

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Vol. 11, no. 3, 2004

EDITORIAL BOARD:

- M. Quraish Shihab (UIN Jakarta)*
Taufik Abdullah (LIPI Jakarta)
Nur A. Fadhil Lubis (IAIN Sumatra Utara)
M.C. Ricklefs (Melbourne University)
Martin van Bruinessen (Utrecht University)
John R. Bowen (Washington University, St. Louis)
M. Atho Mudzhar (IAIN Yogyakarta)
M. Kamal Hasan (International Islamic University, Kuala Lumpur)

EDITOR-IN-CHIEF

Azyumardi Azra

EDITORS

- Saiful Mujani*
Jamhari
Jajat Burhanuddin
Fu'ad Jabali
Oman Fathurahman

ASSISTANT TO THE EDITORS

Heni Nuroni

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR

Robert Kingham

ARABIC LANGUAGE ADVISOR

Nursamad

COVER DESIGNER

S. Prinka

STUDIA ISLAMIKA (ISSN 0215-0492) is a journal published by the Center for the Study of Islam and Society (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta (STT DEPPEN No. 129/SK/DITJEN/PPG/STT/1976) and sponsored by the Australia-Indonesia Institute (AII). It specializes in Indonesian Islamic studies in particular, and South-east Asian Islamic Studies in general, and is intended to communicate original researches and current issues on the subject. This journal warmly welcomes contributions from scholars of related disciplines.

All articles published do not necessarily represent the views of the journal, or other institutions to which it is affiliated. They are solely the views of the authors. The articles contained in this journal have been refereed by the Board of Editors.

STUDIA ISLAMIKA has been accredited by The Ministry of National Education, Republic of Indonesia as an academic journal (SK Dirjen Dikti No. 23a/DIKTI/2004).

© Copyright Reserved

Editorial Office: **STUDIA ISLAMIKA**, Gedung Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta, Jl. Kertamukti No. 5, Pisangan, Cirendeui, Ciputat 15419, PO Box 225, Jakarta, Indonesia. Phone: (62-21) 7423543, 7499272, Facs: (62-21) 7423543; E-mail: studia@cbn.net.id

Annual subscription rates from outside Indonesia: US\$ 60,00 (institution); US\$ 45,00 (individual), and US\$ 30,00 (student). The cost of a single copy ordered from outside Indonesia is US\$ 20,00. Rates include international postage and handling.

Please make all payment through bank transfer to: **PPIM-CENSIS, CITIBANK Jakarta, Indonesia**, account No. 3000212848 (USD), ABA No. 021 000089, ABA Routing # 10995291 Swift Code: **citiidjx**

All subscriptions, orders and changes of address should be sent in writing to: **STUDIA ISLAMIKA** Gedung PPIM-UIN Jakarta, Jl. Kertamukti No. 5 Pisangan, Cirendeui, Ciputat 15419 PO Box 225 Jakarta, Indonesia.



Harga berlangganan di Indonesia, satu tahun: Rp 60.000,- (lembaga), Rp 45.000,- (perorangan) dan Rp 30.000,- (mahasiswa).

Harga satu edisi Rp 20.000,-.

Harga sudah termasuk ongkos kirim. Pembayaran melalui **PPIM-CENSIS Citibank, Jakarta**
No. Rek: 3000212831

Table of Contents

Articles

- 393 *Bahtiar Effendy*
Islamic Militant Movements in Indonesia:
A Preliminary Accounts for its Socio-Religious
and Political Aspects
- 429 *Dick van der Meij*
Pluralism and Identity in the Indonesian-Malay World:
The *Isrā' Mi'rāj* as a token of both¹
- 467 *Abdul Aziz*
The Jamaah Tabligh Movement
in Indonesia: Peaceful Fundamentalist
- 519 *Nyimas Umi Kalsum*
Kitāb *al-Tuhfah al-Rāgibīn* wa al-Radd
'alā 'Aqīdah al-Wujūdiyyah bi Fālīmānj
fī al-Qarn al-Thāmin 'Ashar al-Mīlādī
- 541 *Ahmad Barizi*
Al-Ḥarakah al-Fikriyyah wa al-Turāth 'Inda al-Shaikh
Ihsan Jampes Kediri: Mulāḥazah Tamhīdiyyah

Book Review

- 573 *Jajang Jahroni*
Modernisme dan Radikalisme Islam
di Indonesia: Menafsirkan Warisan
Muhammad 'Abduh dan Rashīd Riḍā

Document

- 597 *Fu'ad Jabali*
An Indonesian Islamic University:
How is it Possible?

Book Review

Modernisme dan Radikalisme Islam
di Indonesia: Menafsirkan Warisan
Muhammad ‘Abduh dan Rashīd Riḍā

Jajang Jahroni

Giora Eliraz, *Islam in Indonesia, Modernism, Radicalism, and the Middle East Dimension*, Great Britain: Sussex Academic Press, 2004, xi + 142 pages

Abstract: *Indonesian Islamic radical movements, particularly those emerge in post-reformation era, have become the interests of local and foreign researchers. One of the latest books, which talks about this particular topic is “Islam in Indonesia: Modernism, Radicalism and the Middle East Dimension”, written by Giora Eliraz. One of the theses of this book is that whatever is the movement that emerges in Indonesian Muslim community, either rationalist or fundamentalist one, it can not be separated from the one exists in the Middle East.*

The book begins with the discussion on modern Islam in Indonesia. It presents discussion on several new movements, the concepts of the movement; such as the importance of ijtihad, the necessary to left taqlid concept, and various other issues. According to Eliraz, the main issue and discourse that develop in these movements are influenced by modernist movement in the Middle East, particularly from Egypt, through their central figures such as Jamāl al-Dīn al-Afgānī, Muḥammad ‘Abduh and Rashīd Riḍā.

Furthermore, Eliraz discusses several aspects of Islamic fundamentalism in Indonesia. They include discussion on state ideology and other concepts such as sharīah, jihād, takfīr, hijrah, and modern jahiliyah.

In the context of state ideology, the fundamentalists compare Pancasila Ideology and Islamic law (sharīah). Fundamentalists aspire to establish Islamic state based on sharī'ah, not Pancasila. They emphashize that

sharī'ah, has to be Indonesia's state ideology. And it should relate to the concept of *al-ḥākimiyyah*, which believes that sovereignty ultimately lays in God's hand. Through this concept, the fundamentalists consider the power of the ruler as just a way to implement Islamic law, but not in whatsoever to create new laws. Why is it happened? It is because, they declare that the Islam is the way of life. It includes all aspects of humankind, including all things related to state affairs. Therefore, it becomes important to have an Islamic State, so that Islamic Law can be implemented. Without the interference of state institutions, there is no guarantee that Islamic law can be implemented.

Based on their attempt to create an Islamic state, the fundamentalists use the concept of *jihād* as a way to implement Islamic law. In this context, Eliraz put the involvement of *Lasykar Jihad (LJ)* in Ambon Conflict, and other various action carried out by *Islamic Front Liberation (FPI)* in destroying prostitution places. Other than *jihād*, there are other concepts such as *da'wah*, *takfir*, *hijrah*, *modern jahiliyah*, use to implement Islamic law. In Eliraz's view, as mentioned above, all of these concepts are adopted and developed from various concepts found in the Middle East, especially in Egypt. The radical figures such as *Sayyid Qutb* and *Abū al- A'la al-Maudūdī*, were among the central figures in this context.

On the other side, in the last part of the book, Eliraz elaborates the significance of Indonesia's Islamic fundamentalist movement. Referring to the vote gained by Indonesia's Islamic Parties in the last two general elections, Eliraz summarizes that despite the magnitude of their actions, the number of these radical groups are indeed very little, and it only has marginal role in the community. It is marginal not only in term of quantity but also in term of its social and political effects towards Indonesia's community.

From this point of view, it can be said that the development of Indonesia's Islamic movement is different from those develop in the Middle East. Although the number is not significant, the role that the movements have in the Middle East is far more influencing and that they have relatively significant power to influence the community. The incident that killed President Anwar Sadat demonstrated how Islamic radical groups work in Egypt and how they could spread their influence into the society or even into the military. However, it has to be admitted that even though they are little in number and marginal, Islamic radical movements in Indonesia have the potential to damage the image of Indonesian Islam that is moderate and peace loving.

Modernisme dan Radikalisme Islam di Indonesia: Menafsirkan Warisan Muhammad ‘Abduh dan Rashīd Riḍā

Jajang Jahroni

Giora Eliraz, *Islam in Indonesia, Modernism, Radicalism, and the Middle East Dimension*, Great Britain: Sussex Academic Press, 2004, xi + 142 pages

خلاصة: لقد أصبحت الحركات الإسلامية المتطرفة بإندونيسيا وبالأخص الحركات التي نشأت في عصر الحركة الإصلاحية إحدى الموضوعات التي تثير اهتمام الباحثين سواء من داخل إندونيسيا أم من خارجها، ومن أحدث الكتب في هذا الموضوع هو الإسلام بإندونيسيا: التحديث والتطرف والبعث الشرق الأوسطي الذي ألفه جيورا ايلراز (Giora Eliraz)؛ ومن الأسس الفكرية التي افترضها هذا الكتاب هو أن أية حركة نشأت لدى المجتمعات الإسلامية بإندونيسيا سواء الحركات ذات الطابع العقلاني أم تلك التي تلجأ إلى التطرف فلا يمكن فصلها عن تأثير الشرق الأوسط.

يستهل هذا الكتاب بحثه بمناقشة حول الحركات التجديدية الإسلامية بإندونيسيا، فبالإضافة إلى الحديث حول طائفة المجددين فقد تمت أيضا مناقشة الأفكار التي بنوا عليها حركتهم بشكل جيد مثل أهمية الاجتهاد وأهمية رفض التقليد وما إلى ذلك، ويرى المؤلف أن القضايا والموضوعات التي تثير اهتمام تلك الحركات متأثرة بالحركة التجديدية بالشرق الأوسط وخاصة في مصر، وذلك من خلال أبرز شخصياتها من أمثال جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده ورشيد رضا.

ويناقش المؤلف أيضا جوانب الأصولية بإندونيسيا مثل مسألة إيديولوجية الدولة وعددا من الأفكار التي تصاحبها مثل تطبيق الشريعة الإسلامية والجهاد وقضية التكفير والهجرة والجاهلية الحديثة.

وفيما يتعلق بمسألة إيديولوجية الدولة يعقد الأصوليون مقارنة بين البانتشاسيلا (الأصول الخمسة للدولة/Pancasila) والشريعة الإسلامية، إذ يريدون إقامة دولة إسلامية قائمة على الشريعة الإسلامية وليست على

البانتشاسيلا وذلك وفقا لفكرهم أو نظريتهم حول الحاكمية أي الاعتقاد بأن الدولة لله تعالى، بمعنى أن السلطة التي أعطيت للحكام قاصرة على السلطة في سبيل تطبيق الشريعة الإسلامية وليست لاستحداث أحكام جديدة، وذلك لأنهم يعتقدون بشمولية الإسلام كمنهج للحياة يشمل جميع الجوانب التي يحتاج إليها البشر. بما في ذلك الأمور التي تتعلق بنظام الحكم والدولة، ولذلك كان من الأهمية التصريح هنا بأنه من أجل تطبيق الشريعة الإسلامية يرى الأصوليون ضرورة إقامة دولة إسلامية، فبدون دولة لا ضمان لسريان تطبيق الشريعة.

وفيما يتعلق بالعمل على إقامة دولة إسلامية من أجل تطبيق الشريعة الإسلامية يلجأ الأصوليون إلى مبدأ الجهاد الذي يحتاجون إليه في التغلب على كل عقبة تحول دون تطبيق الشريعة الإسلامية، وفي هذا الصدد يضع المؤلف تورط جماعة جيوش الجهاد (Lasykar Jihad) في الصراعات بمناطق أمبون (Ambon) وكذلك الأنشطة التي تقوم بها جبهة الدفاع عن الإسلام (Front Pembela Islam/FPI) للقضاء على المعاصي، وبجانب مبدأ الجهاد هناك مبادئ أخرى مثل الدعوة والتكفير والهجرة والجاهلية الحديثة تتعلق بالعمل على تطبيق الشريعة الإسلامية، وفي رأي المؤلف كان الأصوليون يتبنون هذه المبادئ ويطورونها مأخوذة من الشرق الأوسط وخاصة مصر، وكان أبرز شخصيات الحركة المتطرفة مثل سيد قطب وأبي الأعلى المودودي المحور الذي تركز عليه أفكارهم.

وفي الجزء الأخير من كتابه يقدم المؤلف سؤالا مفاده هل كانت الحركات الإسلامية الأصولية بإندونيسيا محورية أم هامشية؟ إنه بالرجوع إلى الأصوات التي حصلت عليها الأحزاب السياسية الإسلامية في الانتخابات العامة التي انعقدت في المرتين الأخيرتين يخلص المؤلف إلى أن وراء نشاطهم المكثف الذي أثار اهتمام وسائل الإعلام محليا وعالميا فإن أولئك الأصوليين كانوا قليلين من حيث العدد وكان دورهم هامشيا ليس فقط من حيث الكمية وإنما أيضا من حيث الدور الاجتماعي والسياسي.

وهذا خلافا لما عليه الطوائف الإسلامية المتطرفة بالشرق الأوسط التي وإن كان عدد أفرادهم قليلا إنما كان لهم ثقلهم ودورهم مما يحسب له ألف حساب، فقضية اغتيال الرئيس أنور السادات تنبئ عن نفوذهم الواسع لدى المجتمع المصري بل لدى الجيش المصري، بيد أنه مما يجب ملاحظته في إندونيسيا أن الحركات الإسلامية المتطرفة بها من خلال مختلف نشاطهم قد تسبب إلى سمعة المسلمين بإندونيسيا المعروفين بجهنم للسلام.

Fenomena Islam Indonesia tampaknya masih tetap menjadi fokus menarik bagi para pemerhati, baik di dalam maupun di luar negeri. Kini, satu lagi buku tentang Islam di Indonesia terbit. Kali ini ditulis oleh Giora Eliraz, seorang sarjana lulusan Australian National University yang sekarang mengajar di The Hebrew University of Jerusalem. Dalam kata pengantarnya, Eliraz menulis bahwa wacana Islam di Asia Tenggara masih cenderung diabaikan dibanding, misalnya, Timur Tengah yang menyita perhatian para sarjana Barat. Padahal Asia Tenggara adalah kawasan yang dihuni oleh lebih dari dua ratus juta kaum muslim. Dan yang lebih menarik lagi, dari waktu ke waktu, Islam di Asia Tenggara—terutama di Indonesia—menampilkan wajah yang berbeda dengan wajah Islam yang selama ini dikenal oleh Barat.

Islam di Asia Tenggara adalah Islam moderat. Secara sederhana Islam moderat didefinisikan sebagai Islam yang menjunjung tinggi toleransi dan pluralisme. Penting dicatat di sini, seperti juga sering ditulis oleh para sarjana, bahwa wajah Islam di Indonesia khususnya, dan Asia Tenggara umumnya, digambarkan “lebih teduh” ketimbang Islam di Timur Tengah yang tampak “lebih keras”. Hal ini mungkin sebagai akibat dari kenyataan bahwa kaum muslim di kawasan Asia Tenggara dan di Timur Tengah menghadapi persoalan yang berbeda. Kaum Muslimin di Asia Tenggara tidak menghadapi persoalan-persoalan “seruwet” yang dihadapi saudara-saudara mereka di Timur Tengah.

Meskipun dalam beberapa tahun terakhir ini terdapat sejumlah kejadian yang mencoreng wajah Islam di Indonesia, namun hal tersebut tidak menyurutkan niat Eliraz untuk menulis buku ini. Ia yakin bahwa Islam di kawasan ini memiliki potensi yang sangat besar untuk menjadi agama yang *civilized* sebagai prasyarat munculnya *civil society*. Meskipun ada kelompok radikal di Indonesia, namun jumlah mereka sangat kecil dibanding dengan kelompok mayoritas yang mendukung pluralisme dan inklusivisme. Saking besarnya kelompok moderat ini, “sampai-sampai partai politik Islam mengalami kesulitan untuk memasarkan agenda-agenda politiknya” (hal. 69). Mereka menghindari terma-terma Islam, sebab sekali mereka menyuarakan, masyarakat akan menjauhinya. Ini berlaku bagi PKS (Partai Keadilan Sejahtera) yang menang besar dalam pemilu terakhir. Meski partai Islam, partai ini selalu menghindari isu-isu Islam dalam menarik simpati masyarakat.

Buku ini terdiri dari tiga bab. Bab I membahas tentang gerakan Islam modernis di Indonesia dan Malaysia. Dalam bab ini Eliraz mencoba mengungkap gerakan modernisme Islam di Indonesia dan Malaysia yang berakar pada pemikiran Muhammad Abduh. Bab II membahas tentang munculnya gerakan Islam fundamentalis di Indonesia yang dihubungkan dengan konteks global. Kemudian, bab III membahas fundamentalisme Islam radikal di Indonesia dengan fokus pembahasan pada konteks lokal Indonesia yang khas.

Bila melihat daftar isinya, sebenarnya tidak ada hal yang benar-benar baru yang diungkapkan buku ini. Hampir semua isu pernah dibahas oleh sarjana-sarjana lain bahkan dengan cara yang lebih komprehensif. Namun satu kelebihan buku ini, yaitu daya rangkumnya dalam membeberkan fakta-fakta historis. Semua fakta dibebaskan begitu rupa untuk memberi penekanan kesaling-terhubungan antara satu dengan lainnya. Islam radikal adalah sebuah fenomena yang kompleks bahkan terkadang sulit dimengerti. Untuk mengatasi hal tersebut, Eliraz berupaya untuk melihat masalah secara lebih makro agar dapat dipahami. Upayanya ini terkadang berhasil, sehingga kompleksitas masalah dapat dilihat secara lebih jernih. Namun pada kesempatan lain tidak terlalu menggembirakan, sehingga tidak jarang ia terjebak pada penyederhanaan masalah.

Warisan 'Abduh

Modernisme Islam tidak bisa dilepaskan dari tiga tokoh Timur Tengah: Jamāl al-Dīn al-Afgānī, Muḥammad 'Abduh, dan Muḥammad Rashīd Riḍā. Al-Afgānī adalah seorang tokoh Pan-Islamisme yang memberi inspirasi terhadap gerakan perlawanan terhadap penjajahan Barat di banyak negeri Islam. Adapun 'Abduh adalah seorang pemikir yang mencoba mempertemukan Islam dengan modernitas. Dan yang terakhir, Rashīd Riḍā, adalah seorang ulama yang mencari otentisitas agama lewat akidah salaf. Tiga tokoh ini tidak diragukan lagi telah menyediakan cetak biru bagi perkembangan gerakan modernisme Islam di dunia muslim termasuk di Indonesia.

Dari ketiga tokoh ini, 'Abduh menempati posisi khusus. Ini dikarenakan ia meninggalkan pemikiran yang menjadi inti modernisme. Modernisme identik dengan rasionalisme, sebuah cara pandang yang menekankan pada penggunaan akal dalam memahami realitas. Dalam konteks modernisme Islam, 'Abduh menganjurkan kaum muslim untuk berani melakukan ijtihad dalam

memahami doktrin-doktrin agama—sebuah metode yang mirip dengan apa yang diupayakan oleh para pemikir rasional Barat ketika mereka berusaha melepaskan diri dari dominasi gereja yang melarang kebebasan berpikir. Usaha ini dilakukan ‘Abduh sebagai tanggapan atas kejumudan dan kebuntuan berpikir di kalangan masyarakat muslim yang ketika itu terbelenggu dalam kepercayaan ‘pintu ijtihad telah tertutup.’ Dominasi gereja sejajar dengan mitos tersebut dan ‘Abduh sejajar dengan Descartes, Voltaire, maupun Comte.

Prinsip ijtihad—seperti yang dicanangkan ‘Abduh—sejatinya menjadi motor penggerak modernisme Islam. Namun persoalannya adalah, penerusnya, Riḍā, justru menekankan otentisitas dan orisinalitas lewat madhhab *salafti* yang diambil dari pemikiran Ibn Taimiyyah dan Ahmad ibn Hanbal. Akibatnya, pada perkembangan berikutnya modernisme Islam “melenceng” dari arah yang ‘Abduh inginkan. Gerakan modernisme Islam selanjutnya melahirkan varian-varian yang berbeda dan bahkan saling bertentangan. Sepeninggalnya ada ‘Abduh “Kiri”, ada ‘Abduh “Kanan”. ‘Alī ‘Abdurraziq adalah ‘Abduh Kiri, sedangkan Hassan al-Bannā adalah ‘Abduh Kanan.

Di Indonesia, modernisme Islam diadopsi oleh beberapa kelompok keagamaan. Di antaranya adalah Muhammadiyah. Organisasi yang didirikan oleh K.H. Ahmad Dahlan ini merupakan motor penggerak modernisme Islam yang paling utama. Namun seperti telah disinggung di atas, modernisme ala Muhammadiyah hanyalah sebuah varian dari modernisme Islam. Pada satu sisi, kelompok ini setuju dengan modernisme, meski memahaminya dengan cara yang terbatas. Muhammadiyah menafsirkan modernisme Islam sebagai modernisasi pendidikan dan pelayanan sosial-keagamaan. Pada sisi lain, mereka memasukkan semangat salafisme dalam sistem pemikirannya seperti terlihat dalam semboyan mereka “Kembali kepada al-Qur’an dan al-Sunnah”. Ijtihad pada mulanya digembar-gemborkan oleh kelompok ini. Namun pada perkembangannya, tarikan untuk “kembali pada sumber Islam yang sejati” lebih kuat, sehingga Muhammadiyah—seperti kita saksikan sekarang—memiliki lembaga pendidikan dan sosial yang patut dibanggakan, namun di bidang pemikiran keagamaan cenderung “jumud”.

Kelompok lainnya yang juga menjadi pelopor modernisme Islam di Indonesia adalah Persis (Persatuan Islam) yang didirikan oleh A. Hasan. Pada prinsipnya, pemahaman Persis mengenai modernisme lebih kurang sama dengan Muhammadiyah, yaitu modernisasi

pendidikan. Namun pada sisi lain, mereka memberi tekanan lebih kuat pada aspek orisinalitas dan otentisitas agama. Jadilah Persis—seperti kita saksikan sekarang—sebuah organisasi Islam yang sangat skripturalis-literalis, namun gagal membangun lembaga pendidikannya secara modern. Skripturalisme Persis mengakibatkan organisasi ini tidak dapat berkembang dan menarik simpati massa.

Di sinilah upaya ‘Abduh untuk membuka pintu ijtihad menjadi sia-sia, yaitu ketika para pengikutnya lebih tergoda dengan ‘sumber Islam yang sejati’ dan ‘generasi awal yang saleh.’ Semakin tergoda dengan ‘mitos-mitos’ baru yang mereka ciptakan, semakin tertutup pula pintu tersebut. Pada hematnya, modernisme ‘Abduh seharusnya melahirkan orang-orang seperti Harun Nasution, seorang ‘abduhis’ dalam arti kata yang sebenarnya. Ia berhasil mengembangkan sejumlah gagasan rasional di lingkungan IAIN (Institut Agama Islam Negeri) sehingga, berkat jasanya, IAIN bersentuhan dengan apa yang disebut Islam inklusif, pluralisme dan sebagainya.

Mengapa modernisme Islam berubah menjadi anti-klimaks setelah bertemu dengan salafisme? Untuk menjawab pertanyaan ini, ada baiknya kita telusuri sistematika pemikiran modernisme Islam Indonesia. Apa yang disebut dengan “modernisme Islam” sebenarnya terdiri dari sejumlah ide. Pertama adalah modernisme itu sendiri yang ditafsirkan sebagai modernisasi bidang pendidikan dan sosial kemasyarakatan. Kalaupun ada kelompok yang menafsirkan modernisme dengan rasionalisme lewat pengembangan metode ijtihad untuk menjawab masalah-masalah keagamaan, biasanya hal tersebut hanya menyangkut masalah *furū’iyyah* (masalah-masalah fiqh), dan itu pun disertai anjuran agar umat tidak terpaku dengan pendapat-pendapat ulama terdahulu seperti ditemukan dalam kitab-kitab klasik, namun langsung saja mencari pendasarannya dalam al-Qur’an dan al-Hadist. Dengan kata lain, anjuran ijtihad mereka pahami untuk tidak menggunakan kitab-kitab kuning seperti yang biasa dilakukan kalangan tradisional—satu hal yang dihindari oleh kalangan modernis. Dengan demikian, alih-alih melakukan ijtihad, kalangan modernis justru terjebak pada semangat untuk merujuk pada al-Qur’an dan al-Sunnah dan mengabaikan warisan keilmuan Islam tradisional.

Ide kedua adalah reformisme atau pembaharuan pemikiran keagamaan. Semangat ini tercermin kuat pada jargon kaum modernis “Kembali kepada al-Qur’an dan al-Sunnah.” Ini mereka

lakukan karena kelompok modernis beranggapan bahwa pemahaman keagamaan kaum tradisional tidak otentik, bercampur dengan unsur-unsur sinkretik, dan tidak lagi sesuai dengan semangat zaman. Karena itu mereka cenderung untuk tidak menggunakan sumber-sumber keagamaan yang biasa digunakan kaum tradisional. Reformisme Islam berangkat dari premis bahwa "Islam penuh dengan debu-debu zaman". Karena itu Islam harus diperbaharui dan semangat Islam yang sejati harus ditemukan kembali. Agenda kalangan reformis adalah pencarian otentisitas. Namun otentisitas menjadi sia-sia bila tidak disertai penjabaran dan perumusan konsep-konsep Islam lainnya, seperti akhlaq Islam, syari'at Islam, masyarakat Islam, pandangan hidup Islam, negara Islam, partai Islam, dan lain sebagainya. Menurut kalangan ini, karena Islam pandangan hidup yang sempurna dan melingkupi, maka tidak mungkin memisahkan politik dari agama.

Dengan demikian agenda modernisme Islam terdiri dari, *pertama*, modernisasi pendidikan dan kehidupan sosial keagamaan; dan, *kedua*, otentifikasi dan orisinalisasi sumber-sumber agama. Namun perlu dicatat bahwa kelompok modernis memiliki cara yang berbeda dalam mengungkapkan agenda-agenda modernisme dan reformismenya. Semua tergantung bagaimana dua unsur ini dikemas dan diracik. Karena itu kita menyaksikan sebuah mozaik modernisme Islam Indonesia, mulai dari Muhammadiyah yang modern—unsur modern-nya lebih kuat dari skripturalismenya—sampai ke Persis, yang skripturalitasnya lebih kuat dari unsur modern-nya. Dua organisasi ini—saya kira—merupakan tipikal kelompok modernis Islam di Indonesia yang pada perkembangan selanjutnya mempengaruhi kelompok-kelompok Islam lainnya.

Meskipun modernisme Islam yang muncul pada awal abad ke-20 memiliki kontradiksi pada kerangka dasar pemikirannya, namun ia telah memberikan sumbangan yang besar bagi pertumbuhan *civil society* di Indonesia. Yang dimaksud kontradiksi di sini adalah bergabungnya modernisme dengan salafisme, dua konsep yang sebenarnya saling meniadakan. Sumbangan mereka terlihat misalnya dalam sejumlah wacana keagamaan yang mereka kembangkan, seperti seruan untuk berjihad, menggunakan akal, dan menjauhi takhayul dan khurafat dalam kehidupan. Semangat untuk menjadi Muslim yang "rasional" seperti yang tertangkap dalam jargon-jargon di atas jelas memberi pengaruh positif bagi pertumbuhan *civil society* di kalangan modernis. Di samping itu, sikap mandiri dan sukarela yang ditunjukkan sejumlah ormas modernis—

terutama Muhammadiyah—dengan membangun lembaga pendidikan, sosial, dan kemasyarakatan, atas dasar swadaya patut dihargai, karena jelas memberi pelajaran yang sangat berharga bagi masyarakat luas. Kemandirian dan kesukarelaan pada gilirannya menciptakan jarak dengan penguasa. Dari sini kemudian timbullah apa yang disebut oleh Jurgen Habermas sebagai “ruang publik,” ruang di mana setiap orang bebas berbicara apa saja, termasuk mengkritik pemerintah.

Sebuah Kontinum?

Ada dua pertanyaan yang patut diajukan terhadap buku ini. *Pertama*, apakah betul bahwa ide-ide modernisme yang dicanangkan ‘Abduh melahirkan radikalisme—seperti terlihat dalam judul buku ini—setelah bertemu dengan ide-ide Ridā. Berdasarkan penjelasan di atas, paling tidak seperti terlihat dalam dua organisasi modernis Muhammadiyah dan Persis, modernisme belum berubah menjadi radikalisme. Yang ada hanyalah skripturalisme seperti ditunjukkan Persis dan untuk beberapa segi oleh Muhammadiyah. Dan, *kedua*, bila memang kombinasi antara rasionalisme ‘Abduh dan salafisme Ridā melahirkan radikalisme Islam, mengapa fenomena gerakan Islam radikal baru muncul sekarang, jauh setelah kedua tokoh ini tiada.

Kalau kita membaca buku ini, mungkin kita tidak mendapatkan jawaban yang memuaskan atas dua pertanyaan di atas. Eliraz melihat radikalisme sebagai sebuah kontinum dari modernisme Islam, sebuah klaim yang sulit sekali dibuktikan, karena radikalisme merupakan fenomena yang datang belakangan. Asumsi bahwa radikalisme Islam banyak mendapat sokongan dari kelompok-kelompok modernis memang tampaknya sulit dibantah (hal. 78). Namun hal tersebut terjadi setelah melewati proses yang panjang. Penjelasan mengenai proses inilah yang tampaknya tidak diberikan Eliraz secara memadai. Dengan kata lain, ada faktor yang lain yang turut mempengaruhi munculnya radikalisme dari rahim modernisme. Pada saat itulah modernisme Islam—yang sejak awal memiliki catat bawaan—mengalami anti-klimaks untuk yang kedua kali.

Cacat bawaan tersebut seringkali mengakibatkan persoalan-persoalan yang serius. Pada era 1950-an, kelompok modernis Islam terlibat ketegangan ideologis dan politis dengan pemerintah yang akhirnya berujung pada konflik terbuka. Menurut Martin van Bruinessen, Masyumi, partai kaum modernis di era Soekarno,

merupakan prototipe gerakan Islam radikal di Indonesia. Sebelum partai tersebut dilarang pada akhir 1950-an, Masyumi berupaya untuk menerapkan Islam sebagai ideologi negara. Namun usaha ini gagal setelah Soekarno mengeluarkan dekrit untuk membubarkan parlemen dan kembali pada UUD '45. Masyumi akhirnya dilarang oleh Soekarno setelah beberapa tokohnya, menurut Soekarno, terlibat dalam PRRI (Pemerintah Revolusioner Republik Indonesia) di Sumatra. Pada akhir 1950-an, Soekarno melarang semua gerakan politik dan ideologis.

Meski secara resmi Masyumi dilarang, namun sisa-sisanya masih hidup dan berubah menjadi gerakan dan organisasi baru. Sejumlah organisasi Islam yang muncul pada masa Soeharto sebenarnya merupakan sisa-sisa kekuatan Masyumi. Di antaranya adalah Parmusi (Partai Muslimin Indonesia) dan DDII (Dewan Dakwah Islam Indonesia). Yang pertama merupakan partai politik yang pada awal 1970-an, bersama dengan partai-partai Islam yang lain, mengalami fusi dan menjadi PPP (Partai Persatuan Pembangunan), sebuah partai Islam yang menjadi pesaing Golkar (Golongan Karya), mesin politik Orde Baru. Sementara yang kedua merupakan organisasi Islam yang memfokuskan diri pada kegiatan dakwah termasuk menahan laju gerakan missionaris Kristen dan Katolik di daerah pedalaman.

Tak terbayangkan sebelumnya gerakan modernis Islam yang pada mulanya mengagendakan kemajuan di bidang pemikiran, pendidikan dan pelayanan sosial, setelah memasuki ranah politik, berubah menjadi kekuatan ideologis yang eksklusif dan non-kompromistis. Ini karena semangat "kembali kepada sumber Islam yang sejati" lebih kuat dari semangat rasionalisme-nya. Dan semangat ini pula yang mendorong mereka terlibat dalam berbagai gerakan radikal yang terjadi dalam beberapa tahun terakhir ini. Banyak tokoh Islam radikal di Tanah Air, dalam satu atau lain hal, berkaitan dengan, atau berasal dari, modernisme Islam. Dari sini lahir Abu Bakar Ba'asyir (al-Irshad), Ja'far Umar Thalib (al-Irshad), Habib Muhammad Rizieq Syihab (Jami'at al-Khair), Ismail Yusanto (Forum Diskusi Islam-FODI-cikal bakal HMI-MPO), dan lain-lain.

Semua kelompok yang disebutkan di atas adalah metamorfosa dari gerakan modernisme Islam. Mereka modern dalam satu hal, tapi tidak dalam hal lain. Secara menejerial, mereka modern, namun "berbeda pandangan" dalam melihat pluralisme dan inkusivisme. Ini semua akibat dari reformulasi paham salaf yang mereka lakukan. Reformulasi ini dapat dilihat dalam aspek purifikasi agama,

pemikiran sosial-politik, metode pendidikan, dan metode pemikiran. Purifikasi agama adalah paham yang menolak taklid yang ditawarkan oleh fikih dan teologi dalam pemahaman Islam yang tradisional, dan bertujuan mengembalikan segala permasalahan yang ada kepada sumber Islam yang sejati, yaitu al-Qur'an dan al-Sunnah. Pemikiran sosial-politik yang ditawarkan oleh kelompok ini dapat dilihat dalam konsep kesempurnaan Islam, yang pada intinya mengajarkan doktrin bahwa kekuasaan milik Allah semata. Metode pendidikan menekankan pada nilai moral agama seperti *taqwa*, *qanā'ah* (menerima pemberian Allah apa adanya), syukur, *zuhud* (bersikap sederhana dalam urusan dunia), sabar, dan *tawakkal*. Dan terakhir, metode pemikiran mengutamakan dimensi akidah-akhlak yang selanjutnya menggolongkan manusia menjadi 'saudara' dan 'musuh'. Metode ini juga menolak realitas kebudayaan non-islami.

Radikalisme Islam

Radikalisme Islam di Indonesia merupakan fenomena yang kompleks. Ia muncul sebagai respon terhadap gagalnya modernisme di negara-negara Islam. Sebagian umat Islam gagal mengantisipasi perubahan yang begitu cepat dari mesin modernisme yang terus menyergap. Modernisasi besar-besaran baru terjadi di Indonesia pada dasawarsa 70 dan 80-an. Pada saat itu sebagian kaum muslim belum siap memasuki era modern. Karena itu bagi sebagian kaum muslim lebih banyak mendatangkan persoalan ketimbang kemudahan. Akibatnya adalah mereka terpinggirkan baik secara ekonomi, sosial, maupun politik. Orang-orang ini selanjutnya berpaling pada agama dan menjadikannya sebagai dasar pengesahan atas segala tindakannya.

Ketidaksiapan dalam mengantisipasi perubahan ini menyebabkan mereka dihinggapi berbagai perasaan yang pada intinya mengungkapkan kekhawatiran dan ketakutan mereka. Modernisasi selalu datang bersamaan dengan sekularisasi dan westernisasi. Ini sebenarnya masalah serius ketika proses modernisasi terjadi. Karena itu sebagian kaum muslimin menerima modernisme ini dengan perasaan was-was dan penuh curiga yang seringkali berubah menjadi sikap penolakan. Alih-alih menerima isu-isu global seperti demokrasi, sebagian kelompok Islam justru menolak isu-isu tersebut dengan tingkat penolakan yang berbeda-beda.

Kegagalan kaum muslim dalam mengantisipasi perubahan-perubahan yang diakibatkan oleh modernisme menimbulkan krisis yang berkepanjangan. Pada perkembangan selanjutnya mereka melakukan kaji ulang terhadap pemahaman keagamaan mereka. Tujuannya adalah agar mereka terus menerus mendapatkan legitimasi. Pada satu saat rekonstruksi ini bisa menjadi landasan bagi terciptanya identitas yang berusaha melawan pada sistem dan peradaban yang ada. Dari sini kemudian radikalisme melahirkan ekstrimisme dan bahkan terorisme. Barangkali faktor-faktor sosiologis inilah yang harus ditampilkan Eliraz sebelum membahas radikalisme Islam di Indonesia.

Hal lain yang juga penting untuk dicatat dalam buku ini adalah Eliraz tidak melakukan pemetaan secara sistematis baik yang bersifat ideologis maupun politis atas berbagai kelompok Islam radikal di Indonesia. Apa hubungannya, misalnya, Laskar Jihad (LJ) dengan modernisme Islam. Bahwa LJ kelompok radikal ya, namun apa hubungannya dengan 'Abduh dan Riḍā, dan apa hubungannya dengan kelompok Islam modernis lainnya. Tiba-tiba saja dalam bab 3, ia bercerita sepak terjang LJ di Ambon yang melakukan jihad terhadap kelompok Kristen di Maluku. Setelah itu ia bercerita tentang perolehan partai-partai Islam pada pemilu 1999 (hal. 68). Seperti diketahui, terdapat sejumlah partai Islam yang turut berlaga dalam pemilu 1999. Meski berbasis Islam, partai-partai tersebut memiliki pandangan dan platform yang berbeda mengenai ideologi Islam. Ada Partai Bulan Bintang (PBB) yang tetap setia mengusung ideologi Islam dan menyuarakan Piagam Jakarta, ada juga Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) yang, meski berbasis massa kaum Nahdhiyyin, namun tegas-tegas menolak Islam sebagai ideologi politik mereka.

Pemetaan ideologis dan politis sangatlah penting untuk mendapatkan gambaran yang utuh mengenai pola hubungan baik antarsesama kelompok Islam radikal, maupun antara kelompok Islam radikal dengan kelompok-kelompok Islam yang telah ada sebelumnya. Bila memang gerakan radikalisme Islam di Indonesia dipengaruhi oleh dimensi Timur Tengah, seharusnya buku ini berteori banyak tentang dimensi tersebut. Namun yang ada justru diseminasi pemikiran keagamaan pada abad ke-19, haji, dan migrasi kaum Hadhrami yang tidak berhubungan langsung dengan gerakan Islam radikal kontemporer Indonesia (hal. 44-55). Penjelasan ini jelas tidak mencukupi untuk menerangkan fenomena Islam radikal di Indonesia.

Kesimpulan Eliraz mengenai “dimensi Timur Tengah” juga perlu diberi catatan. Apa yang dimaksud dengan dimensi Timur Tengah seperti terlihat dalam judul buku? Apakah semua gerakan Islam radikal di Indonesia merupakan kelanjutan dari apa yang terjadi di Timur Tengah, atau pengaruh Timur Tengah yang begitu besar pada gerakan-gerakan tersebut. Bahwa Timur Tengah memberi warna tersendiri bagi gerakan-gerakan Islam radikal atau fundamentalis di Indonesia itu sudah pasti. Ini berlaku buat PKS dan KAMMI yang secara ideologis dipengaruhi Ikhwanul Muslimin (IM), Hizbuttahrir Indonesia (HTI), atau LJ yang pendiriannya terjadi setelah keluarnya fatwa dari sejumlah ulama di sana.

Namun tidak semua gerakan Islam radikal Indonesia memiliki kaitan langsung dengan Timur Tengah. Ini berlaku, misalnya, bagi Front Pembela Islam (FPI) dan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI). Meskipun pimpinan FPI banyak didominasi alumni beberapa universitas di Timur Tengah, namun FPI—seingat saya—tidak memiliki hubungan apa pun dengan kelompok Islam di Timur Tengah. Kemunculan FPI sepenuhnya merupakan tanggapan atas berbagai situasi politik dan sosial dalam negeri menyusul huru-hara pasca-lengsernya Soeharto. Hal ini juga berlaku buat MMI. Meskipun Abu Bakar Ba’asyir, amir MMI, bertahun-tahun tinggal di pengasingan (Malaysia), sejauh ini organisasi ini juga tidak memiliki hubungan langsung dengan Timur Tengah.

Islamisme dan Neo Fundamentalisme

Mungkin agak gegabah untuk menyimpulkan bahwa gerakan Islam radikal di Indonesia bertujuan untuk mendirikan negara Islam (hal. 73). Gerakan Islam radikal di mana-mana mengalami perubahan baik pada aspek ideologis maupun politis. Perubahan ini terjadi sebagai akibat dari situasi politik global yang terjadi dalam beberapa dasawarsa terakhir yang membuat kelompok Islam radikal terpaksa merumuskan kembali agenda-agendanya.

Selain salafisme *Riḍā*, akar radikalisme Islam dapat dilacak pada gerakan *Wahhābī* yang terjadi di *Hijāz* pada akhir abad ke-19. *Wahhābisme* dapat diklasifikasikan sebagai fundamentalisme skriptural (Arjomand, 1995), yang menekankan pada pentingnya kembali kepada sumber Islam yang sejati. Lebih jauh akar *Wahhābisme* dapat ditemukan dalam pemikiran Ibn Taimiyyah, yang memprakarsai gerakan salafiyah, dan selanjutnya pemikiran Ahmad ibn Hanbal. Yang terakhir adalah pendiri madhhab Hanbalī yang mengajarkan keutamaan sunnah daripada *qiyās*. Ia juga berpen-

dapat bahwa al-Quran adalah makhluk. Pada masa awal Islam, ide-ide fundamentalisme disemai oleh kelompok Khawarij. Kelompok ini menolak segala bentuk hukuman di luar hukum Tuhan.

Ada baiknya kita bahas terlebih dahulu dua istilah kunci yang sering dipakai dalam wacana Islam radikal yaitu islamisme dan neo-fundamentalisme. Islamisme adalah cara pandang yang melihat Islam sebagai sebuah pandangan hidup yang sempurna; Islam sebagai agama yang melingkupi; Islam adalah agama sekaligus negara. Namun kegagalan yang terus menerus untuk mendirikan negara Islam mengakibatkan kaum Islamis mengendurkan sedikit agenda mereka. Mereka tidak lagi berupaya mendirikan negara Islam, namun berupaya menerapkan syari'at Islam. Kelompok inilah yang disebut dengan neo-fundamentalis (Olivier Roy, 2002).

Di Indonesia, pada umumnya kelompok Islam radikal mengupayakan pemberlakuan syari'at Islam. Ini berlaku buat LJ, MMI, dan FPI. Karena itu mereka bisa dikategorikan sebagai kelompok neo-fundamentalis. Ada yang mengatakan bahwa MMI banyak disusupi oleh orang-orang DI (Darul Islam) sehingga mereka masih mengupayakan berdirinya negara Islam. Namun ide ini tidak terlalu jelas. Kalaupun ada yang berbeda dari ketiga kelompok ini adalah pendekatan terhadap pelaksanaan syari'at Islam.

Bagi LJ, syari'at Islam harus dilaksanakan dari bawah (*bottom-up*), oleh tiap individu muslim. Bila setiap muslim sudah melaksanakan hal tersebut, maka otomatis masyarakat dan negara Islam akan terwujud. Sementara itu, FPI berpendapat bahwa syari'at Islam harus dilaksanakan dengan melibatkan peran negara (*top-down*). Karena itu tidak mengherankan bahwa dari waktu ke waktu isu yang diusung organisasi ini adalah amandemen UUD '45 di mana di dalamnya kemungkinan untuk membicarakan kembali Piagam Jakarta akan terbuka.

Tujuan FPI yang paling utama adalah memberlakukan syari'at Islam. Menurut mereka, pemberlakuan syari'at Islam merupakan bagian dari hak sipil yang harus diberikan negara. Bila syari'at Islam ditegakkan, FPI percaya, masyarakat Indonesia akan hidup makmur dan damai. Gerakan fundamentalis Islam selalu menghubungkan hukuman Tuhan dengan tidak adanya ketaatan masyarakat kepada hukum Tuhan dalam kehidupan sehari-hari. Krisis yang melanda Indonesia, menurut mereka, disebabkan oleh sistem ekonomi dan politik Indonesia yang terlalu meniru Barat dan pemberlakuan sistem hukum sekuler dalam kehidupan berbangsa dan bernegara yang belum tentu sesuai dengan nilai-nilai bangsa Indonesia.

Untuk mewujudkan tujuan ini, sejumlah kelompok Islam radikal mendirikan Komisi Nasional Pemberlakuan Syari'at Islam. Tugas komisi ini adalah melakukan sosialisasi syari'at Islam kepada masyarakat. Menurut mereka, respon masyarakat Muslim terhadap syari'at sangatlah positif. Pada tingkat bawah apresiasi terhadap syari'at Islam tetap hidup. Alasannya adalah sistem hukum sekular tidak sesuai dengan aspirasi mereka. Sejak reformasi meletus pada 1998 lalu, sejumlah pemimpin Islam mengangkat isu mengenai perlunya pelaksanaan hukum Islam.

Kenyataan bahwa masyarakat Muslim masih apresiatif terhadap hukum Islam bukan tidak berdasar. Survei PPIM 2001, 2002, dan 2004 menunjukkan bahwa apresiasi dan aspirasi kaum Muslim terhadap syari'at Islam masih relatif tinggi di Indonesia (berturut-turut 61,4%, 70,6%, dan 75,5%). Namun angka ini tidak lantas membuat para penganjur syari'at Islam senang, karena jawaban yang diberikan sangatlah kabur. Ketika orang ditanya dengan pertanyaan-pertanyaan yang lebih spesifik mengenai pelaksanaan syari'at Islam, seperti hukum potong tangan bagi pencuri, prosentasi jawaban positif melorot secara signifikan (2001: 28,9%; 2002: 33,5%; dan 2004: 38,9%). Artinya, ada jarak yang cukup besar antara sikap setuju masyarakat Muslim Indonesia terhadap syari'at Islam di satu pihak, dan penolakan mereka terhadap hukum potong tangan, dan juga rajam, di pihak lain. Hal ini menunjukkan bahwa apa yang mereka maksud dengan syari'at Islam bisa jadi berbeda. Alasan mengapa orang memiliki pemahaman yang berbeda mengenai syari'ah adalah karena secara historis syari'ah tidak memiliki makna yang jelas. Pada dasarnya kaum Muslim tidak punya persoalan mengenai syari'ah selama syari'ah dipahami sebagai nilai-nilai universal Islam. Namun ketika syari'ah dipahami sebagai fiqh atau hukum Islam, tidak ada kesepakatan mengenai hal tersebut (lihat Jamhari & Jahroni 2004).

Meskipun sulit untuk menerapkan syari'at Islam, kelompok Islam radikal mengklaim telah berhasil dalam mensosialisasikan ide tersebut. Di beberapa daerah di Jawa, Sumatra, dan Sulawesi, hukum Islam sebenarnya telah dilaksanakan. Tekad kaum Muslim untuk melaksanakan syari'at Islam dapat dilihat dalam beberapa kasus. Di Cianjur Jawa Barat, misalnya, muncul kelompok yang menamakan diri Gerbang Marhamah (Gerakan Pembangunan Masyarakat Berakhlaq al-Karimah) yang secara aktif mengkampa-nyekan pelaksanaan hukum Islam. Gerakan ini didukung oleh masyarakat dan pemerintah setempat. Tokoh Islam di daerah

tersebut dilaporkan telah mempersiapkan *draft* hukum Islam untuk tingkat nasional. Gerakan syari'at Islam juga ditemukan di Makassar, Padang, dan Serang, di mana masyarakatnya dikenal sebagai Muslim yang taat. Namun sejauh pengamatan penulis, gerakan syari'at Islam masih elitis dan hanya menarik kelompok tertentu di masyarakat.

Catatan mengenai Jama'ah Islamiyah

Salah satu isu yang kontroversial mengenai gerakan Islam radikal di Indonesia yang juga dibahas oleh Eliraz adalah Jama'ah Islamiyah (JI). Nama JI muncul ke permukaan untuk pertama kali setelah Sidney Jones membuat tulisan tentang "Jaringan Ngruki dan Jama'ah Islamiyah". Dalam tulisan tersebut, Jones menyebut Abu Bakar Ba'asyir, pimpinan Pesantren Al-Islam Ngruki Sukoharjo Jawa Tengah, sebagai pimpinan JI, sebuah sayap organisasi Al-Qaeda yang beroperasi di Asia Tenggara. Organisasi ini diyakini menjadi dalang di balik sejumlah aksi pengeboman di Bali, Hotel Marriot, dan Kedubes Australia. Selanjutnya Jones juga berteori bahwa JI adalah sebuah organisasi rahasia yang berupaya melakukan perlawanan terhadap kepentingan Amerika Serikat dan sekutunya di berbagai negara dengan berbagai cara termasuk dengan aksi teror.

Tulisan Jones mengenai "Jaringan Ngruki" didasarkan atas sejumlah kesaksian yang diberikan oleh berbagai pihak dan Berita Acara Pemeriksaan (BAP) mengenai keterlibatan Ba'asyir dalam pengembangan jaringan rahasia yang ia rintis bersama Abdullah Sungkar sejak dasawarsa 1970-an. Pada era 1990-an, jaringan ini diperluas cakupannya sejalan dengan pengasingannya di Malaysia dengan menghubungkannya dengan organisasi serupa yang beroperasi di Singapura, Malaysia, Filipina Selatan, dan Thailand. Dan sejak saat itu pula JI bersekutu dengan al-Qaeda, organisasi rahasia yang dipimpin oleh Osama bin Laden.

Menurut informasi, bukti mengenai keberadaan JI ditemukan di Indonesia, Malaysia, Singapura, dan Filipina Selatan, dan antara satu dengan lainnya menunjukkan adanya "konsistensi" yang kuat yang mengindikasikan bahwa JI benar-benar ada. Teori Jones mengenai "Jaringan Ngruki" ini diduga dijadikan dasar oleh aparat RI untuk menangkap Ba'asyir. Banyak pihak menduga adanya "konspirasi" di balik kasus ini. Penangkapannya tidak lebih dari upaya untuk memenuhi keinginan pihak-pihak tertentu saja. Namun bila dilihat lebih teliti, sejak awal memang kasus ini

memiliki banyak "keanehan," mulai dari proses penangkapan, penahanan, sampai keterangan saksi-saksi tertentu yang tidak bisa diklarifikasi.

Penangkapan Ba'asyir yang pertama didasarkan pada keterangan Umar al-Faruq, seorang yang tidak diketahui identitasnya. Sejak itu Ba'asyir mendekam di penjara. Pada tingkat kasasi, Ba'asyir menang. MA memutuskan bahwa tidak ada bukti kuat bahwa Ba'asyir memimpin JI. Banyak pihak menyayangkan keputusan MA ini termasuk Dubes AS Ralph L. Boyce. Ba'asyir pun bebas. Namun pada hari pembebasannya, muncul tuduhan baru yang didasarkan pada keterangan Hambali alias Ridwan Ishamuddin, warga negara Indonesia yang diduga bertanggung jawab atas sejumlah pengeboman di beberapa negara Asia Tenggara yang sekarang mendekam di penjara AS. Ketika aparat Indonesia mencoba untuk mendapat akses langsung ke Hambali, tanpa alasan yang jelas pemerintah AS tidak menginginkannya. Jadi dugaan mengenai "keanehan" kasus Ba'asyir semakin kuat saja di mata publik. Dan terakhir, keterangan Frederick Burks, mantan penerjemah Deplu AS, yang menyatakan bahwa sudah sejak lama pemerintah AS menginginkan Ba'asyir. Namun Presiden Megawati menolak untuk memberikannya dengan alasan Ba'asyir adalah tokoh yang cukup disegani dan mempunyai banyak pengikut. Jadi, apa sebenarnya yang terjadi di balik semua ini?

Pada sisi lain, teori Jones mengenai "Jaringan Ngruki" juga layak dipertanyakan. *Pertama*, Jones telah menggunakan arsip-arsip pengadilan pada era Soeharto yang kredibilitasnya sangat diragukan. Seperti diketahui, pengadilan pada masa Soeharto penuh dengan rekayasa dan manipulasi. *Kedua*, kelompok Amrozi yang melakukan pengeboman di Bali dalam keterangan yang mereka berikan tidak pernah menyebut JI. *Ketiga*, meskipun terdapat bukti yang cukup banyak mengenai keberadaan JI dan terdapat konsistensi antara satu dengan lainnya, namun bukti-bukti tersebut tidak dapat diklarifikasi. Sampai sekarang Jones menolak untuk menyebutkan saksi-saksi dan pihak-pihak yang terlibat dalam penelitiannya dengan alasan untuk melindungi mereka. Jadi di sinilah masalahnya. Selama bukti-bukti mengenai JI tidak bisa diklarifikasi, selama itu pula masyarakat akan meragukan keberadaannya.

NU, Muhammadiyah, dan Islam Moderat

Dalam bagian terakhir bukunya, Eliraz menulis bahwa Islam radikal di Indonesia berada dalam posisi yang marginal. Kesimpulan ini menarik karena sungguh pun negeri ini dilanda berbagai masalah, namun Islam radikal berada di posisi pinggiran. Mengapa hal ini terjadi? Salah satu sebabnya, menurut Eliraz, karena dua pilar Islam moderat Indonesia, Nahdhatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah, masih bekerja dengan baik.

Model keberagamaan yang inklusif seperti yang dikembangkan NU dan Muhammadiyah sangat penting untuk dikembangkan di Indonesia. Hal ini tidak hanya akan mengurangi terjadinya konflik keagamaan yang terjadi di beberapa daerah, namun juga akan mendukung pengembangan nilai-nilai demokrasi. Pada tingkat teoretis dan praktis model ini ternyata memiliki hubungan positif dan mendukung proses pengembangan nilai-nilai demokrasi dan kebebasan sipil.

Demokrasi mengharuskan setiap anggota masyarakat berpartisipasi di dalamnya dengan memberikan modal sosial yang dimiliki. Umat Islam dapat memberikan dukungannya dengan mengembangkan model keberagamaan yang inklusif. Pertanyaannya adalah seberapa besar dukungan itu. Bila dukungan tersebut signifikan, dengan sendirinya pengembangan nilai-nilai demokrasi di Indonesia akan berhasil. Sebaliknya bila kecil, proses demokratisasi akan mengalami hambatan.

Orang sering mengklaim bahwa NU dan Muhammadiyah yang merupakan ormas Islam terbesar di Tanah Air memiliki peran penting dalam proses pengembangan nilai-nilai demokrasi dan penguatan *civil society* di masyarakat. Apakah klaim ini bisa dipertanggungjawabkan? Selama ini belum ada studi yang sistematis yang berusaha membuktikan kebenaran klaim di atas sehingga kita mengalami kesulitan untuk menentukan peran kedua ormas tersebut dalam proses demokratisasi di Indonesia.

Survei PPIM (2001, 2002, 2004) menunjukkan bahwa klaim di atas tidak terlalu berlebihan. Peran strategis kedua organisasi ini tidak hanya pada aspek kuantitasnya saja. Pada aspek kualitasnya pun kedua organisasi patut diperhitungkan. Temuan yang menarik dari penelitian ini adalah keanggotaan, baik sebagai anggota NU ataupun Muhammadiyah, tidak menyebabkan mereka bersifat negatif terhadap kelompok lainnya. Artinya seorang NU tidak bersikap negatif terhadap orang Muhammadiyah. Demikian pula sebaliknya orang Muhammadiyah tidak bersikap negatif terhadap

orang NU. Untuk ukuran tertentu batas antara kedua kelompok ini menjadi *blurred*. Fenomena ini menunjukkan bahwa baik NU maupun Muhammadiyah telah sampai pada pemahaman bahwa Islam tidak bisa dimonopoli oleh kelompok mana pun. Setiap orang berhak menafsirkannya selama didasari semangat untuk mencari kebenaran.

Karena model dasar keberislaman NU dan Muhammadiyah ini dipengaruhi semangat yang inklusif, pada perkembangan selanjutnya mereka dapat menerima dan mendukung demokrasi. Keislaman mereka tidak berputar ke dalam (*inward-looking*) dan memandang diri mereka sebagai pusatnya (*self-centredness*), namun bergerak keluar dan bertemu dengan nilai-nilai yang universal. Pandangan keagamaan yang berputar ke dalam dan memandang diri sebagai pusatnya adalah parokialisme. Kelompok keagamaan yang memiliki pandangan seperti ini tidak bisa mengadopsi nilai-nilai yang universal karena pintu dengan dunia luar tertutup rapat.

Secara umum pertarungan pemaknaan terhadap Islam masih dikuasai oleh kalangan Islam moderat. Hal ini bisa dilihat dalam besarnya dukungan umat Islam terhadap partai-partai politik yang tidak memperjuangkan ideologi Islam. Masalahnya adalah, rentetan kejadian yang terjadi akhir-akhir ini, baik di dalam maupun di luar negeri, menyita perhatian masyarakat dan media untuk memperhatikan kelompok Islam radikal. Dalam hal ini, NU dan Muhammadiyah memainkan peran penting sebagai benteng Islam moderat di Indonesia. NU, yang sering disebut sebagai Islam tradisionalis, dan Muhammadiyah sebagai Islam modernis, memiliki kultur keagamaan yang berbeda. Namun di lapangan, mereka ternyata tidak banyak berbeda. Mereka sama-sama positif terhadap kultur demokrasi dan pluralisme, dan negatif terhadap kultur politik Islam.

Temuan di lapangan menunjukkan bahwa selama ini ternyata mereka berfungsi sebagai penawar terhadap ideologi politik Islam. Islam sebagai nilai bisa ditafsirkan dengan berbagai macam cara, dari yang paling fundamentalis sampai yang paling liberal. Namun bila ia ditafsirkan melalui sistem dan kerangka NU dan Muhammadiyah, yang akan muncul adalah wajah Islam yang moderat, inklusif, dan toleran. Kedua organisasi ini menetralsir fundamentalisme yang terkandung dalam tubuh Islam.

Catatan Akhir

Kesimpulan Eliraz yang juga harus diberi catatan adalah tentang santri dan abangan. Eliraz menyebutkan bahwa mayoritas muslim Indonesia adalah abangan, nominal muslim yang tidak melaksanakan ajaran Islam (hal. 74). Sementara itu santri menjadi golongan minoritas, hanya sepertiga dari jumlah total muslim Indonesia. Karena mayoritas abangan, kampanye kelompok radikal hanya didengar oleh segelintir orang saja, orang pada umumnya tidak menghiraukannya.

Mungkin kesimpulan ini didasarkan pada peta demografi era 70-an ketika Clifford Geertz baru saja menyelesaikan penelitiannya. Peta demografi yang paling *anyar* mengenai keberagaman masyarakat muslim Indonesia sudah banyak dibuat, dan di antaranya oleh PPIM. Hasil penelitian PPIM (2001, 2002, 2004) menyimpulkan bahwa saat ini telah terjadi proses "santrinisasi", yang antala lain ditunjukkan dengan tingginya tingkat kesalehan umat Islam Indonesia dalam menjalankan perintah agama. Hal ini merupakan bukti—seperti sering dikatakan oleh banyak pihak—keberhasilan gerakan Islamisasi yang terjadi di Tanah Air sejak dua dekade terakhir ini. Fenomena Islamisasi ini, misalnya, dapat dilihat dari semakin banyaknya orang yang melaksanakan salat, mengerjakan puasa, dan seterusnya. Umat Islam sekarang menyelenggarakan pengajian di berbagai tempat; di masjid, kampus, kantor, hotel, dan perumahan. Fenomena lainnya dapat dilihat dari semakin banyaknya wanita yang mengenakan jilbab dan baju kurung. Kenyataan di atas menunjukkan bahwa untuk ukuran tertentu umat Islam Indonesia cukup saleh, bahkan mungkin, sangat saleh.

Temuan ini juga sekaligus meruntuhkan tesis abangan yang sudah lama mendominasi wacana keberagaman masyarakat muslim Indonesia. Namun perlu dicatat bahwa meskipun kaum muslim semakin taat menjalankan perintah agamanya, akan tetapi tidak berarti secara politis dan ideologis mereka juga semakin islami. Justru di sinilah menariknya, sebab pada saat yang sama kecenderungan untuk menerima nilai-nilai pluralisme dan demokrasi juga tumbuh dan berkembang dengan baik.

Daftar Pustaka

- Al-Chaidar, *Sepak Terjang KW 9 Abu Toto Syekh A.S. Panji Gumilang Menyelewengkan NKA-NII Pasca S.M. Kartosuwirjo* (Jakarta: Madani Press, 2000)
- Anwar, M. Syafi'i, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru* (Jakarta: Paramadina, 1995)
- Ba'asyir, Abu Bakar, *Sistem Kaderisasi Mujahidin dalam Mewujudkan Masyarakat Islam*
- Bamualim, Chaider S. et. al., "Radikalisme Agama dan Perubahan Sosial di DKI Jakarta" (Jakarta: Pusat Bahasa dan Budaya IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1999-2000)
- Bruinnessen, Martin van, "Geneologies of Islamic Radicalism in Post-Soeharto Indonesia" (ISIM and Utrecht University, 2003)
- Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasionalis 1945-1965*, (Jakarta: Grafiti Pers, 1987)
- Effendy, Bahtiar, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1998).
- Hasan, Noorhaidi, "Faith and Politics: The Rise of the Laskar Jihad in the Era of Transition in Indonesia", *Indonesia*, 2002, p. 145-169
- Hefner, Robert W., *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia* (Princeton: Princeton University Press, 2000)
- Jahroni, Jajang, "Islamic Fundamentalism in Contemporary Indonesia", *Refleksi*, Vol. IV, No. 1, 2002
- Jamhari & Jahroni, Jajang, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*, Jakarta: Penerbit Rajawali Press, bekerja sama dengan Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM), 2004.
- Marty, Martin E., R. Scott Appleby, (eds.), *Fundamentalisms Comprehended* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1995)
- Maududi, Abu A'la al-Maududi, *The Islamic Law and Constitution*, (Lahore: Islamic Publication, 1977).
- Mohammad Shoelhi, *Laskar Jihad: Kambing Hitam Konflik Maluku*, (Jakarta: Puzam, 2002).
- Mu'thi, Abdul, "Kaum Pria Pemimpin Kaum Wanita: Bantahan terhadap Kebodohan Dr. Aqil Siraj, Dr. Alwi Syihab", *Salafy*, edisi 30.
- Muhammad Rizieq Syihab, Habib, *Dialog Piagam Jakarta* (Jakarta: Pustaka Sidah, 2000)
- Mulyadi, Sukidi, "Violence under the Banner of Religion: The Case of the Laskar Jihad and the Laskar Kristus," unpublished paper.
- Noer, Deliar *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1980)
- Noer, Deliar, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1996)
- Nursalim, Muhammad, "Faksi Abdullah Sungkar dalam Gerakan NII Orde Baru", Tesis pada, Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2001.
- Olivier Roy, "Changing Patterns Among Radical Islamic Movements", dalam *Brown Journal of World Affairs*, Vol. VI-Issue 1, 1999
- Purnomo, Alip, *FPI Disalahpahami* (Jakarta: Mediatama Indonesia, 2003)
- Rahman, Fazlur, *Islam*, (New York, Chicago, San Fransisco: Holt, Reinhart, Winston, 1966.
- Roy, Olivier, *The Failure of Political Islam* (London: I.B. Tauris, 1994)
- Salam, Badru, "Kepemimpinan Dakwah Al Habib Muhammad Rizieq Bin Husein Shihab," Skripsi, (Fakultas Dakwah, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2002)
- Syamsuddin, M. Din, *Islam dan Politik Era Orde Baru* (Jakarta: Logos, 2000), h. 63
- Syukur, Abdul, "Gerakan Ushroh di Indonesia, Kasus Peristiwa Lampung" (MA Thesis), (Jakarta, Fakultas Sastra Universitas Indonesia, 2001)

Taher, Tarmizi, et. al., *Radikalisme Agama*, Bahtiar Effendi and Hendro Prasetyo (eds.) (Jakarta: PPIM-IAIN Jakarta, 1998)

Thalib, "Sikap Politik Ahlus Sunnah", dalam tabloid *Laskar Jihad*, 20, Juni 2002.

Thalib, Ja'far Umar Thalib, "Menepis Rekayasa Fatwa Seputar Jihad di Maluku" dalam *Salafy*, edisi 34, 2000.

Wildan, Muhammad, "Students and Politics: The Response of the Pelajar Islam Indonesia (PII) to Politics in Indonesia", M.A. thesis, Leiden University, 1999.

Yunanto, S., et. al., *Militant Islamic Movement in Indonesia and South East Asia* (Jakarta: Friedrich-Ebert-Stiftung and The Ridep Institute, nd)

Jajang Jahroni adalah Peneliti Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Index of Articles, 2004

I. Vol. 11, No. 1, 2004

Articles

William R. Roff

Pondoks, Madrasahs and the Production of 'Ulamā' in Malaysia

Jajat Burhanudin

The Fragmentation of Religious Authority: Islamic Print Media in Early 20th Century Indonesia

Yudi Latif

On the Genesis of Intellectual Crossroads: Early Fragmentation in the Formation of Modern Indonesian Intelligentsia

Abdul Ala

Niqāṭ al-Ittiqā' bain Madhhab al-Taḥdīth al-Jadīd wa al-Ittijāh al-Taqlīdī al-Mutaṭawwir al-Judhūr al-Ma'rifiyyah li Madhhab al-Jauhariyyah al-Islāmiyyah wa Intishāruhā fi Indūnīsiyyā

Toto Suharto

Ma'had Ittiḥād al-Islām (Persis) 1984-1996 wa al-Ta'lim al-Qā'im 'alā Di'āmah al-Mujtama'

Book Review

Jajat Burhanudin

Islam dan Negara-Bangsa: Melacak Akar-Akar Nasionalisme Indonesia

Document

Ismatu Ropi

In Search of Principles of Good Governance: Lessons Learned from a Series of Workshops on "Islamic-Western Dialogues on Governance Values"

II. Vol. 11, No. 2, 2004

Articles*Jajang Jahroni*

Defending the Majesty of Islam:
Indonesia's Front Pembela Islam (FPI) 1998-2003

Mohammad Redzuan Othman

In Search of an Islamic Leader:
Malay Perceptions of Ibn Sa'ūd's Triumph and
the Domination of the Wahhābīs in Saudi Arabia

Zulkifli

Being a Shr'ite among the Sunnī Majority
in Indonesia: A Preliminary Study of
Ustadz Husein Al-Habsyi (1921-1994)

Muhammad Nursamad

Nahḍat al-'Ulamā' bain al-Bāṭiniyyah al-Jāwiyyah
wa al-Taṣawwuf al-Islāmī: 'Arḍun wa Munāqashāt

Sri Denti

Mumārasāt al-Sulūk bi Mīnānjakābāu:
Taṭbīq al-Ta'ālīm al-Islāmiyyah 'alā al-Thaqāfah al-Maḥalliyyah

Book Review*Oman Fathurahman*

Jaringan Ulama: Pembaharuan dan Rekonsiliasi
dalam Tradisi Intelektual Islam
di Dunia Melayu-Indonesia

Document*Yumi SUGAHARA*

International Symposium on Archipelago Manuscripts VIII:
In Search of Local Islam in Manuscripts

حقوق الطبع محفوظة
عنوان المراسلة:

STUDIA ISLAMIKA, Gedung Pusat Pengkajian
Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta
Jl. Kertamukti no. 5, P.O. Box 225 Pisangan Barat
Ciputat 15419 Jakarta, Indonesia
Telp. (62-21) 7423543, 7499227; Fax. (62-21) 742 3543
E-mail: studia@cbn.net.id.

رقم الحساب:
خارج إندونيسيا (دولارا أمريكا):

PPIM-CENSIS, CITIBANK Jakarta, Indonesia,
account No. 3000212848 (USD), ABA No. 021 000089,
ABA Routing # 10995291 Swift Code: citiidjx

داخل إندونيسيا (روبية):

PPIM-CENSIS Citibank, Jakarta No. Rek: 3000212831

قيمة الاشتراك السنوي خارج إندونيسيا:
لسنة واحدة: ٦٠ دولارا أمريكا (للمؤسسة)، ٤٥ دولارا أمريكا (للفرد)،
٣٠ دولارا أمريكا (للطالب). قيمة العدد الواحد: ٢٠ دولارا أمريكا.
قيمة الاشتراك السنوي داخل إندونيسيا:
لسنة واحدة: ٦٠,٠٠٠ روبية (للمؤسسة)، ٤٥,٠٠٠ روبية (للفرد)،
٣٠,٠٠٠ روبية (للطالب).
قيمة العدد الواحد: ٢٠,٠٠٠ روبية.

والقيمة مشتملة على النفقة للإرسال بالبريد الجوي.



Australia
Indonesia
Institute

ستوديا إسلاميكا

مجلة إندونيسية للدراسات الإسلامية

السنة الحادية عشر، العدد ٣، ٢٠٠٤

هيئة الإشراف على التحرير:

- م. قريش شهاب (الجامعة الإسلامية الحكومية جاكرتا)
توفيق عبد الله (المؤسسة الإندونيسية للعلوم)
نور أ. فاضل لوبيس (الجامعة الإسلامية الحكومية سومطرة الشمالية)
م. ش. ريكليف (جامعة ميلبورن)
مارتين فان برونسين (جامعة أترينجة)
جوهن ر. بووين (جامعة واسنجتون، س.ت. لويس)
م. عطاء مظهر (الجامعة الإسلامية الحكومية جوكرتا)
م. كمال حسن (الجامعة الإسلامية العالمية كوالا لومبور)

رئيس التحرير:

أزيوماردي أورا

المحررون:

سيف المجاني

جمهاري

حاجات برهان الدين

عمان فتح الرحمن

فؤاد جبلي

سكريتير التحرير:

حيني نورني

تصميم ومراجعة اللغة الإنجليزية:

رابت كينج حام

تصميم ومراجعة اللغة العربية:

نور صمد

تصميم الغلاف:

س. برنكا

ستوديا إسلاميكا (ISSN: 0215-0492) هي مجلة دورية يصدرها مركز البحوث الإسلامية والاجتماعية (PPIM) جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية جاكرتا (STT/DEPPEN NO. 129/DITJEN/PPG/ STT/1976) وأيدها Australia-Indonesia Institute (AII)، وتخصص للدراسات الإسلامية في إندونيسيا، بقصد نشر البحوث والمقالات التي تبحث في القضايا الأخيرة. وتدعو المجلة العلماء والمثقفين إلى أن يبعثوا إليها بمقالاتهم العلمية التي تتعلق برسالة المجلة. والمقالات المنشورة على صفحات هذه الدورية لا تعبر بالضرورة عن إدارة التحرير أو الهيئات ذات الارتباط وإنما عن آراء الكتاب. وهذه المجلة قد أقرتها وزارة التعليم القومي مجلة علمية (SK Dirjen Dikti No. 23a/DIKTI/Kep/2004)