

TINJAUAN BUKU

MASJUMI: MENCARI JEJAK MODERATISME DAN RADIKALISME ISLAM KONTEMPORER DI INDONESIA

Rémy Madinier. *Partai Masjumi: Antara Godaan Demokrasi dan Islam Integral*. Bandung: Mizan. 2013. 465 Halaman. Terjemahan Dari *L'indonésie, Entre Démocratie Musulmane Et Islam Intégral: Histoire Du Parti Masjumi (1945–1960)*. Paris: Iismm-Karthala, 2011.

Nostalgawan Wahyudhi

Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia

E-mail: wan_jauzy@yahoo.com

PENDAHULUAN

Monografi ini merupakan sebuah kajian sejarah politik yang penting. Partai Masjumi, dalam konteks kekinian, tidak berperan langsung dalam eskalasi perkembangan ilmu politik di Indonesia. Akan tetapi, ketika kita memosisikannya sebagai bahan untuk mendudukkan kembali diskursus yang kurang pas tentang Islam dan politik di Indonesia, hal ini menjadi penting. Masjumi memegang tonggak penting sebagai formasi awal hubungan Islam dan negara di mana hubungan ini juga menjadi titik tolak dari pasang surut hubungan di antara keduanya dalam dinamika perubahan kondisi perpolitikan di Indonesia.

Sesungguhnya karya ini patut diapresiasi dan merupakan sebuah monografi yang apik dari Rémy Madinier di antara sekian banyak literatur yang membahas tentang Islam dan politik di Indonesia. Diharapkan kapasitas dia sebagai peneliti senior *Centre Nationale de Recherche Scientifique* (CNRS), Pusat Riset Saintifik Nasional di Prancis, yang mengkaji studi Islam di Asia Tenggara dapat memberikan sentuhan tersendiri yang membuat buku ini benar-benar berbeda dari penelitian-penelitian lain yang pernah ada. Studi Madinier tentang Islam di Indonesia bukanlah hal baru, tetapi merupakan bunga rampai dari buku *The End of Innocence? Indonesian Islam and the Temptations of Radicalism* yang mengkaji tentang tarik ulur perkembangan Islam di Indonesia yang terpolarisasi dalam Islam konservatif, liberal, dan radikal (Feillard & Madinier, 2011).

Dengan pendekatan historiografi politik Islam yang detail, Madinier meramu kembali bunga rampai studi tentang partai Masjumi, yang pada konteks kekinian, telah dipersepsikan secara keliru oleh studi-studi spekulatif dari pendekatan ideologis. Ia menerjemahkan studi spekulatif ini sebagai sebuah tindakan pragmatis yang membelenggu dirinya dengan cara pandang sempit tentang Islam, yang hanya bertitik tolak dari sebuah asumsi gerakan Islam radikal, yang penuh dengan muatan ideologis namun kering kadar intelektualnya (halaman xiii–xv). Pendekatan ini juga mencabut orisinalitas studi tentang Islam dengan mereduksi konteks sosial masyarakatnya yang justru menjadi landasan logis dari berbagai corak gerakan Islam di Indonesia. Seperti sebuah artikel yang ditulis oleh Martin van Bruinessen (2002) yang secara afirmatif menyimpulkan distorsi tentang partai Masjumi sebagai “... *the roots of most present Muslim radical groups in Indonesia*” (akar dari sebagian besar kelompok radikal muslim terkini di Indonesia) meskipun dalam konklusinya tidak bisa menegaskan secara kuat (*straight directions*) akan keterlibatan Masjumi, baik secara ideologis maupun praksis dari radikalisme agama di Indonesia. Oleh karena itu, tulisan ini ingin mengkaji lebih dalam bagaimana Madinier membedah Masjumi secara berimbang sehingga bisa mencari kerangka ideologis dari gerakan politik Masjumi sepanjang hubungannya yang dinamis dengan negara serta mencari kerangka logis jejak radikalisme Islam kontem-

porer di Indonesia yang diasumsikan berakar dari Masjumi.

MEMBEDAH PENDEKATAN STUDI MADINIER TENTANG MASJUMI

Dalam tulisannya bersama Feillard, Madinier (2011) sebenarnya telah mengkaji gejala-gejala kuatnya daya tarik radikalisme dalam perkembangan Islam di Indonesia. Dia juga berusaha mencari rantai dari realitas politik bahwa radikalisme Islam di Indonesia sebenarnya sudah ada sejak awal negara ini berdiri.¹ Oleh karena itu, peranan penting Masjumi diawal kemerdekaan Indonesia dan juga adanya friksi dengan golongan nasionalis sekuler membuat organisasi ini menjadi akar dari pendalaman studi yang dilakukan Madinier.

Pentingnya buku ini didasarkan pada beberapa alasan: *pertama*, sepertinya Madinier ingin mencari titik temu dari inkohereni hasil penelitian yang pernah ada, baik kajian Masjumi yang merupakan bagian dari studi sejarah nasional Indonesia seperti George Mc. T. Kahin (1952), Benedict Anderson (1972), dan Herbert Feith (1962), atau kajian mendetail generasi awal studi tentang Masjumi dari kalangan masyarakat Indonesia sendiri seperti Harun Nasution (1965), Muhammad Asyari (1976), Deliar Noer (1960), dan Yusril Ihza Mahendra (1999). Namun, kelompok yang terakhir masih menghadapi masalah “ketakutan intelektual” atas kondisi lingkungan

sosial politik yang kurang menguntungkan pada rentang waktu penulisan penelitian. Supresi atas kebebasan intelektual pada rezim diktator Soekarno dan *authoritarian* Soeharto rupanya mempengaruhi kejernihan dan kekritisannya dalam memotret Masjumi, terlebih keterkaitan Pak Natsir dengan pemberontakan PRRI yang masih belum bisa diterima, baik oleh Orde Lama maupun Orde Baru. Dari tulisan mereka, masih terlihat dualisme dan kegamangan antara demokrasi atau Islam integral (*kaffah*) dan tidak tampak batasan yang jelas pula sejauh mana modernisme yang mereka junjung dan sekularisme yang mereka tolak bisa terintegrasi dalam tubuh Masjumi.

Kedua, Madinier ingin mengukur sejauh mana Masjumi menjadi akar dari gerakan Islam radikal dalam politik kontemporer Indonesia yang pada sepuluh tahun terakhir menjadi preferensi penelitian yang menarik bagi para Indonesia-nis. Merujuk secara ideologis ucapan, tulisan, ataupun tindakan dari kalangan elite Masjumi, atau kebijakan organisasi yang dikeluarkannya tanpa mempertimbangkan kerangka historis yang ada, sama saja dengan mengesampingkan latar belakang sosio-politis dan historis di mana keputusan atau tindakan itu diambil, yang pada akhirnya melemahkan akurasi dan integritas dari sebuah penelitian. Bisa saja keputusan itu diambil sebagai “pengecualian” dan dalam keadaan yang di luar kontrol, misalnya terdesak atas supresi politik dari rezim otoriter yang berkuasa, yang pada akhirnya tidak bijak jika dianggap sebagai kontradiksi atas landasan ideologis yang sudah ada. Kejernihan dalam melihat kebijakan Masjumi yang akomodatif atas kondisi sosio-politik yang tidak kondusif di kala itu harus dicermati agar tetap bisa menangkap kerangka ideologis yang dibangun dan tetap dipelihara dalam tubuh Masjumi sehingga analisis yang dibuat dalam penelitian tidak menyimpang dari realitas perkembangan organisasi Masjumi dalam perpolitikan di Indonesia. Kontradiksi yang ditemukan bisa dijelaskan dalam analisis logis atas perubahan ataupun tekanan politik yang terjadi di dalam ataupun dari luar organisasi Masjumi.

Untuk memahami pentingnya mengkaji lebih detail tentang Masjumi dan pengaruhnya terhadap perkembangan gerakan Islam kontem-

¹ Menurut Fealy dan Hooker (2006, hlm 4) istilah Islam radikal (*radical Islam*) merujuk pada gerakan Islam yang menginginkan perubahan dramatis/radikal di dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Muslim radikal diidentikkan dengan pemahaman yang literal terhadap Al-Quran terutama pada bagian-bagian yang membahas tentang hubungan sosial, perilaku keagamaan, dan hukuman terhadap tindak kejahatan (*punishment of crimes*), serta cenderung normatif dalam mengikuti keteladanan nabi Muhammad saw. Namun, menurut Hasyim Muzadi, konotasi radikal harus dibedakan dengan radikalisme. Jika dikaitkan dengan Islam, kata radikal merupakan proses pemahaman yang dalam hingga akar-akarnya tentang Islam. Ketika kata radikal menjadi *isme* maka memiliki makna ideologis sehingga kata radikalisme Islam bermakna sebagai gerakan ideologis yang memahami Islam secara radikal yang berdampak pada kehidupan bernegara dan bermasyarakat (Rokhmad, 2012). Untuk memahami wacana radikalisme Islam yang telah menjadi stigma negatif dalam kerangka hubungan kausalitas antara peradaban Barat dan dunia Islam, baca Bakri (2004).

porer di Indonesia, posisi Indonesia yang secara geografis berada di antara peradaban Barat dan Islam (Timur Tengah) bisa menjadi acuan, di mana posisi strategis itu bisa mengilustrasikan bagaimana kohesi antara Islam dan Barat berpadu pada Masjumi. Karena pertemuan pada kedua sistem tersebut menciptakan kekuatan yang dinamis dan saling tarik-menarik dalam tubuh Masjumi; hal ini menjadi penting untuk mengukur independensi dan akurasi buku ini dalam membedah Masjumi. *Pertama*, seberapa kuat arus pembaratan (westernisasi) itu terjadi dan masuk dalam tubuh Masjumi. Dalam hal ini “pembaratan” bukan diartikan sebagai proses masuknya budaya Barat tanpa filter dalam tubuh Masjumi, tetapi lebih merupakan sintesis ide-pemikiran Barat atas kondisi sosio-politik masa itu yang terefleksi dari kebijakan yang diambil Masjumi. Sintesis ide-pemikiran Barat yang dilakukan oleh Masjumi lebih merupakan proses rasionalisasi yang merupakan usaha untuk menganalisis secara logis dari lingkungan sosial, politik, dan ekonominya (Madjid, 2013, 221). Namun, rasionalisasi ini tidak melampaui batas keyakinan spiritual seorang muslim. Rasionalisasi ini bukanlah proses sekularisasi Islam seperti yang dikatakan Madjid, karena sekularisasi ini mengundang ambiguitas ketika dia sendiri menolak sekularisme. Rasionalisasi ini merupakan kesediaan mental untuk menguji dan mencari kebenaran suatu nilai di hadapan kenyataan materiil, moral ataupun historis sehingga merupakan proses menduniawikan nilai-nilai yang sudah semestinya bersifat duniawi, dan tidak menjadikannya sebagai bagian dari lingkup agama (Madjid, 2013, 250). Jadi, pembaratan di sini merupakan proses selektif terhadap nilai-nilai positif modernisme peradaban barat tanpa harus mereduksi atau mencederai nilai-nilai spiritualitas Islam.

Kedua, seberapa dalam pengaruh islamisasi itu masuk di kalangan elite Masjumi, baik melalui jalur (transmisi) lokal maupun internasional yang menjadi dasar atas corak gerakan, ideologi, struktur, dan visi organisasi Masjumi. Transmisi dalam proses islamisasi ini penting sebagai kerangka genealogis yang digunakan untuk menjelaskan secara adaptif proses pembentukan corak gerakan, ideologi, dan organisasi Masjumi. Transmisi ini memberikan ruang untuk

melakukan proses kontekstualisasi (menafsirkan kembali) pendekatan Masjumi terhadap Al-Quran dan hadis, berbanding dengan pendekatan kalangan konservatif-tradisionalis kala itu, seperti Nahdlatul Ulama (NU). *Ketiga*, merupakan faktor luar atau lingkungan sosial politik di mana organisasi itu tumbuh dan berkembang. Sejauh mana kuasa politik dari rezim memengaruhi suatu organisasi (Masjumi) dan menentukan arah ideologi politiknya. Pertemuan ketiga faktor itu (arus pembaratan, islamisasi, dan faktor lingkungan sosial politik) akan mengukur secara jernih relevansi dan kontekstualisasi hubungan antara radikalisme agama dan apa yang telah menjadi wacana Masjumi sebagai akar gerakan radikalisme di Indonesia. Keseimbangan pada kedua faktor yang pertama, Barat dan Islam, akan menjadi tolak ukur sejauh mana nilai-nilai demokratis, keterbukaan, dan pemikiran yang maju (modernis) tertanam dalam ideologi Masjumi. Sementara itu, faktor luar atau lingkungan sosial politik adalah pengecualian karena merupakan suatu keterpaksaan oleh keadaan.

Karya ini disusun berdasarkan atas dua kerangka yang besar. Gaya penulisan yang detail dan deskriptif akan ditemui pada Bab I, II, III, dan IV untuk mengkaji secara runut latar belakang, perkembangan, konflik ideologis dan praksis, hingga kejatuhan partai Masjumi. Detail ini diperlukan untuk memaparkan akurasi atas fakta-fakta historis (*historical facts*) tentang partai Masjumi dan bahkan menyinggung fakta historis yang paling sensitif, yang bisa digunakan sebagai bahan komparasi data pada penulisan analitis kerangka yang kedua, Bab V dan VI. Dua bab terakhir merupakan penelaahan sejarah Masjumi berdasarkan isu-isu sensitif tentang demokrasi, nasionalisme, dan negara Islam serta proyek masyarakat Islam yang ingin dikonstruksi dan dicita-citakan oleh Masjumi.

MENCARI FORMASI ANTARA ISLAM DAN BARAT

Dalam merekam jejak pemikiran para elite Masjumi, Madinier merasa sangat berkepentingan untuk mencari jejak jasa Barat dalam khazanah pemikiran elite pribumi yang pada akhirnya menuju pada sebuah kesimpulan bahwa kolonialisme

memodernisasi pemikiran politik Indonesia, termasuk Masjumi. Masuknya khazanah pemikiran Barat dalam sistem pendidikan Belanda atau sekolah lokal yang berwatak modernis membuat Madinier meyakini adanya arus pembaratan yang masuk dalam denyut nadi organisasi Masjumi dan asimilasinya dengan karakter Islam yang menjadi dasar organisasi Masjumi.

Pemikiran ke arah itu tampak dari dua pendekatan yang dilakukan Madinier. *Pertama*, dia mengungkapkan kekagumannya terhadap hasil edukasi Barat terhadap kaum intelektual-reformis Indonesia dan efeknya secara khusus terhadap “melek ideologi Barat” di antara para petinggi Masjumi. Kutipan tulisan dari A. Kempis, David Hume, Karl Marx, John Locke, Montesquieu, Rousseau hingga Rosa Luxemburg dalam tulisan-tulisan elite Masjumi berhasil secara detail diulas dan dianalisis oleh Madinier (halaman 25–31). Madinier menganggap petinggi Masjumi memiliki pemikiran yang terbuka dan adaptif dalam melihat perkembangan diskursus pemikiran-pemikiran Barat. Kutipan ini bisa bermakna penerimaan (*recognition*) yang menegaskan bahwa para elite Masjumi tidak berwatak konservatif dan defensif terhadap sesuatu yang baru dalam lingkungan intelektual mereka. Elite Masjumi melihat modernitas yang ada dalam pemikiran Barat merupakan sesuatu yang positif dan dapat diaplikasikan serta memberikan pendekatan baru bagi organisasi untuk beradaptasi dengan lingkungan sosial-politik yang sedang berkembang.

Di sisi lain bagi kalangan elite Masjumi, modernitas yang masuk dalam diskursus intelektual mereka merupakan proses rasionalisasi. Penerimaan terhadap pemikiran Barat yang dikutip dalam makalah intelektual elite Masjumi diartikan sebagai proses yang kritis-selektif. Meskipun dalam dunia akademis, merujuk berarti memberikan penegasan akan akurasi dan responsibilitas sebuah tulisan, namun di dalam konteks waktu dan kondisi para elite Masjumi itu berada, faktor sosio-politik menjadi pertimbangan utama. Tulisan-tulisan mereka di media pada waktu itu bukanlah untuk tujuan akademis semata, namun lebih menekankan pada perdebatan ideologis di antara para intelektual pribumi dan urgensi atas perjuangan politik melawan kolonialisme.

Merujuk pemikir Barat dalam tulisan, bagi elite Masjumi, merupakan keinginan untuk menegaskan status sosial mereka sebagai kaum terpelajar yang terbuka pada pemikiran yang maju namun tetap Islami, yang pada akhirnya ditujukan menghimpun dukungan masa untuk menjadi muslim modernis (halaman 29). Selain itu, mengadopsi pemikiran Barat di kalangan elite Masjumi lebih ditujukan untuk usaha defensif dalam kontestasi intelektual dengan kalangan sekuler-nasionalis yang digawangi oleh Soekarno.

Kedua, Madinier melihat latar belakang edukasi para elite Masjumi yang kebanyakan di antara mereka merupakan hasil persentuhan pendidikan ala Barat (berijazah pendidikan Belanda) dan hanya segelintir di antara pemimpin Masjumi yang murni dari jalur pendidikan Islam, dan itupun beraliran modernis yang mengadopsi kurikulum umum seperti Persis, Al-Irshad, ataupun Muhammadiyah (halaman 22–25). Perkenalan dengan pendidikan ala Barat membuat elite Masjumi tidak asing dengan pemikiran Barat. Keterbukaan elite Masjumi terhadap pemikir-pemikir Barat membuat jurang intelektual masyarakat pribumi dengan barat menyempit.

Hal yang harus dipotret oleh Madinier terhadap para elite Masjumi yang berpendidikan barat adalah sebuah fenomena kebangkitan kaum menengah Indonesia yang selanjutnya menjadi representasi kaum elite Indonesia. Studi Robert van Niel (1960) dan Scherer (1985) sangat jelas memaparkan kontestasi kalangan menengah berpendidikan Belanda menjadi elite-elite yang berpengaruh dalam gerakan nasionalisme pada awal abad ke-20. Dalam mencari latar belakang sosial, pendidikan, dan pemikiran para elite Masjumi yang perlu diperhatikan adalah kebangkitan Islam modernis dalam fluktuasi dan kontestasi perkembangan priyayi, santri dan abangan pada masa politik penjajahan. Naasnya, faktor ini justru menjadi aspek penting yang luput dari perhatian Geertz (1976). Lahirnya tokoh intelektual muslim seperti Tjipto Mangunkusumo, Tirta Adhi Suryo, Agus Salim, Tjokroaminoto, Ahmad Dahlan, dan Ahmad Hassan merupakan potret dari perkembangan kaum priyayi yang memiliki latar belakang keluarga santri dan juga merupakan potret perwakilan masyarakat kelas menengah Indonesia. Tokoh priyayi-santri ini

justru sangat potensial dan berpengaruh terhadap pertumbuhan Islamisasi di Jawa (Latif, 2008, 5).

Bila kita cermati, perkembangan organisasi Islam pada dekade ini dipengaruhi oleh level pendidikan, ekonomi, kebijakan politik, dan tersedianya wilayah publik yang bisa digunakan untuk kontestasi ide dan gerakan melawan kolonialisme (Latif, 2008, 35). Meningkatnya level pendidikan rakyat Indonesia diikuti oleh kesadaran untuk merdeka yang dibarengi dengan pertumbuhan gerakan ideologis yang masif, baik yang bersifat nasionalis maupun Islamis sehingga pada rentang ini, proses islamisasi mendapatkan tempat dan tumbuh secara signifikan. Berkembangnya gerakan modernis, seperti Jamaat Al-Khair (1901), Sarekat Islam (SI, 1912), Muhammadiyah (1912), dan Persis (1923) mempengaruhi polarisasi gerakan Islam di Jawa, terutama di perkotaan (Latif, 2008, 119–125, 130).

Tumbuhnya kalangan elite menengah Indonesia, yang merupakan representasi priyayi-santri, telah melahirkan generasi baru *Jong Islamieten Bond* (JIB) yang digagas Muhammad Natsir sebelum terbentuknya Masjumi. Organisasi ini melahirkan sintesis hasil titik temu pendidikan Barat dan Islam yang mengakar dalam stigma *ulama-intelek* yang merupakan sebuah representasi lahirnya identitas baru gerakan Islam modernis yang adaptif dan dinamis (Latif, 2008, 206). Hasil edukasi modernis ini dengan sendirinya menjadikan para elite Masjumi lebih dinamis dalam mengembangkan pola-pola gerakan organisasi sosial, politik, dan keagamaan yang berkonsentrasi di daerah urban, yang dengan sendirinya akan menjarakkannya dengan pola-pola gerakan Islam tradisional yang berbasis pesantren di lingkungan pedesaan dan pedalaman.

Persepsi Madinier tentang faktor positif dari kolonialisme Barat ini berawal dari asumsi bahwa kolonialisasi selain memiliki sifat eksploitatif juga memiliki sifat yang konstruktif bagi wilayah kolonial sehingga Madinier beranggapan bahwa politik etis merupakan jasa Barat dalam menumbuhkan nasionalisme dan intelektualitas bangsa Indonesia. Yang menarik di sini adalah apakah benar politik etis ini merupakan politik balas jasa atau manipulasi sejarah? Setidaknya pada tataran ini bisa disimpulkan bahwa tulisan Madinier ter-

kesan hanya menggarisbawahi apa yang pernah disinggung oleh Kahin (1952, 29) tentang jasa Barat. Hanya saja analisis Kahin lebih mendetail dalam mengamati fluktuasi sektor lapangan kerja di mana terjadi mobilisasi besar-besaran di kalangan kelas menengah Indonesia (terutama Jawa) dari sektor pertanian dan perdagangan ke sektor pelayanan publik dan pendidikan pasca pelaksanaan politik etis.

Namun, menurut Aqib Suminto (1985, 20–34), politik etis juga merupakan pengkhianatan terhadap nilai-nilai sekularisasi Barat, karena merupakan perpanjangan tangan dari Partai Protestan garis keras yang berkuasa waktu itu. Penyisipan misi politik etis yang juga perpanjangan tangan dari misi kristenisasi di wilayah jajahan mendapatkan dukungan Ratu Wilhelmina dalam inagurasi politiknya pada tahun 1901. Beberapa kebijakan misionaris ini juga tertera di *Regeering Reglement*, *Regeerings Almanak* dan kebijakan yang ketat direntang tahun 1859–1932 tentang haji, tata cara guru agama, dana masjid, dan menikah serta ketimpangan yang sangat besar dari subsidi yang diberikan pemerintah kolonial antara umat Islam dan Kristiani. Penyebaran agama Kristen menjadi sangat cepat selama kekuasaan Jenderal Idenburg di Hindia Belanda. Meskipun pendekatannya moderat terhadap kaum muslim, namun ia menyatakan bahwa “Belanda akan selalu menjajah Hindia Timur sampai Kristen menjadi agama rakyat” (*Medan Muslimin*, 10 Januari 1925).

Tentu saja dampak dari politik etis ini, terutama kristenisasi, menimbulkan resistensi politik dan sikap kritis di kalangan muslim Indonesia. Dalam hal ini terlihat bahwa politik etis menjembatani hadirnya perlawanan politik dan ideologis yang lebih terorganisasi dan meluas (menyangkut berbagai isu tentang nasionalisme, sekulerisme, dan kolonialisme) di kalangan Masjumi. Yang menarik dari para elite Masjumi adalah kemampuan mereka untuk menyintesis dan bersikap kritis terhadap pemikiran Barat. Seperti tulisan Natsir (1973) yang mengomparasi pemikiran al-Ghazali dan Thomas A. Kempis tentang kausalitas, tulisan kritis tentang negara dan agama yang mengutip pikiran filosof Romawi-Yunani kuno; ataupun tulisan Isa Anshari yang mengkritisi Rousseau tentang ‘neutral agama’ dan kritiknya terhadap

ideologi Marxisme, Leninisme, Stalinisme dan teori-teori sosialisme, adalah usaha untuk mendudukan kembali posisi Islam di antara arus deras pemikiran Barat dan merupakan buah pemikiran yang *outstanding* di tengah-tengah keterbatasan dan ketertindasan pada masa itu. Sikap kritis itu juga merupakan jasa dari transmisi pemikiran *renaissance* Islam yang memengaruhi pandangan global (*worldviews*) para pemikir Masjumi. Meski ditulis dalam porsi yang kecil, dan masih dianggap kurang, Madinier setidaknya berusaha untuk mengungkapkan akses para elite Masjumi terhadap pemikiran Islam modernis sebelumnya, seperti H. Agus Salim dan Cokroaminoto serta jurnal-jurnal *renaissance* Islam seperti *al-Manār* milik Rashīd Ridhā, *al-Munīr*, *al-Imām* dan *al-Mizān* milik para ‘migran Minangkabau’ dari Timur Tengah, pemikiran Ḥasan al-Bannā, Muhammad Abduh, al-Mawdūdī, dan bahkan gerakan *tareqa-I Muhammadiyya* dari Syed Ahmad Barelwi (halaman 10–22).

ISLAM, DEMOKRASI, DAN NASIONALISME: KONSTRUKSI MODERATISME MASJUMI

Keseimbangan transmisi peradaban Barat dan Islam justru mendorong Masjumi menjadi organisasi yang modernis dan moderat. Hal ini merupakan suatu proses alamiah yang menumbuhkan jiwa demokratis yang Islamis. Modernitas ini tampak dari kehati-hatiannya dalam memberikan jaminan atas kontekstualitas tafsir Al-Quran dan hadis pada posisi yang prinsipil dan fundamental (halaman 292–293). Hal ini yang menjauhkan Masjumi dari sifat tradisional yang kolot dan tertutup (eksklusif dan isolationis) akan pembaharuan, namun modernisme Masjumi juga menjauhkannya dari aliran Islam literal yang menjadi simbol penolakan terhadap modernitas politik (halaman 295, 305). Namun, konsep modernisme Masjumi harus dibedakan dengan pemahaman Vali Nasr (2007) tentang *muslim democrats*, karena modernisme Natsir masih menggunakan nalar yang moderat dan tidak melampaui batas pemahaman yang liberal tentang Islam. *Muslim democrats* merupakan representasi privatisasi ranah spiritual sehingga politik dalam pemahaman Nasr merupakan ranah sekuler yang harus dipahami dalam pendekatan

yang pragmatis, bukan agama (maksud dari Nasr adalah ketika kita berkecimpung dalam politik pendekatan yang kita gunakan adalah pendekatan yang pragmatis).

Sikap demokratis Masjumi tampak baik di dalam dan di luar roda kekuasaan. Seperti sikap oposisi Masjumi terhadap nasionalisasi perusahaan asing secara sepihak tanpa menghiraukan faktor transformasi manajemen yang menyebabkan inflasi dan pengangguran (halaman 186–187) dan oposisi terhadap demokrasi terpimpin ala Soekarno yang sebetulnya bagi elite Masjumi dianggap gerakan antidemokrasi gaya baru yang memberangus partai politik (halaman 211–219) yang semua itu terkulminasi pada keterlibatan Natsir dalam gerakan PRRI (halaman 233). Banyak yang memandang bahwa keterkaitan elite Masjumi dalam PRRI bukanlah merupakan suatu kesalahan (kegiatan yang radikal), namun sebuah tindakan protes yang inkonstitusional atas inkonstitusionalitas dari revolusi demokrasi terpimpin ala Soekarno. Dengan kata lain, itu merupakan tindakan ekstra-yudisial yang “mendesak” dan “diperlukan” untuk menyelamatkan demokrasi Indonesia atas pelanggaran konstitusi yang dilakukan Soekarno (Feillard and Madinier, 2011, 21).

Sikap moderat dan kritis Masjumi tecermin dari bagaimana Natsir secara demokratis memandang nasionalisme. Kesimpulan pemikiran Natsir memang berakar dari jalan panjang perdebatan ideologisnya dengan kaum nasionalis sejak 1930-an, di mana sekularisasi dan modernisasi yang terjadi pada masyarakat Islam secara general (tidak hanya Indonesia) sejak awal abad ke-20 telah menimbulkan kontradiksi dengan tradisi Islam (*muslim heritages*) (Esposito, 1998, 350). Walhasil, munculnya pemerintahan sekuler Atatürk yang ditandai dengan runtuhnya dinasti Utsmaniyah di Turki menjadi *prototype* penguasa sekuler dalam dunia Islam, yang dalam konteks Indonesia memengaruhi pemikiran Soekarno terhadap konstruksi negara nasionalis-sekuler (Suhelmi, 1999, 48–53).

Logika yang diberikan Natsir terhadap runtuhnya dinasti Turki Utsmaniyah merupakan pendekatan sosio-politik. Menurutnya keruntuhan itu merupakan murni karena gagalnya fungsi-fungsi tata pemerintahan yang baik (*good*

governance) yang seharusnya dijalankan. Sebuah pemerintahan yang mencerminkan nilai-nilai Islam tidak akan bersifat otoriter, membiarkan rakyatnya dalam kebodohan dan mengalami degradasi karakter dan moralitas, serta inklinasi formalisasi agama sebagai bentuk ritual belaka. Berdasarkan analogi ini, menurut Natsir, sejatinya Islam dan negara di Turki memang tidak pernah bersatu seperti yang telah menjadi anggapan Soekarno (dan juga Kemal Attaturk) sehingga revitalisasi Turki melalui proyek sekularisasi akan mengalami kebuntuan karena pada kenyataannya pemerintahan Attaturk tidak lain merupakan otoritarianisme gaya baru yang mengekang kebebasan pers dan oposisi politik (Natsir, 1973, 436–442, 470). Negara dalam kacamata Natsir merupakan proses sosiologis di mana secara natural manusia akan mengorganisasi diri yang sudah terjadi sejak masa sebelum Islam sehingga nabi Muhammad tidak menyuruh pembentukan negara, tetapi mencontohkan pengelolaan negara yang baik berdasarkan nilai-nilai Islam (Natsir, 1973, 442–443).

Natsir memandang, konsep negara sekuler Turki adalah sesuatu yang absurd dan dipaksakan secara otoriter yang mencabut tradisi-kultur dan karakter kebangsaan yang sudah mengakar dalam jiwa rakyatnya sehingga yang terbentuk merupakan nasionalisme yang bersifat sektarian/etnisitas. Beliau meyakini bahwa nasionalisme Indonesia hanya bisa terbentuk dari kearifan lokal di mana Islam telah menjadi bagian dari budaya dan agama mayoritas masyarakat (halaman 275), dan bukan dengan penerapan nilai ‘neutral agama’ (sekularisasi)² Soekarno yang mencontoh nasionalisme ala Barat. Demokrasi, menurut Natsir, merupakan pengejawantahan hukum mayoritas yang menghormati minoritas; memberikan porsi yang berlebihan terhadap minoritas dengan melakukan pemandulan atas hak dan aspirasi mayoritas merupakan pencederaan terhadap demokrasi (halaman 276). Penelitian terhadap Islam (deislamisasi) dalam mengompilasi nasionalisme Indonesia seperti yang

² Istilah ‘neutral agama’ merupakan istilah yang digunakan oleh Soekarno untuk menggambarkan sekularisasi yang terjadi di Turki pasca keruntuhan dinasti Utsmaniyah. Istilah ini menjadi poin perdebatan ideologis antara Natsir dan Soekarno dalam masalah agama dan kebangsaan (Suhelmi, 1999).

dilakukan kaum nasionalis sama saja dengan membentangkan jarak yang lebar antara elite dan rakyat (halaman 277), karena yang dikehendaki oleh Masjumi adalah perwujudan dari cita-cita Islam dalam urusan kenegaraan sehingga dalam mewujudkan susunan negara berdasarkan kedaulatan dan kehendak rakyat serta kemerdekaan yang demokratis (halaman 281–282, 284).

Kegigihan Masjumi dalam memperjuangkan prinsip perwujudan cita-cita Islam dalam kenegaraan merupakan refleksi dari keinginan memberikan jaminan yang legal atas penerapan hukum Islam (*shariah*) bagi masyarakat muslim Indonesia. Dalam menyusun konsepsi negara Islam, Masjumi secara logis mempertimbangkan nilai positif dari prinsip-prinsip pemerintahan demokrasi Barat, meskipun tetap merujuk pada prinsip-prinsip dasar *shariah*. Dalam arti, aturan dan sistem pemerintahan yang ada pada masa Nabi Muhammad saw. tidak serta-merta dimasukkan dalam hukum positif kenegaraan tanpa mempertimbangkan sisi kontekstualitas dari masa dan tempat ia akan diterapkan (halaman 292–293), karena Masjumi meyakini peran Islam dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara tidak bisa dipaksakan secara struktural, namun merupakan hasil kerja dan tekad yang kuat dalam kerangka negara yang demokratis (halaman 285).

Pemahaman tentang demokrasi, nasionalisme, dan Islam dalam pandangan Masjumi, harus didudukan secara berbeda dengan apa yang menjadi pemahaman kontemporer tentang demokrasi liberal. Dalam memandang demokrasi dan nasionalisme, Masjumi berpegang pada postulat bahwa diperlukannya nilai-nilai normatif yang menjadi kerangka dasar demokrasi dan nasionalisme agar tidak menjadi sebuah praktik penerapan tanpa filter dari nilai liberalisme Barat. Kedaulatan rakyat merupakan keniscayaan demokrasi, namun tidak akan pernah bisa menembus batas-batas kekuasaan Ilahi (hlm. 316–317). Konsep demokrasi Masjumi perlu dibedakan dengan theo-demokrasi ala al-Mawdūdī, karena modernisme Masjumi menolak adanya hierarki dalam religiositas dan struktur keagamaan, seperti hierarki dalam gereja, termasuk dalam hal hierarki ulama sebagai perwakilan Tuhan (halaman 318). Mengejawantahkan nilai-nilai transendental

dalam demokrasi dan mengaplikasikannya dalam konteks kedaulatan rakyat, sama halnya dengan mengaplikasikan tradisi Islam yang berupa konsensus keagamaan (*shura*) dalam konteks moderen. Pergeseran semantis dalam menafsirkan *shura* sebagai bentuk manifestasi kedaulatan rakyat dalam batasan konsensus politik (tidak melampaui kedaulatan Tuhan) merupakan semangat demokratis yang tulus dan natural dari Masjumi yang pada akhirnya ditafsirkan sebagai konsensus yang partisipatif dari rakyat/umat untuk memilih dan memutuskan hal terbaik bagi rakyat/umat Islam. Secara praktis bisa dicontohkan dengan pemilu, memilih pemimpin yang terbaik dengan mekanisme *shura* yang modern; atau keputusan masif dari umat untuk menyatakan sikap penolakan terhadap ideologi komunisme yang bersifat destruktif terhadap demokrasi, inkonstitusional dan anti-Tuhan (halaman 323).

Bagi Natsir, umat Islam harus berjuang untuk sebuah tatanan politik yang demokratis, karena Islam bisa makmur hanya dalam sistem demokrasi. Konsep negara Islam dianggap sebagai sesuatu yang ideal dan belum tercapai, dan masih sangat jauh dari realitas saat ini. Melalui sistem yang demokratis umat Islam akan memiliki kesempatan untuk menempatkan ajaran Islam melalui perundang-undangan. Karena itu, menurut Natsir, “pendidikan” merupakan pilar utama dalam mewujudkan demokrasi Islam. Jika “ada cukup waktu dan kebebasan untuk mendidik orang Indonesia untuk karakter Islam, semakin banyak dari mereka akan datang untuk cinta hal itu. Tetapi ini akan menjadi proses jangka panjang yang akan mengambil satu atau dua generasi” (Kahin, 1994). Penjelasan ini menyiratkan konsistensi dan integritas mereka terhadap keyakinan (*belief*) dan spirit demokratis yang moderat (Suhelmi, 1999, hlm 86–91).

DISASOSIASI GERAKAN RADIKAL ISLAM DI INDONESIA?

Tumbuh dan berkembangnya partai Masjumi memang tidak terlepas dari pengaruh—juga sangat kental mewarnai dinamisnya—politik nasional ataupun internasional. Hubungan Masjumi terhadap ide purifikasi transnasional dari Timur Tengah seperti dari pemikir-pemikir modernis

Rashīd Ridhā, al-Afghānī, al-Mawdūdī, bahkan Hasan al-Bannā dari Ikhwanul Muslimin dan gerakan Islam lainnya yang sudah ada sejak masa awal pertumbuhan Masjumi seiring pertumbuhan spirit nasionalisme di Indonesia. Namun, hal itu tidak menjerumuskan Masjumi menjadi gerakan radikal, dan justru mendorong pertumbuhan Masjumi menjadi gerakan Islam modernis yang memiliki spirit demokratis.

Madinier memberikan konklusi yang janggal dengan mengasosiasikan Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII) sebagai organisasi penerus Masjumi sebagai poros utama penyebaran radikalisme Islam di Indonesia. Mentransformasi ide-ide pembaruan Islam seperti apa yang dilakukan Masjumi pada awal pembentukan nasionalisme dan DDII pasca 1965 adalah kebutuhan organisatoris yang wajar dan tidak bisa digeneralisasikan sebagai bagian dari penyebaran ide-ide radikal Islam. Memberikan beasiswa, menerjemahkan buku-buku, dan melakukan pembinaan merupakan bagian dari usaha dan kebutuhan untuk melakukan regenerasi organisasi yang mendesak, meski pada akhirnya jauh dari harapan (Elson 2013).³ Hal yang bisa dilihat dari analisis Elson bahwa telah terjadi disasosiasi organisatoris dan juga ideologis dari Masjumi sejak partai politik ini secara legal dilarang oleh Soekarno dan disekat di masa Soeharto. Usaha Natsir dalam DDII yang terbentuk pasca pembubaran Masjumi membuat organisasi ini secara politis melemah dan tidak memiliki daya untuk melakukan fungsi regenerasi organisasi yang kuat. Hal ini dikarenakan tekanan politik dan pengawasan ketat yang dilakukan Soeharto terhadap organisasi politik dan sosial telah membuat DDII terlalu hati-hati dan longgar dalam melakukan fungsi rekrutmen. Dampak nyata dari disfungsi regenerasi ini terlihat dari DDII yang secara organisatoris dan kelembagaan yang tidak mampu berkembang hingga pada tataran politik seperti masa Masjumi, terbukti dengan stagnasi yang dialami Partai Bulan Bintang (PBB) dalam perpolitikan Indonesia kontemporer yang notabene merupakan reinkarnasi politik Masjumi,

³ Kegagalan yang dimaksud di sini tidak hanya mencakup proses regenerasi saja, tetapi bisa juga kegagalan tujuan Masjumi untuk mengislamisasi sistem politik, institusi, dan konstitusi Indonesia (Elson, 2013).

dalam menghimpun dukungan umat Islam di semua kontestasi pemilu pascarezim Soeharto.

Hadirnya berbagai gerakan Islam radikal di Indonesia merupakan sebuah entitas yang harus dilihat berbeda, karena memiliki karakter organisasi dan ideologi tersendiri yang berbeda dengan Masjumi sehingga generalisasi tesis Martin van Bruinessen (2002) yang juga diikuti oleh Madinier yang mengatakan Masjumi sebagai akar dari gerakan Islam radikal di Indonesia terasa terlalu berlebihan. Salah satu contoh dari kasus ini adalah studi Sirozi (2005) ataupun Jahroni (2007) yang meneliti tentang akar radikalisme Laskar Jihad dan latar belakang pembentukan ideologis organisasi ini melalui pemimpinnya, Ja'far Umar Thalib, menunjukkan bahwa sebagai perpanjangan tangan dari aliran Salafi, Laskar Jihad, tidak memiliki akar ideologis dan pengaruh kuat dari Masjumi ataupun DDII, tetapi pengaruh genealogi intelektual secara langsung dari Syaikh Muqbil ibn Hadi al-Wadi'i, dari Dammaz, Yaman Utara (Sirozi, 2005). Selain itu, Ja'far juga dekat dengan pemimpin pejuang Afghanistan, Jamil ul Rahman dan bergabung dalam *Jamaat al-Da'wa ila al-Quran wa Ahl-Hadith*.⁴ Peran DDII terhadap Ja'far Umar Thalib hanya menjembatani dalam hal beasiswa untuk studi di universitas Riyadh, sedangkan secara intelektual Ja'far memiliki latar belakang organisasi, pendidikan dan dibesarkan keluarga oleh al-Irsyad yang tidak memiliki kesamaan ideologis dan organisasi dengan DDII (Sirozi, 2005; Feilard dan Madinier, 2011, hlm 125). Pada tataran ini terlihat adanya keterpaksaan tersendiri pada Madinier ataupun van Bruinessen untuk mencari *trace* hubungan Masjumi dan radikalisme Islam di Indonesia; dan ia sebenarnya gagal dalam merekonstruksi pandangan-pandangan spekulatif dari pendekatan

ideologis yang menjadi pijakan awalnya menulis buku ini.

Tulisan Madinier pada Bab 1 hingga 5 menyajikan pemaparan yang sangat runut, detail, dan berimbang. Penulis terlihat sangat hati-hati dalam menyajikan pemaparan yang dikomparasikannya dari beberapa aspek yang logis sehingga tidak terjebak pada penulisan yang bias dan distortif. Namun, Madinier terkesan mengalami kelelahan intelektual dalam menuliskan Bab 6 hingga akhir dan kurang sabar dalam menyimpulkan buku ini. Penulisan terlampau deskriptif, jauh dari komparasi-analitis yang diharapkan dan cenderung memasukkan 'tendensi' yang sebenarnya sangat dihindarinya pada bab-bab awal. Merefleksi tulisan Madinier yang ada pada bab awal dengan bab akhir terkesan menemukan kontradiksi ideologis yang secara esensial bukan karena faktor Masjumi, melainkan daya analitik Madinier yang tidak konsisten. Ia seakan menegaskan bahwa Masjumi mengalami disosiasi ideologis setelah menjadi DDII. Dia menyimpulkan perubahan organisasi Masjumi tidak saja berdampak pada perubahan orientasi politik, tetapi juga perubahan ideologi Masjumi menuju ke arah yang lebih 'radikal'. Namun, sayangnya Madinier tidak menyertakan indikator yang akurat untuk mengukur radikalisme ideologis DDII. Hal ini dikarenakan DDII bukanlah organisasi reaksioner yang ingin mengubah masyarakat dan negara secara dramatis dan radikal serta tidak terlibat dalam gerakan separatistis yang mengarah pada kekerasan, melainkan sebuah organisasi sosial-keagamaan yang melakukan fungsi-fungsi organisasi yang normal di dalam kalangan masyarakat Islam. Kesimpulan prematur terhadap spirit 'neo-fundamentalist' di tubuh Masjumi melalui organisasi penerusnya DDII yang menjadi akar dan penyebab tersebarnya ide Islam radikal di Indonesia (halaman 404–406), dengan tidak disertai analisis yang logis dan kuat. Seakan Madinier tidak memberikan sumbangsih yang baru secara akademis dan cenderung mengemas ulang dan hanya mencari pijakan atas kajian yang sudah ada seperti yang sudah dilakukan van Bruinessen. Dalam kasus Laskar Jihad di atas, terlihat bahwa tersebarnya radikalisme dalam gerakan Islam di Indonesia diakibatkan adanya transmisi dan genealogi intelektual secara langsung dari gerakan

⁴ Sirozi (2005) selebihnya menjelaskan meskipun pernah mengenyam pendidikan di Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia Arab (LIPIA) yang didanai oleh pemerintah Arab Saudi, Ja'far ternyata sebanyak dua kali gagal menyelesaikan studinya karena tidak fokus akibat aktivitasnya dalam organisasi, perilakunya yang menentang, dan terlibat friksi panjang dengan dosennya. Ja'far selanjutnya mendapatkan beasiswa dari Amerika dan Saudi untuk memperdalam studi Syariah di Mawdudi institute, Lahore, Pakistan, di masa perang Afghanistan-Soviet yang membuatnya dekat dan terlibat dalam pelatihan perang *Mujahiddin* di Afghanistan dan gerakan pemuda Salafi-Wahabbi di Peshwar.

atau pemikiran radikal dari Timur Tengah dan Pakistan.

Pendekatannya dalam memahami struktur keorganisasian pada generasi awal Masjumi tidak dibarengi dengan kesadaran kontekstual akan pemakluman umum (*general recognition*) atas sebagian besar masyarakat Indonesia yang belum cakap berorganisasi (*lack of organizational skills*) pada masa itu dan tingkat pendidikan yang belum mumpuni di kalangan masyarakat bawah. Dualisme keanggotaan dan tidak terstrukturanya sistem pengkaderan partai di daerah merupakan keniscayaan akan euforia politik pada fase awal kemerdekaan yang lebih mementingkan tujuan bersama untuk berperan serta meletakkan fondasi dasar kenegaraan. Sistem ekonomi dan kemasyarakatan Islam yang berlandaskan prinsip demokratis dan berkeadilan yang digagas Masjumi pada masa itu seharusnya dilihat sebagai kesadaran visioner dan *outstanding*, di mana gagasan ini dikonsepsi jauh sebelum menemukan momentumnya secara akademis pada tahun 1990-an.

Namun, secara menyeluruh buku ini menyajikan data dan paparan intelektual yang melimpah dan detail sehingga sangat berguna untuk mengkaji lebih dalam aspek-aspek Islam dalam perpolitikan Indonesia. Kehadiran Masjumi di awal kemerdekaan Indonesia merupakan indikasi penting posisi Islam dalam konstruksi kenegaraan Indonesia sehingga buku ini tetap menjadi alternatif acuan yang berguna di masa mendatang. Naskah akademik ini tetap mendapat tempat bagi para Indonesianis serta menjadi rekomendasi tersendiri bagi kalangan akademisi, peneliti, dan mahasiswa yang fokus pada kajian nasionalisme dan Islam politik di nusantara.

PUSTAKA ACUAN

Buku

Anderson, Benedict. (1972). *Java in a time of revolution, occupation, and resistance, 1944–1946*. Ithaca: Cornell University Press.

Asyari, Muhammad. (1976). *The rise of Masjumi Party in Indonesia and the role of ulama in its early development, 1945–1952*. (Thesis M.A). McGill University.

Esposito, John L. (1998). *Islam and Politics*. Syracuse: Syracuse University Press.

Fealy, Greg dan Hooker, Virginia (peny.). (2006). *Voices of Islam in Southeast Asia: A contemporary sourcebook*. Singapore: ISEAS.

Feillard, Andrée dan Madinier, Rémy. (2011). *The end of innovence? Indonesian Islam and the temptations of radicalism*. Singapore: NUS Press.

Feith, Herbert. (1962). *The decline of constitutional Democracy in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press.

Geertz, Clifford. (1976). *The religion of Java*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

Jahroni, Jajang. (2007). “The salafi movement in Indonesia: From Muhammadiyah to Laskar Jihad” dalam Rizal Sukma dan Clara Joewono (peny.) *Islamic Thought and Movements in Contemporary Indonesia*. Jakarta: CSIS.

Kahin, G. Mc.Turman. (1952). *Nationalism and revolution in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press.

Latif, Yudi. (2008). *Indonesian muslim intellegensia and power*. Singapore: ISEAS.

Madjid, Nurcholish. (2013). *Islam kemodernan dan keindonesiaan*. Bandung: Mizan.

Mahendra, Yusril Ihza. (1999). *Modernisme dan fundamentalisme dalam politik islam; Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) dan Partai Jamâ’at-i-Islâmî (Pakistan)*. Jakarta: Paramadina.

Natsir, Mohammad. (1973). *Capita selecta*. Jakarta: Bulan Bintang.

Nasution, Harun. (1965). *Islamic state in Indonesia, the rise of ideology, the movement for its creation and the theory of Masjumi*. (Thesis M.A). Montreal: McGill University.

Noer, Deliar. (1960). *Masjumi, its organization, ideology, and political Role in Indonesia*. (Thesis M.A). Cornell University.

Scherer, Savitri Prastiti. (1985). *Keselerasan dan kegagalan: Pemikiran-pemikiran priayi nasionalis Jawa awal abad XX*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.

Suhelmi, Ahmad. (1999). *Soekarno versus Natsir: Kemenangan barisan Megawati reinkarnasi nasionalis sekuler*. Jakarta: Darul Falah.

Suminto, Aqib. (1985). *Politik Islam Hindia Belanda*, Jakarta: LP3ES.

van Niel, Robert. (1960). *The emergence of modern Indonesian elite*. The Hague and Bandung: W. van Hoeve Ltd.

Jurnal

Bakri, Syamsul. (2004). Islam dan wacana radikalisme agama kontemporer. *Dinika*, Vol. 3 No. 1.

- Elson, R.E. (2013). Two failed attempts to islamize the Indonesian constitution. *Journal of Social Issues in Southeast Asia*, Vol. 28 No. 3.
- van Bruinessen, Martin. (2002). Genealogies of Islamic radicalism in post-Soeharto Indonesia. *Southeast Asia Research*, vol. 10, issue 2: 130.
- Kahin, G. Mc.Turnan. (1994). In memoriam: Mohamad Natsir. *Indonesia*. Februari 1994.
- Nasr, Vali. (2007). The rise of muslim democracy, edited by Barry Rubin (ed.) in *Political Islam: Critical concept in Islamic studies, Vol.1*, London and New York: Routledge.
- Rokhmad, Abu. (2012). Radikalisme Islam dan upaya deradikalisasi paham radikal. *Walisongo*, Volume 20, Nomor 1.
- Sirozi, Muhammad. (2005). "The intellectual roots of Islamic radicalism in Indonesia: Ja'far Umar Thalib of Laskar Jihad (Jihad Fighters) and his educational background". *The Muslim World*, Vol. 95, 81–120.

Koran

Medan Muslimin. (10 Januari 1925). Dikutip dari Suminto, Aqib, *Politik Islam Hindia Belanda*, Jakarta: LP3ES, 1985.