahkan tidak lagi berlaku: Revolusi Juli 1830 telah membuang cabang senior dari rumah Bourbon dan Piagam yang diberikannya. Namun, al-Tahtawi tidak menyebutkan baik Revolusi Juli, maupun Piagam Konstitusi yang menjadi hasilnya, dan

¹⁸ Kolonisasi pikiran al-Tahtawi menurut Shaden Tageldin adalah sebuah fungsi dari 'lanskap hermafrodit dari rayuan kolonial'. Benih kolonial yang ditanamkan selama pendudukan Napoleon mulai berbuah dalam pertukaran 'rahim' dan 'inseminasi' antara negara Perancis dan Mesir ini (koloni orang Mesir pergi ke Perancis untuk dididik, kemudian kembali ke Mesir untuk mendidik sesama orang Mesir dengan cara Perancis). *Disarming Words: Empire and the Seductions of Translation in Egypt* (Berkeley: University of California Press, 2011), 111.

Terjemahan al-Tahtawi *manhaj al-shar* sebagai 'aturan hukum' (bukan ekspresi bahasa Perancis sendiri) dimaksudkan untuk memberi sinyal cara penulis melambangkan sistem pemerintahan Perancis dalam sebuah ekspresi yang benar-benar akan terdengar sebagai sesuatu yang *grosso modo* (kurang lebih) berada di antara "berjalannya hukum," dan 'sistem hukum,' tapi hanya sebagai tulisan cepat untuk modernitas hukum hegemonik tertentu.

¹⁹ Baris-baris puisi terkenal ini mengacu pada *manhaj al-shar* yang menutup bagian atas sistem pemerintahan Perancis tidak termasuk dalam edisi pertama 1834 (Rifa'a al-Tahtawi, *Hadhihi Riḥlat al-faḥr ila allah ta'ala Rifa'a Badawi Rafi al-Tahtawi ila diyar Faransa al-musammah bi-Takhlis al-ibriz ila talkhis Bariz, aw al-Diwan al-nafis bi-iwan Bariz* (Bulaq: Dar al-Tiba'a al-Khidiwiyya, 1834, 77.).

²⁰ Aspek 'dominasi translasional' berdampingan dengan aspek 'rayuan translasional,' karena Orientalisme—menurut perkataan Shaden Tageldin—menerjemahkan Eropa ke dalam istilah Arab-Islam, menggoda teman bicara orang Mesir untuk membayangkan diri mereka sebagai penguasa Eropa "gagah" yang dulu menguasai mereka.' *Disarming Words*, 7.

lebih memilih untuk mencantumkan perubahan-perubahan yang paling signifikan sebagai amandemen terhadap Piagam tahun 1814 (*tasliḥ al-Sharta*).

Selama tinggal di Paris, al-Tahtawi menyaksikan beberapa momen paling penting dan dramatis dalam transformasi sistem pemerintahan Perancis, yang direnovasi dari terbatas menjadi (bangsal) monarki parlementer; dari Piagam yang diberikan (bahkan membawa dalam penunjukannya referensi ke piagam Rezim Lama) menjadi Piagam Konstitusi yang dipadatkan (menandakan kompromi dengan nilai-nilai liberal); dari Charles X, Raja Perancis (dengan hak ilahi) menjadi Louis Philippe I, Raja Perancis (berdasarkan proklamasi oleh Dewan Legislatif). Namun, al-Tahtawi memilih untuk tidak terlibat dengan semua hal tersebut di bagian sistem pemerintahan Perancis.

Keputusan al-Tahtawi untuk mengabaikan Piagam tahun 1830—dan sebagai gantinya menerjemahkan Piagam tahun 1814—merupakan pernyataan yang kuat dari dominasi translasional yang dilengkapi dengan tindakan dominasi translasional lebih lanjut bahwa ia mengerjakan teks itu dengan tatapan tegasnya pada audiensi yang menjadi sasarannya. Tindakan dominasi translasional lebih lanjut akan dipertimbangkan di bawah ini dalam kaitannya dengan audiensi sasaran yang ditujunya.

3.1. 'Menerjemahkan' dengan Menjadikan Rekan al-Azhar Sebagai Sasarannya

Audiensi sasaran yang al-Tahtawi rasakan koneksi terdekatnya adalah sesama rekan kaum intelektual tradisional, terutama para ilmuwan al-Azhar. Sebagai seorang ilmuwan al-Azhar sendiri, al-Tahtawi tampaknya paling bersemangat untuk melalui terjemahan menghasilkan kesan identifikasi dalam pembacanya (kebanyakan sesama rekan al-Azhar), dan ia melakukannya dengan menggunakan leksikon yang akrab bagi mereka dengan tujuan membawa pulang sistem asing.²¹

Tema yang tersirat dari al-Tahtawi adalah permohonan untuk modernitas hukum hegemonik yang ia tujukan kepada kaum intelektual tradisional dalam artian panggilan untuk bergabung dalam membangun Mesir baru, mungkin karena khawatir atau meramalkan marginalisasi yang nantinya akan berpengaruh pada mereka.²² Dengan terjemahannya atas Piagam tersebut, al-Tahtawi menunjukkan pada kaum intelektual tradisional bahwa untuk berpartisipasi dalam proyek politik baru, mereka tidak perlu mengkompromikan peran mereka sebagai para pemelihara Islam. Di bagian lain *Takhlis al-Ibriz*, Al-Tahtawi sering menyela teks dengan peringatan terhadap risiko tersesat ketika mengikuti pengajaran bahasa Perancis (khususnya dalam bidang ilmu alam). Dalam bab ini peringatan tersebut tidak ada—satu-satunya contoh kritik terselubung dapat ditemukan di segmen kelima dan terakhir, dan diarahkan terhadap hukum Perancis yang tidak sejalan dengan hukum ilahi, tetapi terbatas pada bidang-bidang sistem hukum Perancis yang tidak diminati al-Tahtawi, dan kita tidak boleh dibingungkan oleh hal itu karena—ia menegaskan bahwa—hukum-hukum ini terus berubah.²³

²¹ Al-Tahtawi kemudian akan lanjut menyamakan yurisprudensi Perancis menjadi *'ilm ushul al-fikih*, Dan hukum substantif Perancis menjadi *fur u' al-fikih*. Lihat *Al-Murshid al-Amin* cit. dalam Hijazi, *Usul Al-Fikr*, 41.

²² Al-Tahtawi tampaknya tidak mempertimbangkan kemungkinan intelektual tradisional berperan sebagai penjamin pembatasan kekuasaan, dan Albert Hourani menjelaskan sikap ini dengan mempertimbangkan bahwa 'kekuatan yang efektif telah lama berada di tangan kelompok militer dan karenanya kaum intelektual tradisional dapat menawarkan 'tapa halangan yang efektif untuk penggunaannya' dalam *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (London: Oxford University Press, 1962), 83.

²³ *Laysa qarra al-fur u'*.

Tidak hanya kaum intelektual tradisional tidak boleh takut untuk terlibat dengan proyek politik baru, bahkan Al-Tahtawi meminta mereka untuk secara aktif menerimanya.²⁴ Dalam kata pengantarnya, ia meratapi bahwa negeri-negeri Islam seharusnya lebih pantas mendapatkan *adil* (keadilan) yang unik dan *insaf* (kejujuran) yang aneh ini [dibandingkan negara Perancis], yang ia gambarkan dalam bab ketiga dan merupakan bagian utama Piagam tersebut.²⁵ *Adil* dan *insaf* (keadilan dan kejujuran) merupakan pilar utama dari sistem pemerintahan yang terkait dengan Islam di zaman al-Tahtawi ini; tidak hanya ia menarik paralel eksplisit antara mereka dan *liberté* Perancis, tapi ia bahkan menyatakan bahwa prinsip-prinsip Islam ini dipraktikkan dengan lebih baik di negara Perancis daripada di Mesir.

Dalam menerjemahkan Piagam tersebut, al-Tahtawi sering melihat leksikon yang dimaksudkan agar terdengar akrab bagi kaum intelektual tradisional sehingga menghasilkan persepsi kedekatan dengan sistem pemerintahan ia jelaskan.²⁶ Dengan demikian kosakata *fikih* sangat diandalkan: *haqq*, *shari'a*, *bayt al-mal*, *milla*, *haram*, *thaman al-mithl*, *istila*, *kafil*, *hukm*, *al-amr wa-l-nahi*, *mu'amalat*, *mashura*, *mamnu*, *mulghi*, *qadi al-qudat*, *al-hakim al-syar'i*, dan banyak istilah-istilah terkait *fikih* lainnya yang bertebaran dalam terjemahannya. Dalam beberapa kasus, seseorang dapat berargumentasi bahwa itulah satu-satunya kosa kata yang tersedia (seperti *milla* untuk doktrin agama, *hukm* untuk yurisdiksi, *mamnu* untuk dilarang, atau *mulghi* untuk dibatalkan), tetapi dalam banyak kasus lainnya al-Tahtawi memiliki pilihan lain yang lebih tersedia dan konvensional, namun memilih ekspresi ungkap fanatik yang akan terdengar akrab bagi telinga yang terbiasa dengan *fikih*: *bayt al-mal* daripada *khazina* untuk merujuk ke perbendaharaan (pasal 2),²⁷ *qadi al-qudat* daripada *muhradar* atau *wazir khatam al-malik* untuk merujuk pada kanselir (pasal 29),²⁸ atau *qudat al-mu'amalat* daripada *qudat al-tijara* untuk merujuk kepada hakim dengan yurisdiksi atas hal-hal komersial (pasal 60).

Mungkin cara pensafsiran paling berani di daerah ini adalah dari 'hukum.' Al-Tahtawi mempersiapkan pembaca dengan pernyataan yang mengejutkan: 'Orang Perancis menyebut hukum (*qanun*): 'syariat,' dan mereka mengatakan: "inilah *syariat* dari Raja Ini dan Itu" (bagian 1).²⁹ Pernyataan itu mengejutkan karena tentu saja al-Tahtawi yang menafsirkan hukum sebagai 'syariat,' bukan orang Perancis. Pernyataannya sebenarnya menunjukkan bahwa orang modern Mesir masa itu mungkin akan menyebut hukum sebagai: 'hukum,' atau *al-qanun*: 'qanun.' Penggunaan *syariat* oleh al-Tahtawi untuk merujuk ke 'loi' (yang mana, sendirinya adalah sinekdoke untuk sistem hukum) Perancis pasti terdengar cukup tidak pantas—namun familiar—bagi kaum intelektual tradisional; mereka menggunakan *syariat*

²⁴ Di sepanjang teks ini, "Tarek El-Ariss berpendapat bahwa tradisi selalu sudah modern dalam teks sastra al-Tahtawi ini" (*Trials of Arab Modernity: Literary Affects and the New Political* (New York: Fordham University Press, 2013), 51.).

²⁵ *Al-'adl al-'ajib wa-l-insaf al-gharib alladhi yahiqq sebuah yakun min bab awla fi diyar al-islam wa-bilad syari'at al-nabi - maqsid*

²⁶ Bereaksi terhadap 'proses etnosentris' ini dijelaskan oleh Myriam Salama-Carr, Tarek El-Ariss pedih mengklaim bahwa apa yang tampak sebagai proses pembudayaan "sebenarnya muncul dari pengalaman modern yang berakhir meresahkan fungsi sosialisasi dan menandai kehancurannya" (*Trials of Arab Modernity*, 47.).

²⁷ Dalam pasal 7, al-Tahtawi bahkan membatasi *bayt al-mal* (perbendaharaan negara) seperti 'orang Kristen' (*bayt mal al-Nasraniyya*), bukan 'bersifat kerajaan' seperti dalam teks bahasa Perancis. Lihat di bawah bagian 3.3.

²⁸ Dalam menambahkan *qadi qudat Faransa* pada terjemahan pasal 29, al-Tahtawi mungkin ingin mempertegas elemen tertentu dari kemerdekaan Ketua Dewan Parlemen "Chambre des Pairs" sebagai "Kepala Kehakiman" (*qadi al-qudat*), bukan dia hanya menjadi anggota eksekutif sebagai *muhradar malikiha*, ayy: *wazir khatam malikiha* (kanselir, *garde des sceaux*).

²⁹ *Wa-yusamma al-Qanun'ind al-faransawiyya: syariat, fa-li-dhalika yaq ul un: syari'at al-malik Fulan.*

untuk merujuk pada sistem ajaran etika dan moral yang terhubung kepada Wahyu Ilahi, bukan *qanun* buatan manusia atau, bahkan lebih buruk lagi, sistem hukum asing buatan manusia non-Muslim.³⁰

Al-Tahtawi siap untuk membangun hubungan antara '*syariat*' yang familiar dan sistem hukum asing ini, dan dia terus-menerus dan konsisten melakukan itu. Dengan Piagam tersebut menyatakan bahwa semua orang Perancis setara di hadapan hukum, al-Tahtawi dengan sesuai menerjemahkan 'hukum' di sini sebagai '*syariat*' (pasal 1). Dalam menguraikan tentang pasal 1 dalam segmen ketiga, al-Tahtawi menjelaskan bahwa kesetaraan ini berarti tidak ada perbedaan dalam penerapan hukum (di sini istilah teknis: *qanun*, memaksakan sinekdoke bahasa Perancis ke dalam bahasa Arab),³¹ bahkan dalam hal (memenuhi syarat sebagai 'hukum', di sini: *syar'i*) yang diajukan terhadap Raja.³²

Ketika dalam Pasal 4, penerapan ini menetapkan *r serve de loi* untuk pembatasan hak-hak konstitusional, al-Tahtawi bahkan lebih bersemangat, dan bukannya menerjemahkan ini *loi* sebagai *qanun*, dia malah kembali menggunakan *syariat*³³—bahkan jika dalam hal ini *r serve de loi* justru dimaksudkan untuk mengatakan bahwa keterbatasan hak konstitusional hanya dapat disediakan dalam *loi (qanun)*, dan tidak, misalnya, dalam bentuk hukum yang lebih rendah seperti keputusan pemerintah atau menteri. Semangat Al-Tahtawi di sini, dengan kata lain, adalah memutar *r serve de loi* di kepalanya dengan mengatakan bahwa pembatasan terhadap hak konstitusional dapat diperkenalkan di bawah setiap bentuk 'hukum' (*syar'i*), dan dengan demikian pemerintah atau menteri tunggal dapat memperkenalkan keterbatasan tanpa persetujuan dari parlemen atau raja.

Ketika terkait dengan pembuatan undang-undang sebagai cara produksi hukum, al-Tahtawi tidak konsisten. Dalam Pasal 24 ia mengatakan bahwa Dewan Majelis Tingkat Atas merupakan bagian penting dari proses legislatif (*li-tashri al-qawanin al-tadbiriyya*), tapi tidak di bagian mana pun ia menerjemahkan aturan-kekuasaan hukum sebagai *tashri*. Penjelasan tentang ketidakkonsistensian al-Tahtawi dalam hal ini ditawarkan di Bagian 3.3 di bawah ini.

Teks tersebut juga menggunakan *syariat* dalam arti konvensional, sehingga tidak benar-benar menjauhkan pembaca. Dalam contoh pertama, ketika mengomentari sistem pajak, al-Tahtawi menunjukkan bahwa pajak bahkan mungkin berasal dari *fikh* Hanafi (*wa-rubbama kan laha asl fi 'l-syariat'ala ba'd agwal madzhab al-imam al-akbar*, bagian 3), dan dalam contoh kedua, ketika mengacu pada (sisa) sistem hukum Perancis, al-Tahtawi menyatakan bahwa ketetapan hukum ini tidak diperoleh dari kitab-kitab surgawi, tapi diambil dari hukum lain dengan sasaran pemerintahan yang sepenuhnya bertentangan dengan hukum ilahi (*mukhalifa bi-l-kulliyya li-l-shara'i*) dan selalu berubah (bagian 5).

Keinginan untuk membangun identifikasi antara *loi* dan *syariat* ini konsisten di dalam teks, bahkan di luar terjemahan Piagam. Di bagian keempat, misalnya, al-Tahtawi menjelaskan bahwa perbedaan dan jajaran di negara Perancis mungkin memiliki implikasi sosial tetapi tidak memiliki sikap terhadap hukum (*la fi 'l-syariat*, bagian 4), dan menjelaskan bahwa hukum menjamin kebebasan pribadi (*wa-qad damanat al-syariat [..]*, bagian 4).

Al-Tahtawi juga ingin meyakinkan kaum intelektual tradisional bahwa mereka dapat mempertahankan monopoli mereka pada masalah iman di bawah sistem baru ini. Interpretasi

³⁰ Mahmud Hijazi menjelaskan hal ini dengan menyatakan bahwa tidak ada perbedaan 'saat itu, di dunia Timur antara *syariat* dan *qanun*. Hijazi, *Usul Al-Fikr*, 60, fn 74.

³¹ *La yakhtalif un FI ijra' al-ahkam al-madhk ura fi 'l-qanun*

³² *Hatta al-da'wah al-shariyya tuqam'ala al-malik*

³³ *Bi-ba'd huquq madhk ura fi 'l-syariat*

yang mengesankan di baris ini adalah yang berasal dari 'undang-undang.' Dengan mengesampingkan masalah-masalah regulasi dari fungsi legislatif (yang akan dianalisis di bawah ini, di bagian 3), sangat menarik untuk berfokus di sini tentang fungsi yang demikian. Dalam terjemahan pasal 15, al-Tahtawi menafsirkan undang-undang sebagai *tadbir umur al-mu'amalat*, yang kira-kira artinya: ungkapan yang digunakan dalam wacana *fikih* untuk merujuk ke daerah-daerah *fikih* yang mengurus transaksi sipil dan komersial, dan karena itu kurang penting dibandingkan dengan yang lainnya, yang disebut sebagai *ibadat* (tindakan ritual). Yang lebih luas, tema tersirat yang meyakinkan bahwa bahwa kaum intelektual tradisional tidak perlu khawatir, karena sistem baru ini tidak akan berpengaruh pada kemampuan mereka untuk memutuskan hal-hal utama yang berkaitan dengan iman.

Al-Tahtawi akhirnya menyarankan, bahwa tidak hanya sistem baru mengerjakan istilah dan konsep yang cukup akrab bagi kaum intelektual tradisional, dan tidak akan menantang monopoli mereka atas hal-hal yang berkaitan dengan iman, tetapi itu juga akan menawarkan jaminan kelompok bagi mereka karena hubungan profesional multipel mereka dengan peradilan. Di sini Piagam sudah cukup jelas, tapi al-Tahtawi memutuskan tetap mempertegas dimensi jenjang peradilan, dan memberi judul bagian *de l'ordre judiciaire: ta'ifat al-qudat*, sebagai jenjang para hakim (pasal 57-68).

3.2. 'Menerjemahkan' dengan Menjadikan Para Ilmuwan Orientalis Perancis Sebagai Sasarannya

Para Orientalis Perancis adalah yang pertama membaca dan mengevaluasi pekerjaan al-Tahtawi sebagai bagian dari ujian akhirnya, tapi mereka bukanlah audiensi sasaran utama al-Tahtawi. Namun, al-Tahtawi ingin membuktikan kepada mereka kemungkinan sepenuhnya untuk menjajah (atau, seperti yang mereka lebih suka: membudayakan) pikiran Mesir. Di sini bahasa Arab juga berfungsi, sebagai sebuah saluran, tetapi dalam kasus ini sebagai tindakan rayuan translasional;³⁴ al-Tahtawi menyerah kepada bahasa Perancis dan teksnya.

Al-Tahtawi melihat dalam sistem pemerintahan Perancis yang bersifat umum, bukan tertentu.³⁵ Ketika menerjemahkan Piagam, ia tidak hanya menerjemahkan Piagam Perancis tahun 1814, yang pada saat itu bahkan telah digantikan oleh Piagam Konstitusi tahun 1830, melainkan dia memberi bentuk dalam bahasa Arab untuk model yang didikte baik oleh alasan (sekuler) dan keadilan (agama): 'saya akan menyebutkan [Piagam] kepada Anda, bahkan jika sebagian besar dari yang ada di dalamnya tidak ditemukan dalam Kitab Tuhan yang Maha Esa atau Sunnah Nabi-Nya, sehingga kalian akan tahu alasan (*'uq uluhum*) mereka menyimpulkan bahwa keadilan dan kejujuran (*al-'adl wa-l-Insaf*) adalah sebagian dari alasan untuk peradaban kerajaan dan kenyamanan subjek-subjeknya, dan bagaimana para penguasa

³⁴ Shaden Tageldin dengan fasih menggambarkan bahwa: "dengan kaum intelektual Mesir ingin melihat penjajah mereka dan diri mereka sendiri sebagai dapat diterjemahkan atau istilah—yang dapat dipertukarkan—, mereka pada gilirannya dapat cukup "mencintai" penjajah mereka untuk menerjemahkan ungkapan dan ide-ide bahasa Perancis atau Inggris. Dengan melakukan hal tersebut, mereka merundingkan penyerahan yang kompleks dan sering bertentangan terhadap ideologi supremasi Eropa dan keharusan kolonialisme Eropa. Saya berpendapat Kasus Mesir, menyatakan bahwa imperialisme budaya mungkin lebih baik dipahami sebagai politik yang memikat yang terjajah untuk mencari kekuasaan *melalui* kerajaan dan bukan melawannya, untuk menerjemahkan budaya mereka menjadi "kesetaraan" yang diperlengkap dengan orang-orang yang mendominasi mereka dan dengan demikian menekan kesenjangan di antara pendominasi dan diri mereka sendiri." Lihat: *Disarming Words*, 10.

³⁵ Anwar Luqa membacanya sebagai *une tentative d'exorcisme* di *L'or de Paris*, 20.

dan yang dikuasainya menyesuaikan diri dengan hal itu, dan sehingga negeri mereka berkembang, pengetahuan mereka meningkat, kekayaan mereka menumpuk, dan hati mereka tenang: di antara mereka tidak ada seorang pun yang pernah terdengar mengeluh tentang ketidakadilan, karena keadilan adalah dasar dari peradaban' (bagian 1).

Piagam—dokumen Restorasi—menghindari retorika Revolusi, tetapi juga berupaya untuk menyembunyikan sisinya yang paling reaksioner. Dalam Piagam, orang Perancis terutama disebut sebagai 'orang Perancis,' atau—setiap kali ketetapanannya memungkinkan—bentuk pasif lebih disukai. Beberapa referensi kepada orang Perancis sebagai 'subjek' menurunkan nilai pembukaan (secara luas dianggap bagian yang paling terkenal dari Piagam), dan sesekali 'warga' tampaknya telah hilang dalam penghapusan itu, meskipun dalam ketetapan yang tidak berurutan (pasal 11). Untuk sebagian besarnya, al-Tahtawi mengikuti pilihan dari Piagam (dan memiliki jauh lebih sedikit perlawanan terhadap penggunaan 'subjek', tapi tentang itu lihatlah di bawah bagian 3.3); bagaimanapun bahasa Arab, memaksa dia untuk mengidentifikasi referensi yang bahasa Perancis dapat hindari, dan dalam mencari referensi, maka pemahaman al-Tahtawi tentang Piagam sebagai sesuatu yang universal muncul kembali dalam bentuk tak terkendali dan tak berdosa: 'manusia' (*insan*). Semua ini memberikan sesuatu perbendaharaan tanpa perbedaan—al-Tahtawi menerjemahkan—'setiap manusia berdasarkan kekayaannya' (pasal 2). Piagam ini telah dirancang untuk bahasa Perancis, tapi esensinya bersifat umum karena acuannya adalah *al-insan*, 'manusia'; dengan demikian, dapat mengatur setiap umat manusia.³⁶

Dalam menerjemahkan Piagam, al-Tahtawi ingin menunjukkan kepada para Ilmuwan Orientalis Perancis bahwa seperti bahasa Perancis, bahasa Arab dapat menyalurkan misi peradaban umum yang sama. Contoh paling mengejutkan adalah eksperimen al-Tahtawi dengan perpanjangan *droit* dalam bahasa Perancis. Seperti halnya dengan *ius* dalam bahasa Latin sebelumnya, *droit* dalam bahasa Perancis—seperti dalam kebanyakan bahasa Eropa kontinental lainnya, dari bahasa Jerman bahasa hingga bahasa Portugis—digunakan untuk merujuk pada lembaga kekuasaan (*droit objectif*) atau pada klaim atau kuasa (*droit subjectif*) keadilan individu. Wacana *fikih* dalam bahasa Arab menggunakan *haqq* dalam arti *droit subjectif* yang kedua, namun al-Tahtawi mengulur *haqq* melampaui *droit subjectif* menjadi *droit objectif*, dan melalui daerah abu-abu antara keduanya.

Bagian pertama dari Piagam tersebut, misalnya, berjudul: *Droit public des Français*. Di bawahnya, serangkaian ketentuan beragam dikelompokkan dan diatur: kesejajaran di hadapan hukum (pasal 1), perpajakan (pasal 2), akses ke kantor publik (pasal 3), kebebasan pribadi (pasal 4), kebebasan beragama (pasal 5), landasan agama Katolik (pasal 6), dukungan negara bagi para rohaniwan Kristen (pasal 7), kebebasan berekspresi dan kebebasan pers (pasal 8), kemurnian properti (pasal 9), kompensasi adil untuk akuisisi pribadi properti demi kepentingan umum (pasal 10), ketetapan anti-penyingkiran (pasal 11), dan penghapusan draf (pasal 12). Beberapa ketetapan ini memberikan hak kepada warga, yang lain hanya mengatur urusan publik: contoh yang baik dari wilayah abu-abu antara serangkaian klaim individu (*subjectifs droits*) dan lembaga kekuasaan (*droit objectif*). Lalu, ada apa dengan kuasa? Dalam bentuk tunggal, tidak ditemukan keserbaragaman *subjectifs droits* yang diatur di bawahnya, tapi dengan lembaga atau kekuasaan itu tidak ditemukan agar hak individu

³⁶ Shaden Tageldin mencurahkan hampir keseluruhan dari babnya tentang al-Tahtawi untuk bagaimana 'tersangka pertalian keluarga' yang menghubungkan bahasa Arab ke Perancis melalui dominasi universal 'umum, bersama' bahasa Yunani terbentuk. *Disarming Words*, 108–151. Namun, pada bagian tentang pemerintahan, al-Tahtawi tidak mengambil 'dominasi universal', tetapi tampaknya lebih puas dengan mengklaim pembenaran rasional, dan resonansi dengan prinsip-prinsip 'Islam'.

ditemukan di dalamnya. Sementara 'Hak Umum Orang Perancis' tidak terdengar cukup persis (permainan kata-kata tidak dapat dihindari), Bagian ini bukanlah tentang 'Hukum Masyarakat Orang Perancis'. Itu adalah salah satu dari kasus ketika bahasa Perancis mendukung gaya bahasa tertentu yang membuatnya mustahil untuk dihormati morfologi bahasa sumber dalam bahasa sasaran? Mungkin sinekdoke yang menyebut nama-nama bagian (*droit*) untuk merujuk pada keseluruhan (multiplisitas *droits*), atau kelas khusus hingga kelas yang lebih umum (dari *droit subjectif* menjadi *droit objectif*)?

Al-Tahtawi memilih istilah yang setara dengan 'Hak Umum Orang Perancis': *al-kalam'ala haqq al-faransawiyya al-mansub lahum*. Menyerahnya Al-Tahtawi ke bahasa Perancis dan teksnya, sejelas ekspresi yang ada, pasti terdengar mengerikan. Sifat hak 'masyarakat kolektif'—yang al-Tahtawi tampaknya sarankan—ditangkap dengan ekspresi: *al-mansub lahum*. Maka kuasa Al-Tahtawi terdengar: pembicaraan tentang hak orang Perancis yang diberikan kepada mereka. Dengan menghormati morfologi bahasa Perancis dan mengadaptasikan bahasa Arab ke sana, al-Tahtawi memberikan bukti utama penyerahan penuh—bahkan ketika artinya tidak jelas.

Jauh dari abu-abu—tetapi selalu dalam lingkup penyerahan—, al-Tahtawi menggunakan *haqq* untuk *droit*, bahkan ketika yang terakhir ini jelas digunakan dalam arti *objectif droit*, bahkan dalam bentuk jamak: 'dan mereka [ketentuan hukum di bawah Piagam] disebut: hukum orang Perancis, atau hak-hak orang Perancis satu terhadap yang lain, dan ini adalah karena orang Eropa memiliki hukum-hukum yang berbeda' (bagian 5),³⁷ sama seperti ketika ia merujuk kepada karya Jean-Jacques Burlamaqui, yaitu *Principes du droit naturel et politique* (1747) sebagai *Al-huquq al-tabi'iyya*.

Pengerjaan menghubungkan ke istilah di dalam bahasa sumber (dalam hal ini: *droit*), istilah khusus dalam bahasa sasaran (dalam hal ini: *haqq*), dan memaksakan istilah bahasa sasaran untuk mengikuti lintasan istilah bahasa sumber ini sangat umum dalam karya al-Tahtawi³⁸. Dan mungkin dapat ditelusuri kembali ke daya tariknya pada tradisi terjemahan Abbasiyah (seperti dalam kasus *polis/madina*).³⁹ Dalam teks saat ini, al-Tahtawi menetapkan sejumlah asosiasi yang serupa, seperti *mamlaka* untuk 'sistem pemerintahan' atau 'pemerintahan,' *syariat* untuk 'sistem hukum,' *manhaj al-shar'* untuk 'kekuasaan hukum.' "Seperti yang ditunjukkan di bagian 3.1. di atas untuk *syariat*, istilah tersebut dalam bahasa sasaran tidak kehilangan maknanya yang lebih konvensional, tetapi memperluas semantik.

3.3. 'Menerjemahkan' dengan Menjadikan Muhammad Ali Sebagai Sasarannya

Dari semua audiensi yang disasar al-Tahtawi, yang terpenting baginya adalah penyokongnya, yaitu Muhammad Ali (r. 1805-1848), dan kalangannya.⁴⁰ Banyak yang telah ditulis mengenai

³⁷ *Wa-yuqal Laha: al-huquq al-faransawiyya. Ayy: huquq al-faransawiyya ba'dihim'ala ba'd. Wa-dhalika li-anna al-huquq'ind al-Ifranj mukhtalifa.*

³⁸ Daniel Newman mengingatkan juga kita bagaimana al-Tahtawi menggunakan *zaman* (waktu) ketika merujuk bahasa Perancis untuk cuaca, *temps*. *An Imam in Paris*, 96.

³⁹ Pendekatan ini mewujudkan diri dalam keinginannya oleh al-Tahtawi dan murid-muridnya yang kemudian terlibat dalam *Madrasah al-alsun* untuk mengkompilasi glosari dari 'istilah-istilah baru' yang akan semakin 'Diarabisasi' atau *dakhil* seperti yang terjadi dengan terminologi bahasa Persia dan Yunani dari abad ke-9 hingga abad ke-11. Lihat Sawaie, "Al-Tahtawi and His Contribution," 400 and 404., dan Jamal al-Din al-Shayyal, *Tarikh Al-Tarjama Wa-L-haraka Al-Thaqafiyya Fi 'asr Muḥammad 'Ali* (Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1951), 190–191.

⁴⁰ Al-Sayyid Salih Majdi melaporkan bahwa Muhammad Ali sangat senang dengan *Takhliis al-Ibriz* sehingga ia memerintahkan itu diterbitkan, dan mengeluarkan perintah untuk itu harus dibaca di dalam istana-

hubungan di antara keduanya, dan antara al-Tahtawi dan penerus Muhammad Ali. Melalui lensa bab tentang pemerintahan, seseorang dapat mengukur isi dari proyek modernitas hukum hegemonik yang al-Tahtawi sarankan kepada Muhammad Ali dan peran yang al-Tahtawi ramalkan dan persiapkan bagi dirinya dan para rekan kaum intelektual tradisional di Mesir masa Muhammad Ali baru.⁴¹

Sepanjang bab dan terjemahan Piagam tersebut, al-Tahtawi secara bersamaan membangun kasus untuk kekuasaan hukum (*manhaj al-shar'*), dan menunjukkan kepada Muhammad Ali bahwa sistem tersebut—agar didasarkan dan dijadikan contoh sempurna dalam piagam—bisa dengan mudah dicocokkan dengan *visi* wali. Secara khusus, al-Tahtawi tampaknya tertarik berbicara tentang konsepsi kekuasaan, tentara, dan kaum intelektual tradisional Muhammad Ali di Mesir barunya. Dalam pola pikir terjajah dari al-Tahtawi, *manhaj al-shar'* adalah elemen penting untuk pembangunan negara yang kuat dan makmur (baca: kerajaan); kaum intelektual tradisional berperan sebagai alat agar sistem kekuasaan hukum berfungsi, dan mereka tidak harus menjadi pusat perhatian. Ketika menjelaskan tentang Piagam, al-Tahtawi menulis bahwa Piagam tersebut dirancang bagi orang Perancis oleh Raja mereka (*alladhi allafahu lahum malikuhum*), Louis XVIII (bagian 1). Sifat dasar dari Piagam tahun 1814 tidak perlu dipertegas, tetapi bukan *par hasard* (kebetulan) bahwa Piagam itu disusun oleh lembaga yang terdiri dari kaum intelektual tradisional, dan diketuai oleh seorang ahli hukum: Charles-Henri Dambray, yang kemudian akan berfungsi sebagai Ketua Dewan Parlemen “Chambre des Pairs” hingga Revolusi Juli. Sama seperti Louis XVIII memerlukan kaum intelektual tradisional (dan setia) seperti Dambray, maka Muhammad Ali akan memerlukan kaum intelektual tradisional (dan setia): dalam pikiran al-Tahtawi konstituensi dalam bahasa Mesir ini terutama dapat ditemukan di al-Azhar, dan perlakuannya terhadap sistem pemerintahan Perancis itu ingin menunjukkan bahwa seorang sarjana Azhar yang terdidik mampu sepenuhnya menyampaikan itu.

Dalam menerjemahkan Piagam itu dan berharap untuk menyentuh hati penyokongnya, al-Tahtawi mempertegas dan terkadang memaksa pemahaman otoriter. Piagam tahun 1814 itu ingin menjauhkan dirinya dari retorika Revolusi, dan tidak menggunakan istilah 'Konstitusi': istilah 'Piagam' Rezim Kuno lebih disukai saat itu. Namun, pada saat penulisan al-Tahtawi, Piagam tahun 1814 telah digantikan oleh Piagam Konstitusi tahun 1830. Al-Tahtawi tidak mencatat pergeseran tersebut, terus mengubah dokumennya, dan memilih untuk membuat Piagam itu menjadi eksotik dengan hanya “meng-Arab-kannya” sebagai *sharta*. Di bagian keempat, ia menyebutkan bahwa perubahan terjadi setelah tahun 1831 (*sic!*) dan juga reformasi dari Piagam, tetapi ia tidak mengakui Revolusi Juli—yang di tulisan lainnya di *Takhlis al-Ibriz* disebutnya sebagai *fitnah* (istilah dengan konotasi merendahkan dalam wacana *fikih* Imperial). Perubahan-perubahan yang al-Tahtawi tuliskan di bagian ini jauh dari berada di jantung konfrontasi antara Parlemen dan Raja (Charles X dari Bourbon) yang mengakibatkan Revolusi Juli, dan yang kemudian tercerminkan dalam Piagam Konstitusi tahun 1830 yang baru: yang terutama adalah masalah tanggung jawab menteri (kepada Parlemen). Hak untuk mendakwa dan menghakimi menteri di Parlemen atas setiap tindak pidana—selangkah menuju kemampuan Parlemen untuk mempertanyakan menteri dan

istananya, untuk dibagikan kepada diwan-diwan, dan untuk diteliti dan diadopsi di sekolah-sekolah Mesir. Lihat: *Hilyat Al-Zaman*, 61.

⁴¹ Menganalisis penggunaan asosiasi puitis al-Tahtawi (mengutip contoh Sayf al-Dawla), Tarek El-Ariss fasih mengatakan bahwa itu: "dalam pementasan sastra hubungan antara penguasa dan 'alim yang orang dapat identifikasikan, tempat negosiasi dan uji modernitas Arab di abad ke-19 "(*Trials of Arab Modernity*, 50.).

meminta pertanggungjawaban mereka secara politik—adalah salah satu prestasi besar dari Piagam Konstitusi tahun 1830, namun hal itu tidak ditemukan baik dalam terjemahan al-Tahtawi maupun ringkasan singkatnya tentang amandemen. Nyatanya, ketentuan tahun 1814 membatasi dakwaan Menteri oleh *Chambre des Deputes des Département* terhadap kejahatan makar atau penggelapan (pasal 56) telah benar-benar dihapus dari teks tahun 1830, yang memungkinkan Parlemen untuk mendakwa dan menghakimi Menteri atas tindak pidana. Al-Tahtawi mempertahankan ketetapan lama dan bahkan membatasinya; dalam terjemahannya, kejahatan yang dakwaannya mungkin bukan lagi pengkhianatan atau penggelapan, tapi pengkhianatan melalui pemerasan atau penggelapan⁴²—sebuah jendela yang jauh lebih sempit untuk tanggung jawab kementerian. Ketentuan tahun 1814 menyatakan bahwa undang-undang akan memperjelas sifat kejahatan ini serta prosedur yang harus diikuti, tetapi al-Tahtawi bahkan membatasi kemampuan legislator untuk menentukan prosedurnya saja, bukan isi yang akan menjadi tanggung jawab para menteri pelaku kejahatan⁴³ (pasal 56).

Ambisi Muhammad Ali untuk membentuk kekuasaan turun-temurun di Mesir menemukan gaung yang cukup kuat baik dalam deskripsi sistem pemerintah Perancis (bagian 1) dan terjemahan dari Piagam (bagian 2). Al-Tahtawi menekankan sifat turun-temurun dari kekuasaan Perancis dalam deskripsinya, karena Piagam tahun 1814 tidak mengatur penerus tahta. Bagaimanapun, partisipasi anggota keluarga kerajaan dalam berbagai dewan, ditekankan baik dalam deskripsi, maupun di dalam terjemahan Piagam.

Dalam deskripsi, al-Tahtawi membuat sketsa sistem pemerintahan Perancis baik secara vertikal maupun horizontal. Dalam hal vertikal, sistem ini disajikan sebagai piramida hirarki yang di bagian atasnya adalah Raja. Namun al-Tahtawi juga menyajikannya dalam hal horizontal, karena sistem yang Raja berada di tengah gabungan dewan yang memenuhi berbagai fungsi 'khusus' (bagian 1). Deskripsi ini melengkapi terjemahan Piagam, karena di dalam keutamaan atau sentralitas yang terakhir penguasa tidak akan segera tampil seperti halnya laporan al-Tahtawi ini. Dalam menerjemahkan Piagam, al-Tahtawi melampaui teks untuk menghargai sang penguasa: dari pemimpin tertinggi negara ia menjadi orang terbesar di negara (*a'zam ahl al-dawlah*), dan ketika ia memberi perintah kepada tentara, perintahnya mendapatkan dukungan agamais (*fa-huwa alladhi ya'mur wa-yanhi...*) (pasal 14).

Di bagian bawah piramida atau di batasan terjauh dari sentral, al-Tahtawi menempatkan subjek-subjek, *ra'aya*. Bukan lagi Revolusi warga, maupun bukan dikarakterkan sebagai orang Perancis dari Piagam tahun 1814, al-Tahtawi membawa ke terjemahan visi dari subjektivitas politik yang juga bisa memikat penyokongnya. *Ra'iyya*, subjek atau subjek-subjek, muncul tiga kali dalam terjemahan al-Tahtawi, dan dalam ketiga kasus tersebut tanpa alasan yang mantap. Dalam pasal 22, ketika menafsirkan konsep pengumuman—pernyataan formal dan publik dari sebuah undang-undang—al-Tahtawi menambahkan bahwa Raja menyatakan [hukum] tentang subjek- subjek (*yuzhiruhu li-l-ra'iyya*). Dalam kuasa bagian di *Chambre des Deputes des Département*, al-Tahtawi menambahkan penjelasan ke *Deputes des departemen*: yang merupakan agen subjek (*alladhina hum wukala' al-ra'iyya*). Dalam pasal 70, untuk menerjemahkan 'utang publik', al-Tahtawi memilih frase 'utang dari subyek' (*duyun al-ra'iyya*). Terulangnya *ra'iyya* selalu dalam poin tunggal pembaca ke konsepsi subjektivitas kolektif di dalam terjemahan al-Tahtawi, bukan individual.

Dalam menyajikan ketentuan tentang proses legislatif, al-Tahtawi memelintir terjemahannya ke arah yang bersifat otoriter.⁴⁴ Pertama-tama, Legislasi meliputi daerah yang

⁴² *Bi-khiyana fi 'l-Tadbir bi-l-rashwa aw bi-ikhtilas al-amwal*, pasal 56

⁴³ *Fa-yuhkam'alayhi'ala hasab ma huwa musattar fi 'l-qawanin al-makhsusa*.

⁴⁴ Jauh dari keyakinan bahwa hukum hanya berarti 'faktor penahan negatif,' seperti yang Albert Hourani sarankan dalam *Arabic Thought*, 83.

jauh lebih kecil dari yang mungkin orang pikirkan n. Al-Tahtawi menawarkan dua definisi yang berbeda dari undang-undang: yang pertama, merupakan 'peraturan transaksi sipil dan komersial' (*tadbir umur al-mu'amalat*, pasal 15), sementara yang kedua, merupakan 'hukum peraturan legislatif' (*tashri al-qawanin al-tadbiriyya*, pasal 24). Satu-satunya unsur yang sama dari kedua definisi tersebut adalah *tadbir*, yang menunjukkan jenis undang-undang tertentu: yaitu yang menyediakan kerangka kerja daripada rincian sehari-hari undang-undang biasa. Definisi yang pertama lebih menarik bagi sesama rekan kaum intelektual tradisional yang peduli terhadap monopoli mereka atas iman, sedangkan definisi yang kedua lebih menarik bagi penguasa yang peduli terhadap ketergantungan yang terlalu banyak pada lembaga-lembaga lain untuk memperkenalkan undang-undang yang melayani pembangunan-kerajaannya, tetapi esensi inti dari pembatasan terhadap *tadbir* menarik bagi keduanya. Beberapa ketentuan dalam Piagam tersebut menguraikan proses yang sangat sederhana: inisiatif penguasa. (pasal 16, 19-21), pemahaman dan pemungutan suara parlemen (pasal 17-18), dan pengumuman ketetapan penguasa (pasal 22). Menurut Piagam tahun 1814, Raja mempertahankan hak untuk memulai legislasi (dan dua Lembaga hanya bisa memintanya untuk mengajukan legislasi),⁴⁵ yang kemudian diperiksa di kedua Lembaga; jika kedua Lembaga meluluskannya dengan suara mayoritas, maka Raja mengumumkan hal tersebut. Al-Tahtawi, yang biasanya menunjukkan ketajaman hukum (seperti dalam penerjemahannya tentang konsep *juge naturel* dari pasal 62,⁴⁶ atau tentang *r serve de loi* dari pasal 33⁴⁷), menenggelamkan bagian tentang undang-undang dengan cara berbohong tentang apa arti inisiatif penguasa (pasal 16,⁴⁸ dengan konsekuensi pada *Izhar* dari pasal 19,⁴⁹ dan hingga pasal 22), dengan tidak membedakan antara rancangan undang-undang diusulkan dan hukum (pasal 17),⁵⁰ dengan membahas penegakan dalam persetujuan parlementer di mana Raja dapat mengeluarkan undang-undang darurat tanpa suara di Parlemen—yang adalah apa yang memicu Revolusi Juli yang al-Tahtawi saksikan: *Ordonnances (Peraturan) de Saint-Cloud* dari Charles X. Piagam tahun 1814 memberi Raja hak untuk mengeluarkan keputusan (*ordonnances et r glements*) yang diperlukan untuk penegakan hukum dan keamanan negara (*pour l'ex cution des lois et la s ret  de l'Etat*), tapi al-Tahtawi menterjemahkannya seolah Raja diberi hak untuk memperkenalkan beberapa undang-undang dan peraturan (*yujaddid ba'd qawanin wa-siyasat*), membuat keputusan yang diperlukan (*wa-ya'mur bi-ma yulzam*), dan menandatangani jika ada manfaatnya bagi negara (*wa yumdihi Idha Kan fihi manfa'a li-l-dawlah*) (pasal 14).

Al-Tahtawi tahu juga cara membuat Piagam tersebut berbicara tentang kebijakan luar negeri Muhammad Ali yang agresif. Pada saat *Takhlis al-Ibriz* sedang diselesaikan, Muhammad Ali telah memperluas ke arah timur dan barat, dan terlibat dalam memperluas ke arah selatan dan utara. Bisa dibayangkan, jika proyek kolonial Muhammad Ali hanya berhasil ke arah selatan, ini tidak berarti bahwa kebijakannya bukan kolonial ke arah lain ke mana ia mengarahkan pasukannya. Menyerahkan pikirannya kepada kolonisasi, dan merangkulnya secara lahiriah, al-Tahtawi mengemban misi peradaban penjajahan (dengan mengartikulasikannya sebagai *ta'mir*, penciptaan *imran* atau peradaban; pasal 73). Al-Tahtawi juga menyaksikan Perang Algeria (Juni-Juli 1830) sebagai upaya putus asa terakhir dari Charles X untuk mempertahankan tahtanya, tapi tidak menarik pertimbangan baik untuk transformasi konstitusional yang diikuti, maupun untuk proyek kolonial yang sedang

⁴⁵ Perbedaan hilang dalam Hijazi, *Usul Al-Fikr*, 57.

⁴⁶ *La shay' yakhruj 'an hukm ha'ula' al-qudat.*

⁴⁷ *Mimma huwa muqarrar fi 'l-qawanin.*

⁴⁸ *Yuqarrir al-malik wa'dahu jaza' al-qawanin.*

⁴⁹ *Li-ahad al-diwanayn sebuah yaltamis min al-malik izhar qanun.*

⁵⁰ *Yub'ath al-qanun bi-amr al-malik.*

mencapai seluruh Mediterania ke Afrika Utara.

Perhatian Muhammad Ali tentang tentara tersebut pasti cukup jelas untuk al-Tahtawi, yang merancang teks pada salah satu isu utamanya: draf wajib. Pasal 3 melarang draf wajib dan mendirikan *r serve de loi* untuk penentuan metode pencantuman untuk pasukan darat maupun laut. Dalam terjemahan al-Tahtawi, pelarangan draf wajib dengan mudah menghilang dan digantikan dengan samar-samar: 'pencantumannya diatur dan kurang dari yang sebenarnya (*akhdh al-Asakir yurattab wa-yanqus'amma Kan'alayh*, pasal 12). Ketentuan yang diterjemahkan tersebut berakhir dengan tidak jelas: 'hukum tertentu akan menentukan penempatan tentara di darat dan laut [pasukan?]' (*wa-qad yu'ayyan bi-qanun ma'lum wad' asakir fi 'l-barr wa-l-bahr*).

Pesan langsung pada status kaum intelektual tradisional mengingat kemungkinan penerapan Piagam di Mesir dapat disimpulkan dari ketentuan tentang gaji semua Rohaniwan Kristen (semua imam Katolik, dan pendeta Kristen lainnya, pasal 7). Piagam tahun 1814 menetapkan bahwa gaji mereka akan dibayar dari kas negara, namun al-Tahtawi menerjemahkan bahwa para staf gereja (*ta'mir al-kana'is*)⁵¹ ini akan dibayar dari kas Kristen (*bayt mal al-Nasraniyya*), bukan kas kerajaan Piagam. Tidak ada yang tersalurkan ke staf tempat ibadah non-Kristen, al-Tahtawi menyimpulkan. Tema yang tersirat untuk konteks Mesir di sini tampaknya menunjukkan bahwa al-Tahtawi tidak menganjurkan untuk menempatkan kaum intelektual tradisional dalam pembukuan negara, tapi lebih memungkinkan mereka untuk mempertahankan otonomi keuangan mereka (melalui sumber yang diambil dari wakaf dan kegiatan lainnya).

4. Kesimpulan

Takhlis al-Ibriz—dan khususnya bagian tentang pemerintahan—cenderung menjadi teks yang agak sulit ditembus sejauh ini karena penulisnya melekatkan sebagian besar isinya secara tersirat.⁵² Menempatkan dirinya sebagai pihak ketiga yang 'hanya menerjemahkan' bahasa Perancis ke bahasa Mesir, al-Tahtawi berpura-pura menyelip ke latar belakang saat ia mengangkat tabir dari sistem pemerintahan Perancis sehingga memungkinkan mereka yang ingin mengambil keuntungan dari hal itu untuk melakukannya (*li-yak una tadbiruhum al-'ajib'ibratan li-man i'tabar*).

Pada beberapa kesempatan, al-Tahtawi memungkinkan pandangannya terlihat di permukaan.⁵³ Hal ini terjadi dengan kesukaannya pada kekuasaan hukum (*manhaj al-shar'*), paralel antara *libert * bahasa Perancis dan *al-'adl wa-l-Insaf* bahasa Mesir, dan kekaguman

⁵¹ Mahmud Hijazi sini tampaknya lebih menyukai pemahaman kontemporer *ta'mir* sebagai 'konstruksi,' daripada 'susunan kepegawaian' yang lebih dekat ke teks Perancis. *Usul Al-Fikr*, 65.

⁵² Alain Roussillon berbicara tentang *th orie politique implicite* ("Ce qu'ils nomment," 170). "Banyak yang implisit"—Tarek El-Ariss mengakui dengan mengutip penerjemah al-Tahtawi dalam bahasa Inggris, Daniel Newman—tapi "sifat implisit ini membawa kita untuk memeriksa alam *bawah sadar* atau sastra teks, yang menggelar problematik *Nahda* melalui mode percobaan dan perwujudan" (*Trials of Arab Modernity*, 22.).

⁵³ Husain Najjar mengatakan bahwa al-Tahtawi digunakan hanya untuk membentangkan fakta-fakta (dimana Najjar disebut 'kebenaran') sehingga pembaca bisa membaca ke dalamnya apa yang ia senangi (*Ra'id Fikr Wa-Imam Nahda*, 88.), yang lainnya hanya melihat kekaguman terjadi melalui halaman-halamannya (Ibrahim Abu-Lughod, *Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters* (Princeton: Princeton University Press, 1963), 87–96.), sementara yang lainnya hanya merupakan deskripsi kering (seperti jika penulisnya tidak memiliki pandangan politik: Ian Coller, *Arab France: Islam and the Making of Modern Europe, 1798-1831* (Berkeley: University of California Press, 2011), 188.).

tak terbatasnya bagi sistem pajak. Dalam semua kasus lainnya, pandangan al-Tahtawi tidak dapat ditemukan di dekat permukaan; dengan demikian gaya *Takhliis al-Ibriz*⁵⁴ berpengaruh pada apresiasi awal pandangan politik al-Tahtawi oleh ilmuwan tersebut, yang perhitungannya cenderung mengandalkan biografinya dan kemudian karya-karyanya—terutama *Manahij al-Albab* (1869) dan *al-Murshid al-Amin* (1873)—dan memproyeksikan itu ke belakang pada posisinya sebelumnya.⁵⁵ Bagaimanapun gaya bahasanya membenarkan, tidak melompat ke kesimpulan bahwa pesan-pesannya yang tertanam tidak mencapai berbagai audiensi-nya di pertengahan 1830-an.

Di sinilah pendapat saya bahwa tema yang tersirat dari al-Tahtawi ini ditangkap dengan mudah oleh orang sezamannya dan kini dapat dibawa ke permukaan dengan menganalisis semiotikanya tentang pemerintahan; ini terutama berlaku dalam kasus terjemahan dari Piagam tahun 1814, karena keberadaan teks sumber dapat dibandingkan dengan interpretasi penulisnya. Al-Tahtawi membatasi pesannya pada apa yang ia memutuskan untuk jelaskan, untuk hilangkan, untuk terjemahkan, cara menerjemahkannya, dan dalam sistem tanda apa untuk mengungkapkannya. Sistem tanda yang ia ungkapkan dalam *Takhliis al-Ibriz* sehingga menerangi kita tentang politik kelompok dan kelas yang ia berusaha untuk susun pada pertengahan 1830-an, dan kemudian perubahan dalam bidang semiotika pemerintahan lebih lanjut membuktikan pergeseran dalam politik kelompok dan kelas melampaui al-Tahtawi, karyanya, dan waktunya. Fakta bahwa al-Tahtawi menduduki panggung pusat gerakan penerjemahan di Mesir untuk sebagian besar abad ke-19 menjamin posisi istimewa untuk dia berkubu dalam bahasa hukum dan pemerintahan, visinya tentang kekuasaan, dan hubungan kelas di bahasa Mesir baru.

Dalam 'menggambarkan' sistem pemerintahan Perancis kepada orang Mesir, al-Tahtawi tidak memperkenalkan penjajah kepada yang terjajah,⁵⁶ melainkan menguraikan sistem kekuasaan kolonial yang sukses kepada calon kekuatan kolonial (dengan kebijakan luar negeri yang ambisius dan agresif dalam segala arah).⁵⁷ Dalam 'menerjemahkan' Piagam tahun 1814 ini, ia lantas menyarankan bahwa untuk membangun sebuah Kerajaan dengan benar, penguasa harus mengadopsi sebuah dokumen seperti itu. Terjemahan itu juga menunjukkan kepada kaum Orientalis Perancis bahwa bahasa Arab bisa meliuk untuk mengakomodasi 'modernitas' seperti bahasa Perancis.

Seperti ditunjukkan di atas, al-Tahtawi berusaha untuk mendukung bentuk modernitas hukum hegemonik ia diidentifikasi dengan *manhaj al-shar'* (bentuk kekuasaan hukum yang dibawa pulang) —dua pelaku sosial dan politik utama: rekan kaum intelektual tradisionalnya (terutama di al-Azhar), dan penguasa (dengan kelas penguasa dan kaum intelektual organik barunya). Hingga mantan kelas dan kelompok, ia mendesak meminta mereka untuk berpartisipasi dalam pembangunan konsensus di seputar model hegemonik baru

⁵⁴ Anwar Luqa melihat di dalamnya jejak yang jelas dari *art de komposer un livre* (*L'or de Paris*, 20) dari al-Azhar, tetapi juga gaya *adab* -nya sebagai *jeu de l'equilibrium* (Ibid., 28–29).

⁵⁵ Lihat, misalnya, bacaan Mahmud Hijazi dari pembagian kekuasaan di al-Tahtawi, di situ ia menggunakan teks *Manahij al-Albab* (1869) untuk dibaca dalam terjemahan dari Piagam di *Takhliis al-Ibriz* (1834): *Usul Al-Fikr*, 48–58. Para ahli juga cenderung tidak menghargai perkembangan dalam posisi al-Tahtawi selama karirnya: misalnya, seperti Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, 73 ff. Alain Roussillon menjelaskan bacaan ini sebagai *bacaan proyekatif* baik dalam pekerjaan al-Tahtawi maupun dalam cakrawala yang lebih luas dari Nahda (“Ce qu’ils nomment,” 146–147.).

⁵⁶ Perhitungan paling konvensional—tetapi tidak meyakinkan—untuk sikap ini adalah bahwa al-Tahtawi tinggal dalam 'selingan bahagia sejarah, ketika ketegangan agama antara agama Islam dan Kristen sedang santai dan belum digantikan dengan ketegangan politik baru timur dan barat' dalam Hourani, *Arabic Thought*, 81–82.

⁵⁷ Eve Troutt Powell, *A Different Shade of Colonialism: Egypt, Great Britain, and the Mastery of the Sudan* (Berkeley: University of California Press, 2003).

pemerintahan (mungkin mengalami takut marjinalisasi) dengan mengartikulasikan konsep 'baru' dalam bahasa yang akrab di telinga mereka. Hingga kelas dan kelompok yang kemudian, ia menunjukkan bahwa sistem yang berfungsi akan perlu memiliki adanya kelas intelektual yang solid yang mampu menjelajahi kompleksitas hukum—yang merupakan kemahiran kaum intelektual tradisional selama berabad-abad.

Apakah al-Tahtawi sukses dalam kelompok dan kelas politiknya?⁵⁸ Selama hidupnya, ia pasti menyaksikan transformasi kelas dramatis yang mempengaruhi kaum intelektual tradisional; mereka yang mempertahankan posisi lama mereka dan pengambilan sumber kemandirian ekonomi yang semakin terpinggirkan (keluarga al-Tahtawi sendiri sangat terpengaruh oleh reformasi tanah awal oleh Muhammad Ali), sedangkan mereka—seperti dia—yang berpartisipasi dalam modernitas hegemonik baru bergabung dalam kelas penguasaan yang baru diletakkan (al-Tahtawi sendiri adalah penerima beberapa hibah lahan dari berbagai penguasa).

Dalam kehidupannya yang cukup panjang, al-Tahtawi tidak hidup menyaksikan dua tujuan politik praktis utamanya tercapai: tidak ada Piagam yang mengatur pemerintahan di Mesir sampai penerapan *al-La'iha al-asasiyya* pada tahun 1882, dan tidak ada reformasi kurikulum luas yang memungkinkan untuk pengajaran alam (dan hukum)⁵⁹ ilmu di al-Azhar⁶⁰ ketika reformasi Abd al-Nasir pada tahun 1961, ketika Fakultas syariat dan Qanun didirikan.

Bagaimanapun sebagian besar semiotika pemerintahan yang al-Tahtawi artikulasikan, dipertahankan, dan dengan demikian, telah berfungsi dan masih berfungsi baik sebagai perangkat yang memungkinkan maupun yang membatasi bagi wacana publik di pemerintahan. Dalam hidupnya kemudian, al-Tahtawi bahkan memperluas jangkauannya dalam semiotika hukum swasta dengan berpaling pada undang-undang sipil Perancis, yang ia terjemahkan dengan bantuan dua asistennya pada tahun 1866.⁶¹ Dengan pergantian abad ke abad 20, semiotika pemerintahan al-Tahtawi mengalami pe-non-fikihan (seperti dari *manhaj al-shar'* menjadi *siyadat al-Qanun*) dan liberalisasi (seperti dari *ra'aya* menjadi *muwatin un-sharta* menjadi *dustur*, dan *tadbir umur al-mu'amalat* menjadi *tashri*) parsial, Namun sebagian besar artikulasi intinya tetap.⁶²

⁵⁸ Alain Roussillon tampaknya menunjukkan bahwa hal-hal ke arah yang salah karena tanggung jawab al-Tahtawi dalam kesempatan historis hilang dalam memodernisasikan *une pensee politique spécifiquement ottomane*—terutama dengan mengikat masa depan *umma* (bangsa) dengan *mamlaka* (sistem politiknya). Cfr. "Ce qu'ils nomment," 158 and 178–185. Justru karena desakan al-Tahtawi pada sentralitas *mamlaka* (atau *tadbir al-dawlah*, seperti judul yang ia berikan untuk bagian itu), saya menemukan referensi ke *umma* cukup marjinal dalam *Takhli al-Ibriz*—kekhawatiran yang muncul dalam pemikiran al-Tahtawi tahap selanjutnya ini.

⁵⁹ Timothy Mitchell mengutip dua bagian al-Tahtawi yang kemudian di dalamnya ia mengkritik pengabaian yang berasal dari tidak adanya pengajaran pemerintahan di 'negara-negara Islam.' *Colonising Egypt*, 102.

⁶⁰ John Livingstone mengklaim bahwa al-Tahtawi tidak merangkul sains Perancis saat ia memeluk pemikiran politik (dan ide-ide sosial) Perancis. Namun, walau demikian, ia mengakui bahwa keterlibatan al-Azhar dalam reformasi pendidikan dilemahkan oleh desain Muhammad Ali untuk 'memotong institusi keseluruhan, menggunakan para syekh-nya hanya ketika dibutuhkan untuk sekolah-sekolahnya sendiri.' John W. Livingston, "Western Science and Educational Reform in the Thought of Shaykh Rifa'a Al-Tahtawi," *International Journal of Middle East Studies* 28, no. 4 (1996): 559. Dalam kedua kasus tersebut, James Heyworth-Dunne mengatakan bahwa al-Tahtawi menemukan oposisi mencolok dalam sesama kaum intelektual tradisionalnya: *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt* (London: Luzac & co., 1939), 297.

⁶¹ Ketika Khedivial Memerintahkan untuk menerjemahkan Undang-undang Napoleon dikeluarkan oleh Ismail (dalam memandang pembentukan Pengadilan Campuran beberapa tahun ke depan), gerakan penerjemahan Nahda sudah terhenti, dan saat terakhir ini dijuluki oleh Ibrahim Abu-Lughod sebagai 'kebangkitan' (*Arab Rediscovery of Europe*, 43–45.). Terjemahan dibahas dalam Badawi, *Rifa'a Al-Tahtawi Bik*, 178–180.

⁶² Terkadang perubahan minimal dan dioperasikan oleh murid al-Tahtawi sendiri, seperti dalam kasus pergeseran dari *munarkhiyya* menjadi *munarshikiyya* aw *mulukiyya* dengan Khalifa b. Mahmud dalam kata

Makalah yang dipresentasikan pada AKU-ISMC Tata Kelola panel Program ' "Pemerintahan Islam": Kendala dan
Peluang' di MESA 2016, Boston, USA.
publikasi yang akan datang dalam Buku Tahunan Islam dan Hukum Timur Tengah (YIMEL) 2016
Silakan mengutip dengan mengacu YIMEL

pengantarnya untuk terjemahan William Robertson yang berjudul: *Iḥāf al-muluk al-Alba fi taqaddum al-jam'iyat Fi Bilad Uruba*, cit. di Hġjazi, *Usul Al-Fikr*, 46.