

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Volume 2, Number 3, 1995

EDITORIAL BOARD:

Harun Nasution
Mastubu
M. Quraish Shibab
A. Aziz Dablan
M. Satria Effendi
Nabilab Lubis
M. Yunan Yusuf
Komaruddin Hidayat
M. Din Syamsuddin
Muslim Nasution
Wabib Mu'thi

EDITOR-IN-CHIEF:

Azyumardi Azra

EDITORS:

Saiful Muzani
Hendro Prasetyo
Johan H. Meuleman
Nurul Fajri
Badri Yatim

ASSISTANTS TO THE EDITOR:

Arief Subhan
Heni Nuroni

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR:

Judith M. Dent

ARABIC LANGUAGE ADVISOR:

Fuad M. Fachruddin

COVER DESIGNER:

S. Prinka

STUDIA ISLAMIKA (ISSN 0215-0492) is a journal published quarterly by the *Institut Agama Islam Negeri* (IAIN, The State Institute for Islamic Studies) 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.

© Copy Right Reserved

*Editorial Office: STUDIA ISLAMIKA, Gedung Pusat
Pengkajian Islam dan Masyarakat, Jl. Kertamukti
No. 5, PO Box 225, Ciputat 15401, Jakarta,
Indonesia. Phone: (021) 7492648, 7401925, 7401606, Facs:
(021) 7401592.*

*Account: 0027793001 Bank Negara Indonesia 1946,
Kebayoran Baru/LAIN, Jakarta.*

*Subscription rates: Rp 50.000 (\$ 25.00), one year;
Rp 100.000 (\$ 50.00), two years. Order for single copies
must be accompanied with prepayment of Rp 12.500 (\$
7.00). For orders outside Indonesia, add \$ 8.00 per copy
for airmail delivery; for special postal delivery or other
special handlings, please contact STUDIA ISLAMIKA for
correct rate.*



*All subscription orders, single copy orders and change-of-
address information must be sent in writing to the
STUDIA ISLAMIKA Subscription Dept. Gedung Pusat
Pengkajian Islam dan Masyarakat, Jl. Kertamukti No. 5,
PO Box 225, Ciputat 15401, Jakarta, Indonesia.*

Printed in the Republic of Indonesia by INIS.

Contents

- 1 **Greg Barton**
Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and
Modernist Islamic Thought in Indonesia
- 77 **Iik Arifin Mansurnoor**
Historiography and Religious Reform in Brunei during
the Period 1912-1959
- 115 **Martin van Bruinessen**
Muslims of the Dutch East Indies and the Caliphate Ques-
tion
- 141 **Saifullah AS.**
Dawr Jam'iyah al-Talabah al-Islâmiyyîn fî Harakah
al-Jayl 66 al-Indûnîsî
- 173 **Didin Syafruddin**
Mahmûd Yûnus wa Ittijâhâtuhu fî Tajdîd Ta'lim al-Lughah
al-'Arabiyyah bi Indûnîsiyâ
- 199 **Azyumardi Azra**
Melacak Pengaruh dan Pergeseran Orientasi Tamatan
Kairo

Melacak Pengaruh dan Pergeseran Orientasi Tamatan Kairo

Mona Abaza, *Islamic Education, Perception and Exchanges: Indonesian Students in Cairo*, Paris: Cahier d'Archipel 23, 1994, 198 halaman, tanpa indeks.

Abstract: *In the last few years there have emerged some new tendencies in studying Muslim societies. One of the most important of these is the study of religio-cultural exchange among the various Muslim societies in the world. There is little doubt that this kind of study is both interesting and challenging. It involves not only a form of comparative study of the Muslim societies concerned, but also study of how various disparate Muslim societies have influenced each other in the course of history.*

This study is one of these. It aims to analyze the role which the Azhar, one of the oldest universities in the world and one of the most important centers of Islamic learning, played in the formation of an important religious and intellectual group in Indonesia. In fact, it aims on a broader level to analyze the exchange of Islamic scholarship between Egypt and Indonesia. The author argues that the study of this exchange is important for two major reasons. Firstly, the practical outcome of the rising pan-Islamic movements by the end of the nineteenth century which led to a new wave of Islamic scholarship and cultural exchange among Muslim countries. Secondly, the formation and extension of organized institutional exchange during the period of the creation of the new nation states. These issues also shed lights on contemporary revivalist or fundamentalist movements.

The flow of Indonesian students at al-Azhar is analyzed by the author in three different historical periods which gave birth to different types of "Azharis". These are: the colonial period, the post colonial period, and the seventies and eighties. This latter period is qualified by the author as the "Petro-Islam" phase where the international dimension of Islam seems to have gained a greater significance than in previous times. Thanks to oil money, Saudi Arabia pushed itself into the center stage of political and religious developments in the Middle East.

According to the author, Indonesian students at al-Azhar, who later became Muslim scholars, teachers, preachers, and state functionaries, played a decisive role in the formation of the state and the political process in the Indonesian archipelago from early times, but in particular from the beginning of this century with the flourishing of Islamic reformist ideas. This study, therefore, focuses upon the relationship between al-Azhar and Indonesian political and intellectual groups, and also on Islamic institutions which played an important role during the emergence of the Indonesian state.

However, the influence of al-Azhar graduates upon Indonesian socio-political life, particularly at the national level, has been waning at least since the seventies. This is due not only to the fact that fewer and fewer Indonesians have been able to gain M.A. and PhD degrees since this period, but also to the fact that most al-Azhar graduates at the college level returned to their villages and, therefore, disappeared into obscurity.

On the other hand, this study argues that in the last two decades, many Indonesian students have been increasingly attracted by the fundamentalist tendencies that have gained momentum in Cairo, partly because of the rise of the so-called "Petro-Islam". The difficulties faced by Indonesian students in Cairo regarding the al-Azhar academic system, scholarship, accommodation, etc. are other crucial reasons why these students subscribed to Islamic fundamentalism. This group attempts to implant a more strict interpretation of Islam, including the use of hijab among female students or jalabiriyah among male students. It can be expected that this group will soon run into conflict with modernist students who hold a broader and more tolerant interpretation of Islam.

دراسة نفوذ وإزاحة اتجاه خريجه القاهرة

خلاصة: منذ بضع سنوات ظهرت بعض ميول جديدة فى الدراسات المعنية بالمجتمع الإسلامى. فى هذا المجال فإن إحدى المسائل اللائقة وذات أهمية هى دراسة التبادل فى الأمور الدينية والثقافية بين المجتمعات الإسلامية على وجه البسيطة. مما لا شك فيه، إن مثل هذه الدراسة جد جذابة، وفى نفس الوقت تتحدى. مثل هذه الدراسة لا تشمل الدراسة الشبيهة بالمقارنة بين المجتمعات الإسلامية المعنية، بيد أنها تحوى دراسة كيفية تأثير كل مجتمع إسلامى بالآخر فى مختلف المجتمعات الإسلامية المشتتة طيلة مسيرة التاريخ.

كتاب "منى أباطة" (تلك الصحفية المصرية التى زارت إندونيسيا) لم يخرج عن بحث هذا المجال نفسه، ودراستها تهدف تحليل الدور الذى يلعبه الأزهر الشريف -تلك الجامعة العتيقة الماثلة تاريخ العالم كمرکز علمى إسلامى هام لا مثيل له- لتكوين جماعة دينية من المثقفين فى إندونيسيا.

فى الواقع، دراسة "منى" هذه تعتبر سعياً وراء تبادل العلماء الإسلاميين بين إندونيسيا ومصر فى مستوى أكثر اتساعاً. والمؤلفة أتما تبرهن أن دراسة هذا التبادل هامة لدليلين أساسيين: الأول، ذلك الأثر العملى نتيجة حركات الوحدة الإسلامية التى برزت فى فترة القرن التاسع عشر والتي أثارَت موجة علمية إسلامية جديدة بجانب التبادل الثقافى بين الدول الإسلامية. والثانى، تكوين وتوسعة التبادل بين المؤسسات أثناء ظهور دول إسلامية جديدة فى وسط الأمة الإسلامية العالمية، فمثل هذه الحوادث برهنت على وجود حركات انتعاشية وأصولية فى وقتنا الحاضر.

إن سيل الطلبة الإندونيسيين إلى الأزهر قد حللته المؤلفة على مراحل تاريخية متبانية ثلاث، وتلك الفترة أخرجت أجناساً من خريجي الأزهر فى علوم متنوعة، وتلك الفترة كانت أزمناً من عهد الاستعمار الهولندى. أما بعد الاستعمار وبالتحديد فى السبعينات والتسعينات ففى هذا العهد قالت المؤلفة عنه بأنه عهد "النفط الإسلامى: أى الوقت

الذى فى حينه وجد "الاتساع الدولى الإسلامى". وفيه شهد حصول الأمة الإسلامية على أهمية أكثر معنويا من العهود السابقة، وذلك ناتج عن بركة الثروة النفطية. فالمملكة العربية السعودية تدفع نفسها بنفسها إلى مركز ظاهر فى مسرح التطور السياسى والدينى فى الشرق الأوسط.

بناء على رأى "الكاتبة" أن الطلبة الإندونيسيين فى الأزهر الشريف الذين صاروا علماء ومدربين ووعاظا وموظفى الحكومة فى بلادهم قد لعبوا دورا مقرا فى تكوين الدولة والمصير السياسى فى الأرخيبيل الإندونيسى منذ أوائل أيام الاستقلال، وبالأخص منذ هذا القرن ظهر ذلك النمو الخصب فى نظريات التجديد الإسلامى.

وهذه الدراسة لهذا الأمر تركز فى الاهتمام على العلاقة بين الأزهر والجماعة السياسية والمثقفين الإندونيسيين، وكذلك بينه وبين المؤسسات الإسلامية التى تلعب دورا هاما طيلة الفترة التى تنمو فيها الدولة الإندونيسية نموا مطردا.

ولكن أثر خريجي الأزهر فى الحياة الاجتماعية السياسية فى إندونيسيا ولاسيما فى المستوى الوطنى المحلى قد تدهور، وعلى الأقل منذ السبعينات. وهذه الظاهرة لم تكن متعلقة لفلة الطلبة الإندونيسيين الذين نالو درجة الماجستير والدكتوراه فى الأزهر الشريف فحسب، ولكن أغلبية هؤلاء قد تخرجوا فى الأزهر حاملين درجة المستوى المتوسط (1) ثم عادوا إلى قراهم فعاشوا فى ظلام حالك هالك.

من ناحية أخرى يمكن القول بأن الدراسة فى هذه الفترات الأخيرة غير متوسطة إذ كثير من الطلبة الإندونيسيين فى الأزهر الشريف قد تأثروا بالميول الإسلامية التقليدية التى لاقوها مصادفة فى القاهرة، وذلك ناتج عما نسميه بالنفط الإسلامى. إن هناك بعض المشاكل التى تعترض حياة الطلبة الإندونيسيين فى القاهرة، وذلك مثل ارتباك النظام الدراسى الجامعى (الأكاديمى) بالأزهر بجانب ضالة المنح الدراسية وصعوبة إيجاد المسكن. فكل هذه الأمور تشكل عوامل هامة الدافعة إلى انتمائهم إلى صفوف تيار الأصوليين (التقليديين) السابق الذكر. فهذه الكتلة الأصولية تقوم بنشر تفسير أكثر حزما عن الإسلام، بما فى ذلك وجوب ارتداء الجلباب للطلبات والجلاليب للطلبة، فعلى حسب ما بتخيل فإن هذه الكتلة سريعة التورط فى النزاع مع كتلة الطلبة

Dalam dasawarsa terakhir, berlangsung perbincangan —untuk tidak menyebut perdebatan— dalam masyarakat Indonesia tentang peran dan pengaruh dua kelompok besar sarjana terhadap perkembangan Islam di negeri ini: kelompok tamatan Timur Tengah dan tamatan perguruan tinggi Barat. Perbincangan tentang hal ini kadang-kadang sangat intens seperti, misalnya, dilaporkan secara khusus oleh Jurnal *Ulumul Qur'an* (Vol. V, No. 3, 1994). Hampir bisa dipastikan perbincangan sekitar masalah ini akan terus berlangsung di masa-masa mendatang.

Tetapi, dalam restrospeksi, perdebatan tentang hal ini sering lebih berdasarkan *common sense* dan sentimen masing-masing kelompok daripada kajian akademis dan ilmiah. Dalam batas tertentu, sikap seperti ini tidak selalu salah dan bahkan bisa dipahami. Apalagi karena kajian ilmiah mengenai hal ini memang sangat sulit ditemukan untuk menjadi dasar pijakan yang obyektif, tidak hanya dalam menilai pengaruh alumni Timur Tengah atau alumni perguruan tinggi Barat terhadap perkembangan Islam di Indonesia, tetapi juga dalam melihat kekhususan-kekhususan yang melekat dalam setiap kelompok ini.

Dalam konteks ini, kajian Mona Abaza, yang antara lain berusaha melacak peran dan pengaruh tamatan perguruan-perguruan tinggi di Kairo, khususnya Universitas al-Azhar, terhadap perkembangan Islam di Indonesia sebenarnya dapat menjadi sangat penting. Tetapi sayangnya, justru dalam segi ini, kajian Abaza dalam pandangan saya lebih merupakan pengantar, karena ia tidak membahas panjang lebar, apalagi secara tuntas, tentang peranan dan pengaruh alumni al-Azhar di negeri ini. Pembahasannya tentang hal ini bahkan lebih bersifat “pendahuluan”, yang masih perlu dikaji secara lebih mendalam dan luas lagi.

Sebaliknya, Abaza lebih menekankan pada aspek “pertukaran kultural” (*cultural exchanges*) di antara masyarakat-masyarakat Muslim yang tersebar di berbagai penjuru dunia dengan Kairo sebagai pusat pertukaran tersebut, khususnya dengan masyarakat Muslim Indonesia. Karena itu, seperti bisa diduga, Abaza memusatkan pembahasannya pada lingkungan sosial, kultural, akademis intelektual dan politik di Kairo dan Timur Tengah umumnya yang terdapat dalam proses pertukaran kultural tersebut, yang pada gilirannya membentuk dan mempengaruhi corak atau kecenderungan intelektual dan sikap mahasiswa Indonesia di Kairo, yang selanjutnya sedikit banyak mereka bawa ke Indonesia ketika mereka telah menyelesaikan studi mereka.

Seperti argumen Abaza sendiri, kajian tentang pertukaran kultural di antara masyarakat-masyarakat Muslim relatif masih “terbelakang” dalam keseluruhan kajian tentang Islam dan masyarakat Muslim pada umumnya. Hanya terdapat beberapa studi yang mempunyai tema yang relatif sama, meskipun periode pembahasan dan kawasan studinya berbeda walau masih dalam cakupan wilayah Timur Tengah. Untuk menyebut beberapa contoh, misalnya, studi Azyumardi Azra tentang “Jaringan ‘Ulamâ’ Nusantara dan Timur Tengah dalam Abad 17 dan 18”; Kajian William Roff tentang “Para Pelajar Indonesia dan Malaya di Kairo pada 1920-an”; studi awal Jutta E. Bluhm tentang “Hubungan Jurnal [dan kelompok] al-Manâr Kairo dengan Dunia Melayu Indonesia”; von der Mehden tentang “Interaksi antara Asia Tenggara dan Timur Tengah”; dan kemudian kajian Abaza sendiri yang terutama berkenaan dengan periode kontemporer, tepatnya sejak masa kemerdekaan hingga akhir 1980-an. Dilihat dari segi periodisasi masing-masing kajian ini, terlihat adanya *gap* untuk periode abad 19. Karena itu, untuk periode yang disebut terakhir ini, kajian klasik Snouck Hurgronje tentang “Masyarakat dan ‘Ulamâ’ Jâwî di Mekkah pada akhir abad ke 19” agaknya masih merupakan titik tolak ke arah kajian lebih akurat dan komprehensif.

Pertukaran kebudayaan —dalam kaitan dengan studi Abaza dan kajian-kajian yang disebutkan di atas— sebenarnya terjadi lebih bersifat searah; arus pertukaran muncul dari Timur Tengah, bukan dari Dunia Melayu-Indonesia. Dengan kata lain, arus pertukaran datang dari wilayah yang sering disebut sebagian pengamat sebagai “centers” —pusat-pusat Islam, menuju ke kawasan “periferal” (pinggiran). Akan sangat menarik untuk melihat arus pertukaran sebaliknya. Ini misalnya terlihat dalam studi J. Kostiner (1984) tentang arus balik dan pengaruh modernisme Islam di Indonesia terhadap gerakan pembaharuan Islam di kalangan masyarakat Hadramawt di Yaman. Sayangnya studi-studi semacam ini lebih langka lagi. Dengan demikian, akan tergambar bahwa wilayah Muslim Asia Tenggara tidak lagi semata-mata menjadi “recipient” dari kebudayaan Arab, sebagaimana dikeluhkan von der Mehden (1993: 2).

Studi Mona Abaza ini semula diajukan sebagai disertasi PhD pada Departemen Sosiologi Pembangunan Universitas Bielefeld, Jerman. Sebelum penerbitan lengkapnya yang kita bahas, sebagian dari kajian ini telah dipublikasikan dalam *Journal of Asian Studies* (22, 2, 1991), dan Occasional Paper No. 88 ISEAS, Singapura. Edisi Indonesia artikel

ini dimuat jurnal *Islamika* (No 3, Januari-Maret, 1994).

Kajian ini pada esensinya terdiri dari dua bagian besar yang mencakup 7 bab, ditambah pendahuluan dan kesimpulan. Bagian pertama kajian ini lebih bersifat historis, sedangkan bagian kedua lebih bersifat antropologis. Dalam pendahuluan penulis membahas tentang tradisi pengembaraan menuntut ilmu (*talab al-'ilm*) dalam Islam. Dari tradisi pengembaraan menuntut ilmu inilah muncul "pertukaran kultural" yang disebut di atas, yang antara lain, turut mendorong terjadinya apa yang disebut Abaza sebagai "*religious revivalism*".

Bab pertama mengkaji "warisan al-Azhar" di Indonesia, yang mencakup pembahasan tentang sejarah al-Azhar dan hubungan internasionalnya dengan sejumlah kawasan di dunia Muslim. Bab ini juga membahas tentang persepsi kolonial terhadap peran internasional al-Azhar.

Bab kedua membahas munculnya gerakan modernis dan anti kolonial di Indonesia, yang —bisa diduga— dilihat dari keterkaitannya dengan kemuculan gerakan serupa di Mesir. Selanjutnya dikaji dampak gerakan modernis atas kemunculan lembaga-lembaga pendidikan modern Islam, yang menurut Abaza banyak diprakarsai alumnus al-Azhar. Termasuk ke dalam pembahasan pada bab ini adalah peranan Kairo, al-Azhar dan para alumninya dalam penyebaran gagasan-gagasan baru melalui literatur cetak, seperti surat kabar dan majalah.

Bab ketiga menyajikan riwayat beberapa 'ulamâ' dan pemikir terkemuka Indonesia, yang dinilai Abaza berperan penting dalam masa pra dan pascakemerdekaan. Mereka mencakup tidak hanya lulusan al-Azhar tetapi juga tokoh-tokoh yang, karena satu dan lain hal mempunyai kaitan ideologis dan emosional dengan al-Azhar atau Kairo umumnya. Karena itu, penulis menyajikan riwayat tokoh seperti HAMKA, Raden Fathul Rahman Kafrawi, Djanan Thaib, Muhammad Rasjidi, Kahar Muzakkir, Harun Nasution, Fuad Fachruddin, Yusuf Saad dan Abdurrahman Wahid.

Bab keempat mengungkapkan tentang dampak kemunculan apa yang disebut Abaza sebagai "petro-Islam" pada tahun 1970-an terhadap generasi baru mahasiswa Indonesia di al-Azhar.

Bab kelima, yang memulai bagian kedua, membahas kehidupan dan lingkungan sosial mahasiswa Indonesia di Kairo; dan tentang bagaimana perubahan pola pemukiman mahasiswa Indonesia tersebut mempengaruhi kehidupan sosial mereka.

Bab keenam mengkaji lingkungan pembentukan intelektual

mahasiswa Indonesia di Kairo. Pembahasan tentang hal ini mencakup pemilihan literatur; perbedaan kecenderungan intelektual di kalangan mereka; dan pada akhirnya dampak dan pengaruh mereka terhadap perkembangan Islam di Indonesia.

Bab ketujuh merupakan semacam studi perbandingan tentang kedudukan wanita Indonesia di Timur Tengah, khususnya dengan melihat posisi yang dimainkan para alumni Kairo —tidak terbatas pada al-Azhar— di Indonesia.

Dari Haramayn ke Kairo

Kajian Abaza harus dilihat dalam garis kontinum dengan studi singkat Roff yang disebutkan terdahulu. Dalam konteks periodisasi, kedua kajian ini memusatkan perhatian kepada fenomena mahasiswa Indonesia di Kairo sejak awal abad ini. Tidak diragukan lagi, bahwa arus mahasiswa Indonesia [dan juga dari Semenanjung Malaya] menemukan momentumnya sejak dekade 1920-an sebagaimana dilukiskan Roff, dan terus meningkat dalam periode-periode berikutnya seperti diungkapkan Abaza. Tetapi kedua studi ini tidak melacak akar-akar awal kebangkitan arus pelajar dari Dunia Melayu ke Kairo. Padahal masalah ini sangat penting, khususnya dalam upaya pelacakan sumber-sumber intelektual Islam Asia Tenggara. Kajian atas persoalan ini, dalam kaitan dengan peranan dan pengaruh yang dimainkan para pelajar ini kelak setelah mereka kembali ke Indonesia, juga akan mengungkapkan pergeseran-pergeseran corak pemikiran keagamaan yang menyebar di Nusantara.

Secara tradisional, setidaknya sejak abad ke-17 hingga akhir abad 19 para pelajar Dunia Melayu-Indonesia menjadikan Haramayn (Mekkah dan Medinah) sebagai tumpuan *rihlah 'ilmiyyah* atau *talab al-'ilm* mereka. Kajian Azra (1994) telah mengungkapkan secara panjang lebar peranan para murid yang berasal dari Asia Tenggara dalam pertukaran kultural dan transmisi keagamaan dari Timur Tengah ke Indonesia. Di sana terungkap pula, bahwa sejak akhir abad 18 sebenarnya telah terjadi kontak yang cukup intens antara murid-murid Jâwî di Haramayn dengan sejumlah profesor dan bahkan rektor al-Azhar. Dalam periode selanjutnya, Johns menyarankan, bahwa Nawawî al-Bantânî, salah seorang 'ulamâ' terkemuka Indonesia pada abad 19, mengikuti dengan cukup intens wacana intelektual yang dikembangkan di Kairo oleh tokoh-tokoh semacam Jamâl al-Dîn al-Afghânî dan Muhammad 'Abduh. Meski demikian, Johns tidak berani

mengambil kesimpulan bahwa al-Bantanî dipengaruhi gagasan kedua tokoh tadi khususnya dalam penulisan tafsirnya, *al-Munîr: Marah Labîd* (Johns, 1989: 115-6)

Memang, setidaknya belum ditemukan data tentang apakah pada masa-masa ini telah terdapat mahasiswa Melayu-Indonesia di Kairo. Untuk itu diperlukan penelitian terhadap arsip-arsip komposisi kemahasiswaan al-Azhar khususnya. Data menarik berkaitan dengan hal ini misalnya dikemukakan Dodge (1961: 164, 165), meski untuk periode yang lebih belakangan —tetapi tidak dikutip oleh Roff dan Abaza. Dodge yang mengutip komposisi mahasiswa al-Azhar yang disampaikan Bayram dalam suatu konperensi di Hamburg, menyatakan, pada 1902 terdapat 645 mahasiswa asing di Universitas al-Azhar; 7 orang dilaporkan adalah “Javanese”— yang dengan tepat bisa kita asumsikan sebagai mahasiswa “Jâwî”.

Data yang tak kurang menariknya dikemukakan oleh Abaza sendiri dengan mengutip ‘Alî Mubârak, seorang sejarawan terkemuka Mesir. Menurut Mubârak, pada pertengahan abad 19 telah terdapat suatu “*Riwâq Jâwî*” yang terletak di antara *Riwâq Salmâniyyah* dan *Riwâq al-Shawâm*. Tetapi jumlah orang menempati *riwâq* (asrama) *Jâwî* tersebut sangat sedikit, hanya sekitar 11 orang, sesuai dengan jumlah potongan roti yang dibagikan di *riwâq* tersebut. Pada waktu itu, *Riwâq Jâwî* yang dipimpin oleh Shaykh Ismâ‘îl Muhammad al-Jâwî, juga memiliki sebuah perpustakaan. Abaza juga mengutip Goldziher yang mencatat, bahwa pada 1871 terdapat 6 mahasiswa yang tinggal di *Riwâq Jâwî*, tetapi menjelang tahun 1875 mereka keluar dari *riwâq* tersebut (Abaza, hal. 38-9).

Mengingat bahwa kontak antara murid-murid *Jâwî* dengan Kairo umumnya telah terjadi secara intens sejak akhir abad 18, maka sangat mungkin bahwa sudah terdapat mahasiswa *Jâwî* di Kairo setidaknya sejak pertengahan abad 19. Pertanyaan penting yang perlu diajukan adalah; kenapa para pelajar *Jâwî* mulai menoleh ke Kairo dan bahkan belajar dengan beberapa guru besar Universitas al-Azhar yang kebetulan datang ke Haramayn? Kemudian, dalam waktu lebih belakangan pergi ke Kairo, belajar di al-Azhar? Dan apakah implikasinya terhadap “pertukaran kultural” dan “transmisi gagasan keagamaan” ke Dunia Melayu-Indonesia? Apakah terdapat perbedaan-perbedaan dalam esensi pemikiran atau ajaran yang dibawa atau ditransmisikan tamatan masing-masing tempat ini ke Indonesia?

Pertanyaan-pertanyaan ini, bisa dipahami, tidak dijawab oleh Mona

Abaza, karena mungkin dia menganggap berada di luar bidang lingkup kajiannya. Meski demikian, dalam konteks periode pembahasannya, Abaza mengungkapkan beberapa faktor yang turut mendorong semakin meningkatnya arus jumlah mahasiswa Indonesia di Kairo; di antaranya adalah peningkatan arus jama'ah haji sebagai hasil perbaikan transportasi maritim, kekalahan kaum pribumi dalam Perang Aceh, dan kebangkitan modernisme Islam, yang mengandung unsur-unsur pan-Islamisme di Kairo.

Tetapi faktor-faktor ini dalam banyak hal kelihatan tidak relevan dengan peningkatan minat para pelajar Jâwî untuk belajar ke Kairo pada periode sebelum abad 20. Oleh karena itu, saya menyarankan bahwa faktor pendorong pokok mereka datang ke Kairo, bahkan sebelum gemuruh gerakan modernisme Islam, lebih murni bersifat keagamaan; persisnya didorong motivasi yang berkaitan dengan semangat *rihlah 'ilmiyyah* untuk *talab al-'ilm* yang muncul terutama akibat kontak yang terjadi di Haramayn dengan sejumlah guru besar asal Kairo. Dan perlu dicatat, apa yang dipelajari mahasiswa di Kairo sebelum kebangkitan modernisme Islam hampir sama dengan di Haramayn. Bahkan, para gurubesar asal Kairo yang terlibat dalam wacana Islam pada kurun tersebut mempunyai kecenderungan intelektual yang sama, yang pada dasarnya bertitik tolak pada Islam "tradisional" —dengan titik tekan pada kajian hadîth dan "neo-sufisme". Dengan kata lain, dalam menuntut ilmu, mereka memusatkan diri pada ilmu-ilmu agama dalam perspektif Islam tradisional. Karena itu, kita melihat untuk periode ini tidak terdapat perbedaan besar dalam substansi "pertukaran kultural" —yang selanjutnya mereka transmisikan ke Dunia Melayu-Indonesia— yang diperoleh para murid Jâwî baik di Kairo maupun di Haramayn.

Jadi, meski karya Abaza ini tidak meliputi periode yang saya tekankan tadi, ia tetap merupakan kajian yang sangat menarik khususnya tentang perubahan-perubahan kecenderungan intelektual dan sekaligus sikap keagamaan para alumni Timur Tengah —atau al-Azhar khususnya. Perubahan-perubahan itu, seperti diungkapkan dengan baik oleh Roff dan Abaza berkaitan erat dengan perubahan-perubahan lingkungan sosio-politik apakah di Kairo dan Timur Tengah umumnya, ataupun di Indonesia sendiri.

Kebangkitan Modernisme Islam

Untuk merunut secara historis, studi Roff menunjukkan bahwa dengan peningkatan semangat modernisme Islam dan nasionalisme

di Timur Tengah, di Kairo khususnya, pada 1920-an, minat dan orientasi intelektual para mahasiswa Indonesia dan Semenanjung Malaya ketika menuntut ilmu mulai pula mengalami pergeseran; dari semula murni keagamaan ke arah keilmuan yang mempunyai nilai limpah politis. Dan ini sekaligus menjelaskan pula kenapa sebagian mahasiswa Jâwî semakin tertarik belajar di Kairo—pusat aktivisme Islam—ketimbang Haramayn. Seperti dikutip Roff, seorang mahasiswa Jâwî menyatakan: “Di Mekkah kita bisa hanya mempelajari agama saja; tetapi di Kairo kita juga [mempelajari] politik” (Roff, 1970: 74).

Dengan latar belakang motivasi semacam ini, maka tak heran kalau kemudian semangat modernisme dan aktivisme Islam menjadi dominan di lingkungan para mahasiswa Melayu-Indonesia di Kairo pada waktu itu. Modernisme tersebut pada tingkat praksis diwujudkan dengan pembentukan berbagai organisasi moderen—yang jelas mengandung makna dan bobot politis—misalnya “Djama‘ah al-Chairijjah al-Talabijjah al-Djawijjah” yang selanjutnya menerbitkan majalah *Seruan Azhar*. Para pengelola majalah ini tidak menyembunyikan kecenderungan aktivisme politik mereka. Dalam editorialnya, Mahmud Junus, seorang anggota redaksi menulis: “Seluruh rakyat kita... apakah di Jawa, atau Sumatra, atau di Borneo, atau Semenanjung Malaya, harus bersatu dan mempunyai tujuan bersama dan bersepakat untuk berjuang mencapai kemajuan; mencari cara-cara terbaik untuk mencapai hal ini, dan tidak membiarkan kita—dengan alasan apapun—terpecah belah menjadi kelompok-kelompok terpisah” (Roff, 1970: 77).

Roff berbeda dengan Abaza—sebagaimana akan kita lihat—tidak menggali secara rinci kecenderungan intelektual mahasiswa Indonesia di Kairo pada tahun 1920-an itu. Tetapi ketika mengungkapkan sketsa biografi para pengasuh *Seruan Azhar*, Roff sedikit banyak mengungkapkan bahwa sebagian mereka mempunyai orientasi modernisme Islam yang cukup bersemangat. Bagaimana peran dan pengaruh mereka dalam penyebaran modernisme Islam, khususnya dalam pembentukan organisasi-organisasi dan sekolah-sekolah moderen Islam juga disinggung secara sepintas di dalam artikel Roff ini. Uraian lebih rinci tentang hal ini diberikan Roff di dalam buku klasiknya, *The Origins of Malay Nationalism* (1967, rev. ed., 1994). Tetapi, lagi-lagi berbeda dengan Abaza, Roff di dalam buku ini tidak hanya berbicara tentang reformisme (tepatnya, modernisme) Shaykh Muhammad Tâhir al-Minangkabawî al-Azharî yang kemudian menetap di Singapura, dengan generasi *al-Imam*-nya, tetapi juga

mengenai tarik tambang antara kelompok ini (Kaum Muda) dengan kelompok tradisional (Kaum Tua).

Abaza tidak melukiskan di manapun dalam bukunya tentang poin terakhir ini, meski sebenarnya sejak masa-masa belajar mereka di Kairo, para mahasiswa Indonesia telah terbelah ke dalam berbagai kelompok sesuai dengan kecenderungan intelektual-keagamaan dan politik mereka. Abaza cenderung hanya memusatkan diri pada kelompok mahasiswa modernis, dan “fundamentalis”, yang menurut dia mengalami kebangkitan sejak dekade 1970-an. Tetapi Abaza tidak menyinggung kenyataan lain, yakni adanya arus atau kecenderungan tradisionalisme —yang terutama dianut oleh mahasiswa-mahasiswa berlatar belakang pesantren NU dan pesantren semacamnya— juga cukup kuat di kalangan mahasiswa Kairo. Saya percaya bahwa masing-masing kecenderungan intelektual ini mempunyai dampak dan pengaruh sendiri-sendiri di Indonesia. Sayang, para peneliti lebih jauh tertarik kepada fenomena Islam modernis, ketimbang Islam tradisional. Ini tidak mengherankan, karena orang-orang modernis lebih “*eye catching*” karena mereka memperkenalkan gagasan-gagasan dan lembaga-lembaga baru, sementara orang-orang tradisional tetap berkuat dalam pemikiran dan lembaga-lembaga tradisional.

Namun terlepas dari soal ini, studi Abaza merupakan kelanjutan dan pendalaman atas artikel Roff tadi. Deskripsi dan analisis Roff tentang beberapa tokoh yang disebutkan Roff, dibahas kembali secara singkat oleh Abaza, termasuk Raden Fathul Rahman Kafrawi dan Djanan Thaib. Selanjutnya, Abaza membahas beberapa tokoh lulusan Kairo atau berkaitan dengannya, seperti HAMKA, Mohammad Rasjidi, Kahar Muzakkir, Harun Nasution, Fuad Fachruddin, Jusuf Saad, Abdurrahman Wahid, dan secara selintas juga Quraish Shihab.

Abaza menyebut mereka ini sebagai ‘ulamâ’ (*scholars*) daripada “intelektual”, misalnya. Penyebutan ini kelihatannya sangat *questionable* dan *debatable*, setidaknya kalau kita hubungkan dengan pengertian sebagian besar masyarakat Muslim Indonesia tentang “ulamâ”. Dan Abaza mengambil begitu saja pengertian ‘ulamâ’, tanpa mempersoalkan pandangan masyarakat Indonesia pada umumnya tentang sosok ‘ulamâ’. Bagi banyak Muslimin Indonesia, ‘ulamâ’ secara sederhana adalah mereka yang memiliki ilmu pengetahuan Islam yang diperoleh dari lembaga-lembaga pendidikan Islam tradisional. Dan, tak kurang pentingnya, mendapat pengakuan dari masyarakat luas sebagai ‘ulamâ’, sebagai hasil dari interaksi langsung dengan masyarakat melalui berbagai lembaga keagamaan, sosial dan pendidikan.

Hasilnya, jika dipandang dari persepsi seperti ini, dari seluruh nama-nama yang didaftar Abaza, agaknya hanya HAMKA yang diakui sebagian besar kaum Muslimin di kawasan ini sebagai "benar-benar" 'ulamâ'. Tapi inipun bukan tanpa pertanyaan. Abdurrahman Wahid, misalnya, pernah mempersoalkan keulamaan HAMKA. Dan terakhir sekali, Steenbrink (1994: 144) lebih menganggap HAMKA sebagai penulis prolific keagamaan yang baik ketimbang 'ulamâ' yang mumpuni. Nama-nama lain yang disebutkan Abaza lebih tidak dikenal lagi sebagai 'ulamâ'. Meski dari sudut keilmuan-keislaman orang seperti Muhammad Rasjidi, Kahar Muzakkir, Harun Nasution, Fuad Fachruddin sangat pantas disebut sebagai 'ulamâ', realitas sosiologis di kalangan umat Islam di Indonesia menyatakan lain. Jelasnya, Rasjidi di mata banyak anggota umat lebih dikenal sebagai tokoh intelektual, mantan birokrat dan aktivis; Muzakkir sebagai tokoh pendidikan Islam; Nasution sebagai intelektual; dan Fachruddin sebagai penulis. Begitulah seterusnya.

Pembedaan-pembedaan semacam ini sangat penting, terutama dalam kaitan dengan pembahasan mengenai "posisi" jebolan Kairo, atau al-Azhar khususnya, di tengah masyarakat Muslim Indonesia — dan juga di Malaysia— dibandingkan dengan tamatan Mekkah, misalnya, yang sampai awal dekade 1970-an masih cukup banyak mengalir ke Indonesia. Dari sini juga akan dapat dilihat lapangan gerak tamatan al-Azhar, dan lebih jauh lagi, peranan mereka dalam perkembangan Islam di kawasan ini.

Abaza membagi mereka menjadi tiga kelompok generasi; kelompok generasi masa kolonialisme; generasi pascakolonialisme; dan generasi kontemporer, yakni generasi sejak tahun 1970-an. Lingkungan sosial-keagamaan, intelektual-akademis, dan politik yang dihadapi ketiga generasi ini di Kairo atau Timur Tengah umumnya dan juga di tanah air mereka sendiri berbeda satu sama lain, sehingga nilai-nilai yang mereka serap dan kembangkan dalam pertukaran kultural yang terjadi juga berbeda.

Generasi Kolonialisme dan Politik

Generasi masa kolonialisme, sebenarnya bisa kita bagi menjadi dua kelompok: kelompok dasawarsa 20-an dan 30-an; dan kelompok 40-an. Mereka hidup dan mengembangkan diri di tengah cengkeraman kolonialisme Eropa. Tidak perlu diuraikan panjang lebar lagi di sini, situasi ini mendorong kemunculan gerakan pembaharuan (*reform*) di berbagai kawasan dunia Muslim, khususnya di Mesir dengan tokoh-

tokoh semacam Jamâl al-Dîn al-Afghânî, Muhammad ‘Abduh, Rasyîd Ridâ dan lain-lain. Pembahasan singkat Abaza tentang kiprah kelompok pembaharu tidak menampilkan sesuatu yang baru; tetapi suatu hal penting yang dia tekankan dalam konteks pertukaran kultural tadi adalah respon mahasiswa Indonesia di Kairo terhadap gagasan-gagasan al-Afghânî dan kelompoknya. Seperti dikemukakan Abaza, Kairo menjadi lahan yang subur bagi para mahasiswa Indonesia untuk menumbuhkan semangat anti-kolonialisme. Sebagaimana disinggung di atas, ini mereka wujudkan dalam pembentukan organisasi Djama‘ah al-Chairijjah al-Talabijjah al-Djawijjah yang menerbitkan *Seruan Azhar* dan *Pilihan Timur* yang keduanya kemudian dilarang penguasa kolonial Belanda beredar di Indonesia.

Kaum Muslimin di Indonesia, terutama melalui para haji yang kembali dari Tanah Suci, juga tidak luput dari pengaruh gagasan pan-Islamisme, yang muncul berbarengan dengan modernisme Islam. Ini tentu saja ironi bagi Snouck Hurgronje—yang amat khawatir terhadap penyebaran gagasan semacam itu di Indonesia; tetapi dia merekomendasikan kepada pemerintah Belanda untuk mengurangi restriksi-restriksi yang ditempatkan Belanda atas pelaksanaan aspek ibadah Islam, khususnya ibadah haji. Hasilnya adalah peningkatan secara kontinu jumlah jama‘ah haji Indonesia. Dan salah satu hasilnya—selain intensifikasi keislaman secara keseluruhan—adalah penyebaran literatur dari Timur Tengah, termasuk yang diterbitkan kelompok modernis di Kairo, seperti jurnal *al-Manâr*. Inilah yang selanjutnya turut mendorong kemunculan kelompok dan organisasi modernis di Indonesia pada dasawarsa-dasawarsa awal abad 20. Abaza melihat dampak para tamatan Kairo sangat besar dalam bidang pendidikan agama. Ia mengemukakan kemunculan sejumlah lembaga-lembaga pendidikan Islam modernis di beberapa tempat di Indonesia yang diprakarsai dan dikelola alumni Kairo. Dan tak kurang pentingnya adalah wacana pemikiran Islam yang berkembang sebagai dampak penyebaran *al-Manâr* dan media-media yang diterbitkan atau dipengaruhi arus pemikiran yang berkembang di Kairo dan Timur Tengah umumnya.

Dalam kaitan dengan kenyataan kolonialisme yang dihadapi generasi tamatan Kairo, akan sangat menarik untuk mengetahui peranan mereka dalam lapangan politik, khususnya dalam kebangkitan nasionalisme Indonesia. Tetapi Abaza tidak memberikan pembahasan yang jelas tentang hal ini. Sebaliknya, dia lebih

memusatkan perhatian pada perbandingan antara Soekarno dengan Jamal 'Abd al-Nasser, khususnya dalam sikap mereka tentang hubungan antara Islam dan nasionalisme. Tentu saja bagian ini tidak terlalu relevan dengan pembicaraan mengenai pengaruh tamatan Kairo di Indonesia.

Dari deskripsi Abaza tentang sketsa kehidupan beberapa tokoh tamatan Kairo pada periode penjajahan ini juga tidak terlihat kaitan yang jelas antara kiprah mereka dengan perkembangan politik di Indonesia. Walaupun secara selintas Abaza menyinggung keterlibatan Kahar Muzakkir dalam penulisan "Piagam Jakarta". Hanya itu. Ini dapat mendorong orang menyimpulkan bahwa mereka tidak terlibat banyak dalam proses-proses dan perkembangan politik dalam masa ini —apalagi di masa pascakemerdekaan dan kontemporer; dan sebaliknya memusatkan diri pada lapangan pendidikan, atau bahkan— dalam masa pasca-kemerdekaan, memasuki birokrasi. Tokoh-tokoh Islam paling menonjol dalam kancah dan organisasi politik hampir secara keseluruhan bukan tamatan Kairo; sebaliknya adalah 'ulamâ' "tradisional" jebolan Mekkah, semacam Hasyim Asy'ari (1871-1947)- yang aktif di NU dan Masjumi— atau tokoh intelektual Muslim hasil pendidikan kolonial, seperti Agus Salim atau Mohammad Natsir.

Dengan mempertimbangkan kiprah alumni Kairo dengan tamatan Mekkah seperti Wahid Hasyim, Wahab Chasbullah (1888-1971), As'ad Syamsul Arifin (1897-1990), Wahid Hasyim (1913-1953) dan sejumlah 'ulamâ' lain yang kebetulan aktif terutama di dalam NU, saya melihat perbedaan peran dan pengaruh yang dimainkan kedua kelompok Timur Tengah ini di Indonesia. Kelompok pertama mempunyai orientasi modernisme Islam yang tinggi, dengan kecenderungan menggugat Islam tradisional berikut lembaga-lembaganya (semacam pesantren); mereka umumnya bergerak dalam organisasi-organisasi atau lembaga-lembaga pendidikan moderen atau bahkan birokrasi. Sebagai konsekuensinya, hubungan kelompok Kairo ini dengan massa Muslimin cenderung lebih formal dan rasional, tidak terlalu berkaitan langsung dengan lapisan terbawah ummat.

Sebaliknya, tamatan-tamatan Mekkah, meski juga kemudian mengadopsi metode-metode moderen —misalnya dengan membentuk organisasi-organisasi Islam, tetapi tetap bertahan dengan Islam tradisional. Mereka terutama bergerak di dalam lembaga-lembaga Islam tradisional, semacam pesantren dan tarekat. Mereka bersentuhan langsung dan dekat dengan massa Muslimin. Dengan titik tolak pada

tradisionalisme Islam, para tamatan Mekkah ini juga tampil sarat dengan simbol-simbol dan aura 'ulamâ' tradisional yang kharismatik di tengah lautan umat yang sangat mendambakan figur-figur pemimpin keagamaan semacam itu dalam resistansi dan perjuangan menghadapi kolonialisme.

Generasi kedua mahasiswa Indonesia di Kairo dalam tahun-tahun menjelang dan sesudah kemerdekaan Indonesia, menurut Abaza, juga memiliki aktivisme politik yang tinggi. Tetapi aktivisme politik ketika mereka di Kairo, menurut saya, tidak selalu mereka bawa pulang ke Indonesia. Aktivisme politik itu dilukiskan Abaza dengan mencontohkan orang seperti Harun Nasution atau Fuad Fachruddin yang ketika berada di Kairo terlibat dalam berbagai organisasi mahasiswa-pelajar Indonesia, dan bahkan terlibat kontak dengan tokoh-tokoh politik Mesir. Sesuai dengan argumen saya tadi, kedua tokoh ini sama sekali tidak membawa aktivisme politik mereka ke Indonesia; mereka bukan sebagai tokoh politik, melainkan sebagai intelektual atau penulis.

Pada saat yang sama, di Mesir arus intelektual yang dominan adalah Islam liberal dan Salafi. Lembaga-lembaga pendidikan yang menganut model Barat tidak hanya menjadi pusat pengembangan ideologi-ideologi nasionalisme, tetapi juga mendorong berkembangnya pandangan yang lebih rasional dan kritis terhadap Islam, seperti terlihat pada gagasan-gagasan tokoh semacam Muhammad Abduh, Tahâ Husein, Ahmad Amîn, dan 'Alî 'Abd al-Razîq. Kenyataan ini pada gilirannya mempengaruhi sebagian mahasiswa Indonesia; yang paling menonjol dalam konteks ini tentulah Harun Nasution. Sebaliknya arus Salafisme yang mendapatkan momentumnya dengan kebangkitan Ikhwân al-Muslimûn yang berpegang pada penafsiran lebih orthodox tentang Islam. Abaza berargumen, di antara tamatan Kairo yang menonjol dalam aliran ini adalah Fuad Fachruddin.

Liberalisme dan Fundamentalisme

Kecenderungan liberalisme tamatan Kairo dalam periode pasca kemerdekaan—sebagai dampak dari kecenderungan liberalisasi intelektual di Kairo pada masa Nasser—nampaknya disimbolisasikan Mona Abaza dalam figur Abdurrahman Wahid. Dalam sketsa biografis Wahid, Abaza tidak luput melukiskan kecenderungan kebebasan ekspresi intelektual di Mesir; termasuk kekaguman Wahid kepada penulis-penulis liberal Mesir yang terlibat dalam perdebatan hangat

dengan kelompok konservatif dari kalangan al-Azhar. Wahid, seperti dilukiskan Abaza, sangat kritis terhadap kelompok yang disebutkan terakhir ini, khususnya terhadap Muhammad al-Bâhî, yang ketika al-Bâhî Wahid di Kairo, memegang posisi penting di al-Azhar.

Liberalisme Wahid dalam banyak hal tidak diragukan lagi. Tetapi menjadi pertanyaan penting apakah ia merupakan contoh tipikal atau representasi "alumni" Kairo (Wahid sebenarnya tidak tamat dari al-Azhar) pada dasawarsa 1960-an. Dengan kata lain, apakah liberalisme ekspresi intelektual di Kairo pada masa ini secara dominan yang mempengaruhi para tamatan Kairo seperti tercermin dalam pemikiran sosial-keagamaan mereka, atau bahkan dalam orientasi sosial mereka. Saya menyarankan—setelah menyimak sketsa biografi Wahid, atau Harun Nasution, misalnya—bahwa Kairo bagi sebagian mereka yang "tamat" dari kota ini, hanya merupakan satu episode saja dari pembentukan dan pengembaraan intelektual mereka.

Karena itu, kita tidak dapat terlalu menekankan (*overemphasized*) pengaruh Kairo dalam kecenderungan atau orientasi intelektual dan tingkah laku keagamaan mereka, sebagaimana sering dilakukan Abaza dengan menggunakan artikel "*the*"—bukannya "*a*" dalam menyebut pengaruh Kairo atas Indonesia (seperti, *the most influential*—hal. 13; *the center*—hal. 37). Relativitas pengaruh Kairo itu khususnya benar bagi mereka yang datang ke Kairo dalam usia yang relatif "matang" dengan kecenderungan intelektualisme yang sudah cukup mapan, seperti Harun Nasution, Abdurrahman Wahid, atau Quraish Shihab; dan mungkin sedikit tidak benar bagi mereka yang datang ke Kairo langsung setamat pesantren atau Madrasah 'Aliyah.

Untuk melihat lebih jauh lagi, Abaza tidak memberikan contoh-contoh lain tamatan Kairo tahun 1960-an ini, kecuali Zakiah Daradjat, alumni Universitas 'Ayn Shams, dalam pembahasan khusus mengenai perbandingan antara kedudukan wanita di Mesir dan Indonesia. Meski pun Wahid dan Daradjat berada di Kairo dalam waktu yang sama, tetapi jelas bahwa kecenderungan intelektual masing-masing cukup berbeda. Daradjat tidak bisa dikategorisasikan sebagai figur liberal dan juga tidak sebagai "fundamentalis"—salah satu kategori yang digunakan Abaza untuk melihat pengelompokan kecenderungan intelektual mahasiswa Indonesia di Kairo sejak awal 1970-an. Ini sebenarnya secara implisit menyarankan, bahwa terdapat warna-warna lain kecenderungan intelektual generasi 60-an ini; hanya saja mereka tidak terekam dalam penelitian Abaza. Karena itu, bukan suatu hal yang

tidak mungkin bahwa kecenderungan "fundamentalis" yang diberlakukan Abaza pada generasi kontemporer mahasiswa atau tamatan Kairo sudah mulai muncul pada sebagian generasi pasca-kemerdekaan ini, terutama sebagai respon atau reaksi baik terhadap nasionalisme yang semakin sekuler di berbagai negara-negara Muslim maupun liberalisme.

Meningkatnya kecenderungan "fundamentalisme" di kalangan mahasiswa Indonesia di Kairo, menurut Abaza, berkaitan banyak dengan perubahan-perubahan sosial-politik yang terjadi baik di Timur Tengah maupun Indonesia sendiri. Di Mesir atau Timur Tengah umumnya nasionalisme Arab, sekularisme, dan bahkan Islam modernis semakin kehilangan kredibilitasnya; tetapi pada saat yang sama, kekuatan Islam baru yang didukung oleh dana yang dihasilkan minyak—dalam istilah Abaza, "petro-Islam"—yang diprakarsai Arab Saudi mulai mendapatkan momentumnya. Petro-Islam tidak hanya muncul sebagai kekuatan yang cukup efektif *vis-a-vis* Barat melalui embargo, tetapi juga di banyak negara Islam di Timur Tengah sendiri melalui berbagai organisasi yang baru dibentuk atau organisasi-organisasi lama yang dibiayai dengan "petro-riyal" Arab Saudi. Hasilnya adalah penyebaran konservatisme—yang oleh Abaza disebut "fundamentalisme"—secara cepat di Timur Tengah, yang pada tingkat paling transparan dapat dilihat di Kairo dengan semakin banyaknya mahasiswa-mahasiswa yang menjadi anggota "Jamâ'ah Islâmiyyah" lengkap dengan pakaian "Islami"-nya semacam hijab (hal. 91-96).

Sedangkan di Indonesia sendiri tahun 1970-an merupakan tahun-tahun yang sulit bagi banyak kaum Muslim. Harapan besar kaum Muslimin setelah hancurnya komunis ternyata tidak diakomodasi oleh pemerintahan Orde Baru. Bahkan, pemerintahan yang kemudian dengan gencar melaksanakan pembangunan itu menunjukkan sikap bermusuhan (*hostile*) terhadap Islam, dan sebaliknya memberikan banyak kesempatan kepada kelompok-kelompok minoritas Kristen. Tetapi, di tengah kekecewaan politik ini terjadi pula ekspansi dakwah yang luar biasa. Abaza mengutip data Robert Hefner untuk menyatakan bahwa terjadi peningkatan proses Islamisasi di kalangan masyarakat tertentu, khususnya di Jawa.

Kekecewaan politik dan peningkatan proses Islamisasi, menurut Abaza, merupakan faktor-faktor penting penambahan arus para pelajar Indonesia untuk belajar di Kairo. Pada tahun 1966 terdapat hanya 36 mahasiswa Indonesia di al-Azhar. Tetapi pada 1987, jumlahnya menjadi 730 orang, dan pada 1993 hampir mencapai 1.000

orang. Kebanyakan mahasiswa baru ini berasal dari pedesaan, yang mempunyai kaitan erat dengan lingkungan pesantren atau lembaga-lembaga pendidikan Islam lainnya. Dan, sebagaimana dikutip Abaza, sebagian mereka ini datang ke Kairo sebagai "protes pasif terhadap pemerintahan yang korup di Indonesia" (hal. 126).

Namun, penting dicatat, meningkatnya kecenderungan "fundamentalisme" di kalangan mahasiswa Indonesia di Kairo tidak hanya disebabkan kebangkitan "petro Islam" di Timur Tengah dan situasi politik yang tidak menggembirakan di Indonesia, tetapi juga karena beberapa faktor penting lain yang berkaitan dengan situasi yang dihadapi mahasiswa Indonesia sendiri di Kairo baik dalam hubungan dengan al-Azhar maupun di antara mereka sendiri. Dalam konteks terakhir ini Abaza mengungkapkan banyak informasi menarik, misalnya saja: sistem pendidikan dan birokrasi al-Azhar yang sering membuat frustrasi; beasiswa yang sangat kecil; lingkungan pemukiman yang tidak memadai (istilah Abaza, "dalam situasi *ghetto*"); dan interaksi akademis atau ilmiah yang sempit, bahan bacaan yang simplistis, dan sebagainya. Semuanya ini memberikan lahan yang subur bagi tumbuhnya "fundamentalisme" di kalangan mahasiswa Indonesia di Kairo sejak tahun 1970-an.

Apa dampak kebangkitan fundamentalisme ini terhadap kehidupan mahasiswa Indonesia di Kairo? Untuk menjawab pertanyaan ini Abaza mengungkapkan tentang perpecahan (*split*) di antara mahasiswa Indonesia. Dia mengungkapkan tentang berbagai kecenderungan (*trends*) yang bukan hanya tidak cocok satu sama lain, tetapi juga berebut pengaruh dan pengikut. Yang paling dominan adalah mahasiswa "modernis" yang mengklaim sebagai para pengikut Muhammad 'Abduh, yang menyerukan sikap lebih toleran, misalnya, tentang soal pakaian wanita; mereka menentang penafsiran Islam secara kaku, seperti ditampilkan kaum Wahhâbî. Atau, pada lapangan politik, menerima Pancasila sebagai ideologi negara Indonesia. Pada pihak lain terdapat mereka yang menekankan penafsiran Islam yang ketat: pemisahan (*segregasi*) antara laki-laki dan wanita, kewajiban memakai hijab bagi perempuan atau jalabiyyah bagi laki-laki, dan "kemurnian" dalam soal-soal ritual lainnya. Mereka inilah yang disebut Abaza sebagai kelompok "fundamentalis" atau bahkan kelompok yang memegang "penafsiran Islam pro-Khomeini". Jika kelompok ini kembali ke Indonesia, maka mereka akan menimbulkan masalah, karena mereka mencoba mengembangkan pemahaman dan pengamalan Islam yang sempit; menghadapi masyarakat dan tradisi

(adat) setempat secara tidak toleran (hal. 139).

Terlepas dari meningkatnya arus "fundamentalisme" tersebut agaknya penting dicatat, secara implisit Abaza menyarankan bahwa arus ini sebenarnya relatif terbatas. Karena sebagian besar tamatan Kairo justru kembali ke desa dan bergerak di dalam lembaga-lembaga pendidikan Islam, khususnya pesantren. Dan, meski waktu di Kairo mereka terekspos atau bahkan terpengaruh arus "fundamentalisme" tadi, menurut saya, ketika kembali ke desa di Indonesia sebagian besar mereka harus mengakomodasi realitas sosial-keagamaan dan politik yang ada. Jika tidak, mereka akan kembali mengulangi isolasi diri, sebagaimana pernah mereka alami ketika di Kairo dulu.

Penutup

Von der Mehden (1993: 91) menyatakan bahwa pengaruh tamatan al-Azhar [atau Kairo umumnya] dewasa ini jauh berkurang dibandingkan dengan masa-masa sebelum perang. Dia bahkan berargumen, pengaruh yang semakin mengecil itu lebih terdapat pada tingkat lokal ketimbang nasional. Dan ini selaras dengan kesimpulan yang dikemukakan Abaza di dalam disertasinya, tetapi tidak dimuat di dalam edisi tercetak yang kita bahas sekarang. Abaza menulis: "Jadi sekarang mungkin [bagi kita] untuk berargumen, bahwa berbeda dengan generasi-generasi tamatan al-Azhar sebelumnya yang mencapai posisi-posisi penting sebagai para teknokrat yang ikut serta dalam wacana Islam di dalam negara bangsa (walaupun secara ambivalen)...kebanyakan tamatan al-Azhar tahun 80-an kelihatannya pada akhirnya bekerja dalam masyarakat desa, aktivitas-aktivitas berjenis pesantren atau sebagai penceramah dan pegawai-pegawai masjid" (dikutip dalam von der Mehden, 1993: 93).

Saya belum sepakat sepenuhnya dengan kesimpulan-kesimpulan ini. Bagi saya kesimpulan-kesimpulan itu masih sangat terbuka untuk dipersoalkan, khususnya melalui penelitian yang lebih akurat dan komprehensif. Inilah salah satu agenda studi selanjutnya.

Bibliografi

- Abaza, Mona, 1994, *Islamic Education, Perceptions and Exchanges: Indonesian Students in Cairo*, Paris: Cahier d'Archipel 23.
- Abaza, Mona, 1994, *Changing Images: Three Generations of Azharites and Indonesia*, Singapura: Occasional Paper No. 88, ISEAS, 1993; edisi singkat dalam bahasa Indonesia, "Generasi Baru Mahasiswa Indonesia di al-Azhar", *Islamika*, No. 3, 34-47.
- Abaza, Mona, 1991, "Some Research Notes on Living Conditions and Perceptions among Indonesian Students in Cairo", *Journal of Southeast Asian Studies*, 22, 2, 347-60.
- Azra, Azyumardi, 1994, *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Bandung: Mizan.
- Bluhm, Jutta E., 1983, "A Preliminary Statement on the Dialogue Established between the Reform Magazine *al-Manar* and the Malayo-Indonesian World", *Indonesia Circle*, 32, 35-42.
- Dodge, Bayard, 1961, *Al-Azhar: A Millennium of Muslim Learning*, Washington D.C.: The Middle East Institute.
- Johns, A.H., 1989, "Islam di Dunia Melayu: Sebuah Survei Penyelidikan dengan Beberapa Referensi kepada Tafsir al-Qur'an", dalam Azyumardi Azra (ed.), *Perspektif Islam di Asia Tenggara*, Jakarta: Obor, 98-144.
- Kostiner, J., 1984, "The Impact of the Hadhrami Emigrants in the East Indies on Islamic Modernism and Social Change in the Hadhramawt during the Twentieth Century", dalam R. Israeli & A.H. Johns (eds.), *Islam in Asia*, Vol. 2, Boulder: Westview Press, 202-37.
- von der Mehden, Fred R., 1993, *Two Worlds of Islam: Interaction between Southeast Asia and The Middle East*, Gainesville, Fl.: University Press of Florida.
- Roff, William R., 1970, "Indonesian and Malay Students in Cairo in the 1920's", *Indonesia*, 9, 73-87.
- 1994, *The Origins of Malay Nationalism*, Second Edition, Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Steenbrink, Karel, 1994, "Hamka (1908-1981) and the Integration of the Islamic *Ummah* of Indonesia", *Studia Islamika*, Vol. I, No. 3, 119-147.
- Wahid, Abdurrahman, 1983, "Benarkah Buya Hamka Seorang Besar?", dalam Nasir Tamara et. al. (eds.), *Hamka di Mata Hati Umat*, Jakarta: Penerbit Sinar Harapan, 19-50.

Azyumardi Azra adalah Dosen Pascasarjana dan Wakil Direktur Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM)-IAIN Jakarta.

حقوق الطبع محفوظة.

عنوان المراسلة:

STUDIA ISLAMIKA, GEDUNG PUSAT PENGAJIAN ISLAM DAN MASYARAKAT
JL. KERTAMUKTI NO. 5, PO BOX 225 CIPUTAT 15401, JAKARTA, INDONESIA
TLP. (021) 7492648/7401606/7401925
FAX. (021) 7401592

BANK NEGARA INDONESIA ٠٠٢٧٧٩٣٠٠١ رقم الحساب:

BANK NEGARA INDONESIA/LAIN JAKARTA

قيمة الاشتراك السنو في أندونيسيا:

لسنة واحدة (٤ اعداد): ٥٠,٠٠٠ روبية (٢٥ دولارات امريكية)

لسنتين (٨ اعداد): ١٠٠,٠٠٠ روبية (٥٠ دولارات امريكية)

قيمة العدد الواحد: ١٢,٥٠٠ روبية (٧ دولارات امريكية)

وفي البلدان الاخرى يضاف الى قيمة العدد مبلغ ٨ دولارات امريكية
للارسلان بالبريد الجوي. اما الارسلان بوسائل خاصة فيرجى قبل ذلك الاتصال بالمجلة.

للاشتراكات وفي حالة تغيير العناوين يرجى الاتصال كتابيا بقسم التوزيع مجلة ستوديا اسلاميكا.

طباعة:

INTIS, JAKARTA, INDONESIA



ستوديا إسلاميكا

مجلة اندونيسية للدراسات الإسلامية

السنة الثانية، العدد ٣، ١٩٩٥

هيئة الإشراف على التحرير:

هارون ناسوتيون

مسطوحوه

قريش شهاب

عبد العزيز دحلان

محمد ساتريا أفندي

محمد يونان يوسف

مسلم ناسوتيون

قمر الدين هداية

دين شمس الدين

واهب معطى

نييله لوبس

رئيس التحرير:

أزيوماردي أوزرا

المحررون:

سيف المزائي

هيندرو براسنيو

يوهان هيندريك مولمان

نور الفجر

بدرى يتيتم

سكرينير التحرير:

عارف سبحان

حين نورنى

تصميم الغلاف:

س.برنكا

تصميم ومراجعة اللغة العربية:

فؤاد محمد فخر الدين

تصميم ومراجعة اللغة الإنجليزية:

يوديث م. دينط

ستوديا إسلاميكا (ISSN:0215-492) مجلة دورية تصدر أربع مرات في العام عن جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية جاكرتا (STT/DEPPEN NO. 129/DITJEN/PPG/STT/1976) برعاية وزارة الشؤون الدينية بجمهورية إندونيسيا، وتخصص للدراسات الإسلامية في إندونيسيا، بقصد نشر البحوث والمقالات التي تبحث في القضايا الأخيرة. وتدعو المجلة العلماء والمتقنين الى أن يعثوا إليها بمقالاتهم العلمية التي تتعلق برسالة المجلة. والمقالات المنشورة على صفحات هذه الدورية لاتعبر بالضرورة عن ادارة التحرير أوللهيات ذات الارتباط، وإنما عن آراء الكتاب.

ستوديا اسلاميغا