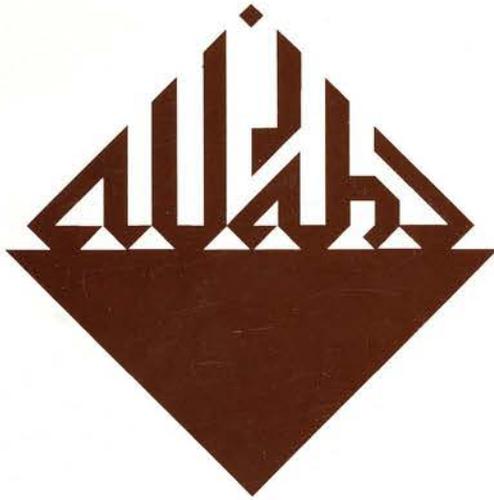


# STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 6, Number 3, 1999



---

New Trends of Islamic Resurgence  
in Contemporary Malaysia: Sufi-Revivalism,  
Messianism, and Economic Activism  
**Ahmad Fauzi Abdul Hamid**

---

The Transmission of *al-Manar's* Reformism  
to the Malay-Indonesian World:  
The Cases of *al-Imam* and *al-Munir*  
**Azyumardi Azra**

---

The Morphology of *Adat*: The Celebration  
of Islamic Holy Day in North Coast Java  
**A.G. Muhaimin**

# STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Vol. 6, no. 3, 1999

---

## EDITORIAL BOARD:

*M. Quraish Shihab*  
*Taufik Abdullah*  
*Nur M. Fadhil Lubis*  
*M.C. Ricklefs*  
*Martin van Bruinessen*  
*John R. Bowen*  
*M. Atho Mudzhar*  
*M. Kamal Hasan*

## EDITOR-IN-CHIEF

*Azyumardi Azra*

## EDITORS

*Johan H. Meuleman*  
*Jajat Burhanuddin*  
*Fuad Jabali*  
*Oman Fathurahman*

## ASSISTANT TO THE EDITORS

*Heni Nuroni*

## ENGLISH LANGUAGE ADVISOR

*Richard G. Kraince*

## ARABIC LANGUAGE ADVISOR

*Nursamad*

## COVER DESIGNER

*S. Prinika*

STUDIA ISLAMIKA (ISSN 0215-0492) is a journal published quarterly by the Center for the Study of Islam and Society (PPIM), IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta (STT DEPPEN No. 129/SK/DITJEN/PPG/STT/1976) and sponsored by the Department of Religious Affairs of the Republic of Indonesia. It specializes in Indonesian Islamic studies, 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.

## Umat dalam Kontes Perumusan Identitas Muslim Filipina

George C. Decasa, SVD. *The Qur'anic Concept of Umma and Its Function in Philippine Muslim Society*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1999, 440 p.p. + xv.

**Abstract:** *The idea of umma or "religious community," one of the most principal concepts in Islamic tradition, can be approached in many different ways. Its growth and change, for instance, can be sociologically seen in various contexts of Muslim communities through centuries. For the Filipino Muslims, the meaning of umma may have both ideologically and politically heightened connotation from one condition to another. Since their Islamic sultanate history to the post-colonial era, one of the biggest challenges faced by Filipino Muslims has been to preserve their identity as a part of umma, the Islamic community. Their responses are greatly inclined by the terms used in the holy book of Islam. Once it came to interpretation and action, however, the responses have interestingly never been the same.*

*This theme is discerningly discussed by George C. Decasa, in this book derived from his doctoral dissertation, which he currently completed from the Gregorian University, Rome, Italy. Decasa begins his work with an overflowing elaboration of the word umma. He follows Fazlur Rahman's recommendation to study the meanings of umma in various Qur'anic verses in the order of their revelation to get a full understanding of the term. Decasa impressively uses a phenomenological approach in understanding the interpretation of Qur'anic exegesis of the word umma. Employing a contextual historical reading enables him to figure out the reflections of umma in some different particular historical contexts. In the context of the Qur'an, as shown in its varied commentaries, umma as a religious community, is likely open to various interpretations. In general, however, the term umma in the Qur'an reflects a reference to humankind as one community. The mainstream of*

belief in Islamic tradition is that God sent prophets to different peoples at different times, where they preached one religion and one religious community. In particular, the term *umma* may also suggest People of the Book (*Ahl al-Kitab*), Abraham and certainly Muslim community.

In order to assess the meaning of *umma* and its function in the Philippines, Decasa first looks at the early history of Islam in the region. Islam has been formally established in several islands, especially Sulu in the southern Philippine, in the last quarter of the 13th century, prior to the coming of foreign colonizers. Then, he asserts, the discourse about "Islamic religious community" has always been crucial with foreign domination indicated by the coming of the Spaniards to the region in the 16th century. In one of his conclusions, Decasa found that the coming of the Spanish colonizers, who used the tool of Christianity to transfigure the Filipino Muslims' way of life, had in fact invigorated the consciousness of the necessity to represent *umma* among them.

The realization of *umma* in Philippine Muslim community is encouraged by two following points. First is the return to the pure spirit of the *umma* in the Qur'an which is applicable to any particular historical context. Second, this return is connected with the indigenous Filipino holistic view of reality of peace and harmony. According to the author, in the eyes of Filipino Muslims, the *umma* would always be defined and understood in the context of Muslim struggle against foreign supremacy.

According to Decasa, there have been at least three different viewpoints in response to the question of preserving the *umma* in the Filipino Muslim community, they are respectively modernist, revivalist-fundamentalist, and radicalist groups. First, the modernist group, asserts that the spirit of *umma* must be lived in the context of today and, thus, Filipino Muslims squarely face the modern situation. Second, the revivalist fundamentalist group, cannot see the *umma* outside of the sultanate context. As the word "fundamentalist" usually implies, the basic idea behind this response is to "turn back" on the modern situation. The *umma* must and can only live in the sultanate context, disregarding the fact that Filipino Muslims now politically are citizens of the Philippines. Third, the radicalist group, has similar emphasis on "turning back" on modern situation but, slightly different from the second group, sees the significance of coming back to the golden age of Islam. Consequently, they cannot see the *umma* outside the application in the beginning of Islam.

This book of three chapters clearly tries to interpret the struggle of Filipino Muslims in the tensions between Islam and the state. It is inspired by the Qur'anic concept of the *umma* and its exposition in the Qur'anic exegesis. Hence, this work attempts to dig out the potentialities of *umma* as a political and universalistic position for Muslim community in the Philippines.

## Umat dalam Kontes Perumusan Identitas Muslim Filipina

George C. Decasa, SVD. *The Qur'anic Concept of Umma and Its Function in Philippine Muslim Society*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1999, 440 p.p. + xv.

خلاصة: مفهوم الأمة أو "الجماعة الإسلامية" من المفاهيم الأساسية في نظام الإسلام الذي يمكن دراسته من خلال عدة طرق، وبوسعنا من الناحية الاجتماعية مثلا أن نلاحظ ما طرأ عليه من تطور وتغير عند مختلف الجماعات الإسلامية على مر العصور، فتراه عند المسلمين بالفلبين ينصب من حين إلى آخر على المعنى الإيديولوجي وعلى المعنى السياسي، وذلك لأنه منذ قيام السلطنة الإسلامية فيها حتى جلاء الاستعمار كان النضال الذي يقوم به المسلمون الفلبينيون من أجل الحفاظ على الأمة أو الجماعة الإسلامية. وكانوا يستمدون موقفهم أصلا من المصطلح القرآني، لكن عندما يأتون للتفسير والتطبيق لم يكن نفس الموقف.

وقد تعرض لتناول هذا الموضوع جورج ش ديكاسا (George C. Decasa) في البحث الذي تقدم به الآن لنيل الدكتوراة من جامعة جريجوريان، روما، إيطاليا (Gregorian University)، حيث استهل دراسته بمتابعة معاني اللفظ "الأمة" باستفاضة، وكان يطبق أطروحة فضل الرحمن (Fazlur Rahman) في ضرورة متابعة معاني اللفظ "الأمة" في مختلف الآيات القرآنية من أجل تحقيق فهم أدق لهذا المصطلح القرآني، مؤثرا في ذلك تطبيق المنهج الظواهري في تناول ما كتبه المفسرون. وبفضل النظرة التاريخية الموضوعية التي يتمتع بها تمكن ديكاسا من استخراج أفكار شئى مختلف عن الإطار التاريخي، فكما ورد في مختلف الشروحات والتفاسير كان مفهوم الأمة كجماعة دينية مفتوحا لكثير من التفسيرات، ومع ذلك فهذا المصطلح القرآني بالمعنى العام يشير إلى البشر كجماعة، إذ الإيمان في الإسلام يقوم على أن الله أرسل أنبياء ورسلا إلى مختلف الشعوب وفي أوقات مختلفة، حيث يقومون بالدعوة إلى الدين الذي يأتي به كل واحد فتكون به جماعة دينية. وبالمعنى الخاص يشير المصطلح أيضا إلى أهل الكتاب وإبراهيم والجماعة الإسلامية.

ومن أجل تحقيق معنى الأمة ووظيفته عند المسلمين الفلبين يقوم ديكاسا أولا بإلقاء نظرة على تاريخ وصول الإسلام بالمنطقة، وقد ثبت الإسلام مكانه في بعض الجزر وخاصة في جزيرة سولو (Sulu) الواقعة على جنوب الفلبين منذ الربع الأخير من القرن الثالث عشر الميلادي، وذلك قبل مجئ المستعمرين الأجانب، ومن هنا أكد الباحث أن مفهوم الجماعة الدينية الإسلامية كان مرتبطا أشد الارتباط بوجود السيطرة الأجنبية المشار إليها بوصول المستعمرين الأسباب إلى المنطقة في القرن السادس عشر الميلادي. ومن النتائج التي توصل إليها الباحث أن مجئ المستعمرين الأسباب، وقد أتوا معهم بالمسيحية لتنصير المسلمين، مما يقوي من عزيمتهم على ضرورة توعية الأمة لمواجهةهم.

إن تطبيق مفهوم الأمة لدى الجماعة الإسلامية مرهون بما يلي من النقطتين: أولاها: الرجوع إلى المعنى القرآني المجرد القابل للتطبيق في أي إطار تاريخي خاص؛ وثانيهما: تتعلق بالنظرة الفلبينية الأصلية إلى حقيقة السلام والانسجام، وطبقا للباحث فإن الأمة لدى المسلمين الفلبين يجب أن يفهم في إطار النضال الإسلامي ضد السيطرة الأجنبية.

ويرى ديكاسا أن هناك على الأقل ثلاثة مواقف إزاء الاحتفاظ بكيان الأمة عند الجماعة الإسلامية الفلبينية، وهي على التوالي الاتجاه التجديدي والاتجاه الإحيائي الأصولي والاتجاه الراديكالي. أما الاتجاه الأول ويمثله المجددون فإنهم يرون أن مفهوم الأمة يجب أن يسير مواكبا للتطورات الراهنة، وبالتالي فلا بد للمسلمين أو الجماعة الإسلامية أن يتكيفوا مع التحديث؛ وأما الاتجاه الثاني الذي يمثله الأصوليون فإنهم لا يستطيعون رؤية الأمة خارج نطاق السلطنة (الإسلامية)، وكما هو المعهود من مصطلح "الأصولية" فإن الفكرة الكامنة وراءها تشير دائما إلى الرجعية أو الرجوع عن متطلبات التحديث، وعليه فإن الأمة يجب بل لا تستطيع أن تعيش إلا في نطاق السلطنة، بصرف النظر عن هذا الواقع وهو أن المسلمين الآن من مواطني الدولة الفلبينية؛ وأما الجماعة الراديكالية فقد اتفقوا مع الجماعة الثانية في ضرورة الرجوع عن مقتضيات التحديث ولكنهم يختلفون في أهمية الرجوع إلى العهد الذهبي للإسلام. والنتيجة أن هؤلاء لم يستطيعوا أن يروا الأمة خارج نطاق الإسلام في صدره الأول.

من الواضح في هذا الكتاب الذي يتكون من ثلاثة أبواب أنه محاولة لتفسير نضال المسلمين الفلبين في إطار العلاقة بين الإسلام والدولة، وهو محاولة تستوحي من القرآن مفهوم الأمة وبيانه في كتب التفسير، ومن هنا فإن هذا العمل يحاول استخراج امكانات الأمة كوضع سياسي وعالمي للجماعة الإسلامية بالفلبين.

Umat (*umma*), yang biasa diterjemahkan sebagai “masyarakat Islam”, merupakan salah satu aspek penting dalam tradisi Islam. Melalui konsep umat, al-Qur’an, sumber utama ajaran Islam, tidak saja memberikan inspirasi imajinatif bagi masyarakat Islam, lebih dari itu ia juga turut membentuk watak pergulatan sosial politik mereka. Dalam sejarah Islam, umat telah berfungsi efektif sebagai inspirasi pemikiran dan gerakan keagamaan kaum Muslim. Oleh karena itu, umat dalam sejarahnya mengalami perubahan dan perkembangan konsep, baik secara sosiologis maupun politik, sejalan dengan sejumlah kasus yang berkembang di kalangan masyarakat Muslim. Inilah tema besar yang diulas George C. Decasa di dalam karyanya ini, yang berasal dari disertasi yang berhasil dipertahankan pada Universitas Gregoriana, Roma, Italia. Ia dalam buku ini berpendapat bahwa konsep umat tidak bisa dipahami secara monolitik. Melainkan, harus diletakkan sejalan dengan dinamika dan perubahan sosial politik serta keragaman masyarakat Muslim.

Dengan mengambil kasus minoritas Muslim Filipina, dia melihat bahwa makna yang terkandung dalam kata umat bisa sangat ideologis dan bermuatan politis, tergantung kepada kondisi dan sisi pandangannya. Salah satu tantangan terberat yang dialami kaum Muslim Filipina, khususnya sejak jaman kesultanan sampai dengan pasca kolonial adalah bagaimana mempertahankan identitas mereka sebagai orang Islam, sebagai bagian dari umat Islam secara keseluruhan. Beberapa respon yang diberikan sangat dipengaruhi konsep umat sebagaimana yang termaktub dalam al-Qur’an. Namun begitu, ketika diterjemahkan di dalam konteks Islam di Filipina, konsep tersebut mengalami berbagai bentuk penafsiran yang berbeda.

Decasa memulai bahasannya dengan ulasan sangat panjang mengenai konsep umat. Dalam konteks ini, Decasa mengikuti anjuran Mushir ul Haq, seorang sarjana Muslim modern dari Universitas Muslim Aljazair, dan Fazlur Rahman,<sup>1</sup> intelektual Muslim Neo-modernisme dari Universitas Chicago, yang juga dikenal baik di Indonesia. Dalam rangka mendapatkan pemahaman yang memadai tentang konsep umat, Decasa mencari akar-akar makna kata umat di berbagai surat dalam al-Qur’an yang sesuai dengan urutan turunnya ayat-ayat tersebut. Bahkan, secara mengagumkan, ia memakai pendekatan fenomenologis dalam memahami penafsiran beberapa kitab tafsir mengenai kata umat tersebut. Bacaannya terhadap beberapa kasus umat Islam kontekstual telah membantu Decasa lebih memahami refleksi umat dalam pelbagai konteks sejarah yang berbeda-beda. Dalam al-Qur’an, seperti yang dijelaskan beberapa kitab tafsir, konsep umat sebagai sebuah komunitas religius sangat terbuka kepada berbagai penafsiran.

Oleh karena itu, Frederick M. Denny, profesor kajian keislaman dari University of Colorado at Boulder, menyebut konsep umat sebagai sebuah komunitas yang dibentuk sejarah, yang tidak hanya bermuatan nilai-nilai keagamaan—yang berfungsi sebagai sebuah pandangan hidup—tetapi sekaligus nilai-nilai budaya.<sup>3</sup> Namun, secara umum istilah umat merujuk kepada manusia sebagai masyarakat atau bangsa yang tunggal. Tradisi Islam umumnya menjelaskan bahwa Tuhan telah mengutus beberapa nabi kepada bangsa-bangsa yang berbeda pada waktu yang berlainan, di mana mereka mengajarkan satu agama dan satu komunitas yang sama (h. 49-59). Secara khusus, istilah umat bisa juga mengisyaratkan kaum Ahli Kitab dan masyarakat tertentu yang disebutkan al-Qur'an (h. 60-94), keturunan Ibrahim (h. 95-101), dan, tentu saja masyarakat Islam (h. 102-128).

Dalam pembahasan tentang makna dan fungsi konsep umat dalam Islam Filipina, Decasa memulai penjelajahannya dengan penjelasan sangat menarik tentang masuknya Islam di Filipina, khususnya bagian Selatan. Menurutnya, Islam sudah berkembang di beberapa kepulauan, khususnya di kepulauan Sulu di Filipina Selatan, setidaknya pada beberapa dasawarsa terakhir abad ke-13 M (h. 320-328). Ini berarti bahwa bagi kawasan Filipina, kedatangan Islam jauh lebih awal ketimbang kedatangan kolonial Barat, khususnya bangsa Spanyol. Pada abad-abad berikutnya, Muslim Filipina kemudian berhadapan dengan kekuatan asing, khususnya Spanyol pada sekitar abad ke-16, sehingga wacana pergulatan umat Islam di kawasan ini sangat diwarnai peran dan pengaruh dominasi Spanyol. Dalam salah satu kesimpulannya, Decasa menekankan bahwa kedatangan bangsa Spanyol ke Filipina—dengan nuansa Kristen yang sangat kuat—langsung maupun tidak telah menumbuhkan kesadaran di kalangan Muslim Filipina akan pentingnya merepresentasikan nilai-nilai dan simbol-simbol Islam, seperti yang pernah mereka miliki pada masa kesultanan Islam di beberapa wilayah di Filipina Selatan.

Menurut Decasa, perjuangan Muslim Filipina dalam konteks mewujudkan masyarakat ideal (umat) dilakukan dengan mempertimbangkan dua hal berikut: pertama, menengok kembali semangat sejati konsep umat dalam al-Qur'an, yang cukup luwes untuk diaplikasikan dalam konteks historis manapun; dan kedua, menyegarkan kembali pandangan dan nilai-nilai holistik bangsa pribumi Filipina, khususnya tentang pentingnya perdamaian dan hidup yang harmonis. Namun, sayangnya, tegas Decasa, pandangan asli ini tidak banyak dimunculkan, karena kelompok minoritas Muslim ini begitu terbelenggu dengan dominasi dan supremasi pengaruh asing, yang banyak diadopsi bangsa Filipina sendiri.

Dalam penelitian Decasa, paling tidak terdapat dua corak utama re-

spion dari masing-masing kelompok Muslim yang berbeda dalam mempertahankan umat Islam di Filipina, yakni kelompok modernis dan fundamentalis. Bagi Muslim modernis, semangat umat harus dipertahankan dalam konteks kekinian. Maka, suka atau tidak Muslim Filipina sebaik mungkin harus menghadapi situasi moderen dengan segala konsekuensinya. Sementara itu, bagi kalangan Muslim fundamentalis, realisasi ideal konsep umat adalah seperti yang terjadi pada kesultanan. Oleh karena itu, bagi mereka, Muslim Filipina harus—dengan tidak mempedulikan kenyataan sekarang bahwa mereka adalah bagian dari negara-bangsa Filipina moderen—menegakkan kembali berdirinya kesultanan di Filipina. Selain itu, juga tumbuh respon lebih keras dari kalangan fundamentalis yang disebut kelompok radikal. Kelompok radikal, sebenarnya memiliki visi yang hampir sama dengan kelompok fundamentalis, yakni “menolak” situasi modern. Bedanya, dan ini lebih esensial, kelompok radikal ini menumbuhkan semangat kembali ke masa keemasan Islam, khususnya pada zaman Nabi Muhammad. Konsekuensinya, mereka menolak gagasan pembangunan umat Islam selain dari konstruksi Islam awal.

### “Umat” dalam Al-Qur’an

Banyak istilah yang digunakan al-Qur’an untuk menyebut suatu kelompok masyarakat (*collective community*), seperti kata *qawm*, *hizb*, *fawj*, *asbat* dan *qaba’il*, serta *ahl* dan *al*. Dari penelusurannya yang cukup mendalam tentang konsep umat dalam al-Qur’an itu, Decasa berkesimpulan bahwa konsep tersebut pada dasarnya bermakna “masyarakat religius” (*religious community*). Bahkan, al-Qur’an sering merujuk umat sebagai *umma wahida*, masyarakat religius yang satu dari semua peradaban manusia yang pernah lahir dalam sejarah. Dengan istilah umat, al-Qur’an menekankan bahwa manusia harus berserah diri kepada Tuhan Yang Esa. Namun, manusia ternyata cenderung mengambil jalan yang berlainan—yang dalam tradisi Islam dikenal sebagai jalan “kemusyrikan”—yang membuat manusia memuja kepada selain Tuhan Yang Esa tersebut. Oleh karena itu, Tuhan mengirimkan beberapa utusannya (nabi) ke berbagai kelompok suku bangsa pada waktu yang berbeda-beda tapi dengan semangat dan misi yang sama: mengembalikan manusia untuk hanya menyembah satu Tuhan.

Para nabi, dengan demikian, mengajarkan satu ajaran yang sama, dan masyarakat agama yang satu, yang percaya kepada Tuhan Yang Esa. Banyaknya jumlah nabi memperkaya khazanah keragaman umat beragama tersebut sesuai dengan jumlah umat yang mengikuti tradisi para nabinya. Ketika Nabi Muhammad datang sebagai nabi terakhir, maka konsep umat yang satu tersebut kemudian berubah. Umat-umat beraga-

ma yang terdahulu mengambil sikap memisahkan diri, dan bahkan menjadi masyarakat yang eksklusif, yang meruntuhkan simbol kesatuan umat yang dikembangkan para nabi. Namun demikian, masing-masing umat ini masih disebut sebagai umat, sejauh mereka masih percaya dan berserah diri kepada Tuhan Yang Esa, membekukan kebaikan (*ma'ruf*) dan menjauhi perbuatan jahat (*munkar*). Dalam pengertiannya yang spesifik, lewat nabinya yang terakhir Tuhan “menciptakan” “umat Islam” dalam masyarakat yang multi-agama.

Dengan demikian, yang membuat umat Islam menjadi khas bukan karena Islam percaya dan berserah diri kepada Tuhan Yang Esa serta cara-cara peribadatan tertentu—sebab setiap umat beragama juga demikian—melainkan pengembangan sikap *hanif*, yakni berserah diri kepada Tuhan yang melahirkan sikap pengakuan kesetaraan semua perwahyuan (*revelation*). Inilah sikap yang menjadikan komunitas Muslim sebagai penyangga (*preserver*) agama sejati manusia serta *umma wahida* yang dikembangkan para nabi terdahulu. Sehingga, dalam konteks umat-umat yang berbeda (*umam*) di dunia, komunitas Muslim menjadi “the *umma*”. Hal inilah yang disebut al-Qur’an sebagai *ummatan wasatan*, sebaik-baik umat yang pernah dilahirkan (h. 400).

### “Umat” dalam Tradisi Tafsir al-Qur’an

Telaaha lebih jauh terhadap makna umat dalam tradisi Islam ini kemudian membawa Decasa pada kompleksitas dunia tafsir al-Qur’an. Dalam konteks ini, dia hanya memilih sembilan kitab tafsir yang dikaji, yang dinilai meliputi rentang waktu sejak masa klasik sampai modern. Decasa memang tidak memberi alasan yang memadai perihal pilihannya tersebut, kecuali satu paragraf kecil di mana ia mencatat bahwa pilihannya berdasarkan “[kitab-kitab tafsir] yang dibaca secara luas dan sangat berpengaruh di kalangan Muslim Sunni sepanjang sejarah” (h. 174). Kitab-kitab tafsir tersebut adalah *Jâmi’ al-Bayân ‘an Ta’wîl al-Qur’ân* karya Abû Ja’far Muhammad ibn Jarîr al-Tabârî (839-923 M.), *al-Kasyshâf ‘an Haqâiq al-Tanzîl* tulisan Abul Qâsim Mahmud ibn ‘Umar al-Zamakhsarî (1075-1144 M.), dan *Mafâtih al-Ghâib* karya Fahr al-Dîn al-Râzî (1149-1209 M). Berikutnya, Decasa juga mengkaji beberapa tafsir yang ditulis dalam rangka pemaparan (*solidification*) tradisionalisme Islam. Kitab ini sangat populer sehingga menjadi rujukan *ijmâ’* komunitas Sunni pada periode ini (h. 220). Kitab-kitab tersebut adalah *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta’wîl* buah karya ‘Abd Allâh ibn ‘Umar al-Baydâwî (w. 1286?/1291? M.), *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azîm* (di Indonesia lebih dikenal dengan sebutan tafsir *Ibn Katsîr*) tulisan Ismâ’il ibn ‘Umâr abul Fidâ ibn Katsîr (1301-1373 M), dan *Tafsîr al-*

*Qur'ân al-Karîm* (lebih dikenal di Indonesia sebagai tafsir *Al-Jalâlâyin* karya yang awalnya ditulis Jalâl al Dîn al-Mahallî (w. 1459 M), lalu diselesaikan oleh Jalâl al Dîn al-Suyutî (1445-1505 M). Ini adalah kumpulan tafsir yang ditulis dari kekayaan khazanah Islam Abad Pertengahan.

Sementara itu, dalam rangka membaca perkembangan konsep umat dalam wacana yang berbeda, Decasa juga mengkaji beberapa kitab tafsir yang ditulis mufasir belakangan, yakni kitab tafsir dari akhir abad ke-19 hingga akhir abad ke-20. Di antaranya adalah *Tafsîr al-Manâr* yang ditulis oleh Shaikh Muhammad 'Abduh (1849-1905 M.) dan Rashîd Ridhâ (1865-1935 M.), *Towards Understanding the Qur'an* (yang merupakan edisi bahasa Inggris dari karya Sayyid Abul A'la Maudûdî (1903-1979 M.) dari bahasa Urdu, *Tafhim al-Qur'ân*, dan terakhir, *Fî Zilâl al-Qur'ân*, karya tafsir monumental oleh Sayyid Qutb (1906-1966 M.). Kitab-kitab di atas dinilai Decasa telah membawa arah baru dalam tradisi tafsir di dunia Islam, di mana gagasan-gagasan baru pemahaman terhadap al-Qur'an berkembang kuat dalam karya-karya tafsir, bukan sekadar repetisi seperti yang terjadi dalam tafsir-tafsir sebelumnya (h. 242).

Hal yang menjadi temuan menarik Decasa dari penelitian ini adalah sebuah benang merah yang merangkaikan ide-ide tercecet dalam masing-masing tafsir tersebut. Decasa berkesimpulan, dalam tradisi tafsir, umat Islam adalah sebuah masyarakat beragama yang telah dipilih Allah sebagai *wasath*. Al-Tabârî menggunakan istilah ini dengan menyebut Islam sebagai agama yang berada di "tengah-tengah" (*middle*), yang menjadikannya memiliki karakter sentrifugal dalam konsep bermasyarakat. Salah satu konsekuensi dari cara pandang seperti ini adalah adanya dorongan untuk membawa umat non-Muslim ke dalam agama Islam. Lebih dari itu, al-Râzî, yang sepakat dengan al-Tabârî, menambahkan dengan diperbolehkannya berperang untuk mengislamkan manusia, jika dipandang perlu (h. 302).

Munculnya penafsiran di atas tentu saja memiliki basis kuat pada kondisi historis saat karya-karya tafsir tersebut ditulis. Al-Tabârî hidup dalam konteks ketika ekspansi Islam sudah menyebar dari kawasan semenanjung Arabia sampai ke Maroko dan Spanyol. Kondisi seperti ini banyak memunculkan pertanyaan di seputar posisi Islam dalam suasana konflik atau konfrontasi menyusul datangnya ancaman dari luar Islam, yakni peradaban dan bangsa lain (h. 190-191). Decasa menyebut gagasan tentang umat yang dituangkan al-Tabârî dalam tafsirnya merupakan satu jawaban terhadap kondisi sejarah yang dihadapinya saat itu (h. 204).

Namun demikian, konsep umat adalah sebuah konsep yang dinamis (h. 306). Pada tafsir-tafsir yang ditulis pada masa moderen, misalnya, terda-

pat beberapa pandangan menarik yang kontekstual, seperti dalam tulisan 'Abduh dan Ridhâ yang sudah mencoba mencari-cari hubungan yang positif dari al-Qur'an dan Sunnah dengan gagasan-gagasan moderen (h. 243-249). Sementara itu, Mawdudi dengan paradigma yang berbeda telah mendiskusikan beberapa ideologi yang berkembang pada jaman moderen, yang kemudian disebutnya sebagai stigma dari cara pandang "paganisme" (h. 272). Sayyid Qutb juga melakukan pendekatan yang hampir sama, dan mencap segala sesuatu yang non-Islam sebagai "paganisme". Mawdudi dan Qutb nampak sepakat dalam melihat umat sebagai aset untuk kepemimpinan (*leadership*) dan petunjuk (*guidance*) bagi kemanusiaan, yakni memanggil seluruh manusia untuk bersatu berdasarkan kepada agama Islam. Konsekuensinya, keduanya juga sepakat bahwa tidak ada cara lain bagi terbentuknya paradigma itu, kecuali umat harus dibarengi dengan kekuasaan (*power*)—sebuah pandangan yang juga telah membawa kedua penulis terakhir ini ke dalam aktifitas politik (h. 305). Di sinilah, setelah sebuah penelusuran yang agak melelahkan ini, kita bisa melihat signifikansi al-Qur'an dan tafsir-tafsirnya dalam proses pewarisan, pemaknaan dan pembentukan konsep umat dalam konteks pergulatan antara Islam dan masalah kenegaraan dan kepemimpinan di Filipina.

### **"Umat" dalam Konteks Filipina**

Islam di Asia Tenggara memiliki sejarah yang panjang, dan karenanya ia memiliki basis kuat di masyarakat. Malaysia, Indonesia dan Brunei Darussalam adalah negara-negara di wilayah Asia Tenggara dengan mayoritas penduduknya beragama Islam. Maka tidak heran, seperti dikemukakan Thomas Michel, bahwa Islam di Asia Tenggara merupakan wilayah konsentrasi masyarakat Islam terbesar di dunia.<sup>3</sup> Namun, pada saat yang sama, Asia Tenggara masih menyisakan beberapa kelompok Islam sebagai minoritas yang juga memiliki sejarah panjang dan menarik untuk dikaji. Di antara komunitas Muslim yang minoritas tersebut adalah kelompok Muslim di Filipina, negeri yang terdiri dari 7.109 pulau-pulau tropis dengan luas total wilayah 29. 629,000 hektar. Menurut sensus tahun 1990, jumlah kelompok Muslim di Filipina adalah lima per sen dari keseluruhan penduduk negara tersebut, sekitar 2.8 juta jiwa. Jumlah itu cukup menjadikan komunitas Muslim sebagai kelompok minoritas, baik dari segi budaya maupun sejarah, di tengah-tengah bangsa Filipina yang mayoritas beragama Katholik. Mereka adalah bagian dari satu per tiga dari 1.2 milyar orang Islam di seluruh dunia yang hidup sebagai kelompok minoritas.<sup>4</sup>

Komunitas Muslim yang biasanya bermukim di selatan Filipina, seperti kepulauan Mindanao, daerah ujung selatan Palawan dan gugusan

kepulauan Sulu, terdiri dari setidaknya tiga belas kelompok bahasa. Tiga suku di antaranya, yakni suku Maranao, Tausug dan Maguindanao, merupakan kelompok etnis Muslim terbesar di kawasan ini, dengan penduduk Muslim sekitar 75 per sen dari jumlah total populasi Muslim di Filipina. Dari segi geografis dan sejarah, kawasan yang resminya berada di provinsi Lanao, Sulu dan Cotabato ini merupakan wilayah Filipina yang berbatasan dengan negeri-negeri lain, dan berada cukup dekat dengan wilayah Asia Tenggara seperti Malaka, Sumatra bagian Utara, Kalimantan dan Sulawesi. Dibanding dengan wilayah lain di Filipina, kawasan ini merupakan paling intensif melakukan kontak dengan dunia luar, baik melalui perdagangan maupun perpindahan penduduk. Sehingga, secara kultural mereka lebih banyak mengadopsi kebudayaan Melayu dan Islam, dua hal utama yang menyatukan penghuni kawasan ini.

Kondisi terakhir ini memang berakar kuat pada sejarah perkembangan Islam di wilayah tersebut. Decasa dalam hal ini sangat rinci dan berhasil menelusuri akar-akar sejarah mulai berlangsungnya proses perumusan dan pemaknaan konsep umat dalam masyarakat Muslim Filipina. Hal itu dimungkinkan karena ia banyak menggunakan sumber-sumber yang standar, bahkan termasuk kutipannya perihal kedatangan Islam di Sulu yang bersumber dari tradisi setempat yang terekam baik lewat *The History of Sulu* oleh N.M. Saleeby.<sup>5</sup> Sumber ini menunjukkan jaringan genealogis, yang sering disebut *tarsila*, antar kesultanan yang berada di kawasan Asia Tenggara. *Tarsila*, sebagaimana halnya sumber-sumber silsilah lain, berbau mitologis. Meskipun tidak menyebut periode waktu, *tarsila* cukup kronologis dan runtut dalam membantu kita memahami asal mula dan perkembangan awal komunitas Islam di kawasan ini. Decasa sendiri, berdasarkan sumber-sumber tersebut, menilai Sulu sebagai miniatur dari perkembangan Islamisasi di Malaysia (h. 320).

Guna memperkuat beberapa argumen sejarah Islam di Filipina ini, Decasa juga menggunakan literatur dan bahan-bahan primer. Oleh karenanya, buku ini banyak mengutip beberapa pandangan dan temuan dari para penulis seperti Cesar Adib Majul,<sup>6</sup> P.G. Gowing,<sup>7</sup> R.L.P. Moore,<sup>8</sup> dan M. Mednick.<sup>9</sup> Untuk pemahaman sejarah dan perkembangan keagamaan Islam di Asia Tenggara Decasa tampaknya banyak dipengaruhi tulisan-tulisan M.B. Hooker<sup>10</sup> dan A.H. Johns.<sup>11</sup> Untuk pembahasannya mengenai beberapa aspek perjuangan umat Islam di Tausug, banyak juga dikutip pandangan-pandangan T.W. Kiefer.<sup>12</sup>

Menurut Decasa, cukup banyak petunjuk yang mengisyaratkan bahwa Islam sudah dikenal di Sulu pada kuartar terakhir abad ke-13 (h. 325). Islam yang dikembangkan lewat jalur perdagangan juga disebarkan para

da'i, yang di kawasan Filipina Selatan dikenal dengan *Masha'ika*, *Mahdumin*, dan *Awliya* yang diduga Cesar A. Majul memiliki garis keturunan dari Nabi Muhammad. Pada fase ini, kira-kira pada paruh kedua abad ke-14, telah terjadi semacam proses islamisasi secara intensif, menyangkut pendidikan agama Islam kepada penduduk setempat (h. 321-323). Selanjutnya, pengaruh politik ke kawasan ini selanjutnya juga datang dari para pendatang Muslim berkebangsaan Melayu pada permulaan abad ke-15. Beberapa dugaan juga disebutkan Decasa, antara lain bahwa sepadan dengan perkembangan keagamaan kalangan Muslim di Asia Tenggara lain, Islam yang berkembang di Filipina juga bernuansa sufistik. Inilah yang menyebabkan Islam di kawasan ini juga berbau sinkretis. Hal itu ditunjukkan Decasa dengan tetap dipeliharanya struktur kemasyarakatan *barangay*, semacam kesatuan dari koloni-koloni kecil dalam masyarakat setempat, kecuali adanya perubahan sebutan untuk penguasa menjadi "sultan". Bahkan, setelah datangnya Islam, sistem inilah yang diadopsi menjadi kesultanan di Filipina (h. 328). Sejak saat itu, konfederasi dari beberapa *barangay* itu menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari Islam di Asia Tenggara, dan dengan sendirinya—khususnya dalam pandangan universalisme Islam—sekaligus menjadikan bagian integral dari umat Islam.

### Munculnya Kesadaran Baru

Munculnya wacana baru tentang umat di kalangan Muslim Filipina memang berangkat dari kenyataan historis, khususnya perjuangan umat Islam Moro melawan negara bangsa Filipina modern. Hal itu merupakan pengalaman yang tidak terperikan dalam sejarah Islam di Filipina. Muslim Filipina memperjuangkan kehilangan wilayah kekuasaan, baik secara geografis maupun politik, yang sebelumnya merupakan indikasi kekuatan mereka sebagai umat Islam. Belum lagi kenyataan pedih yang simbolis bagi masyarakat Islam Filipina berupa hilangnya kekuasaan para penguasa Muslim (sultan) dan penegakkan syari'at Islam. Pengaruh modernisasi dan semangat sekularisasi yang merajalela di dunia sangat terasa di dalam kehidupan bangsa Filipina. Umat Islam, seiring dengan proses integrasi ke dalam masyarakat Filipina, membuat sebagian mereka—khususnya kelompok fundamentalis—berhasrat membebaskan diri dari dan mengganyang habis gagasan-gagasan modernisasi dan sekularisasi. Inilah kenyataan sejarah yang harus dihadapi Muslim Filipina.

Dalam kaitan inilah Decasa, mengutip W. Montgomery Watt, mencatat: "dunia telah menjadi, begitulah dari dulu, sebuah kolam yang besar; kalau kerikil dilemparkan ke dalamnya, maka riak-riaknya akan terasa hingga ke semua sudut kolam tersebut."<sup>13</sup> Sebuah kenyataan yang menyakitkan

bagi Muslim Filipina, yang sering disebut Bangsa Moro. Artinya, bagi sebagian mereka, persoalan menganggap umat hanya sekedar “realitas spiritual” sangatlah kurang memadai terhadap aspirasi rakyat Bangsa Moro.

Selain itu, munculnya kesadaran baru tentang umat di atas juga berkaitan erat dengan pengaruh internasional dunia Islam. Sebagaimana diketahui, pentingnya menoleh kembali konsep umat dengan nuansa berbeda, khususnya seperti yang dinyatakan al-Qur’an, sebenarnya sudah cukup banyak dikemukakan beberapa pemikir Muslim. Mushir ul Haq, misalnya, mengajukan gagasan “masyarakat dunia” yang berlandaskan nilai-nilai dan ajaran Islam.<sup>14</sup> Beberapa pemikir dan sarjana Muslim modern, seperti Syed Vahiduddin dan Fazlur Rahman dari Anak Benua India, juga banyak menyuarakan signifikansi pemahaman yang lain dari konsep umat, khususnya ketika dihadapkan dengan persoalan-persoalan modernitas.<sup>15</sup> Mohammed Talbi, seorang sarjana Muslim dari Tunisia, juga menyuarakan gagasan umat sebagai masyarakat religius, yang tidak lagi terdiri dari satu bangsa—untuk menegaskan bahwa tidak ada lagi sebuah bangsa yang semua penduduknya adalah orang-orang Islam. “...Batasan-batasan umat,” jelas Talbi, “kini tidak lagi jelas tandanya di dunia. Sekarang hal itu hanya ditemukan pada hati orang-orang yang ikhlas beribadah, tidak peduli apakah mereka di Swedia, Cina, Kairo atau di mana pun.”<sup>16</sup>

Lebih dari itu, Talbi juga mengatakan, seperti diacu Decasa, bahwa konsep umat tidak lagi sepadan dan sejalan dengan kenyataan-kenyataan geografis (h. 408). Artinya, dalam pandangan Talbi, seorang Muslim bisa saja menjadi bagian dari masyarakat politik apapun dan di manapun, sesuai dengan kehendak dan pilihan hatinya. Bahkan, bagi seorang Talbi, tidak ada lagi makna yang dapat dipertahankan dari konsep masyarakat tradisional Islam seperti *dar al Islam* dan *dar al harb*.

Pengaruh universalisme Islam ini, terutama dalam bentuk pemikiran keislaman, dituliskan Decasa secara khusus, yang ia sebut sebagai “penetrasi pemikiran Islam di Filipina.” Hal itu juga diakui oleh Taufik Abdullah, sejarawan Islam Indonesia terkemuka, bahwa masalah Islam di Filipina Selatan menunjukkan adanya aspek internasional yang kuat.<sup>17</sup> Pengaruh perkembangan Islam internasional inilah yang kemudian turut mengakselerasi lahirnya pemahaman dan pemaknaan baru terhadap konsep umat di kalangan Muslim Filipina. Bagaimanapun, harus diakui bahwa selain faktor-faktor internal menyusul kehadiran kolonialisme di Filipina, wacana baru tentang umat ini juga banyak dipengaruhi perkembangan pemikiran tentang umat oleh banyak pemikir Muslim di dunia Islam internasional. Dalam hal ini setidaknya terdapat dua corak utama pemikiran yang berkembang di Filipina tentang umat: yakni fundamentalis dan modernis.

## Pandangan Kaum Fundamentalis

Pandangan di seputar umat di kalangan Muslim fundamentalis Filipina bisa dibagi ke dalam dua kelompok. Pertama, menghidupkan kembali kesultanan Islam—dengan segenap infrastruktur dan batasan-batasan wilayah geografisnya—sebagai perpanjangan dan kelanjutan dari kekuasaan kekhalifahan. Kedua, merealisasikan negara Islam di Filipina Selatan dengan mencontoh sistem kekuasaan Islam pada periode Islam Madinah. Dari kedua pandangan ini, konsep umat jelas hanya dikembangkan dalam kerangka kekuasaan politik dan keagamaan masyarakat Islam dan terbatas di wilayah-wilayah geografis tertentu yang baku. Artinya, pandangan seperti ini mengindikasikan bahwa konsep-konsep dan prinsip-prinsip yang termaktub di dalam al-Qur'an tidak dapat dipisahkan dari konteks sejarah tatkala wahyu al-Qur'an itu diturunkan. Akibatnya, paradigma ini terkesan kaku, dan mengisyaratkan bahwa perubahan historis apapun tidak ada nilai positifnya.

Decasa dengan mudah mengidentifikasi ide-ide seperti ini karena sedikit banyak dipengaruhi oleh gagasan-gagasan keislaman kelompok Ikhwanul Muslimin yang didirikan Hasan al-Banna pada 1928 di Mesir. Tentu saja, penjelajahan Decasa terhadap ide-ide yang dikembangkan Sayyid Qutb dalam tafsirnya—yang diakui sangat berpengaruh terhadap pandangan keagamaan kelompok Ikhwanul Muslimin—sangat berguna. Menurutnya, terdapat beberapa faktor yang mirip dalam perjuangan kelompok Islam di Mesir dengan perjuangan Islam di Filipina. Setidaknya, kedua-duanya lahir sebagai reaksi terhadap merosotnya otoritas dan nilai-nilai keumatan akibat masuknya pengaruh kekuatan Barat yang menghancurkan kekuasaan kekhalifahan Islam. Dari sinilah, baik Ikhwanul Muslimin dan gerakan Islam di Filipina sama-sama menyuarakan pentingnya kekuasaan (*sulth-an*) dalam rangka menegakkan misi aktualisasi umat (h. 402).

Mengomentari pandangan kaum fundamentalis ini, Decasa merujuk pada pendapat Fazlur Rahman yang tidak bersimpati terhadap upaya-upaya yang lebih mengarah pada sikap menyalahkan faktor-faktor luar atas merosotnya umat. Fazlur Rahman menyatakan bahwa dekadensi masyarakat Islam seharusnya ditelusuri semua asal-usulnya dari proses pelembagaan agama Islam itu sendiri. Ia mengkritik keras fenomena umat, yang seharusnya menjadi sumber inspirasi masyarakat di luar Islam, malahan dalam sejarahnya menjadi lembaga dinasti dari kekuatan politik tertentu.<sup>18</sup>

Untuk menjembatani perseteruan pandangan di antara kelompok modernis dan fundamentalis soal umat ini, Decasa membahas ide Hussein Ahmad Amin, seorang sarjana Muslim dari Aljazair. Amin menyetujui pandangan kaum fundamentalis bahwa krisis umat menjadi lebih buruk

setelah merajalelanya pengaruh kebudayaan Barat dan oleh karenanya kaum Muslimin seharusnya kembali ke masa lalu. Namun, di sini menariknya, Amin menjelaskan bahwa “kembali ke masa lalu” itu bukan ditujukan dalam rangka menghidupkan kembali sejarah masa lalu, namun lebih merupakan kembali mencari esensi-esensi Islam yang sejati.<sup>19</sup>

### Pandangan Kaum Modernis

Dalam memecahkan persoalan umat di Filipina, Decasa menyebutkan kaum Muslim modernis Filipina, seperti ditunjukkan MNLF—khususnya pasca perjanjian Tripoli di bawah Nur Misuari—yang tampak bersikap terbuka terhadap ide-ide moderen. Kelompok ini bersikukuh dengan pendapatnya bahwa ide untuk merealisasikan umat hanya bisa dilakukan di Filipina jika terbentuk sebuah daerah otonom bagi Bangsa Moro. Bagi Decasa, pandangan kaum Muslim modernis ini cukup mengindikasikan adanya kemauan kelompok ini untuk belajar dari pengalaman demokrasi Barat. Bahkan, lanjut Decasa, sikap ini merefleksikan ide yang diajukan Muhammad Abduh untuk menjembatani perbedaan yang terdapat di dalam kebudayaan Islam dan Barat (h. 404). Jika dibandingkan dengan masyarakat Muslim lain, hal serupa juga pernah terjadi dalam gagasan *qawmiyyat al ‘arabiyya* oleh Gamal Abdel Nasser di Mesir. Awalnya, kelompok Ikhwan al Muslimin juga turut menyokong gagasan Nasser ini, dengan harapan bahwa ide *qawmiyyat al ‘arabiya* bisa menjadi *umat al islamiyya*. Ketika model Mesir ini dianggap gagal, hal ini disebutkan Decasa mengilhami mundurnya MILF dari MNLF (h. 404).

Beberapa orang dari kalangan Muslim Modernis Filipina beranggapan bahwa sistem yang berlaku sekarang di Filipina tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Kalangan ini berpendapat bahwa masuknya hukum-hukum Islam ke dalam sistem hukum Filipina, termasuk di dalamnya bekerjasama dengan kelompok penganut agama lain—khususnya Kristen dan Katholik, yang juga menganut paham keesaan Tuhan—justru telah memperdalam keimanan mereka. Kenyataan ini, tentu saja, juga telah mempertegas kesadaran keumatan mereka. Kecenderungan seperti ini, disebutkan Decasa, sebagai bukan implementasi konsep umat sebagai masyarakat politik yang selalu berangkat dari kesadaran perbedaan wilayah geografis, tapi lebih merupakan sebuah kenyataan sosial, yang Decasa sendiri menyebutnya dengan istilah “realitas spiritual” (h. 404). Inilah, tegas Decasa, pandangan yang sebenarnya lebih mendekati pemahaman konsep umat dalam al-Qur’an, yang membedakan umat sebagai sebuah konsep atau realitas spiritual dan sebuah kontekstualisasi historis yang mendasar. Atau, seperti disebutkan Decasa dalam bab penu-

tup buku ini, konsep umat yang ideal juga pernah dicontohkan Nabi Muhammad, seperti yang pernah dicatat penulis sirah Ibn Hisham dalam sebuah nasehat kepada para sahabatnya ketika hijrah ke Madinah: “sebuah masyarakat di mana orang-orang mencintai Tuhannya dengan segenap hatinya, dan mencintai satu sama lain dalam Tuhan.”<sup>20</sup>

Dengan demikian, pandangan kaum modernis tentang umat ini lebih merupakan sebuah pengejawantahan konsep umat ke dalam situasi historis kini, dan bukan sebuah upaya menghidupkan kembali (*restoration*) konteks sejarah masa lalu. Dalam kesimpulan Decasa, pendekatan terhadap konsep umat seperti dalam paradigma kelompok modernis ini lebih mendekati upaya integrasi yang lebih harmonis dengan bangsa Filipina. Lebih lanjut, dalam konteks Filipina sekarang, gagasan merealisasikan konsep umat bisa dikembangkan dalam dua hal berikut ini: pertama, kembali kepada semangat murni umat di dalam al-Qur’an yang bisa dipraktekkan secara luwes di dalam konteks historis tertentu. Kedua, menyatu dengan pandangan holistik bangsa asli Filipina tentang realitas, di mana perbedaan dan keragaman tidak dipandang sebagai sesuatu yang bertentangan, yang terus menerus dipertentangkan, melainkan elemen-elemen kreatif yang seharusnya diintegrasikan (h. 412). Sayangnya, demikian menurut Decasa, pandangan keumatan yang lebih segar dari kalangan modernis ini telah dicap oleh kelompok Muslim fundamentalis Filipina sebagai sebuah pandangan orang-orang kafir (h. 404).

### Beberapa Catatan Kritis

Dari beberapa uraiannya, jelas sekali bahwa Decasa melakukan bacaan yang bukan saja menyeluruh tetapi juga kontemporer dalam perkembangan dan pembahasan umat secara konseptual dan Islam di Filipina. Hal itu dengan jelas ia tunjukkan dengan pelbagai kutipannya yang sangat kaya. Namun demikian, sayang sekali, pembaca cukup kesulitan untuk melihat posisi Decasa yang sebenarnya dalam pembahasannya tentang Islam di Filipina. Hanya saja, satu hal bisa dikatakan bahwa dari pandangannya tentang “umat” sebagai “realitas spiritual”, ia sebenarnya lebih terdorong untuk membuktikan bahwa pandangan kelompok Muslim modernis lebih mendekati semangat konsep umat dalam al-Qur’an. Menariknya, barangkali karena ditopang wawasan akademis yang cukup luas, tidak ada penekanan apapun yang bernada pejoratif terhadap kelompok yang ia sebut sebagai Muslim fundamentalis.

Buku yang cukup tebal namun hanya berisi tiga bab ini sangat lengkap mengupas teori dan konsep umat. Bahkan, Decasa melakukan sebuah penjelajahan yang luar biasa menelusuri perkembangan konsep umat

mulai dari al-Qur'an sendiri, berbagai tafsir dan tulisan para sarjana, baik Muslim maupun Barat, tentang konsep tersebut. Sayangnya, Decasa nampak terlalu berkepatutan pada teoritisasi umat (yang mencapai dua bab, dalam 306 halaman), sehingga terkesan melebar—untuk tidak mengatakan bertele-tele—dari pembahasan paling signifikan tentang fungsi konsep umat dalam masyarakat Muslim Filipina (hanya dimuat dalam satu bab, terdiri dari 105 halaman). Begitu pula ketika membahas kondisi obyektif dan perkembangan umat Islam Filipina, Decasa terkesan sangat hati-hati, hampir-hampir tidak diketemukan kritiknya yang signifikan.

Meskipun Decasa menjelaskan alasan pelabelannya terhadap kelompok “fundamentalis” secara cukup memadai—di antaranya dengan menggunakan pengertian istilah ini dari Youssef Choueiri<sup>22</sup>—tidak terdapat penjelasan yang memuaskan perihal penyebutannya dengan apa yang ia sebut dengan *revivalist fundamentalist* dan *radical fundamentalist*. Cukup disayangkan, beberapa pandangan yang menarik dari Bruce B. Lawrence,<sup>22</sup> yang melihat gejala fundamentalisme sebagai bagian khas dari dunia moderen—satu aspek yang sebenarnya juga diteliti Decasa pada pergumulan kelompok Islam Filipina—luput dari perhatian Decasa. Bahkan, Decasa secara agak gegabah tidak memberikan penjelasan, dan nampak menerima secara *taken for granted* istilah *modernist* lalu menggunakan istilah “Muslim modernis” bagi kalangan Muslim Filipina. Padahal, seperti yang pernah ditunjukkan Seyyed Hossein Nasr,<sup>23</sup> jika tidak dijelaskan secara hati-hati hal itu seringkali membingungkan.

Demikian juga cukup mengherankan, ketika membahas penetrasi pemikiran Islam dan pengaruhnya dalam diskursus soal umat di Filipina—seperti lewat pemikiran filsafat dan sastra (h. 330-342), serta ilmu fikih (h. 342-345)—Decasa tidak melakukan penelusuran yang signifikan proses transmisi yang dilakukan generasi penerus Muslim Filipina yang belajar Islam di Timur Tengah. Decasa hanya menyebutkan secara selintas bahwa sejumlah mahasiswa Muslim menerima tawaran beasiswa dari pemerintah Mesir untuk belajar di Universitas al-Azhar, Kairo, Mesir (h. 375). Menurut beberapa sumber, Nur Misuari sendiri sering disebut sebagai aktivis dan lulusan al-Azhar tersebut. Padahal, dalam kajian Mona Abaza,<sup>24</sup> misalnya, penelusuran seperti itu sangatlah signifikan terhadap berbagai pengaruh suasana sosial dan politik yang berkejolak di Timur Tengah di Asia Tenggara.

Profesor Arij A. Roest Crollius, yang merupakan pembimbing disertasi Decasa ini, memberikan pujian terhadap karya ini. Ia mengatakan bahwa Decasa dalam karyanya ini menunjukkan sebuah keserjanaan yang “murni” akademis, jauh dari kesan islamophobia yang seringkali sangat keras mengkritik Islam, maupun upaya dialog yang terkadang

lembek, dan menjauhi kritik-kritik mendasar.

Beberapa hal yang patut dihargai dari karya Decasa ini, pertama adalah kenyataan bahwa ia telah berusaha keras mengisi ruang kosong pembahasan konsep umat dalam aplikasi dan tafsirannya dalam al-Qur'an. Sebagaimana dimaklumi, dibanding dengan pembahasan konsep-konsep lainnya yang sentral dalam tradisi Islam, konsep umat tidak terlalu banyak dikupas. Kedua, Decasa telah berhasil menunjukkan kepada kita bahwa konsep umat memiliki muatan politis, sehingga seringkali dipergunakan kalangan Islam untuk memposisikan Muslim dalam masyarakat yang majemuk. Dengan begitu, Decasa telah melebarkan kajiannya tentang umat ini tidak hanya melulu kajian teologis dan filsafat, tapi juga sosiologis dan politik.

### Penutup

Buku ini penting dibahas karena konsep "umat" (*umma*) memiliki peran sentral dalam Islam. Sementara itu, studi memadai tentang hal ini belum banyak dilakukan, khususnya berupa penelusuran konsep umat dalam al-Qur'an dan kitab-kitab tafsir. Karya-karya yang ada sementara ini lebih banyak membahas konsep umat dari nuansa yang berbeda, seperti oleh Muhammad Nazeer Ka-Ka Kheel, Abdullah al-Ahsan, dan Frederick Mathewson Denny.<sup>25</sup>

Buku yang terdiri dari tiga bab ini berusaha memotret perjuangan komunitas Muslim Filipina, khususnya dalam konteks ketegangan antara Islam dan negara. Decasa dalam penelusurannya bertolak dari anggapan bahwa perjuangan mereka untuk menghidupkan kembali umat Islam Filipina bukanlah persoalan politik praktis semata. Melainkan, perjuangan itu sepenuhnya diilhami oleh diskursus keumatan seperti yang ditulis di dalam al-Qur'an dan pelbagai tafsirnya. Di samping itu, hal itu dipengaruhi oleh beberapa pemikiran keislaman, khususnya universalisme Islam, yang berkembang di dunia Islam internasional. Pendeknya, Decasa melihat adanya potensi dan proses pemaknaan yang hebat dalam konsep umat, sebagaimana yang dia perlihatkan dalam tradisi tafsir, khususnya para mufassir modern seperti Muhammad Abduh, Rashid Ridha, Abul A'la Mawdudi dan Sayyid Qutb. Oleh karena itu, dalam kesimpulannya yang lain, Decasa berargumen bahwa gagasan umat dalam tradisi Islam memiliki daya tarik yang kuat bagi kalangan Islam di manapun untuk menciptakan dan membangun "masyarakat Islami" di dunia kontemporer ini, yang sesuai dengan ajaran Islam. Dalam konteks inilah, konsep umat yang tadinya hanya bermakna "realitas spiritual", menjadi sededemikan ideologis, dan lambat laun berkembang menjadi konsep yang penuh dengan wacana politis.

Kajian Decasa terbaca begitu detil namun tetap dalam kadar kehati-hatian yang tinggi dan cermat. Tidak mengherankan jika akhirnya karya ini terpilih untuk dipublikasikan dalam *Inculturation: Inter-religious and Intercultural Investigation*, sebuah terbitan berseri dari Roman Gregorian Research Centre on Cultures and Religions.

Terakhir, membaca perkembangan perjuangan umat Islam di Filipina seperti yang kita dapatkan dalam karya disertasi Decasa ini semakin mengingatkan kita kepada peringatan Syed Zainal Abedin, seorang aktivis dan Direktur The Institute of Muslim Minority Affairs, London bahwa:

“... tidak ada bangsa Muslim yang superpower, dan umat (dalam pengertian sebagai komunitas Muslim global) hanyalah sebuah mitos. Representasi umat Islam, walaupun ada, seringkali lebih tertarik dengan masalah mempertahankan status-quo dan kepentingan komersial negeri-negeri Muslim ketimbang memberikan sanksi kepada negara-negara (contohnya Bulgaria) yang tidak menerapkan kebijakan yang setara terhadap kelompok minoritas Islam.”<sup>26</sup>

### Catatan Akhir

1. Lihat, misalnya, Mushir ul Haq, “Inter-Religious Understanding,” *Christian-Muslim Dialogue, Broumana 12-18 July 1972*. Geneva: WCC, 1973, hal. 32; juga Fazlur Rahman, dalam salah satu karyanya, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1984.
2. Frederick M. Denny. *Islam and the Muslim Community*. New York: HarperCollins Publishers, 1987, hal. 5-11.
3. Lihat Thomas Michel, SJ. *Islam in Asia*. Estella, Spain: Editorial Verbo Divino, 1991.
4. Syed Z. Abedin dan Saleha M. Abedin, “Muslim Minorities in Non-Muslim Societies,” dalam John L. Esposito. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 3, 1995, hal. 112.
5. N.M. Saleeby. *The History of Sulu*. Manila: Filipiniana Book Guild, 1963. Karyanya yang lain termasuk, “Studies in Moro History, Law and Religion,” *Notre Dame Journal*, April 1975.
6. Cesar Adib Majul dikenal sebagai salah satu sarjana Muslim Filipina paling terkemuka. Sarjana lulusan Universitas Filipina dan Universitas Cornell ini banyak menulis tentang perjuangan kelompok Islam Filipina, termasuk salah satunya pernah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, *Dinamika Islam Filipina*, (terjemahan dari *The Contemporary Islamic Movement in the Philippines*) Jakarta: LP3ES, 1989. Namun karya Majul yang sering dikutip Decasa adalah *Muslims in the Philippines*. Quezon City: University of the Philippines Press for the Asian Center, 1973, “The Genealogy of Sulu,” A. Ibrahim (et.al). *Readings on Islam in Southeast Asia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1985.
7. P. Gowing. *Muslim Filipinos-Heritage and Horizon*. Quezon City: New Day Publishers, 1979.
8. R.L.P. Moore. *Women and Warriors: Defending Islam in the Southern Philippines*. San Diego, California: University Microfilms International, 1986.
9. M. Mednick. *Encapment of the Lake: The Social Organization of a Muslim Philippine (Moro) People*. Chicago: University of Chicago, 1965.
10. M.B. Hooker menulis banyak karya dalam Islam di Asia Tenggara tapi tidak secara khusus membahas Islam di Filipina Selatan. Lihat, misalnya, *Islam in Southeast Asia*.

- Leiden: E.J. Brill, 1983, dan *Islamic Law in Southeast Asia*. Singapore: Oxford University Press, 1984.
11. Khususnya karya A.H. Johns, "Islam in Southeast Asia," J. Kitagawa (ed.). *The Religious Traditions of Asia*. New York: Macmillan Publishing Company, 1989.
  12. T.W. Kiefer. *The Tausug: Violence and Law in a Philippine Muslim Society*. New York: Holt Rinehart and Winton, 1972.
  13. W. Montgomery Watt. *What is Islam?* Frome and London: Butler and Tanner Ltd., 1968, hal. 210.
  14. Mushir ul Haq. "Towards World Community." *Islam and the Modern Age*, vol. 7, no. 4, November 1976, hal. 56-57.
  15. Lihat Syed Vahiduddin. *Islamic Experience in Contemporary Thought*. Delhi: Chanakya Publications, 1986. Juga Fazlur Rahman. *Islam and Modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
  16. Mohammed Talbi. "A Community of Communities: The Right to be Different and the Paths to Harmony." *Encounter* (Rome), no. 77, August/September 1981, hal. 4.
  17. Taufik Abdullah, "Pengantar Edisi Indonesia," dalam Cesar A. Majul. *Dinamika Islam Filipina*. (terj. Eddy Zainurrry). Jakarta: LP3ES, 1989, hal. ix-xv.
  18. Fazlur Rahman. *Islam and Modernity*, hal. 26.
  19. Hussein Ahmad Amin. "The Present State of the Muslim Umma." *The Muslim World*, July/October 1989, hal. 230.
  20. Dikutip dari Mohammed Talbi. "A Community of Communities..." hal. 7.
  21. Youssef Choueiri. *Islamic Fundamentalism*. London: Printer Publisher, 1990.
  22. Bruce B. Lawrence. *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age*. New York, 1989.
  23. Lihat Seyyed Hossein Nasr. *Traditional Islam in the Modern World*. London and New York, 1987. Nasr, dalam buku ini, memberikan penjelasan yang simpatik terhadap kelompok Islam yang disebut tradisional, dan secara jernih membedakan antara Muslim tradisional, modernis dan fundamentalis.
  24. Lihat, misalnya, tulisan Mona Abaza, "Islam in Southeast Asia: Varying Impact and Images of the Middle East," dalam Hussin Mutalib and Taj ul-Islam Hashimi. *Islam, Muslims and the Modern State: Case Studies of Muslims in Thirteen Countries*. Reprinted Edition. London: Macmillan Press LTD, 1996.
  25. Decasa secara sekilas memperkenalkan beberapa pemikiran yang berkembang di seputar konsep umat dalam kajian keislaman, khususnya yang ia peroleh dari Muhammad Nazeer Ka-Ka Khel, "The Rise of Umma at Mecca and Its Integration," *Hamdard Islamicus*, vol. 5, Autumn 1992, hal. 59-74; Abdullah al-Ahsan, *Ummah or Nations? Identity Crisis in Contemporary Muslim Society*. Leicester: The Islamic Foundation, 1992. Meskipun ada beberapa aspek yang ia kritik dari al-Ahsan, nampak sekali bahwa Decasa banyak diilhami oleh karya ini; Frederick Mathewson Denny, "The Meaning of Umma in the Qur'an," *History of Religions*, 15, 1975, hal 34-70, dan tulisannya yang lain, "Umma in the Constitution of Medina," *Journal of Near Eastern Studies*, vol 36, January 1977. Fred. Denny, khususnya pada periode awal keserjanaanannya, merupakan sedikit di antara sarjana Barat yang sering mengulas konsep ini.
  26. Syed Zainal Abedin, "Minority Crises: Majority Options," dalam Hussin Mutalib and Taj ul-Islam Hashimi. *Islam, Muslims and the Modern State: Case Studies of Muslims in Thirteen Countries*. Reprinted Edition. London: Macmillan Press LTD, 1996.

---

Dadi Darmadi adalah staf pengajar pada Fakultas Ushuluddin, IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta