

# STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume I, Number 2, 1994



---

ISLAM AND PARTY POLITICS IN RURAL JAVA

**Bambang Pranowo**

---

THE ROLE OF ISLAM IN INDONESIAN AND ALGERIAN HISTORY:  
A Comparative Analysis

**Johan H. Meuleman**

---

GUARDING THE FAITH OF THE *UMMAH*:  
Religio-Intellectual Journey of Mohammad Rasjidi

**Azyumardi Azra**

# STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Volume I, No. 2, 1994

---

EDITORIAL BOARD:

*Harun Nasution*  
*Mastubu*  
*M. Quraisb Shibab*  
*A. Aziz Dablan*  
*M. Satria Effendi*  
*Nabilah Lubis*  
*M. Yunan Yusuf*  
*Komaruddin Hidayat*  
*Dien Syamsuddin*  
*Muslim Nasution*  
*Wabib Mu`thi*

EDITOR IN CHIEF:

*Azyumardi Azra*

EDITORS:

*Saiful Muzani*  
*Hendro Prasetyo*  
*Joban H. Meuleman*  
*Nurul Fajri*  
*Badri Yatim*

ASSISTANTS TO THE EDITOR:

*Arif Subhan*  
*Muchlis Ainurrafik*

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR:

*Judith M. Dent*

COVER DESIGNER:

*S. Prinka*

STUDIA ISLAMIKA (ISSN 0215-0492) is a Journal published quarterly by *Institut Agama Islam Negeri (IAIN, The State Institute for Islamic Studies)* Syarif Hidayatullah, Jakarta, (STI DEPPEN No. 129/SK/DITJEN/PPG/STI/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.

## Identitas Negara-Bangsa dan Kebangkitan Islam *Perbandingan Malaysia dan Indonesia*

Manning Nash, "Islamic Resurgence in Malaysia and Indonesia", dalam Martyn E. Marty dan R. Scott Appleby, *Fundamentalism Observed* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1993), hh. 691-739.

**Abstract:** *Indonesia has a wider spectrum of Islamic diversity than Malaysia. Indonesian Islam is polarized into santri and abangan which has risen a national struggle to define the national identity of Indonesia. Thus it is not Islam, but Pancasila and UUD 45 which have become the national identity. Meanwhile, in Malaysia the nationalist movement was less successful in forging a Malaysian identity. In a further attempt to define the identity, there is no strong symbolic system among the Malay majority that competes with Islam. Accordingly each social or political group of Malay such as Islamic fundamentalists, UMNO etc., have competed to gain stronger Islamic legitimacy. Because there is no other symbolic system to control the competition, the government cannot suppress Islamic fundamentalism. Therefore Nash concludes in his paper that Malaysia is more conducive to the rise of Islamic fundamentalism.*

*But Nash does not give a clear definition of the term "Islamic resurgence". He easily replaces it with "Islamic fundamentalism" or "Islamic revivalism", and excludes "Islamic modernism". Because the term is restricted to "Islamic fundamentalism", he does not include another phenomenon of Islamic resurgence, not fundamentalist one, in Indonesia. The polarization of santri and abangan in Indonesia, which is his conceptual framework, almost no longer exists. Today the great majority of people in Indonesia want to be Islamic. Indeed, all political parties of the country compete to gain stronger Islamic legitimacy.*

## ملخص

ان مستوى تعدد الظواهر الإسلامية فى اندونيسيا اكثر منه فى ماليزيا . فالاسلام فى اندونيسيا لا يقتصر تجزئته على طائفتى التقليديين والتجديديين فحسب كما هو الحال فى ماليزيا ، بل على السانترى (المسلمين الملتزمين باحكام الاسلام) والابانجان (المسلمين بالهوية او بالوراثة) . فهذا الاختلاف له تأثير فى تحديد هوية الامة . وليس الاسلام وحده الذى يحدد هوية اندونيسيا شعبا ودولة ، بل البانشاسيلا ودستور عام ١٩٤٥ ، بينما ظلت ماليزيا تصارع من اجل البحث عن هويتها ، ولذلك فليس هناك نظام رمزى يضارع الاسلام فى الاوساط الملايوية ، وهى المجموعة العرقية المهيمنة على المسرح السياسى فى ماليزيا . فالاسلام ملتصق فى قلوب الملايويين بشكل بارز مما جعلهم يتمتعون بقوة لدى مجابهتهم بالعرقيات الاخرى التى لديها هيمنة اكثر فى المجال الاقتصادى . لذا فان اختلاف الوضع الاقتصادى يرتبط بالوضع العرقى والدينى . فهناك فى الاوساط الملايوية نفسها منافسة فى خلق مناخ اسلامى اكثر وسط غموض الهوية الماليزية ، فليست هناك فكرة او ايدولوجية يمكنها ان تتحكم فى هذه المنافسة . فالحكومة مثلا ليست لديها ذرائع ايدولوجية للضغط على الاصوليين الاسلاميين وهذا ما يجعل لماليزيا مجالات أخصب من اندونيسيا لظهور الحركات الاصولية الاسلامية .

الا ان المقال لم يحدد بصورة واضحة ما الذى يعنيه "بالصحة الاسلامية" فهو بكل بساطة يستطيع ان يستبدل عبارة الصحة بالاصولية او البعث الدينى "بينما الصحة الاسلامية تتضمن كذلك مفهوم حركة الاصلاح والتجديد .

ان نتيجة تضيق ذلك المفهوم هى عدم ادراك الظواهر الاخرى للصحة الاسلامية فى اندونيسيا بينما تحدث هنا صحة اسلامية لا شأن لها بالنمط الاصولى . فلم يعد هناك بريابى او آبانجان فالاغلبية الاندونيسية تريد ان تنتمى الى الاسلام ، بل ان الاحزاب السياسية فيها تتسابق من أجل الحصول على شرعية اسلامية .

لقد استعاد الاسلام جاذبيته ووظيفته بين افراد المجتمعات الريفية واصبح الكل يدعى انتمائه الى الاسلام . لذا فان التقسيم الثنائى فى الحديث عن الحياة الدينية فى جاوه لم يعد صالحا .

Mengawali tulisannya, Nash memaparkan suatu peristiwa menyerahnya perjuangan bersenjata yang berlangsung lima belas tahun dengan merenggut korban sekitar 40.000 orang, yakni perjuangan yang ditempuh Darul Islam (DI) — metafora negara Islam— yang dipimpin Kartosuwiryo (1905-62). Perjuangan DI yang berlandaskan Islam dan tidak banyak diketahui masyarakat internasional itu berlangsung jauh sebelum konsep "fundamentalisme Islam" dikenal di kalangan jurnalis ataupun akademisi.

Peristiwa semacam DI itu, kata Nash, bukanlah suatu fenomena baru di bumi Nusantara ini. Gerakan-gerakan yang berlandaskan Islam —setidak-tidaknya pada zaman kolonial— merupakan fenomena yang umum, misalnya Pemberontakan Petani Banten.

Semangat *jihād* yang melatarbelakangi perlawanan umat Islam terhadap kaum penjajah dan pemerintah "sekular" dipupuk lewat pendidikan Islam tradisional, pesantren atau *pondok*. Pengaruh lembaga pendidikan ini terhadap massa umat begitu kuat, baik di Indonesia maupun Malaysia.

Dengan mengawali pemaparan seperti itu, Nash ingin menunjukkan bahwa "substansi" dari yang disebut "fundamentalisme Islam" itu punya akar di bumi Indonesia ataupun Malaysia. Penegasan ini dianggap perlu karena masyarakat internasional selalu akan menunjuk ke kawasan Timur Tengah dan Afrika Utara kalau berbicara tentang fundamentalisme Islam. Indonesia dan Malaysia selama ini kurang mendapat perhatian pengamat atau masyarakat ilmiah internasional.

Namun demikian apa yang hendak dielaborasi Nash adalah gerakan kebangkitan Islam baru di kedua negara ini yang pada dasarnya menolak gerakan Islam seperti yang ditempuh Kartosuwiryo dengan DI-nya. Ia mencoba membandingkan bagaimana kebangkitan Islam di kedua negara ini berlangsung, bagaimana masyarakat dan pemerintah negara masing-masing meresponinya.

## Gerakan Da'wah

Nash memulai analisisnya atas fenomena kebangkitan Islam di Indonesia dan Malaysia ini dengan fokus Gerakan Da'wah di Kelantan.

Gerakan Da'wah sebagai suatu fenomena gerakan mulai muncul di Malaysia pada awal tahun 70-an, dan memiliki anggota lebih dari tiga puluh ribu orang di sekitar Kuala Lumpur dan terutama di negara bagian Kelantan, Trengganu, Perlis, Kedah, dan Parak.

Pada tahun 1982 pemukiman gerakan Da'wah di Kelantan muncul dengan anggota ratusan orang. Mereka merupakan komune yang melibatkan keluarga-keluarga. Walaupun gerakan da'wah ini tidak mempunyai nama lain kecuali *da'wah*, ia menunjukkan sikap dan perilaku keislaman yang kental, berbeda dengan masyarakat Muslim pada umumnya yang sama-sama akrab dengan kata-kata *da'wah* tersebut.

Gerakan da'wah berusaha menjalankan Islam sebagai pandangan hidup menyeluruh (*dîn*) (h. 693). Pendekatan komunal gerakan ini memungkinkan bagi kontrol bersama atas ketaatan atau kepatuhan menjalankan agama secara konsisten. Kelompok da'wah ini melihat peluang bagi pelaksanaan norma-norma Islam di tengah-tengah masyarakat yang kurang atau tidak Islami. Namun demikian ideologinya tidak bisa dikatakan pasti dan ketat. Kata Nash lebih tepat dikatakan: "gerakan ini melihat ke belakang, menjalani hidup sekarang, dan punya aspirasi masa depan". Karena itu kemudian Nash memandang, ada dimensi-dimensi dalam gerakan ini yang tidak pas dihubungkan dengan fundamentalisme Islam (h. 694).

Gerakan da'wah di Kelantan tidak punya organisasi formal. Para anggota berinteraksi dan berda'wah dari mulut ke mulut atau dalam pengajian-pengajian atau apa yang dikenal sebagai pertemuan-pertemuan *kampung*, biasa di masjid-masjid lokal. Kata Nash ini merupakan taktik untuk menghindari kecurigaan pihak-pihak keamanan atau untuk mencegah dituduh subversif. Sebab di Malaysia pemerintah bisa menggunakan alasan "keadaan darurat" terhadap kelompok-kelompok yang dianggap mengancam stabilitas nasional (h. 694).

Dengan tidak adanya organisasi formal, tidak berarti gerakan ini tidak punya figur. Ada dua yang menjadi figur dalam gerakan ini: seorang *ustâdz* dan seorang *tok guru*. Yang pertama lebih

berkaitan dengan persoalan-persoalan administratif dan kebutuhan sehari-hari para jamaah. Sedangkan yang kedua tidak lain dari pada seorang guru agama, yang memberikan bimbingan dan penjelasan tentang ajaran-ajaran Islam yang harus dijalankan oleh jamaah. *Tok guru* biasanya adalah guru agama, da'i yang kharismatik, atau kiyai pondok. Dalam gerakan da'wah di Kelantan ini, *tok guru* tidak hanya punya wawasan keislaman yang luas dan mendalam (terutama Bahasa Arab, al Qur'ân, dan Hadîth), tapi juga filsafat Barat. *Tok guru* jamaah ini pernah mengajar di Universitas Malaya dan banyak menulis buku dan artikel. Sehari-hari ia banyak memberikan ceramah atau memimpin diskusi dan upacara-upacara keagamaan, dan juga seringkali sebagai imam sembahyang.

Bagaimana hubungan antara pemimpin dan jamaah dalam kelompok gerakan ini digambarkan oleh Nash seperti lapisan-lapisan bawang. Dua pemimpin yang sentral dari kelompok ini (*ustâdz* dan *tok guru*) dikelilingi oleh satu lapisan jamaah inti, yang ikut dengan kedua pemimpin ini hijrah dari Kuala Lumpur ke Kelantan tahun 1971 dan ikut tinggal bersama di suatu kampung. Lapisan ini lebih luas wawasan keislamannya dan lebih patuh dalam menjalankan ajaran-ajaran Islam dibanding lapisan berikutnya, yang tumbuh kemudian setelah kedua pemimpin dan kelompok itu tiba di kampung tersebut. Lapisan yang paling luar adalah mereka yang paling longgar keterikatannya dengan gerakan da'wah ini. Mereka datang biasanya karena ingin tahu. Di antara lapisan ini ada yang terus ikut dan ada pula yang rontok di tengah jalan (h. 695).

Gerakan da'wah ini muncul dari kalangan muda, berbasis urban, dan berorientasi intelektual. Secara sosiologis mereka termasuk ke dalam kelas menengah kota atau berlatar belakang profesional. Karena itu kemunculan gerakan ini tidak dimulai dengan gerakan massa, tidak terkait dengan partai politik resmi, dan tidak pula berperan sebagai alat ulama tradisional. Banyak di antara anggotanya adalah mahasiswa. Menurut Nash, mereka tidak puas dengan dunia yang mereka hadapi: pluralistik, urban, modern, dan sekular. Mereka memandang lingkungan mereka itu sebagai sesuatu yang sensual, korup, dan nerotik, dan karena itu dianggap dangkal dan menipu. Jemaat da'wah ini menentang arus budaya pop yang berpengaruh kuat di kalangan masyarakat Malaysia. Yang menjadi sasaran utama boikot mereka adalah musik pop dan

bintang-bintang lokalnya, terutama mereka yang beragama Islam. Berbeda dengan jamaah yang lebih tua, yang lebih banyak menekankan masalah keselamatan di akhirat, jamaah yang lebih muda lebih bersikap tidak sabar melihat kondisi masyarakat yang mereka hadapi. Mereka seringkali menghendaki perubahan sosial yang lebih radikal dan tidak segan-segan menyerukan agar dilakukan pemberontakan melawan status quo (h. 695).

Kata Nash ideologi jamaah da'wah ini sebagian merupakan reaksi menentang nilai-nilai Barat modern seperti yang difahami di Malaysia, dan sebagian lagi merupakan keyakinan atas Islam yang murni (*pristine Islam*). Keyakinan ini diungkapkan terutama dengan rekonstruksi *salaf*, yakni keyakinan dan praktek Nabi Muhammad dan para sahabat sesudahnya. Namun demikian, kata Nash, konsep Islam yang 'murni' dan 'mendasar' tidak berkembang dalam suatu isolasi. Para guru dan murid-muridnya membaca literatur-literatur keislaman internasional yang punya semangat sama dengan mereka.

Komitmen ideologis itu tercermin dalam perilaku mereka. Para jamaah harus meniru apa yang dipraktikkan masyarakat *salaf*, misalnya dalam cara dan kebiasaan berpakaian. Kaum laki-laki jamaah da'wah ini biasa mengenakan udeng, jubah, celana panjang yang bagian bawahnya sedikit di atas mata kaki. Sementara kaum hawanya mengenakan cadar. Secara lahiriah cara atau bentuk pakaian ini memisahkan mereka dari masyarakat atau umat Islam pada umumnya. Lebih dari itu pakaian-pakaian itu merupakan simbol yang mempunyai makna tertentu bagi mereka. Udeng bagi mereka adalah simbol dari mahkota, yang menunjuk pada suatu pandangan bahwa laki-laki adalah apek dalam penciptaan, karena udeng adalah hal terakhir yang Tuhan ambil dari Adam as. Sementara cara berpakaian perempuan yang menutup seluruh tubuh merupakan upaya untuk membedakan kaum laki-laki dari binatang, untuk mengendalikan nafsu seksual kaum laki-laki atas perempuan. Di rumah-rumah para jamaah da'wah ini tidak akan ditemukan peralatan-peralatan rumah tangga yang umum digunakan, misalnya kursi, meja, tempat tidur, dll. Pokoknya tidak akan ditemukan barang-barang yang dianggap bukan kebutuhan pokok. Para jamaah berusaha menghindari kemewahan yang bersifat material.



Pembagian kerja di kalangan jamaah banyak ditentukan oleh faktor umur dan jenis kelamin. Semua jamaah dianggap sama kecuali karena perbedaan umur dan jenis kelamin tersebut. Kaum perempuan bekerja di sektor domestik (di dapur, mengurus anak, dan melayani suami), sementara kaum laki-laki di sektor publik. Karena itu belanja ke pasar untuk kebutuhan dapur misalnya, tidak dilakukan kaum perempuan, melainkan kaum laki-laki. Kaum perempuan praktis terisolasi (h. 696). Ini sangat membedakan perempuan jamaah da'wah dan kaum perempuan di Kelantan pada umumnya, yang aktif di pasar-pasar dan sektor publik lainnya.

Para jamaah gerakan da'wah ini juga pada umumnya tidak mempunyai pekerjaan yang jelas, dan karena itu tidak punya karier. Mereka berusaha mencari nafkah secara mandiri dan minimal, hanya untuk menutupi kebutuhan pokok. Mereka biasanya melakukan bisnis-bisnis kecil untuk memenuhi kebutuhan pokok tersebut (h. 696). Dan dari usaha kecil-kecilan inilah mereka menutup kebutuhan da'wah mereka. Kenapa mereka tetap mempertahankan bisnis dalam skala kecil, menurut Nash, karena hal itu sesuai dengan ideologi mereka. Usaha atau kegiatan-kegiatan ekonomi masuk dalam kategori materialisme, dan materialisme adalah musuh utama spiritualisme yang dijunjung tinggi jamaah da'wah ini. Benda-benda, bagi mereka, mengotori jiwa, dan pemilikan mendorong orang pada hal-hal yang tidak esensial (h. 696).

Komitmen kelompok da'wah ini juga dapat dilihat dari sikapnya terhadap sekolah-sekolah atau madrasah di mana putera-puteri umat dididik. Para jamaah tidak bisa menerima sekolah atau madrasah yang berada di luar kontrol mereka, karena sekolah-sekolah atau madrasah-madrasah yang ada di Kelantan dipandang masih memasukkan unsur-unsur yang cenderung duniawai dan para siswa dicampurkan dengan siswa-siswa lain yang kurang atau tidak Islam. Padahal pencampuran ini dapat berpengaruh buruk terhadap pertumbuhan keislaman anak-anak mereka, karena dalam lingkungan semacam ini anak-anak mereka akan berinteraksi dan kemungkinan mengambil mereka yang kurang dan tidak Islam sebagai contoh. Menurut jamaah da'wah sekolah-sekolah nasional tidak berguna bagi keselamatan di akhirat kelak. Demikian juga pendidikan agama yang diselenggarakan pemerintah. Karena itu anak-anak mereka dididik di rumah, di mana mereka mendapatkan

pelajaran Tauhid, Sejarah Nabi, Bahasa Arab, dan Menulis, yang semuanya diperlukan untuk mengikuti nabi Muhammad (697). Bukan berarti sekolah-sekolah atau madrasah-madrasah pemerintah tidak mengajarkan pelajaran-pelajaran ini, tapi jamaah da'wah melihat, pengajaran di sana pada dasarnya tidak utuh, mereduksi Islam sebagai jalan hidup yang menyeluruh. Mereka juga mengejek ilmu pengetahuan dan teknologi modern, terutama kedokteran. Menurut mereka sebagian besar penyakit yang dialami manusia akibat dari ulah manusia sendiri yang merusak tubuh yang diciptakan Tuhan secara sempurna. Memakan makanan yang haram, makan berlebihan, penggunaan obat-obat perangsang yang dilarang, nafsu seks yang berlebihan, semuanya merupakan akar-akar dari sebagian besar penyebab penyakit yang dialami manusia. Kalau cara-cara hidup yang dijalani oleh orang-orang saleh sebelumnya diikuti, maka orang tidak akan banyak menderita penyakit. Karena itu, dokter, obat, dan rumah sakit tidak akan banyak diperlukan (h. 697).

Para jamaah da'wah berusaha keras menjalani hidup puritan, menjaga diri dari pengaruh-pengaruh buruk lingkungannya, menekankan disiplin moral hingga hidup sehari-hari menjadi pengalaman kepatuhan pada Tuhan. Mereka bangga dengan kehidupan moral dan disiplin keras yang mereka jalani. Semuanya melahirkan kebahagiaan yang sesungguhnya, sesuatu yang tidak mereka miliki sebelum bergabung ke dalam gerakan ini.

Landasan bagi gaya hidup komunitas da'wah ini terletak pada penafsiran yang kompleks atas sumber-sumber keagamaan yang otoritatif, dan membutuhkan studi dan pengembangan yang terus menerus baik dalam pengetahuan maupun kesadaran jamaah. Keyakinan dan perilaku yang khas dari jamaah ini didasarkan atas al Qur'ân, Sunnah, dan penafsiran otoritas atas kedua teks itu, Imam al-Ghazâlî misalnya. Kompilasi atas tafsiran-tafsiran ini banyak dilakukan, tapi tingkat diskursus tergantung pada jenis-jenis pertanyaan yang diajukan jamaah. Pertanyaan yang sama seringkali muncul, dan karena itu pula jawaban yang sama seringkali berulang-ulang diberikan.

Penafsiran-penafsiran atas tradisi Islam, yang diajarkan dan berusaha dipraktikkan dalam gerakan da'wah ini, dilakukan untuk mentrasendensikan jamaah dari kehidupan sehari-hari yang bersifat fisik ke dalam kehidupan yang lebih spiritual (batin). Mereka

hendak mengikuti hukum Tuhan yang abadi atau universal, yang terdapat dalam ajaran Islam. Mereka berusaha membangun benteng untuk meredam nafsu hingga energi dan pikiran dapat dipusatkan pada Allah dan jalan hidup yang telah ditentukan-Nya untuk mencapai keselamatan di akhirat kelak. Seringkali mereka mengharapkan memperoleh *barâkah*, dan berharap terpilih kelak pada Hari Perhitungan. Hidup didefinisikan sebagai hirarki kepatuhan dan penyerahan diri: dari Allah sampai ke guru-guru agama, ke orang tua, dan orang-orang yang lebih tua ke anak-anak. Bagi mereka nilai gaya hidup adalah melatih orang agar patuh dan pasrah —suatu kesatuan Islam sebagai jalan hidup menyeluruh secara lahiriah maupun batiniah. Islam yang otentik dan benar dapat dipraktekkan hanya dengan niat yang benar. Tapi niat itu hanya dapat tumbuh dalam kesatuan da'wah yang benar pula. Sebab dunia yang lebih luas merusak orang sehingga kehidupan mereka juga menjadi dangkal dan amoral. Demikianlah keyakinan para jamaah da'wah ini (hh. 697-8).

Setelah memaparkan ideologi gerakan da'wah tersebut, Nash mencoba memahaminya dari konteks sejarah kemunculan gerakan da'wah ini.

Kelantan, di mana gerakan da'wah yang diteliti Nash ini berada, merupakan negara bagian Malaysia yang punya tradisi oposan terhadap pemerintah pusat. Kata Nash, ini merupakan latar belakang yang kondusif bagi suatu gerakan semacam gerakan da'wah ini (h. 698). Namun demikian, gerakan semacam gerakan da'wah ini tidak khas Kelantan, bahkan asalnya dari Kuala Lumpur. Karena itu gerakan da'wah ini bukanlah fenomena yang terisolasi. Ia merupakan ekspresi lokal dari gaya keberagaman baru yang hadir di antara generasi berpendidikan tinggi orang-orang Melayu.

Gaya keberagaman baru itu telah menarik perhatian pemimpin-pemimpin nasional karena implikasi-implikasi sosial-politik yang ditimbulkannya. Nash menunjuk, kemunculan gerakan da'wah ini terletak pada sejarah dan ketegangan-ketegangan dalam masyarakat Malaysia.

Dalam dua puluh tahun terakhir, telah terjadi perubahan kesadaran keagamaan di kalangan masyarakat Melayu. Pada tahun 1971, kalau orang Melayu ditanya tentang identitas mereka, mereka akan menjawab, "kita orang Melayu". Tapi sekarang mereka akan

menjawab "kita orang Islam". Kalau dahulu, orang yang masuk Islam, ia akan disebut "masuk Melayu". Tapi sekarang, ia akan disebut "masuk Islam" (h. 698). Perubahan ini punya arti yang mendalam, karena Islam bukan saja suatu bentuk penegasan identitas etnik, tapi juga kredibilitas sosial yang bersandar pada kebenaran otoritas keagamaan.

Mendalamnya kesadaran keislaman dan etnik mempengaruhi dunia Melayu pada dekade awal abad 20 ini. Kesadaran itu memunculkan pertentangan antara *kaum muda* dan *kaum tua*, atau antara kaum reformis dan kaum tradisional. Walaupun terbatas pada lingkungan intelektual, berbeda dengan gerakan da'wah sekarang, gerakan *kaum muda* sangat dinamis dan mampu menyerap orang-orang Melayu muda yang berpendidikan sekular modern. Gerakan *kaum muda* ini dapat menghadirkan kaum Muslim Melayu di tengah dunia Islam internasional yang lebih luas.

Gerakan *kaum muda* punya dua sasaran. Pertama, mereka membela modernisasi, termasuk reformasi pendidikan dengan model yang sekular. Kedua, mereka mencanangkan program keagamaan yang kedengaran cukup fundamentalis untuk zaman sekarang: kembali pada al Qur'ân dan Hadîth, serta mendesaknya ijtihâd atas kedua sumber Islam tersebut. Mereka menyerang para sultan dan para pejabat keagamaan yang didukung oleh pemerintah kolonial. Sebagai reaksi balik terhadap serangan *kaum muda* ini, *kaum tua* mempertahankan pandangan integral yang mencakup Islam dan kultur Melayu.

Tapi terdapat perbedaan penting antara gerakan *kaum muda* lama dan gerakan da'wah sekarang. Kalau *kaum muda* menerima westernisasi sebagai akibat dari modernisasi dalam kadar-kadar tertentu, maka kaum revivalis sekarang, yang sebenarnya lebih intensif hubungannya dengan Barat, menolaknya. Westernisasi bagi kaum revivalis adalah merusak dan tidak Islami. Dan modernisasi, walaupun ia bisa dipisahkan dari westernisasi, didekati dengan sangat hati-hati, apakah ia bisa sejalan dengan Islam sebagai pandangan hidup yang sempurna. Devaluasi radikal atas pengaruh kebudayaan Barat ini memperlebar gap antara *kaum muda* dan gerakan da'wah di kalangan mahasiswa dan pelajar Melayu.

Huru-hara yang terjadi 13 Mei 1968 antara orang-orang Melayu dan orang-orang keturunan Cina di Kuala Lumpur mengawali kelahiran gerakan da'wah ini. Seperti diketahui, peristiwa 13 Mei

itu begitu berbekas di benak masyarakat Melayu. Ia disamakan dengan peristiwa-peristiwa besar sebelumnya: hengkangnya penjajah Inggris, penjajah Jepang, dan masa kemerdekaan. Sejak peristiwa itu, kebijakan baru di bidang politik dan ekonomi segera disusun. Masyarakat Melayu memegang kendali politik nasional, kemudian lahir *New Economic Policy* (NEP) yang menjanjikan penanggulangan ketertinggalan masyarakat Melayu dalam bidang ekonomi dan pendidikan. Dua puluh tahun kemudian kebijakan tersebut dapat dilihat hasilnya, termasuk pada generasi yang bergabung dalam gerakan-gerakan semacam gerakan da'wah ini. Tapi ironisnya, kata Nash, pemerintah banyak menghabiskan energinya untuk meredam kebangkitan Islam tersebut. Kemunculan dan kepiawaian gerakan da'wah mengejutkan pemerintah (700).

Perbedaan etnik yang menyulut peristiwa 13 Mei itu merupakan produk dari sejarah kolonialisme bangsa Malaysia. Proporsi antara etnik Melayu, Cina, dan India masing-masing adalah 50%, 38%, dan 11%. Tapi di bagian-bagian kota tertentu, dua etnis yang minoritas ini merupakan mayoritas.

Masa transisi dari Peristiwa 13 Mei hingga Malaysia kembali ke demokrasi parlementer tahun 1972, adalah masa aktivisme mahasiswa. Tapi bentuk aktivismenya lebih bersifat nasionalistik, belum bersifat Islam. Anwar Ibrahim muncul sebagai presiden ABIM (Angkatan Belia Islam Malaysia), suatu organisasi da'wah paling depan. Dalam suatu wawancara tahun 1987, Anwar Ibrahim mengatakan, "Banyak isu ... kemiskinan masyarakat Melayu, bahasa, dan korupsi. Semua itu merupakan masalah bagi kelangsungan umat, kelangsungan ras Melayu. Selama ini kita selalu memikirkan semua masalah ini dengan kerangka yang di luar Islam, padahal kita bisa memecahkannya lewat Islam". Dalam perkembangan selanjutnya persoalan-persoalan tersebut diungkapkan dengan menggunakan idiom-idiom Islam: "yang dirugikan" diganti dengan "umat", dan "pemecahan" diganti dengan "ajaran-ajaran Islam" (705).

Pengalaman peristiwa 13 Mei itu jelas meradikalisasi mahasiswa dan orang-orang lain yang terlibat di dalamnya. Tapi kenapa peristiwa itu juga memunculkan gejala Islamisasi? Apakah keterlibatan mereka dalam peristiwa itu dipandang sebagai jihad, dan ini kemudian mendorong mereka mendalami al Qur'ân dan Hadîth?

Nash memandangnya tidak demikian. Sebab, katanya, mereka atau orang-orang yang menyaksikan peristiwa itu lebih memandangnya sebagai peristiwa *mengamuk* dari pada jihad. Semenantara itu Islamisasi terjadi setelah peristiwa itu.

Di kalangan mahasiswa ini ada yang lebih mencurahkan perhatian mereka pada kesalehan yang lebih individual sifatnya. Tapi ada pula yang mengartikulasikan tujuan mereka dalam idiom-idiom *revivalis* yang menyerukan segera ditegakkannya negara Islam. Situasi Islam di tingkat internasional banyak mempengaruhi semangat *revivalis* mereka.

Situasi atau peristiwa pertama di tingkat internasional, kata Nash, yang mendorong kebangkitan gerakan da'wah ini adalah *oil boom* tahun 70-an, dan bangkitnya kekuatan negara-negara penghasil minyak dalam hubungan mereka dengan kekuatan-kekuatan Barat. Semua ini dipandang sebagai rahmat dari Allah, suatu dispensasi khusus. Pendapatan minyak dari negara-negara Arab juga membantu kegiatan da'wah di Malaysia, lewat lembaga-lembaga Islam internasional seperti Liga Muslim Dunia yang berbasis di Mekah. Bagi masyarakat Muslim Malaysia, kata Nash, ketika minyak ditemukan di lepas pantai Malaysia, maka itu diartikan sebagai tanda dari karunia Allah bagi pengikut Nabi terakhir: Allah telah memberkati bangsa-bangsa Islam dengan minyak hingga mereka mampu bersaing dengan bangsa-bangsa lain yang menerima pemberian Tuhan dalam bentuk yang lain (706).

Peristiwa kedua adalah revolusi Islam Iran yang dipimpin Imam Khomeini. Kata Nash peristiwa ini turut membangkitkan Islam di Malaysia.

Gerakan da'wah yang tumbuh juga merupakan kompensasi para mahasiswa karena aktivitas-aktivitas politik mahasiswa dilarang pemerintah. Sementara kegiatan-kegiatan keagamaan tidak masuk ke dalam larangan tersebut.

Para aktivis mahasiswa pada tahun 70-an, setelah dilarang berpolitik di kampus, dan setelah mereka menjadi aktif dalam kegiatan keagamaan, mereka juga aktif menjadi pekerja-pekerja sosial yang membantu masyarakat miskin di pedesaan, yang belum kebagian kue pembangunan (707). Di belakang para mahasiswa ini, khususnya Anwar Ibrahim dan aktivis lain di sekelilingnya, ada tokoh-tokoh intelektual yang memberikan pemikian keislaman: Syed M. Naquib al-Attas dan Immadudin Abdurrahim (Immad).

Kata Nash, Immad membawa gagasan pembaruan Islam (*Islamic renewal*) dari Indonesia. Di sini Nash tidak mencermati perbedaan "pembaruan Islam" yang berkembang di Indonesia dan semangat keislaman yang dibawa dan disosialisasikan Immad di Malaysia. Di situ mungkin ada perbedaan substansial yang tak bisa diabaikan.

Pada tahun 1971 Anwar dan al-Attas mendirikan ABIM, suatu organisasi ekstra-kurikuler, yang melaluinya gerakan da'wah menyebar di kampus-kampus. Mereka sangat kritis terhadap pemerintah yang dikuasai UMNO, dan menekankan agar pemerintah lebih banyak memperhatikan masyarakat Melayu yang lebih miskin dibanding etnis yang lain. Harapan mereka terhadap Islam merupakan respons terhadap ketidakmampuan UMNO dan partai-partai politik lain, termasuk yang menamakan dirinya sosialisme kerakyatan, dalam memecahkan persoalan sosial-ekonomi masyarakat Melayu.

Pemerintah berusaha menanggulangi persoalan masyarakat Melayu yang sebagian besar di pedesaan tersebut dengan memberikan kemudahan untuk mengenyam pendidikan tinggi. Para mahasiswa yang berasal dari desa-desa ini banyak yang kemudian aktif dalam gerakan da'wah, karena, kata Nash, kota dengan segala karakteristiknya merupakan sesuatu yang asing bagi mereka, dan membuat mereka kehilangan orientasi. Agama di sini berperan untuk memberikan kembali orientasi dan identitas mereka yang berasal dari pedesaan ini. Pada tahun 70-an juga ditandai dengan membanjirnya mahasiswa yang pergi kuliah ke luar negeri, khususnya Inggris. Inggris merupakan lingkungan yang sangat berbeda, dan jelas mengasingkan mereka. Sekali lagi agama kemudian menjadi kekuatan yang memberikan orientasi dan identitas mereka. Di lingkungan yang asing ini mereka juga banyak menjalin kontak dengan mahasiswa-mahasiswa Muslim yang berasal dari negara-negara Muslim lain, dan di sanalah mereka mengenal apa yang disebut sebagai revivalisme Islam. Para aktivis gerakan da'wah ini mengeritik bahwa pemerintah Malaysia tidak Islami.

Di kalangan mahasiswa yang aktif dalam gerakan da'wah ini Islam disampaikan secara langsung dan personal, dari mulut ke mulut, dari hati ke hati. Organisasi mereka adalah organisasi sel, yang dikenal dengan *usrab*, biasanya terdiri dari 10 mahasiswa dari jenis kelamin yang sama.

Para aktivis gerakan da'wah ini kemudian menyebar ke masyarakat. Jumlah mereka cukup besar. Di Universitas Malaya saja misalnya, 60-70% dari para mahasiswa Melayu ikut terlibat dalam gerakan ini. Jumlah yang sama juga ditemukan pada mahasiswa Melayu yang belajar di luar negeri. Indikator yang dianggap sensitif dari jemaah gerakan ini adalah pakaian mereka, terutama yang dari kaum hawa. Dilihat dari pakaiannya, kata Nash, sedikitnya ada tiga tingkat komitmen jemaah da'wah ini: yang komitmennya minimal biasa mengenakan semacam *telekung mini*; yang menengah biasanya mengenakan *hijab*, yang menutup seluruh tubuh dari ujung rambut hingga ke mata kaki; dan yang paling tinggi komitmennya mengenakan hijab tapi dengan warna hitam, dan disebut *pardah* (710).

Para mahasiswa lokal itu sebagian besar aktif di ABIM. Tapi di samping itu, gerakan da'wah ini banyak diwarnai oleh Darul Arqam, Jama'at-i Tabligh, dan yang paling baru dan paling radikal adalah Republik Islam. Dari kelompok-kelompok da'wah ini ABIM adalah yang paling terorganisir, tapi belakangan mendapatkan tantangan dari Republik Islam.

Karena banyak anggota yang lemah dasar pengetahuan agamanya, maka ABIM membuka program-program studi tentang keislaman yang dikombinasikan dengan materi-materi ilmu pengetahuan sekular. Di samping itu ABIM juga aktif dalam kegiatan sosial-ekonomi, terutama dalam bentuk koperasi-koperasi.

Dibanding kelompok-kelompok da'wah lain, ABIM adalah yang paling kurang chauvinistik. Tapi sentimen anti Cina dan pro Melayu di ABIM dapat dirasakan seperti pada kelompok-kelompok da'wah lain. Dalam perdebatan mengenai kemungkinan Malaysia dijadikan negara Islam, ABIM tidak begitu jelas sikapnya. Memang pernah ada hubungan antara ABIM dan PAS, tapi hubungan ini bukan tanpa masalah. Para aktivis ABIM yang revivalis tidak mudah bekerjasama dengan aktivis PAS yang banyak diwarnai pemikiran ulama konservatif (711). Kekaburan sikap politik ABIM ini terlihat terutama ketika tokoh sentral ABIM, Anwar Ibrahim, lebih memilih bergabung dengan UMNO ketimbang dengan PAS. Karena itu dalam perkembangannya menjadi jelas bagaimana sikap politik ABIM. Ia tetap menekankan identitas Islam, tapi menerima kenyataan bahwa Malaysia merupakan bangsa yang multi-etnis dan multi-religius (711).



Sejauh mana kelompok-kelompok da'wah ini punya signifikansi politik pada tingkat makro di Malaysia, sangat tergantung pada bagaimana mereka berinteraksi dengan UMNO dan PAS, dua partai politik yang banyak bersaing memperebutkan massa dari kelompok Islam. Namun demikian, bagaimanapun pengumpulan antara PAS dan UMNO berlangsung, yang jelas, kata Nash, gerakan da'wah punya pengaruh terhadap kultur politik di Malaysia, dan respons partai-partai politik terhadap tantangan gerakan da'wah tersebut akan menentukan nasib demokrasi di Malaysia (713).

Walaupun belum ada respons yang jelas dan tunggal dari pemerintah terhadap gerakan da'wah ini, tapi umum dirasakan bahwa gerakan ini punya pengaruh negatif terhadap kesatuan Malaysia, juga terhadap UMNO sendiri. Karena itu pemerintah, UMNO, berusaha menggembosi gerakan ini walaupun tidak secara terang-terangan. Apa yang dilakukan pemerintah kemudian adalah membuat organisasi-organisasi da'wah sendiri. Kehidupan keagamaan di tingkat birokrasi digalakkan sehingga nampak menjadi lebih Islami. Media Massa, yang dikontrol pemerintah, juga tampil dengan warna keislaman yang lebih nyata. Pemerintah juga membentuk PERKIM (Pertubuhan Kebajikan Islam Malaysia), yang sangat agresif berda'wah kepada kelompok-kelompok non-Muslim, dan sering memberitakan statistik orang-orang yang konversi ke Islam. Di satu pihak da'wah ini dapat menetralsir ancaman dari gerakan da'wah lain, tapi di pihak lain ternyata ia telah ikut membangkitkan rasa keberagaman kelompok-kelompok non-Islam (Kristen, Hindu, dan Buddha) (715).

### **Perbedaan Kultur dan Politik**

Kalau di Malaysia dampak kebangkitan Islam seperti terlihat dalam gerakan-gerakan da'wah ini terhadap pemerintah dan masyarakat sangat terasa, maka bagaimana dengan di Indonesia?

Dalam tulisan ini Nash memberikan gambaran yang sifatnya sangat informatif tentang Islam Indonesia, terutama bagi orang-orang asing atau yang kurang tahu tentang Islam di Indonesia. Namun diawali dengan suatu proposisi yang sudah sangat sering diungkapkan para Indonesianis tahun 50 dan 60-an, "di Indonesia, terutama di Jawa, lebih dari separuh penduduk Indonesia tinggal,

suatu agama sinkretik telah tumbuh, di mana Islam dominan, namun unsur-unsur Hindu-Buddha dan animis tetap ada" (716). Kategori *santri-priyayi-abangan* dari Geertz digunakan juga oleh Nash di sini untuk memahami kehidupan umat Islam di Jawa. Bahkan dikatakannya, sekarang kelompok *abangan* adalah mayoritas, suatu kelompok Muslim yang tidak ada padanannya di Malaysia. Yang sepadan dengan Islam di Malaysia adalah kelompok *santri*. Karena itu spektrum keragaman Islam di Indonesia lebih besar dibanding di Malaysia.

Akibatnya, ketika fundamentalisme muncul di Indonesia, ia mendapat tantangan yang lebih beragam. Ia juga harus bersaing dengan kelompok-kelompok yang kuat yang hampir atau bahkan sama sekali bukan Islam. Ini suatu kontras antara Islam di Malaysia dan Indonesia, padahal di Malaysia Islam hanya 45% sedangkan di Indonesia 80%, dan di Malaysia Islam adalah agama resmi negara satu-satunya, sedangkan di Indonesia bukan.

Di samping itu, di Indonesia ada Departemen Agama yang cakupannya nasional, dan karena itu urusan-urusan agama tersentralisasi secara nasional, sedangkan di Malaysia, walaupun ada kementerian urusan Agama, tapi tidak begitu efektif kontrolnya secara nasional, karena negara-negara bagian sangat kuat perannya dalam urusan-urusan Islam. Karena itu secara birokratis, Islam di Malaysia lebih beragam dibandingkan dengan di Indonesia walaupun umat Islam Indonesia secara kultural lebih beragam (717).

Perbedaan keislaman masyarakat Indonesia yang lebih besar dibandingkan dengan masyarakat Malaysia, dapat dilihat dalam politik Indonesia. Sejak kemerdekaan telah terjadi pergumulan apakah Indonesia hendak dijadikan negara Islam. Pergumulan itu terutama antara kelompok *santri* dan *abangan*. Yang pertama menghendaki agar Indonesia dijadikan negara Islam, sedangkan yang kedua menghendaki Indonesia menjadi negara-bangsa Indonesia, yang lebih bersemangatkan nasionalisme. Dalam pergumulan ini aspirasi kelompok *santri* yang hendak menjadikan Indonesia sebagai negara Islam dapat ditekan apakah secara konstitusional ataupun militer. Indonesia adalah negara-bangsa yang berdasarkan Pancasila dan UUD 45.

Belajar dari pergumulan politik tahun 50-an dan awal 60-an yang pahit itu, Orde Baru memandang mendesak dilakukannya restrukturisasi politik. Tidak ada lagi partai politik yang boleh

berasaskan agama. Semua partai politik harus berasaskan Pancasila. Terlalu banyaknya partai politik dipandang sebagai sumber instabilitas, maka partai-partai politik difusikan. Partai-partai politik yang berbasiskan umat Islam difusi ke dalam satu partai, Partai Persatuan Pembangunan (PPP). Sementara pemerintah, yang didominasi Angkatan Bersenjata, membentuk Golongan Karya, suatu wadah bagi artikulasi politik Angkatan Bersenjata dan politisi sipil yang bersedia bekerjasama dengannya.

Karena itu sejak tahun 1965, kata Nash, sistem politik yang dikontrol secara ketat oleh pemerintah muncul di Indonesia. Para pemimpin yang mengendalikan sistem politik ini, yakni pemerintah, tidak pernah menggunakan simbol-simbol Islam untuk menjustifikasi rejimnya, tapi lebih banyak menggunakan ideologi nasional (Pancasila) yang disebarkan oleh agen-agen penerangan seluruh negeri, termasuk sistem pendidikan (724). Di sini pemerintah merupakan kekuatan politik tunggal, tanpa kontrol yang berarti dari kekuatan politik lain.

Dalam konteks itu kalau muncul semacam gerakan fundamentalisme Islam yang dipandang mengancam, Angkatan Bersenjata (AB) akan menekannya. AB dipandang sah melakukan ini karena ia dipandang sebagai ahli waris revolusi nasional dengan gudang senjata simboliknya yang kuat. Di samping itu, keragaman keislaman penduduk yang lebih besar, tidak mendukung kemunculan fundamentalisme Islam, dan tidak heran kalau umat tidak terkejut ketika pemerintah merepresi gerakan fundamentalisme tersebut (h.724).

Secara terbuka stabilitas Indonesia disandarkan pada kekuatan militer. Tidak demikian halnya dengan di Malaysia. Pemerintah pusat Malaysia adalah hasil koalisi antara kelompok-kelompok etnis, dan tidak ada sistem simbol di kalangan mayoritas Melayu yang menyaingi Islam. Militer Malaysia juga tidak punya legitimasi historis untuk berperan seperti militer Indonesia. Ketika terjadi peristiwa 13 Mei 1968, militer Malaysia tidak tampil sebagai satu kekuatan politik alternatif, seperti kasus Indonesia pada tahun 1965. Para elite politik dan militer Malaysia tidak melihat alternatif lain selain menegosiasikan kembali kekuatan-kekuatan yang ada sejalan dengan keinginan untuk memberikan hak istimewa yang lebih besar terhadap etnis Melayu dan memberi keterbukaan yang lebih besar pada gerakan Islam yang lebih militan. Karena itu

Malaysia menjadi lebih mudah terkena fundamentalisme di arena politik dibandingkan dengan di Indonesia. Namun demikian, kata Nash, yang terpenting dan berdampak lebih panjang bukan karena sistem politik Malaysia lebih terbuka yang membuat fundamentalisme lebih mudah hadir di arena politik, melainkan persoalan identitas yang sejalan dengan persoalan etnis. Perbedaan budaya dan etnis di Malaysia cenderung mengarah pada perbedaan agama hingga garis pemisah atau pertentangan antara kelompok etnis dan budaya dalam sistem sosial menjadi besar.

Sementara itu di Indonesia kelompok-kelompok minoritas sebagian besar tidak mengharapkan memperoleh status negara di tingkat nasional; mereka nampak puas menjadi satu di antara blok-blok bangunan bangsa yang beragam. "Kesatuan dalam keragaman" nampaknya bukan sekedar slogan kosong melainkan betul-betul berakar dalam fakta sosial Indonesia. Ia nampaknya telah dihayati betul oleh mayoritas orang-orang Indonesia. Memang ada persoalan dominannya kebudayaan Jawa, atau kebudayaan-kebudayaan lain pada tingkat lokal seperti kebudayaan Batak di Sumatra, ada pula faktor etnis yang mempengaruhi sikap politik dan ekonomi, tapi tidak pernah faktor-faktor yang berbeda-beda tersebut bertemu hingga menjadi kekuatan yang ingin membentuk entitas nasional yang bervisi Islam fundamentalis.

Militer Indonesia merupakan kekuatan yang berjasa menumpas kelompok-kelompok ekstrim yang dipandang mengancam kesatuan bangsa. Ini merupakan legitimasi bagi peran ABRI dalam arena politik Indonesia hingga ia punya posisi istimewa, suatu hal yang tidak dimiliki AB Malaysia. Makna-makna dan posisi-posisi struktural etnisitas di Indonesia juga lebih memungkinkan untuk mengedepankan kekuasaan sekular dan tidak mendapat tantangan terbuka dari kelompok-kelompok keagamaan. Kekuasaan sekular pemerintah pusat bersandar pada ideologi yang sebagian bersifat keagamaan, walaupun bukan Islam sepenuhnya. Pancasila dapat ditafsirkan secara luas tapi tak bisa ditafsirkan bahwa Indonesia sebagai negara teokrasi. Pancasila ini tidak memungkinkan bagi tumbuhnya fundamentalisme di Indonesia, tapi tetap memberi tempat pada agama. Atas nama Pancasila dan UUD 45 pemerintah cepat bertindak terhadap munculnya ekstrim kiri (Komunis) maupun ekstrim kanan (fundamentalisme Islam). Dan pemerintah yang dipimpin Presiden Suharto telah berhasil menjadikan

Pancasila sebagai asas bagi setiap organisasi politik maupun organisasi sosial kemasyarakatan.

Sejalan dengan aspirasi pemerintah tersebut, Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) menyatakan "Islam yes, partai Islam no". Bagi HMI, kepentingan politik dapat menodai pembaruan iman dan akan membuat Islam dengan mudah dimanipulasi (h.725).

Alat kunci lain bagi kontrol pemerintah atas agama di Indonesia adalah Departemen Agama (Depag). Ia mencakup seluruh gama yang diakui di Indonesia, tapi kelompok Muslim *santri* dominan di dalamnya.

Walaupun pemerintah mengontrol kehidupan keagamaan, dan menekan munculnya fundamentalisme Islam, tapi kehidupan keagamaan belakangan nampak semakin marak. Masjid-masjid penuh, pelaksanaan ibadah puasa Ramadhan semakin baik, perempuan dengan busana Muslimahnya semakin banyak, dan demikian juga tuntutan umat Islam terhadap kejelasan status makanan. Dengan demikian Islam menjadi semakin penting bagi identitas warga negara Indonesia. Tapi semua itu tidak sampai berkembang ke tingkat tumbuhnya gerakan fundamentalis yang signifikan secara politik.

Dibandingkan dengan Indonesia, sumber-sumber ideologis Malaysia tidak begitu kuat untuk membendung fundamentalisme Islam. Gerakan nasionalis di Malaysia tidak begitu berhasil dalam membentuk identitas Malaysia. Identitas Indonesia adalah fakta sosial dan budaya, sementara identitas Malaysia adalah warga negara yang terdiri dari etnis Cina, Melayu, India, dan lain-lain. Gagasan tentang *bumiputra*, yang menekankan hubungan atas dasar tanah Malaysia dari pada agama Islam, merupakan manuver politik yang tidak besar implikasinya. Ini menunjukkan suatu upaya lebih jauh dalam rangkaian upaya yang tak henti-hentinya untuk mendefinisikan siapa orang Malaysia itu. Upaya semacam ini tak diperlukan lagi di Indonesia, karena identitas yang dicari seperti itu telah ada (h.726).

Dalam konteks internasional, Indonesia dan Malaysia juga punya gambaran yang berbeda. Sejak rezim Orde Baru naik, Indonesia cenderung ke Barat, sementara hubungannya dengan negara-negara Islam relatif tetap seperti masa sebelumnya. Sedangkan Malaysia terus meningkatkan hubungan dengan negara-

negara Islam, dan belakangan pemerintahan Mahatir menunjukkan sikap Malaysia yang lebih kritis terhadap Barat.

Persoalan itu juga dijelaskan Nash sebagai refleksi dari situasi di dalam negeri. Berbeda dengan Indonesia, Malaysia dituntut mendefinisikan posisinya dalam dunia Islam yang luas untuk memperkuat identitasnya. Dilihat dari luas wilayah dan budaya, Indonesia tidak punya tuntutan untuk itu. Indonesia tidak membutuhkan sumber identitas dari luar untuk mendefinisikan dirinya (h.727).

### **Kontradiksi-kontradiksi dalam Masyarakat Malaysia**

Kalau diringkaskan, kata Nash, setidaknya-tidaknya ada 5 kontradiksi dalam masyarakat Malaysia yang ikut menyebabkan lahirnya fundamentalisme di negeri Jiran tersebut.

*Pertama*, kenyataan bahwa Malaysia merupakan negara sekular, tapi mengakui Islam sebagai agama resmi negara.

*Kedua*, ada kementerian yang mengurus masalah agama di tingkat nasional, tapi masing-masing negara bagian juga diberi otonomi untuk mengurus masalah agama mereka. Akibatnya sering terjadi ketidakcocokan antara kebijakan nasional dan negara bagian, atau antara negara bagian yang satu dengan negara bagian yang lain.

*Ketiga*, seorang Malaysia tidak mesti Muslim, dan seorang Muslim tidak mesti seorang Malaysia. Di sini tidak ada kepastian. Identitas di Malaysia terus menerus dalam pencarian. Kelompok fundamentalis ingin keluar dari ketiaktentuan ini, mencari identitas yang lebih dari sekedar bentukan dari proses sosial, dan menemukannya dalam konsep Islam absolut, yang dipandang transendental, stabil, dan kebal terhadap erosi seperti yang mereka inginkan terhadap kemelayuan selama ini.

*Keempat*, tumbuhnya perbedaan-perbedaan kelas dalam kelompok etnis Melayu sendiri. Dengan pembangunan ekonomi, perbedaan kelas di antara etnis Melayu sendiri tak terhindarkan, sejalan dengan persaingan antar kelompok-kelompok etnis itu sendiri. Pengelompokan etnis Melayu ke dalam kelompok aristokrat, petani, dan pegawai negeri diperumit dengan munculnya kelas menengah baru dan kelas proletariat kota. Ketegangan terberat dirasakan dalam kelas menengah baru, yang muncul lebih

belakangan. Mereka menemukan gaya hidup kota yang asing, hampa, dan samar. Tuntutan bagi toleransi antar kelompok etnik membuat identitas individu dan nilai-nilai budaya inti terancam. Gerakan da'wah dipandang pas oleh kelompok ini dan disambut sebagai benteng pertahanan bagi pembebasan dan penguatan diri. Dengan demikian fundamentalisme seperti yang dihadirkan kelompok da'wah muncul dari krisis kelompok menengah baru ini, akibat dari ketegangan yang disebabkan oleh modernisme Barat dalam suatu masyarakat multi etnis politik yang terbuka dan kompetitif.

*Kelima*, munculnya kesadaran keagamaan yang tak mampu ditampung ortodoksi. Karena ortodoksi memosisikan dirinya dalam ketidakjelasan, berada antara kesadaran akan keragaman dan konsep tentang Islam sebagai kebenaran tunggal.

Fundamentalisme Islam dalam bentuk gerakan da'wah merupakan salah satu respons terhadap ketegangan-ketegangan tersebut. Sebagai respons terhadap keadaan ini, gerakan da'wah dapat dipandang sebagai gerakan sosial dengan ideologi dan sistem simbol yang berorientasi keagamaan. Gerakan ini hendak memecahkan konflik sosial dan personal dan membangun suatu dunia yang lebih memuaskan dan punya tujuan, yang pada akhirnya menuju keselamatan. Kata Nash, bagi generasi Melayu sekarang, terutama yang mengenyam pendidikan tinggi sekular, mereka sangat yakin bahwa aktivitas dan keyakinan mereka akan menentukan bentuk dan masa depan identitas Melayu, agama Islam, dan integrasi nasional di Malaysia (h.731).

Fundamentalisme (dan sosialisme revolusioner) masih merupakan kemungkinan-kemungkinan, bukan hanya di Malaysia tapi juga di Indonesia. Sebagian karena keduanya sama-sama punya pandangan budaya Asia Tenggara tentang makna perubahan sosial. Di kedua negara ini, perubahan dipandang sebagai penyelamatan. Untuk program perubahan sosial, suatu rasa kelurusan moral yang kuat telah menjadi unsur yang niscaya, dan argumen-argumen yang terpusat pada kegunaan politik tidak cukup. Politik pragmatik hampir tak punya daya cengkeram dalam imajinasi nasional kedua bangsa ini. Perubahan dipandang tidak bernilai kecuali ia memberikan sumbangan pada tujuan akhir yang lebih besar, keselamatan sosial dan kultural yang mengarah pada keselamatan, kedamaian, kelimpahan, dan harga diri di dunia ataupun di hari

akhir kelak. Pandangan politik sebagai perjuangan untuk memperoleh makna hidup ini, bukan sebagai seni kemungkinan, menumbuhkan etos orang-orang Melayu di Malaysia dan juga elite *santri* ataupun *abangan* di Jawa.

Sejumlah tema yang disuarakan oleh anggota gerakan da'wah di Malaysia dan anggota Masjumi di Indonesia tampaknya menggemakan apa yang dikumandangkan al-Ikhwan di Mesir, Jamaat-i Islami di Pakistan, dan bahkan mahasiswa-mahasiswa di Qum, Iran, sebelum Imam Khomeini meninggal. Kebangkitan Islam di Malaysia, seperti juga di belahan lain dari dunia Islam, sangat bertumpu pada tema-tema anti-Barat dan anti-modern. Bagi anggota-anggota gerakan da'wah, Barat dipandang terutama sebagai ancaman terhadap "yang lain". Maka bagi gerakan da'wah Barat adalah musuh pertama. Ia agresor yang menyebarkan sistem pendidikan dan menguasai sains, dan dengan berhasil menggunakan sains tersebut untuk menjabarkan atheisme, materialisme, dan dekadensi moral di jantung Islam Malaysia.

Dilihat dari situ, serangan-serangan anti-modern berkaitan dengan masalah hilangnya makna hidup dalam masyarakat modern. Tidak hadirnya tujuan-tujuan transendental dalam kehidupan kontemporer dikutuk. Aktivitas dalam dunia modern sifatnya hanya instrumental, suatu rangkaian alat yang tak berujung, yang mendorong pada suatu eksekusi konsumsi hedonistik. Tapi kebangkitan Islam di Malaysia tidak menolak sains Barat, melainkan berusaha meletakkannya dalam kebijaksanaan, yang biasanya diungkapkan dalam terma-terma Arab. Keburukan masyarakat Barat biasanya dihadapkan dengan kebesaran Islam masa lalu untuk menunjukkan keluhuran Islam tersebut.

### Ciri-ciri Fundamentalisme Islam Asia Tenggara

Dari gerakan da'wah di Malaysia dan kehidupan keagamaan di Indonesia Nash menarik sejumlah abstraksi yang menurutnya merupakan ciri-ciri sosial dan kultural fundamentalisme Islam di Asia Tenggara.

1. Kelompok-kelompok fundamentalis menyandarkan argumen-argumennya pada bacaan secara literal atas kitab suci. Al Qur'ân, Hadîth, dan Sharî'ah, yang disajikan tanpa perdebatan



- teologis atau interpretasi mendalam, merupakan landasan bagi keyakinan normatif dan perilaku mereka.
2. Masa lalu yang ideal dikonstruksi dari bacaan secara literal terhadap kitab suci tersebut, dan dihadirkan sebagai sesuatu yang dapat dicapai di masa yang akan datang. Masa lalu dan masa depan yang agung ini digambarkan bertentangan dengan degradasi agama dan budaya sekarang ini.
  3. Walaupun masa lalu diperlakukan sebagai model, tapi apa yang diupayakan kaum fundamentalis bukan hanya memutar jarum jam ke belakang melainkan menciptakan masyarakat ideal yang didasarkan pada ajaran-ajaran Islam dalam konteks realitas kontemporer. Dengan demikian yang ditekankan kaum fundamentalis adalah perubahan di sini dan kini. Tujuan jangka pendeknya adalah reformasi masyarakat, yang dalam jangka panjang menuju keselamatan.
  4. Kaum fundamentalis mengorganisasi diri mereka ke dalam bentuk jaringan, dengan seorang pemimpin dan struktur yang menyerupai sel. Semangat kelompok ini adalah menyebarkan ideologinya pada orang lain dan memonitor perilaku individu-individu jamaahnya.
  5. Kelompok gerakan ini secara aktif cenderung menentang Barat modern. Hedonisme dan materialisme dipandang sebagai jalan menuju sekularisme dan pemujaan diri. Tapi tidak berarti gerakan ini anti sains dan teknologi.
  6. Kelompok ini menggabungkan anti-modernisme dengan upaya untuk mempertahankan identitas etnik. Ia berusaha melakukan perubahan cepat ke arah terwujudnya kesamaan sosial dan budaya yang lebih besar bagi kelompok etnis yang tertindas. Sehingga ia menarik anak-anak muda yang tidak nyaman dengan mobilitas sosial sekarang —apakah itu mobilitas spatial dari desa ke kota, atau mobilitas kelas dan status sosial dari kelas bawah ke kelas menengah, dari petani atau buruh ke kelas yang berstatus salariat atau proletariat.
  7. Keberadaan gerakan fundamentalis sangat bergantung pada seorang pemimpin karismatik yang mampu memobilisasi massa bagi aksi politik bila krisis sosial dan kultural yang berlarut-larut besarnya melampaui kapasitas institusi-institusi berwenang yang ada untuk menanganinya.

8. Fundamentalisme membawa suatu teodisi, yang dengannya segala sesuatu yang menimbulkan penderitaan dapat dijelaskan secara maknawi sebagai akibat dari iman yang benar.

Akhirnya Nash mengingatkan, karena Islam menyediakan kosa kata protes dan janji, maka ketika terjadi krisis sosial, ia akan hadir dalam kehidupan politik dan budaya di kedua bangsa ini.

### **Tipe Kebangkitan Islam Lain**

Analisis Nash di atas banyak memberikan gambaran sangat berharga untuk memahami kebangkitan Islam di Malaysia dan Indonesia. "Kebangkitan Islam" sebagai "fundamentalisme Islam", kata Nash lebih kuat di Malaysia dibanding di Indonesia. Argumen-argumen yang dikemukakan Nash bertumpu pada jalinan perbedaan sejarah, sosial, politik, dan kebudayaan antara kedua bangsa ini.

Sejarah penjajahan Inggris atas Malaysia dan Belanda atas Indonesia telah melahirkan warisan-warisan politik Islam yang berbeda bagi kedua bangsa ini ketika keduanya memasuki alam kemerdekaan. Pemerintah kolonial Inggris berbeda dengan pemerintah kolonial Belanda, tetap memberikan wewenang kepada sultan-sultan Melayu untuk mengatur masalah-masalah yang berkaitan dengan kehidupan keagamaan. Hubungan Islam dengan lingkungan istana-istana ini tetap terjaga. Dalam perkembangannya kelak, setelah kemerdekaan, keadaan ini memungkinkan Islam tetap menjadi sentral di lingkungan raja-raja, dan pada akhirnya Islam punya tempat yang sentral dalam kultur politik Malaysia.

Penjajahan Inggris juga tidak melahirkan kelompok nasionalis yang kuat, dan tidak pula melahirkan angkatan bersenjata nasional yang begitu menonjol. Karena masa peralihan kekuasaan dari kerajaan Inggris kepada kekuasaan negara-bangsa Malaysia berlangsung dengan relatif damai dibandingkan dengan di Indonesia. Angkatan bersenjata Malaysia tidak punya pengalaman sejarah yang cukup untuk menjustifikasi dirinya sebagai kelompok yang terdepan dalam pembentukan negara-bangsa Malaysia.

Lain dengan Indonesia. Sejarah pembentukan negara-bangsa Indonesia melewati suatu pergumulan yang melahirkan kelompok nasionalis dan angkatan bersenjata yang kuat. Bahkan peran sentral angkatan bersenjata Indonesia (ABRI) ini bukan saja pada masa

merebut kemerdekaan, tapi juga waktu Indonesia mengisi alam kemerdekaan ini. ABRI-lah yang dipandang paling depan dalam menumpas ancaman-ancaman yang dipandang membahayakan integrasi nasional, apakah itu dari ekstrim kanan ataupun kiri. ABRI-lah misalnya yang berdiri paling depan dalam menumpas DI/TII dan PKI. Karena itu ABRI punya legitimasi historis untuk menjustifikasi keterlibatannya di pentas politik nasional Indonesia, suatu hal yang tidak dimiliki angkatan bersenjata Malaysia. Indonesia juga punya pengalaman pergumulan antara kelompok Islam dan kelompok nasionalis, sejak sama-sama berjuang merebut kemerdekaan. Indonesia punya sejarah perdebatan ideologis yang mewakili dua kelompok ini, misalnya antara M. Natsir dan Sukarno, suatu hal yang tidak ditemukan padanannya dan terukir kuat dalam sejarah pembentukan negara-bangsa Malaysia.

Pergumulan bangsa Indonesia itu pada akhirnya mengental dan membentuk identitas bangsa Indonesia yang khas, seperti terumuskan dalam Pancasila dan UUD 45. Jadi identitas negara-bangsa Indonesia sudah begitu jelas.

Nash melihat pergumulan bangsa Indonesia itu sebagian karena perbedaan orientasi nilai masyarakat Indonesia, terutama Jawa. Di sini, seperti banyak para Indonesianis lainnya, Nash menunjuk perbedaan antara *santri* dan *abangan*, suatu perbedaan kultural yang tidak ditemukan padanannya pada negara-bangsa Malaysia. Harus diakui bahwa orang-orang *abangan* itu juga bagian dari umat Islam. Karena itu aspirasi *santri* yang menghendaki negara Islam misalnya, mendapat tantangan justeru dari bagian umat Islam itu sendiri (*abangan*). Ini menunjukkan Islam di Indonesia tingkat keragamannya lebih besar dibanding di Malaysia. Tapi tingkat keragaman ini, kata Nash, tidak berkembang menjadi sumber konflik yang memecah belah negara-bangsa Indonesia, karena tetap berada dalam kesatuan yang bertumpu pada identitas nasional yang jelas.

Sementara Malaysia, walaupun tingkat keragaman Islamnya tidak sebesar Indonesia, ia belum punya identitas nasional yang jelas. Ia terus-menerus dalam proses pencarian. Dan dalam proses pencarian ini belum ada sistem simbolik yang bisa menyaingi sistem simbolik Islam, karena itu Islam tetap dominan di kalangan etnis Melayu yang merupakan elite politik negeri jiran ini. Semua kekuatan politik yang berbasis Melayu, PAS dan UMNO, terus

berlomba-lomba menggunakan bahasa politik Islam. Tuntutan untuk menjadi "lebih Islami" dirasakan di kalangan kelompok-kelompok politik Melayu.

Itulah yang membuat Malaysia lebih mudah terkena gerakan fundamentalisme Islam dibanding Indonesia. Gerakan fundamentalis punya dampak terhadap masyarakat dan pemerintah, terhadap kekuatan-kekuatan politik. Gagasan "Islamisasi" yang dilontarkan Perdana Menteri Mahatir Muhammad misalnya, dapat difahami merupakan respons terhadap situasi tersebut. Bahkan semakin aktifnya Malaysia di dunia Islam internasional dalam banyak hal juga berakar dalam situasi dalam negeri seperti itu.

Nash juga memandang, tidak adanya sistem simbolik yang mampu bersaing dengan sistem simbolik Islam di kalangan Muslim Melayu, membuat persaingan untuk mengklaim lebih Islami dari masing-masing kelompok Muslim-Melayu tak dapat ditengahi. Mereka sama-sama berada dalam lingkup sistem simbolik Islam. Pemerintah atau UMNO yang berada dalam lingkup sistem simbolik tersebut, karena itu, tidak punya legitimasi yang kuat untuk merepresi kelompok-kelompok fundamentalis.

Tapi dengan dilarangnya salah satu kelompok da'wah, Darul Arqam, oleh pemerintah Malaysia akhir-akhir ini, kerangka penjelasan Nash di atas harus ditinjau ulang.<sup>1</sup> Sebab pelarangan atas Darul Arqam tersebut menunjukkan bahwa persamaan sistem simbolik Islam antara pemerintah Malaysia dan Darul Arqam, tidak cukup kuat untuk meredam potensi represif dan otoritarian dari penguasa, terutama ketika kehadiran suatu kelompok sosial seperti Darul Arqam dipandang cukup mengganggu stabilitas kekuasaannya.

Nash memang menulis empat tahun sebelum pelarangan atas Darul Arqam tersebut terjadi. Tapi "gangguan" dari kasus pelarangan atas Darul Arqam tersebut menunjukkan bahwa kerangka penjelasan kultural Nash belum mampu menangkap logika dari fenomena kebangkitan Islam di negeri Jiran ini. Atau memang tidak ada logika tersebut dalam realitas sosial-keagamaan seperti fenomena kebangkitan Islam ini. Lantas kalau begitu, apa sebenarnya yang dicari oleh seorang ilmuwan sosial?

Lepas dari persoalan tersebut, dalam tulisannya Nash juga menggunakan konsep "kebangkitan" (*resurgence*), revivalisme, dan

fundamentalisme secara bergantian hingga memberikan kesan tidak ada perbedaan pengertian antara konsep-konsep itu. Padahal "kebangkitan" Islam punya pengertian yang lebih luas dari "fundamentalisme" Islam. Chandra Muzaffar<sup>2</sup> dalam studinya atas gerakan Islam kontemporer di Asia Tenggara menunjukkan tipe-tipe gerakan keislaman yang terkandung dalam konsep kebangkitan Islam (*Islamic resurgence*) tersebut. Selain fundamentalisme, dalam konsep kebangkitan Islam tersebut juga terkandung misalnya apa yang dikenal dalam sejarah pemikiran Islam sebagai reformisme atau modernisme Islam.

Akibat penyempitan pengertian "kebangkitan Islam" ke dalam "fundamentalisme Islam", banyak hal penting dan fenomenal tentang Islam di Indonesia kontemporer terabaikan, yang justru sangat penting diketahui dunia. Akibat lebih lanjut, Nash melakukan perbandingan tentang kebangkitan Islam Malaysia dan Indonesia secara tidak seimbang. Islam Indonesia hanya dibaca atas dasar literatur-literatur tertentu yang lebih menunjukkan keunggulan kultur Jawa atas Islam di arena politik dan budaya Indonesia. Kerangka dikotomis Geertz *santri-abangan* dijadikan sebagai tulang punggung analisisnya. Dalam konteks tertentu, kerangka ini mungkin ada benarnya. Tapi kalau kerangka ini digunakan tanpa memperhatikan konteks yang telah mengalami perubahan, misalnya dari masa Orde Lama ke masa Orde Baru, tentu orang akan heran apakah Nash ini ingin memahami Islam Indonesia atau memperlakukan dirinya sebagai praktisi kerangka Geertz.

Beberapa hasil studi pasca Geertz menunjukkan bahwa kerangka Geertz tidak lagi relevan untuk memahami Islam Indonesia. Bambang Pranowo<sup>3</sup> dalam studinya atas suatu komunitas di pedesaan Jawa menemukan bahwa polarisasi keagamaan *santri* dan *abangan*, telah mengalami perubahan secara substansial. Semua orang Jawa yang ditelitinya, yang sebelumnya dianggap *abangan*, menyebut dirinya sebagai orang Islam.

Lebih jauh dapat diduga bahwa polarisasi keagamaan di Jawa yang ditemukan Geertz awal tahun 50-an, sumbernya tidak terletak pada perbedaan orientasi nilai *priyayi*, *santri*, dan *abangan*, tapi terletak pada perbedaan afiliasi politik masyarakat: NU dan Masjumi untuk *santri*, PNI untuk *priyayi*, dan PKI untuk *abangan*. Maka ketika depolitisasi dicanangkan Orde Baru, di mana PKI

dihapuskan dan partai-partai politik yang ada tidak boleh melakukan kegiatan partai di tingkat kecamatan dan pedesaan —tidak boleh langsung berhubungan dengan massa partai— polarisasi keagamaan mengalami perubahan. Karena itu Depolitisasi dalam konteks Islam di Jawa kemudian menjadi Islamisasi.<sup>4</sup> Pada masa Orde Baru ini terjadi semacam kebangkitan Islam justeru di tengah-tengah kebijakan depolitisasi Islam yang dicanangkan pemerintah. Memang bukan kebangkitan Islam dalam pengertian fundamentalis, melainkan Islam, yang oleh Nakamura dikatakan "Islam yang modern dan cantik".<sup>5</sup> Bahkan belakangan muncul apa yang disebut sebagai "Islamisasi" atau "santrinisasi" birokrasi, di samping ungkapan "birokratisasi Islam". Sekarang mulai dirasakan bahwa Islam menjadi sesuatu yang semakin penting dalam arena politik Indonesia. Semua partai politik misalnya, ingin menunjukkan dirinya sangat peduli dengan Islam.<sup>6</sup> Walaupun di sini dapat diartikan Islam "digunakan" untuk kepentingan dan legitimasi politik, namun keliru kalau Islam tetap dianggap tidak signifikan secara politik. Karena itu, diragukan ketika Nash mengatakan pemerintah Indonesia, karena sudah punya ideologi nasional, tidak membutuhkan Islam untuk legitimasi kepentingannya. Lebih dari itu, kata Harry Chan,<sup>7</sup> "Apa yang kita lihat lima belas atau 20 tahun yang lalu, yang digambarkan Geertz sebagai *priyayi* dan *abangan*, sekarang hampir tidak ada lagi. Sekarang lebih jelas bahwa mayoritas orang Indonesia ingin menjadi Islami".

Tapi jelas "menjadi Islami" tidak berarti menjadi fundamentalis. Yang hadir tetap Islam yang ramah dan yang indah seperti dikatakan Nakamura di atas. Jadi ada tipe lain dari kebangkitan Islam, yang bukan fundamentalis sifatnya.

Gejala Islam Indonesia seperti yang digambarkan Nakamura tersebut, sebenarnya sudah tertangkap sebelumnya, misalnya oleh Fazlur Rahman hingga ia merasa optimis dengan Islam Indonesia di masa yang akan datang. Katanya, "Islam Indonesia akan mampu mengembangkan tradisi Islam pribumi yang berarti, yang benar-benar Islami dan kreatif".<sup>8</sup>

Pengamatan dan penilaian semacam itu nampaknya tidak menjadi perhatian Nash. Ada kesan Nash sedang mencari Islam yang tidak ada di Indonesia, Islam yang "tidak ramah" (fundamentalisme) hingga Islam Indonesia yang menjadi penting bagi sarjana-sarjana lain terabaikan, dan kebangkitan Islam

(fundamentalisme Islam) Malaysia ditonjolkan. Tapi harus difahami, tulisan Nash ini merupakan bagian dari proyek riset fundamentalisme berbagai agama. Hasilnya tentu saja gambaran-gambaran tentang pandangan berbagai agama yang lebih eksklusif sifatnya. Riset semacam ini tentu saja bernilai positif bagi masa depan agama dan dunia apabila dijadikan landasan untuk saling memahami. Tapi akan bisa pula sebaliknya menjadi dasar untuk saling membenci antar umat beragama, dan untuk menambah rasa anti orang-orang anti-agama terhadap agama, termasuk terhadap Islam.

### Catatan Kaki

1. Ketika *review* ini ditulis, pemerintah Malaysia telah melarang Darul Arqam, dan di Indonesia masih dalam polemik apakah pemerintah akan melarang Darul Arqam atau tidak. Tapi Majelis Ulama Indonesia (MUI) telah menyatakan sikapnya, meminta pemerintah melarang Darul Arqam, karena ajarannya ada yang dianggap menyimpang dari Islam. Sikap MUI ini mendapat respon negatif dari banyak kalangan Islam, terutama dari kalangan ulama Nahdatul Ulama (NU).
2. Chandra Muzaffar, "Kebangkitan Islam: Suatu Pandangan Global dengan Ilustrasi dari Asia Tenggara", dalam Saiful Muzani, *Pembangunan dan Kebangkitan Islam Asia Tenggara* (LP3ES: Jakarta, 1993).
3. Bambang Pranowo, "Creating Islamic Tradition in Rural Java" (Clayton: PhD Thesis, Departement of Antropology and Sociology, Monash University, 1991).
4. Bandingkan Robert Hefner, "Islam, state, and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class" (Makalah tidak diterbitkan, 1993); Mitsuo Nakamura, "The Emergence of Islamizing Middle Class and the Dialectics of Political Islam in the New Order of Indonesia: Prelude to the Formation of the ICMI" (Makalah tidak diterbitkan, 1993). Kedua makalah ini telah dikupas. Lihat Saiful Muzani, "Kultur Kelas Menengah Muslim dan Kelahiran ICMI", *Studia Islamika* 1 (1) (1994), hh. 207-35.
5. Mitsuo Nakamura, *op. cit.*, hh. 24-5.
6. Dikutip dari Hefner, *op. cit.*, h. 27.
7. *Ibid*, h. 9.
8. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1982), h. 128.

**Saiful Muzani**

*Fakultas Ushuluddin, IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.*