

WAJAH BARU ISLAM INDONESIA: DARI KONTESTASI KE PEMBENTUKAN LANSKAP BARU

Ahmad Zainul Hamdi

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya

ahmadinung@gmail.com

Abstrak

Pertanyaan apakah jargon Islam ramah masih layak disematkan kepada Islam Indonesia adalah pertanyaan yang mulai banyak bermunculan. Tingginya angka intoleransi dan kekerasan yang terjadi di sepanjang garis narasi Islam Indonesia membuat pertanyaan ini muncul ke permukaan. Setiap pemikiran dan gerakan keislaman selalu berada dalam proses dialog dan negosiasi di antara berbagai diskursus dan gerakan yang berkembang. Situasi sosial-politik juga memengaruhi perkembangan sebuah diskursus, termasuk pilihan-pilihan gerakan. Diskursus pemikiran keislaman Indonesia sejak selalu dinamis berada dalam kontestasi dan negosiasi. Wajah Islam Indonesia selalu berubah seiring dengan dinamika yang ada. Saat ini, ormas-ormas keislaman *established* seperti NU dan Muhammadiyah menghadapi situasi keislaman baru pasca-Reformasi. Sementara narasi keislaman resmi NU dan Muhammadiyah masih berkarakter moderat, namun berbagai fenomena di lapangan menunjukkan bahwa berbagai pertemuan dan interrelasi di antara diskursus dan gerakan keislaman yang ada mulai membentuk lanskap keislaman baru. Ada pengurus Muhammadiyah yang terang-terangan menjadi tokoh MTA (Majelis Tafsir Al-Qur'an) di daerahnya. Begitu juga, tidak sedikit kiai NU yang bersimpati pada cara-cara dakwah FPI (Front Pembela Islam), bahkan menjadi pengurusnya. Para kiai ini menilai bahwa apa yang diperjuangkan FPI sesuai dengan apa yang dibaca di dalam kitab kuning. Anak-anak muda dari kedua organisasi tersebut juga mulai membentuk identitas keislaman baru.

Kata Kunci: Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, salafi, fundamentalisme, islamisme, radikalisme

Abstract

The question of whether a friendly Islamic jargon still deserve to be attached to the Indonesian Islam has emerged frequently in a recent time. The high rate of intolerance and violence along the lines with the Indonesian Islamic narratives has raised this question. However, every Islamic thought and movement is

always in the process of dialogue and negotiation among various developing discourses and movements. The socio-political situation also affects the development of the discourse, including the choices of movements. The discussion of Islamic thought in Indonesia has always been dynamic and has been in contestation and negotiation. The face of Indonesian Islam always changes along with the existing dynamics. Currently, the established Islamic mass organizations such as Nahdlatul Ulama and Muhammadiyah are facing a new Islamic situation in the post-Reformation. While the official Islamic narratives of NU and Muhammadiyah are still on a moderate character, various phenomena in the field have shown that various meetings and interrelationships between existing discourses and Islamic movements have begun to form a new Islamic landscape. For instance, there are some Muhammadiyah officials who openly become leaders of the MTA (Majelis Tafsir Al-qur'an/Al-Qur'an Tafsir Council) in their areas. Likewise, there are a few NU kiais who are sympathetic to the methods of preaching of FPI (Front Pembela Islam/Islamic Defender Front), and even become its leaders. These kiais consider what's FPI fighting for is in accordance with what they read in their classical religious references (kitab kuning). Young generations from the both organizations have also started to form a new Islamic identity.

Keyword: Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, salafi, fundamentalism, islamism, radicalism

Pendahuluan

Apakah wajah Islam Indonesia masih ramah seperti yang selama ini dibanggakan? Itu adalah pertanyaan yang saat ini banyak ditanyakan orang, bukan hanya oleh para peneliti Islam Indonesia dari luar tapi juga diam-diam muncul dari beberapa kalangan di dalam negeri sendiri. Pertanyaan ini tidak aneh setidaknya jika kita mempertimbangkan berbagai tindakan teror, konflik *etno-religious* yang merebak di berbagai wilayah, dan tingginya angka kekerasan bermotif agama sejak pasca-Reformasi 1998. Sejak peristiwa Bom Bali 2002 yang sangat mengguncang karena modus dan jumlah korban yang diakibatkannya nyaris belum ada preseden sebelumnya, serangan teroris terasa terus menghantui hingga kini. Pada pertengahan Mei 2018, terjadi pengeboman di tiga gereja di Surabaya dan Markas Polrestabes Surabaya dengan korban dua puluh delapan orang tewas dan lima puluh tujuh orang luka-luka.

Dengan mempertimbangkan ini semua, ditambah dengan tingginya angka intoleransi dan berbagai tindakan kekerasan kaum *vigilante* di berbagai tempat,¹ tidak sedikit pihak yang mulai meyakini bahwa wajah Islam Indonesia sungguh-sungguh mulai berubah. Jika selama ini, Islam Indonesia dikenal berwajah ramah penuh senyum, berbagai perkembangan belakangan ini telah mengubahnya menjadi sebetuk Islam yang dipenuhi dengan konservatisme-kekerasan.²

Dalam situasi seperti ini, adalah penting mempertanyakan posisi NU. Bersama dengan Muhammadiyah, NU selama ini diakui sebagai pilar penting dari apa yang disebut dengan Islam moderat Indonesia yang dikenal dengan karakternya yang ramah. Dalam kasus Muhammadiyah, tulisan Najib Burhani mengindikasikan adanya penguatan arus konservatisme di tubuh Muhammadiyah sebagai akibat dari kondisi politik nasional dan pengaruh gerakan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI).³ Martin van Bruinessen menyatakan dengan tegas bahwa nasib yang sama juga kurang lebih terjadi

¹Bata terbaru pelanggaran hak kebebasan dan berkeyakinan, lihat Tim Wahid Foundation, *Membatasi Para Pelanggar: Laporan Tahunan Kemerdekaan Beragama Berkeyakinan Wahid Foundation 2018* (Jakarta: Wahid Foundation, 2019).

²Martin van Bruinessen, "What Happened to the Smiling Face of Indonesia Islam? Muslim Intellectualism dan the Conservative Turn in the post-Soeharto Era," *RSIS Working Paper*, 6 Januari 2011.

³Baca Najib Burhani, "Liberal and Conservative Discourse in the Muhammadiyah: The Struggle for the Face of Reformist Islam in Indonesia," dalam Martin van Bruinessen (ed.), *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the "Conservative Turn"* (Singapura: ISEAS, 2013).

di tubuh NU, di mana pendulum pemikiran dan gerakan lebih condong ke arah konservatisme setelah sekian lama didominasi oleh oleh pemikiran-pemikiran keislam yang progresif ala Abdurrahman Wahid.⁴

Tulisan ini berargumen bahwa setiap pemikiran dan gerakan keislaman tidak pernah berupa sebuah blok yang solid. Setiap pemikiran dan gerakan selalu berada dalam proses dialog dan negosiasi di antara berbagai diskursus dan gerakan yang berkembang. Situasi sosial-politik juga memengaruhi perkembangan sebuah diskursus, termasuk pilihan-pilihan gerakan.

Tulisan ini memperlihatkan bahwa beragam diskursus pemikiran keislaman Indonesia sejak dulu berada dalam kontestasi dan negosiasi. Dinamika ini menciptakan blok-blok pemikiran, bahkan keormasan, namun pada saat yang sama juga saling memengaruhi dan melahirkan berbagai lanskap baru gerakan keislaman yang khas Indonesia.

Diskursus *Salaf-Khalaf* di Indonesia Awal Abad ke-20

Abad ke-3 H adalah sebuah era yang menentukan dalam sejarah Islam. Era ini melahirkan berbagai diskursus keislaman yang bertahan dan memengaruhi sejarah perkembangan Islam hingga saat ini. Banyak hal yang terjadi yang menentukan perkembangan Islam selanjutnya.

Abad ini menyaksikan kejayaan dan keruntuhan teologi Mu'tazilah yang merupakan mazhab resmi Dinasti Abbasiyah saat itu. Sebagaimana taktik politik klasik yang dilakukan oleh setiap penguasa yang ingin mengukur loyalitas warganya dengan cara melihat seberapa jauh memberi dukungan terhadap pandangan dan kebijakan politiknya, saat itu penguasa Abbasiyah, Abd Allah al-Ma'mun ibn Harun (786-833), yang mendukung teolog Mu'tazilah, juga melakukan hal yang sama. Dengan menjadikan doktrin Mu'tazilah sebagai instrumen, dukungan masyarakat, terutama para ulama, hendak diukur. Salah satu topik kontroversial saat itu adalah tentang status al-Qur'an. Penguasa Abbasiyah sebagaimana yang diyakini Mu'tazilah berpendapat bahwa al-Qur'an adalah makhluk sehingga ia baru, bukan *qadim*. Imam ibn Hanbal (780-855), seorang ulama *ahl al-hadits* dengan pemahaman keislamannya yang literal, memiliki pandangan yang berseberangan. Karena pandangannya itu, dia mendapatkan hukuman.

⁴Bruinessen, "What Happened to the Smiling Face of Indonesia Islam?", h. 2-3; Baca juga Ahmad Zainul Hamdi, "Radicalising the Traditionaist: Contemporary Dynamics of NU in Sampang Madura," *Episteme: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman*, vol. 15, No. 1 (Juni 2020).

Perbedaan pandangan dengan sikap keagamaan resmi negara dianggap sebagai pembangkangan.

Peristiwa ini merupakan monumen yang menandai banyak hal dalam sejarah dan tradisi Islam. Tidak berselang lama setelah peristiwa yang dikenal dengan istilah fitnah 'al-Qur'an makhluk' ini, Mu'tazilah tidak lagi digunakan sebagai mazhab negara. Pertimbangan di belakang peristiwa ini sangat politis. Mu'tazilah sebagai mazhab kaum elit lambat laun tidak mendapatkan dukungan dari masyarakat, sedang pandangan Asy'ariyah yang mendaku sebagai *ahl al-sunnah wa al-jama'ah* semakin mendapat simpati di masyarakat. Bercerai dengan Mu'tazilah dan menggandeng Asy'ariyah adalah langkah cerdas untuk mengukuhkan kekuasaan.⁵

Pandangan ibn Hanbal di atas dianggap sebagai pandangan *salaf* yang berhadapan dengan pandangan Mu'tazilah yang *khalaf*.⁶ Jika Mu'tazilah dianggap sebagai representatif dari pandangan asing, rasionalisme Yunani, yang menyusup ke dalam Islam, maka sikap ibn Hambal dianggap sebagai mengikuti karakter generasi Islam sebelumnya yang lebih mendahulukan wahyu daripada rasio.

Rasionalisme-Yunani yang dianggap sebagai tradisi asing yang mensubversi ajaran dan nilai-nilai Islam sekeras mungkin disingkirkan. Ajaran Islam yang benar adalah sebagaimana yang dipraktikkan oleh para generasi awal. Rujukannya bukan pada filsafat Yunani, tapi pada al-Qur'an, hadits, dan pendapat para Sahabat dan *tabi'in*. Inilah yang disebut dengan *salaf*.

Nama *ahl al-sunnah wa al-jama'ah* sendiri jelas menunjukkan karakter *salafi*, yaitu kembali kepada masa lalu, ke Islam yang benar, Islam sebagaimana yang ada dalam *sunnah* Nabi dan sebagaimana yang dipraktikkan oleh para Sahabat. Pandangan ulama seperti ibn Hanbal ini dianggap mengikuti *Sunnah (ahl al-sunnah)* sedang pikiran-pikiran Islam rasional sebagaimana yang diajarkan oleh Mu'tazilah dianggap sebagai manifestasi dari unsur luar yang baru datang, *bid'ah*, sehingga kelompok ini

⁵Pergantian ini terjadi pada masa pemerintahan al-Mutawakkil (847-861 M).

⁶Arti *salaf* secara bahasa adalah pendahulu bagi suatu generasi. Ulama *salaf* didefinisikan sebagai ulama yang mengikuti generasi awal Islam yang berkarakter mendahulukan wahyu daripada akal dan menjaga diri tetap berpegang pada *manhaj* atau mazhab Sahabat. Sementara, *khalaf* secara bahasa adalah masa yang datang sesudah. Ulama *khalaf* secara sederhana didefinisikan sebagai ulama' masa kini yang meyakini bahwa kebenaran Islam bisa ditegakkan dengan dasar-dasar rasio.

dianggap sebagai *ahl al-bid'ah*. Tidak mengherankan jika ulama *salaf* dan ulama *khalaf*, dalam beberapa hal, disinonimkan dengan *ahl al-sunnah* dan *ahl al-bid'ah*.⁷

Abad ke-3 H dalam sejarah Islam menandai titik retak ini. Dalam konteks inilah lahir wacana ulama *salaf* yang dibedakan dengan ulama *khalaf*. Kata *khalaf* biasanya digunakan untuk merujuk para ulama yang lahir setelah abad ke-3 H dengan karakteristik yang bertolak belakang dengan apa yang dimiliki *salaf*. Akan tetapi, abad ke-3 ini hanyalah sebuah penanda waktu, sedang yang terpenting adalah karakter dan orientasi keislamannya.

Istilah *salaf* di Indonesia memiliki maknanya sendiri. Istilah ini digunakan oleh para ulama tradisional untuk mengidentifikasi orientasi keislamannya yang terbedakan dari kelompok Muslim puritanis yang keberislamannya tidak disandarkan kepada imam mazhab tapi langsung kembali ke al-Qur'an dan Sunnah. Tidak mengherankan jika diskursus penting dalam perseteruan dua kubu ini adalah tentang masalah status *ijtihad*. Bagi kalangan ulama tradisional, pintu *ijtihad* telah tertutup sehingga yang bisa dilakukan sekarang adalah mengikuti para pendapat ulama *salaf*. Sementara kalangan Muslim puritanis berpendapat sebaliknya bahwa pintu *ijtihad* tetap terbuka dan pendapat para imam mazhab sama sekali bukan kebenaran final yang harus diikuti.⁸

Cara keberislahan kalangan Muslim puritanis ini oleh ulama tradisional dianggap membuka ruang bagi berbagai spekulasi rasional dalam memahami Islam. Bagaimanapun juga, keislaman yang tepat adalah merujuk kepada ulama masa lalu yang otoritatif, yang pikiran-pikirannya saat ini sudah terinstitusionalisasi dalam mazhab-mazhab, yang itu bisa diakses dalam kitab-kitab karya mereka atau *syarah* yang ditulis oleh para pengikutnya. Tidak mengherankan jika kalangan Muslim tradisional menganggap dirinya paling *ahl al-sunnah* dalam pengertian bahwa keislamannya disandarkan kepada *sunnah* Nabi dan para Sahabat, sebuah obsesi *salafi* yang melekat dalam *ahl al-sunnah* sejak awal. Sedang kalangan Muslim puritanis yang justru menekankan untuk kembali kepada al-Qur'an

⁷Asy'ari sendiri sesungguhnya menempati posisi antara. Pikiran-pikiran dalam Ilmu Kalam yang banyak menggunakan dalil-dalil rasional dianggap tidak sungguh-sungguh berkarakter *salafi*. Hanya karena dia menjadi penantang serius terhadap Mu'tazila, maka dia bisa diterima oleh kalangan *salaf*, bahkan rumusan-rumusan teologinya didaulat sebagai teologi *ahl al-sunnah wa al-jama'ah*.

⁸Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: MIZAN, 1994), h. 19.

dan Hadits dianggap tidak atau kurang *ahl al-sunnah*. Contoh klasik dinamika ini tercermin dalam hubungan NU dan Persis, di mana NU adalah wakil *par excellence* dari Islam tradisional, sedang Persis adalah Islam puritan.⁹

Di samping itu, istilah *salaf* juga digunakan ulama tradisional untuk membedakan dirinya dengan para intelektual Muslim. Pengetahuan keislaman para intelektual Muslim dianggap banyak disandarkan pada kemampuan rasio dan dihasilkan dari transmisi keilmuan yang tidak terjaga persambungannya dengan para ulama masa lalu yang baik (*salaf salih*). Intelektual Muslim adalah produk dari pendidikan modern. Berbeda dengan para intelektual Muslim, para ulama menganggap bahwa keislamannya lebih murni karena disandarkan kepada pendapat-pendapat ulama *salaf*.¹⁰

Jadi penggunaan ulama *salaf* pada wacana Islam tradisional Indonesia lebih menunjukkan pada persaingan dua kelompok otoritas keagamaan: ulama tradisional dan intelektual Muslim modern atau Islam tradisional dan Islam puritan. Dalam banyak hal, intelektual Muslim modern juga dimasukkan dalam satu kotak yang sama dengan Muslim puritan. Pandangan ini bukan tanpa alasan karena tiga tokoh pembaharu Islam abad ke-20 (Jamal al-Din al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Rasyid Rida) yang menyerukan kembali kepada al-Qur'an dan hadits, membuka pintu ijtihad dan melarang *taqlid* juga dibarengi dengan seruan untuk memaksimalkan rasio dengan menjadikan Barat sebagai referensinya.¹¹

Pembagian pesantren menjadi *salaf* dan *khalaf* juga mengikuti pola ini. Pesantren *salaf* sinonim dengan pesantren tradisional, sedang pesantren *khalaf* adalah pesantren modern. Yang pertama hanya atau titik tekannya mempelajari materi keagamaan yang ada di dalam kitab-kitab kuning karya ulama klasik yang dianggap *mu'tabar* (sunnī), sedang pesantren *khalaf* mengajarkan ilmu-ilmu modern di samping ilmu-ilmu keislaman.¹² Contoh baik dari ini adalah Pesantren Salafiyah Syafi'iyah Asembagus, Sukorejo, Situbondo. Sedang untuk pesantren *khalaf* atau *ashriyah* atau modern adalah Pondok Modern Darussalam gontor Ponorogo.

⁹Lihat Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1996).

¹⁰Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change* (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2002), h. 39-55.

¹¹Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca-Orde Baru* (Jakarta: LP3ES & KITLV-Jakarta, 2008), h. 34

¹²Bruinessen, *Kitab Kuning*, h. 19.

Dari sini terlihat bahwa istilah *salaf* dalam wacana Islam Indonesia berbeda dengan pengertian awal ketika istilah itu muncul pada abad ke-3 H. Jika pada awalnya *salaf* justru merepresentasikan kelompok *ahl al-hadits* yang tidak ingin bermazhab, maka di Indonesia justru dibalik. Ulama tradisional yang bermazhab justru mendaku sebagai pengikut gerakan *salaf*, sedangkan kalangan Muslim yang lebih mendengungkan untuk kembali ke al-Qur'an dan Hadits dianggap sebagai non-*salaf* atau *khalaf*. Tidak mengherankan juga jika ulama masa lalu yang dianggap sebagai representasi *salaf* oleh satu kalangan belum tentu diterima oleh kalangan lain. Ibn Taymiyah, misalnya, oleh kalangan Muslim puritanis dianggap sebagai contoh ulama yang orientasi keislamannya *salafi*, tapi dianggap kalangan Muslim tradisional justru berlawanan dengan karakter ulama *salaf*.

Perdebatan tentang *salaf-khalaf* dalam tradisi pemikiran dan gerakan Islam Indonesia di awal abad ke-20 tersebut sesungguhnya mencerminkan sejarah Islam yang lebih luas. Perdebatan antar kelompok-kelompok Islam yang kemudian melahirkan istilah *salaf-khalaf* atau *ahl al-sunnah- ahl al-bid'ah* sesungguhnya harus dipandang sebagai perebutan klaim otentisitas Islam antar berbagai kelompok. Otentisitas Islam diperebutkan oleh sekian banyak kelompok dengan orientasi dan langgam keislaman yang berbeda-beda. Sejauh *salaf* dipahami sebagai Islam otentik sebagaimana yang diajarkan dan dimaksudkan oleh Muhammad, maka setiap orang akan bertikai untuk saling berebut. Bahkan Mu'tazilah yang dinilai sebagai *ahl al-bid'ah* pun tetap mendaku sebagai pengikut Muhammad sebenar-benarnya. Sebagaimana yang disinggung di atas bahwa gerakan pembaruan oleh Afghani, Abduh, dan Rida yang jelas-jelas menjunjung tinggi rasio dalam keberislaman juga menyebut dirinya sebagai gerakan salafisme. Salafisme Afghani dan kawan-kawan ini identik dengan reformis-modernis yang berpandangan bahwa "pikiran-pikiran rasionalisasi gaya Barat—dasar dari kemajuan modern—sebenarnya sudah ada di dalam Islam 'yang murni'. Reformisme ini pada gilirannya menjadi basis bagi lahirnya modernisme di dalam Islam."¹³

Apa yang ingin dinyatakan di sini adalah bahwa sekalipun wacana *salaf-khalaf* dalam tradisi keislaman Indonesia memiliki persambungan dengan tema serupa di Timur Tengah, namun ia memiliki makna dan konteksnya sendiri. Istilah *salaf* yang muncul pada awal abad ke-20 yang kemudian menjadi atribusi tidak hanya untuk ulama tapi juga untuk

¹³Hasan, *Laskar Jihad*, h. 34.

pesantren sama sekali tidak ada hubungannya dengan pemikiran yang digagas oleh Muhammad bin Abdul Wahad yang dianggap sebagai bapak gerakan salafi kontemporer. Bahkan, kalangan Muslim tradisional Indonesia yang mengagung-agungkan ulama *salaf* dan menilai keislamannya mengikuti ulama *salaf* sangat memusuhi Wahabi. Imam ibn Hambal memang mendapatkan penghormatan yang sangat tinggi dari kaum Muslim tradisional Indonesia, tapi mazhab fiqh utama yang diikuti adalah Syafi'iyah yang oleh banyak kalangan dianggap memiliki karakter berimbang antara rasio dengan wahyu.

Hal lain yang perlu dicatat di sini adalah bahwa kelompok Islam *salaf* ini pada dasarnya adalah apolitis. Ini juga yang membedakan antara Islamis dengan para ulama tradisional. Sekalipun keduanya memiliki orientasi yang kuat ke Islam masa lalu, namun ulama tradisional bukanlah seorang *Muslim activist* yang peduli dengan masalah politik dan memiliki ambisi untuk melakukan proyek politik dalam rangka menata masyarakat dalam sebuah tata negara yang menggunakan prinsip-prinsip syariat Islam.

Salafi, Fundamentalisme, dan Islamisme

Salaf pada dasarnya adalah kehendak untuk kembali kepada Islam murni sebagaimana yang dipraktikkan oleh Nabi, Sahabat, dan *tabi'in*. Gerakan salafi awal dipelopori oleh Imam Ahmad bin Hanbal yang menentang pendekatan keislaman Mu'tazilah dan para rasionalis Muslim saat itu. Karakter keislaman Ibn Hanbal ini kemudian dilanjutkan oleh Taqiy al-Din ibn Taymiyya (1263-1328), Ibn Qayyim al-Jawziyya (1292-1350), dan Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1703-17920), orang-orang yang disebut oleh Bruinessen sebagai para bapak fundamentalisme Islam.¹⁴ Oleh Kirmanj, orang-orang itu disebut sebagai bapak Islamisme.¹⁵ Oleh karena itu, penting di sini untuk mendudukan berbagai istilah ini dan kemudian menunjukkan ideologi keislamannya dan perwujudannya dalam sebuah gerakan.

Gerakan *salafi* kontemporer mewujud ke dalam ciri-ciri penggunaan *jalabiyah* (jubah panjang), *imamah* (serban), *isbal* (celana yang panjangnya hanya sampai mata kaki), dan *lihyah* (jenggot panjang) bagi laki-laki, sedang perempuannya memakai *niqab* (pakaian hitam yang menyelubungi seluruh

¹⁴Martin van Bruinessen, "Muslim Fundamentalism: Something to be Understood or to be Explained Away," dalam Howard M. Federspiel (ed.), *An Antology of Islamic Studies*, Vol II (Montreal: Indonesia-Canada Islamic Higher Education Project, 1996), 90.

¹⁵Sherko Kirmanj, "The Relationship between Traditional And Contemporary Islamist Political Thought," dalam *Middle East Review of International Affairs*, Vol. 12, No. 1 (March 2008), 69-70.

tubuh). Mereka mengorganisir diri dalam komunitas-komunitas kecil yang terjalin secara ketat dan eksklusif. Mereka sangat berhasrat untuk meneladani kehidupan Nabi dan generasi awal Islam secara ketat karena dianggap sebagai bentuk Islam yang murni dan ideal. Kelompok ini seperti hendak menawarkan suatu bentuk kehidupan alternatif terhadap kehidupan modern yang dianggap sudah *westernized*.¹⁶

Kelompok ini sesungguhnya bersifat apolitis, setidaknya di tahap awal. Komitmen utama mereka adalah pemurnian *aqidah*, praktik peribadatan yang benar dan ketat, serta menjaga integritas moral masing-masing individu. Isu pakaian, memelihara jenggot, kedisiplinan shalat mendominasi topik-topik pembicaraan mereka daripada permasalahan politik. Mereka memang berkomitmen terhadap pelaksanaan syariat Islam secara sempurna, tapi cara yang ditempuh adalah dengan cara pendidikan (*tarbiyah*) dan pemurnian (*tasfiyah*) umat islam sendiri. Oleh karena itu, gerakan utama mereka adalah berdakwah serta pembelajaran yang dikemas dalam acara *halaqah* dan *dawrah*.¹⁷

Menurut Hasan, fenomena salafisme kontemporer ini jelas berakar pada ajaran Wahabisme. Gerakan yang digagas oleh Muhammad ibn Abdul Wahab ini muncul pada abad ke-18 dengan menghancurkan tahayul, praktek pemujaan sufi, bid'ah, dan berbagai perilaku tidak Islami lainnya. Wahabisme sangat ketat dalam mendefinisikan siapa yang iman dan kafir, tidak mentolerir sedikitpun penyimpangan dari syariah, menolak *taqlid* dan menegaskan bahwa al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber hukum islam yang mengikat.

Gerakan Salafi kontemporer bisa dikatakan sebagai bentuk Wahabisme yang dikemas ulang yang memperlihatkan tekad para tokohnya untuk mengodifikasi dan mengikuti lagi secara lebih sistematis pemikiran-pemikiran yang dikembangkan oleh tiga pemikir klasik terkemuka di kalangan Wahabi, yakni Ibn Taymiyya, Muhammad Ibn Qayyim al-Jauziyah, dan Muhammad Ibn Abd al-Wahhab. Para pengikutnya juga kerap merujuk pada fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh para otoritas Wahabi kontemporer, seperti 'Abd al-Aziz 'Abd Allah bin Bazz (1912-1999) dan Muhammad Nasir al-Din al-bani (wafat 1999).¹⁸

Dari sini terlihat bahwa istilah *salafi* semakna dengan istilah fundamentalisme. Yang membedakan adalah konteks di mana kedua istilah ini pada awalnya muncul. Jika *salafi* lahir dalam konteks Islam, maka fundamentalisme lahir dari konteks tradisi Kristen Amerika Serikat. Dalam

¹⁶Hasan, *Laskar Jihad*, 31.

¹⁷ Hasan, *Laskar Jihad*, 32.

¹⁸ Hasan, *Laskar Jihad*, 36.

konteks Barat, fundamentalisme bermakna “*a firm reassertion of beleive in the literal truth of the Bible, upheld against the onslaught of secular science; most notably this took the form of the defence of belief in creation against Darwin’s theory of evolution.*”¹⁹

Sekalipun fundamentalisme lahir dari Kristen Barat, namun membawa istilah ini keluar dari lingkaran budaya asalnya bukanlah sesuatu yang terlarang.²⁰ Jika istilah fundamentalisme dilepas dari konteksnya, maka yang terlihat adalah sebuah istilah yang merujuk pada pemikiran keagamaan yang memahami wahyu secara literal yang kemudian diyakini sebagai satu-satunya sumber kebenaran. Oleh karena itu, meski Bruinessen sangat kritis dengan penggunaan istilah fundamentalisme di luar lingkup tradisi keagamaan dari mana istilah itu pada mulanya lahir, tetapi ia tetap bisa merumuskan suatu definisi netral tentang fundamentalisme Islam, yaitu:

*All movement and ideologies that place a literal interpretation of the Islamic revelation and norms believed to be directly derived from it (Islamic values, Islamic economics, the Islamic state) above all other possible sources of legitimacy (such as local tradition, mystical experience, humanism, rationalism, secular law, and international conventions).*²¹

Pengertian fundamentalisme Islam yang netral tersebut merupakan karakter keislaman yang digagas oleh gerakan *salafi* klasik sejak era Imam Ahmad ibn Hanbal sampai terinstitusionalisasi ke dalam Wahabisme yang melahirkan apa yang disebut dengan gerakan *salafi* kontemporer. Gerakan ini memahami Islam secara literal dan menolak sumber kebenaran lain di luar *al-Qur’an* dan *al-Sunnah*. Mereka melakukan dakwah untuk memurnikan tauhid dan pembersihan ritual dari unsur-unsur bid’ah. Mereka melakukan dakwah dengan keras karena pembedaannya yang sangat keras antara mukmin dan kafir. Terlihat di sini bahwa *salafi* pada prinsipnya adalah apolitis.

Dalam konteks kelahirannya sendiri pun fundamentalisme tidak memiliki konotasi gerakan politik. Di tanah kelahirannya, fundamentalisme digunakan untuk menunjuk pada kelompok Kristen yang memiliki teologi eksklusif, percaya kepada kemutlakan wahyu, ketuhanan al-Masih, kemukjizatan Maryam yang melahirkan Yesus dalam keadaan perawan, dan

¹⁹Bruinessen, “Muslim Fundamentalism,” h. 88.

²⁰Baca Martin Riesebrodt, *Pious Passion: The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran* (Berkeley: University of California Press, 1998).

²¹Bruinessen, “Muslim Fundamentalism,” h. 89.

mukjizat-mukjizat yang ada dalam Bibel. Kitab suci diyakini mengandung kebenaran abadi yang mampu memberi jawaban bagi segala problem yang dihadapi manusia. Oleh karena itu, fundamentalisme menolak semua otoritas rujukan kebenaran lain di luar kitab suci. Tidak mengherankan jika kelompok ini sangat memusuhi ilmu pengetahuan terutama yang bertentangan dengan apa yang tertulis dalam Bibel, misalnya teori evolusi Darwin. Mereka dengan keras menolak setiap upaya kontekstualisasi ajaran. Mereka merasa sebagai penjaga kitab suci dan akidah. Mereka juga merasa diri sebagai Kristen sejati sehingga setiap serangan kepada mereka dianggap serangan kepada Kristen. Ini inti dari pemaknaan fundamentalisme di tanah kelahirannya, Kristen Amerika Serikat.²²

Beberapa ciri umum dari kaum fundamentalis adalah tertutup, intoleran, keras, berorientasi ke belakang, dan menolak perubahan dan perkembangan. Mereka memiliki orientasi yang kuat ke masa lalu di mana masa lalu dianggap sebagai zaman keemasan yang harus dihadirkan kembali ke era kini. Di samping intoleran, mereka cenderung pada kekerasan karena keinginannya yang kuat untuk mengubah orang lain dan lingkungannya sesuai dengan keyakinan yang dianutnya.²³

Dengan ciri-ciri umum itulah fundamentalisme yang semula lahir di kalangan tradisi Kristen Amerika Serikat kemudian digunakan di luar batas-batas kesejarahannya sendiri. Banyak kalangan yang menganggap istilah ini problematik jika diterapkan pada selain Kristen, namun definisi dan ciri-ciri umum fundamentalisme bisa digunakan untuk melihat fenomena serupa pada agama lain.

Dalam tradisi Islam, fundamentalisme atau salafisme yang apolitis ini kemudian berubah menjadi gerakan politik. Perubahan gerakan ini sebagian diinspirasi oleh karakter keyakinan yang ada di dalam kelompok fundamentalis sendiri, sebagian dipicu oleh faktor eksternal. Fundamentalisme yang bermetamorfose ke dalam gerakan politik ini kemudian disebut dengan istilah Islamisme.

Islamisme lahir sebagai istilah alternatif bagi fundamentalisme. Jika fundamentalisme lebih menekankan pada aspek keagamaan, maka Islamisme lebih menekankan pada gerakan kelompok ini dalam bidang

²²Haidar Ibrahim Ali, "Menelusuri Sejarah dan Makna Fundamentalisme," dalam <http://pcinu-mesir.tripod.com>, diakses pada 19 April 2012.

²³Haidar Ibrahim Ali, "Menelusuri Sejarah dan Makna Fundamentalisme," dalam <http://pcinu-mesir.tripod.com>

politik. Istilah Islamisme digunakan untuk merujuk pada wacana-wacana dan kegiatan-kegiatan para aktivis gerakan Islam yang memperlakukan Islam tidak hanya sebatas agama, tapi juga ideologi politik, dengan jalan mana negara Islam atau masyarakat yang taat menjalankan syariat Islam hendak dibangun. Kelompok ini berupaya keras membangun sebuah proyek politik keagamaan yang menempatkan Islam tidak hanya terepresentasikan di dalam negara namun harus menjadi ideologi dan sistem komprehensif yang mengatur semua aspek kehidupan bermasyarakat dan bernegara.²⁴

Islamisme merujuk pada setiap upaya individu Muslim atau gerakan Muslim yang menjadikan sumber-sumber utama Islam—Qur'an, Sunnah, fiqh—sebagai landasan bagi teori dan ideologi politik. Sementara Islamis digunakan untuk merujuk kepada para aktivis Muslim dalam wilayah politik yang berusaha menegakkan suatu tatanan pemerintahan di mana pemerintah dan kebijakan yang diambilnya disandarkan pada doktrin agama Islam.²⁵

Kirmanj menjelaskan dengan sangat baik bahwa sekalipun gerakan *salafi* pada dasarnya apolitis namun Islam yang dikembangkan oleh para bapak *salafi* awal sangat mudah untuk diubah menjadi landasan dalam gerakan politik. Salah satu pandangan penting Maududi dalam menolak demokrasi disandarkan pada pandangannya bahwa Tuhan adalah satu-satunya yang memiliki kedaulatan atas seluruh makhluk.²⁶ Pandangan ini disokong sepenuhnya oleh Qutb yang menegaskan bahwa tidak ada kedaulatan kecuali kedaulatan Tuhan, tidak ada hukum kecuali hukum yang berasal dari Tuhan, dan tidak ada otoritas satu manusia atas manusia yang lain karena otoritas hanyalah milik Tuhan.²⁷

Pandangan kalangan Islamis ini jika dilacak ke belakang akan menemukan persambungannya pada pandangan Ibnu Taymiyya tentang kedaulatan yang sepenuhnya ada pada Tuhan. Menurut Ibn Taymiyya, satu-satunya sumber kedaulatan dan otoritas adalah Tuhan. Berdasarkan doktrin ini maka seorang Muslim harus memandang Tuhan sebagai *the absolut leader* karena apa yang dimau Tuhan telah difirmankan kepada Muhammad melalui wahyu sehingga wahyu itu harus diperlakukan sebagai hukum Tuhan. Intinya, Tuhan adalah pemegang kedaulatan tunggal.²⁸

²⁴ Hasan, *Laskar Jihad*, h.18.

²⁵ Kirmanj, "The Relationship between Traditional And Contemporary Islamist," h. 70; Anthony Bubalo & Greg Fealy, *Joining the Caravan? The Middle East, Islamism and Indonesia* (Alexandria New South Wales 1435, Australia: Lowy Institute, 2005), h. xx.

²⁶ Kirmanj, "The Relationship between Traditional And Contemporary Islamist," 72.

²⁷ Kirmanj, "The Relationship between Traditional And Contemporary Islamist," 72.

²⁸ Kirmanj, "The Relationship between Traditional And Contemporary Islamist," 71.

Pandangan tentang kedaulatan dan otoritas ini menjadi salah satu isu penting dalam pemikiran keislaman para tokoh *salafi* awal. Berdasarkan pandangan Tuhan sebagai satu-satunya pemegang kedaulatan, Ibn Hanbal berpendapat bahwa seseorang hanya boleh tunduk kepada penguasa yang melaksanakan undang-undang agama secara benar.²⁹

Pandangan yang mungkin semata-mata dimotivasi oleh semangat keagamaan ini kemudian menggema kembali di abad ke-20 ketika Mawdudi dengan menggunakan argumen yang sama melawan otoritas politik di India ketika dia menyeru agar umat Muslim tidak tunduk kepada hukum yang bukan berasal dari Tuhan karena Dia-lah satu-satunya pembuat hukum.³⁰ Mawdudi dan Qutb juga orang-orang yang memperkenalkan konsep *hakimiyya ilahiyya* (kedaulatan Tuhan) ke dalam kosa kata gerakan Islamisme kontemporer.³¹

Terlihat jelas di sini bahwa ajaran-ajaran keislaman yang dirumuskan oleh para tokoh salaf memberi ilham secara langsung terhadap berbagai gerakan Islamisme kontemporer yang sistem ajaran dan ideologinya dirumuskan oleh para tokoh Islamis kontemporer semisal Hasan al-Banna (1906-1948), Sayyid Qutb (1906-1966), keduanya adalah pendiri dan ideolog Ikhwan al-muslimin Mesir, dan Abul A'la al-Maududi (1903-1979), pendiri dan ideolog Jama'at-i Islami India. Mereka semua berusaha merumuskan Islam sebagai sistem politik.

Sekalipun demikian, pergeseran dari gerakan keagamaan ke gerakan politik memerlukan faktor eksternal sebagai pemicunya. Gerakan Islamisme lahir sebagai reaksi terhadap kegagalan rezim penguasa di banyak negara Muslim yang mengikuti model pembangunan Barat. Gerakan ini juga lahir sebagai respon atas kekalahan Arab dalam perang melawan Israel tahun 1967. Dari sinilah kemudian lahir jargon utama kalangan islamis yang bergema hingga sekarang, "Islam adalah solusi."³²

Bagi al-Bana, keterpurukan dunia Islam adalah hasil dari penjajahan ideologi sekuler Barat yang merusak intelektual dan spiritual umat Islam. Untuk keluar dari situasi ini, umat Islam harus kembali kepada ajaran fundamental Islam. Seluruh aspek kehidupan umat Islam harus diatur berdasarkan al-Qur'an. Ini hanya bisa dilakukan dengan menegakkan negara

²⁹ Kirmanj, "The Relationship between Traditional And Contemporary Islamist," 72.

³⁰ Kirmanj, "The Relationship between Traditional And Contemporary Islamist," 72.

³¹ Kirmanj, "The Relationship between Traditional And Contemporary Islamist," 72.

³² Gilles Kepel, *Pembalasan Tuhan: Kebangkitan Agama-Agama Samawi di Dunia Modern*, ter. Masdar Hilmy (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997), 10; Hasan, *Laskar Jihad*, 20, Bruinessen, "Muslim Fundamentalism," h. 90.

Islam, di mana syariat yang bersumber dari al-Qur'an menjadi konstitusinya.³³

Strategi al-Bana sendiri bersifat gradualis. Negara Islam hanya mungkin dicapai jika masyarakat telah terislamkan. Kegiatan Ikhwan tidak hanya dakwah, tapi juga membuka berbagai layanan sosial, misalnya, mendirikan sekolah, klinik-klinik kesehatan, menyediakan pekerjaan bagi kaum miskin kota, bahkan sampai mendirikan kelompok-kelompok olahraga. Untuk melakukan Islamisasi di level masyarakat ini, al-Bana menggerakkan Ikhwan al-Muslimin dengan membentuk kelompok-kelompok kecil yang di kemudian hari terkenal dengan sebutan *usrah*. Kelompok-kelompok ini terdiri sekitar 10-20 orang yang dipimpin oleh seorang ketua. Fungsi kelompok adalah untuk melakukan pendidikan (*tarbiyah*) dan dakwah, tempat untuk belajar ajaran-ajaran Islam dan saling mengingatkan dalam ikatan persaudaraan yang kokoh.³⁴ Agaknya, sistem sel ini dipilih juga sebagai strategi gerakan dalam rangka untuk menyiasati represi pemerintah Mesir. Dengan menggunakan sistem sel ini, persebaran Ikhwan al-Muslimin bergerak secara *clandestine*.³⁵

Sekalipun demikian, bukan berarti bahwa Ikhwan al-Muslimin terlepas dari tindakan-tindakan radikal khas kelompok Islam militan. Biasanya, kekerasan selalu terkait dengan aktivisme politik para pengikutnya. Radikalisme, misalnya, dapat dilihat dari bergabungnya unit paramiliternya dalam perang melawan Israel di Palestina serta berbagai pembunuhan tokoh-tokoh politik di Mesir.³⁶

Militansi pengikut Ikhwan al-Muslimin tidak bisa semata-mata dilihat sebagai barang luar yang masuk ke dalamnya atau karena semata-mata karakter anak-anak muda. Radikalisme pengikut Ikhwan juga berakar pada ajaran atau doktrin Ikhwan al-Muslimin itu sendiri. Sekalipun al-Bana lebih menyukai pendekatan dari bawah, namun tuntutanannya untuk melakukan reformasi politik di mana Islam dijalankan sebagai hukum negara juga bisa mengarahkan para pengikutnya untuk melakukan upaya-upaya politik yang langsung berhadapan dengan kekuasaan politik yang sah. Kekerasan antara militansi kelompok Ikhwan dengan pemerintah Mesir inilah yang membawa pada kematian al-Bana di tahun 1949.³⁷

Sementara ada upaya-upaya untuk lebih menekankan pada aktivitas dakwah setelah kematian al-Bana, radikalisasi para pengikut Ikhwan al-

³³Don Peretz, *The Middle East Today*, second edition (Hinsdale, Illinois: Dryden Press, 1971), 206-207; Bubalo & Fealy, *Joining the Caravan?*, h. 13.

³⁴Bubalo & Fealy, *Joining the Caravan?*, h. 13-14.

³⁵Peretz, *The Middle East Today*, h. 207.

³⁶ Bubalo & Fealy, *Joining the Caravan?*, h. 13-14.

³⁷ Peretz, *The Middle East Today*, h. 207.

Muslimin justru mendapat darah segar dari Sayyid Qutb. Sayyid Qutb adalah ideolog Islamisme–radikal para pengikut Ikhwan al-Muslimin. Melalui bukunya yang sangat terkenal, *Ma'alim fi al-Tariq*, Qutb mengelaborasi ide al-Maududi tentang *hakimiyah* (kedaulatan Tuhan) dengan menyatakan bahwa negara Islam adalah negara yang meletakkan Allah sebagai pemegang kedaulatan tertinggi. Negara Islam adalah negara yang mengikuti hukum Allah, bukan negara yang membuat hukum sendiri. Hukum Allah adalah ketetapan yang tidak bisa diubah oleh persetujuan manusia. Dari sini kemudian analisis Qutb mengarah pada perbedaan antara tatanan sosial-politik *Islami* dan *jahili*, di mana yang terakhir adalah tatanan yang tidak disandarkan pada hukum Tuhan. Radikalisme Qutb bertumpu pada perbedaan tersebut. Dia meyakini bahwa tatanan Islam dan tatanan *jahili* adalah dua entitas yang saling bertentangan dan bermusuhan di mana pilihannya adalah menang secara total atau kalah secara total. Dengan tegas dia menyatakan bahwa masyarakat *jahili* harus dihancurkan. Dakwah dengan lisan saja tidak cukup, tapi juga jihad dengan kekerasan.³⁸

Rezim sekuler yang tidak menghargai ulama atau tokoh gerakan Islam, bahkan memperlakukannya dengan buruk, juga bisa menjadi faktor yang meradikalisasi kalangan Islamis. Seorang Sayyid Qutb yang dikenal sebagai ideolog Islamisme radikal pada awalnya memiliki sikap yang lebih moderat. Dia sempat berpendapat bahwa “umat Islam tidak berambisi mewajibkan umat lain untuk mengikuti Islam, yang terpenting adalah umat Islam bebas melakukan dakwah Islam dan biarkan umat lain bebas menjalankan keyakinannya.” Dia juga menulis bahwa “tujuan *jihad* adalah menghilangkan permusuhan tanpa melakukan agresi.” Dia menyimpulkan bahwa prinsip dasar Islam adalah “bukan perang.” Perang hanyalah untuk mempertahankan diri dari serangan musuh. Dia menekankan bahwa Islam tidak ingin melakukan peperangan, atau meletakkan dirinya bermusuhan dengan *musyrikin*.³⁹

Tapi dalam *Ma'alim fi al-Tariq*, nada suaranya berubah seratus delapan puluh derajat. Dia menuduh siapa saja yang memahami jihad sebagai tindakan pertahanan sebagai “berpikiran sempit” dan “orientalis yang curang dan berbahaya.”⁴⁰ Tulisan pertama ditulis sebelum dia dipenjara dan merasakan siksaan. Sebagai anggota ikhwan al-Muslimin tahun 1960-an, Qutb merasakan siksaan di tangan rezim Mesir saat itu. Tulisan-tulisan Qutb di dalam *Ma'alim fi al-Tariq* yang bernada menantang

³⁸Bubalo & Fealy, *Joining the Caravan?*, h. 15-18.

³⁹Kirmanj, “The Relationship between Traditional And Contemporary Islamist,” 78

⁴⁰Kirmanj, “The Relationship between Traditional And Contemporary Islamist,” 78-79.

dan instruktif itu kemudian menjadi panduan dari gerakan Islamisme kontemporer.

Ide-ide Ikhwan al-Muslimin masuk ke Indonesia pada tahun 1970/1980-an melalui para alumni timur Tengah.⁴¹ Sebagai contoh, buku suci aktivis gerakan dakwah, *Ma'alim fi al-Tariq* karya Sayyid Qutb, diterjemahkan oleh Rahman Zainuddin, alumni Timur Tengah yang lulus dari Siria pada tahun 1980.⁴² Di samping menerjemahkan buku, peran alumni Timur Tengah juga memantapkan metode gerakan.⁴³ Dari sinilah kemudian lahir berbagai gerakan Islamisme di Indonesia mulai dari yang menekankan pada dakwah-politik hingga berbagai tindakan kekerasan. Gerakan-gerakan keislaman baru ini menemukan momentumnya saat terjadi Reformasi Politik 1998. Gerakan-gerakan keislaman baru ini melahirkan berbagai diskursus keislaman baru di Indonesia. Berbagai istilah mungkin bisa dilacak sampai awal abad-ke-20, namun jelas ia memiliki makna dan signifikansi yang baru, misalnya, salafi, ahlusunnah, wahabi, dsb.

Kesimpulan

Terlihat dengan jelas bagaimana dinamika Islam Indonesia telah melahirkan satu jenis diskursus keislaman yang khas. Sekalipun Islam Indonesia tidak pernah terlepas dari dinamika Islam global, namun sejak awal ia memiliki dinamikanya sendiri yang melahirkan Islam khas Indonesia. Wajah Islam Indonesia selalu berubah seiring dengan dinamika yang ada, baik perubahan itu karena faktor internal maupun situasi sosial-politik yang mengelilinginya.

Saat ini, ormas-ormas keislaman *established* seperti NU dan Muhammadiyah dihadapkan pada dinamika keislaman baru pasca-Reformasi. Sementara narasi keislaman resmi NU dan Muhammadiyah masih berkarakter moderat, namun berbagai fenomena di lapangan menunjukkan bahwa berbagai pertemuan dan interrelasi di antara diskursus dan gerakan keislaman yang ada mulai membentuk lanskap keislaman baru. Ada pengurus Muhammadiyah yang terang-terangan menjadi tokoh MTA (Majelis Tafsir Al-Qur'an) di daerahnya. Begitu juga, tidak sedikit kiai NU yang bersimpati pada cara-cara dakwah FPI (Front Pembela Islam), bahkan menjadi pengurusnya. Para kiai ini menilai bahwa apa yang diperjuangkan FPI sesuai dengan apa yang dibaca di dalam kitab kuning. Anak-anak muda dari kedua organisasi tersebut juga mulai membentuk identitas keislaman baru.

⁴¹Bubalo & Fealy, *Joining the Caravan?*, h. 66.

⁴²Ali Said Damanik, *Fenomena Partai Keadilan: Transformasi 20 Tahun Gerakan Tarbiyah di Indonesia* (Jakarta: Teraju, 2002), h. 95-96.

⁴³ Ali Said Damanik, *Fenomena Partai Keadilan*, h. 97-100.

NU dan Muhammadiyah yang sebelumnya terlibat dalam persaingan, bahkan perseteruan teologis, kini mereka merasa berada dalam blok yang sama. Takhayul-bid'ah-khurafat yang sekian puluh tahun menghiasi perdebatan antara Muslim tradisional (NU) dengan Muslim modernis (Muhammadiyah), kini tidak lagi menjadi penanda kompetisi di antara dua organisasi ini. Sementara kiai-kiai NU masih ribut dengan pembelaan atas berbagai ritual populer, namun musuhnya kini telah bergeser ke arah kelompok-kelompok Islam baru yang secara umum disebut sebagai kelompok Wahabi. NU dan Muhammadiyah bergandengan tangan memperkuat wacana Islam moderat sebagai *icon* Islam Indonesia untuk melawan kecenderungan Islam ekstrem yang dibawa oleh kelompok-kelompok Islam baru ini (*emerging forces*).[]

Daftar Pustaka

- Ali, Haidar Ibrahim. "Menelusuri Sejarah dan Makna Fundamentalisme," dalam <http://pcinu-mesir.tripod.com>, diakses pada 19 April 2012.
- Arifin, Zainal. "Islam Ekstrim dan Solusinya," dalam *Media Dakwah* (April 1995).
- Bubalo, Anthony & Greg Fealy. *Joining the Caravan? The Middle East, Islamism and Indonesia*. Alexandria New South Wales 1435, Australia: Lowy Institute, 2005.
- Burhani, Najib. "Liberal and Conservative Discourse in the Muhammadiyah: The Struggle for the Face of Reformist Islam in Indonesia." dalam Martin van Bruinessen (ed.). *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the "Conservative Turn"*. Singapura: ISEAS, 2013.
- Damanik, Ali Said. *Fenomena Partai Keadilan: Transformasi 20 Tahun Gerakan Tarbiyah di Indonesia*. Jakarta: Teraju, 2002.
- Hamdi, Ahmad Zainul. "Radicalising the Traditionaist: Contemporary Dynamics of NU in Sampang Madura." *Episteme: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman*. Vol. 15. No. 01 (Juni 2020).
- Hasan, Noorhaidi. *Laskar Jihad: Islam, militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca-Orde Baru*. Jakarta: LP3ES & KITLV-Jakarta, 2008.
- Kirmanj, Sherko. "The Relationship between Traditional And Contemporary Islamist Political Thought." dalam *Middle East Review of International Affairs*. Vol. 12. No. 1 (March 2008).
- Kepel, Gilles. *Pembalasan Tuhan: Kebangkitan Agama-Agama Samawi di Dunia Modern*. Ter. Masdar Hilmy. Bandung: Pustaka Hidayah, 1997.
- Noer, Deliar. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES, 1996.
- Peretz, Don. *The Middle East Today*. Second Edition. Hinsdale, Illinois: Dryden Press, 1971.
- Riesebrodt, Martin. *Pious Passion: The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- Tim Wahid Foundation. *Membatasi Para Pelanggar: Laporan Tahunan Kemerdekaan Beragama Beragama Wahid Foundation 2018*. Jakarta: Wahid Foundation, 2019.
- Van Bruinessen, Martin. "What Happened to the Smiling Face of Indonesia

Islam? Muslim Intellectualism dan the Conservative Turn in the post-Soeharto Era.” *RSIS Working Paper*. 6 Januari 2011.

_____, Martin. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: MIZAN, 1994.

_____. “Muslim Fundamentalism: Something to be Understood or to be Explained Away.” dalam Howard M. Federspiel (ed.). *An Antology of Islamic Studies*. Vol II. Montreal: Indonesia-Canada Islamic Higher Education project, 1996.

Zaman, Muhammad Qasim. *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2002.