

PENDEKATAN MALAYSIA DAN INDONESIA DALAM MENANGANI PERKEMBANGAN ALIRAN PEMIKIRAN ISLAM : SATU ANALISIS PERBANDINGAN

(*Malaysian and Indonesian Approaches in Facing the
Development of Islamic Thought: A Comparative Analysis*)

Rahimin Affandi Abdul Rahim

Abstract

Islam had its stronghold in the Malay Archipelago since the 13th century of the common era. Various approaches and philosophies are used in explaining the understanding of Islam in various aspects such as akidah, fiqh, tasawuf, and others. In Malaysia, there are various groups such as tradionalist, reformist, modernist, salafi, and rationalist. The difference among these groups produced polemics between the Old and the New Groups, Syafi'iyah-Salafi, Islamic-secular rationalist and others. In Indonesia, various groups also exist, such as Muhammadiyah, Nahdhatul Ulama, Liberalist, and others. A general comparison between Malaysian and Indonesian approaches in teaching the development of Islamic thought shows the conspicuous difference. The Malaysian approach is considered as "closed" and "controlled" while that of Indonesia is "open". In relation thereto, this paper attempts to analyze the pros and cons between the two aforementioned approaches. This also attempts to identify the strength and the weakness of the approaches as used in Malaysia and Indonesia.

Keywords: Islamic thought, Islamic-secular rationalist, syafi'iyah-salafi, exclusivity, and identity

Pengenalan

Kajian ini difokuskan khusus kepada rantau Alam Melayu (*Malay Archipelago*) membabitkan lokasi Malaysia dan Indonesia. Dalam konteks disiplin pengajian Islam, kajian yang menjurus kepada kedua-dua kawasan ini yang mempunyai bilangan penganut Islam yang terbesar di dunia masih terlalu sedikit. Hal ini amat dikesali sekali memandangkan kajian *regional studies*¹, bersama-sama dengan pendekatan dialog peradaban² telah menjadi dua disiplin baru yang amat ditekankan kepentingannya oleh kebanyakan pusat pengajian tinggi di dunia barat.³ Ini membawa maksud bahawa kalangan sarjana barat telah dapat melihat peri pentingnya kedua-dua disiplin ini dalam konteks dunia moden sekarang, sedangkan umat Islam sendiri yang mewarisi asas kekuatan daripada kedua-dua disiplin ini hanya menjadi pengikut semata-mata tanpa menyedari kepentingannya di dalam menghadapi kehidupan alaf baru yang serba mencabar.

Malaysia dan Indonesia mempunyai banyak persamaan dan juga perbezaan dalam pelbagai aspek. Namun, kertas ini hanya akan menumpukan perhatian kepada aspek pemikiran yang wujud di kedua-dua negara di atas. Perbezaan pendapat yang terhasil daripada kerangka pemikiran yang berlainan manhaj dan kaedah memang berlaku di rantau ini. Ini terbukti dengan kelahiran pelbagai pendekatan seperti tradisional, moden, tajdid, salafi, neo-modern, liberal dan lain-lain.

Perbezaan latar belakang menyaksikan perbezaan pemikiran di atas ditangani oleh negara atau masyarakat masing-masing. Malaysia sebagai contoh mempunyai pelbagai institusi agama yang menobatkan manhaj Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah sebagai mazhab rasmi dengan mazhab al-Asy'ari dalam bidang akidah dan mazhab Syafi'i dalam bidang fiqh diterima secara rasmi.⁴ Ia dinyatakan dalam banyak tempat seperti enakmen yang diterimapakai oleh kebanyakan negeri di Malaysia.⁵ Sementara itu, di Indonesia terdapat Majlis Ulama Indonesia (MUI) di samping majoriti masyarakat Islam sama ada dirujuk kepada Muhamadiyah atau Nahdhatul Ulama.⁶ Pengamatan terhadap cara atau kaedah kedua-dua negara tersebut menangani kepelbagaian aliran pemikiran ini boleh dilihat dari aspek pro (kekuatan) dan kontranya (kelemahan).

Pendekatan Menangani Perkembangan Aliran Pemikiran Islam: Analisa Perbandingan Antara Malaysia dan Indonesia

Secara kasarnya, dalam konteks rantau Alam Melayu, terdapat dua pendekatan utama yang biasanya digunapakai oleh sesebuah kerajaan/pemerintah di dalam menangani perkembangan pemikiran Islam moden; pendekatan Malaysia yang bersifat lebih tertutup dan mengawasi sebarang bentuk pemikiran Islam, dan pendekatan Indonesia yang lebih bersifat terbuka. Jika dikaji secara mendalam, didapati bahawa kedua-dua pendekatan/manhaj ini mempunyai elemen positif dan juga negatif yang tersendiri. Pandangan ini mungkin terlalu relatif sifatnya, tetapi ia dihasilkan berdasarkan suatu kerangka kajian ilmiah sama ada kajian kes ataupun analisis kandungan yang bersifat holistik, dengan menggunakan beberapa kaedah utama iaitu kaedah pensejarahan dan perbandingan.⁷

Elemen Kekuatan Pendekatan Malaysia

Dalam persoalan ini, elemen kekuatan yang dimaksudkan terdiri;

Pertama, menjamin perpaduan umat dan keseragaman dalam bermazhab. Memandangkan soal keagamaan telah menjadi teras utama/ jati diri masyarakat Malaysia yang seringkali disalahgunakan untuk tujuan yang negatif,⁸ maka tindakan proaktif kerajaan Malaysia menangani soal ini secara terancang dan berasaskan wawasan mewujudkan perpaduan masyarakat majmuk yang memang sensitif dengan soal keagamaan dapat dikatakan bersesuaian dengan realiti Malaysia. Pegangan agama yang secara umum berasaskan mazhab Syafi'i melahirkan amalan yang standard di kalangan masyarakat Islam. Hal ini membolehkan masyarakat memahami persoalan agama melalui pendekatan mazhab dengan lebih mendalam.⁹ Walau bagaimanapun, ia juga boleh mengundang fanatik mazhab apabila sesuatu pendapat yang berbeza datang

daripada mazhab lain kerana kurangnya pendedahan kepada perbezaan mazhab dan hukum.

Kedua, suasana masyarakat yang stabil dapat menjana proses pembangunan Islam membabitkan elemen infrastruktur, pendidikan, institusi ekonomi, sosio-politik dan sains dan teknologi. Maknanya, usaha dan dana negara tidak dihabiskan untuk tujuan menghadapi perpecahan dan keadaan huru hara seperti yang berlaku di sesetengah negara.

Ketiga, tanpa gangguan kuat daripada golongan ekstremis, sikap dan pendekatan pihak kerajaan Malaysia lebih *receptive* dengan agenda pembangunan Islam seperti yang sering dikehendaki oleh gerakan Islam moden.¹⁰ Sepanjang sejarah Malaysia daripada era klasik (1400) hingga kepada era selepas merdeka (1960-2000), Islam telah menjadi *force* utama yang membawa perubahan kepada masyarakat Melayu. Merujuk kepada politik hukum¹¹ dan penggubalan dasar awam di Malaysia¹², fungsi Islam ini tidak terhad kepada pengamalan ritual semata-mata tetapi turut menjadi inspirasi dan mekanisme utama yang diterapkan ke dalam sesuatu dasar awam. Hal ini antara lainnya boleh dikesan daripada pengenalan Dasar Penerapan Nilai-nilai Islam di dalam pentadbiran negara yang kemudiannya diikuti dengan pelbagai program *Islamization*, yang membuahkan hasil yang cukup memberangsangkan di dalam pelbagai dimensi;

1. Penerapan nilai-nilai Islam di dalam jentera pentadbiran kerajaan¹³
2. Pembaikan terhadap sistem perundangan Negara yang lebih bersesuaian dengan prinsip-prinsip Islam¹⁴
3. Penambahbaikan pelbagai agensi yang berkaitan dengan Islam,¹⁵
4. Penggubalan dasar pendidikan negara yang lebih bersesuaian dengan semangat Islam¹⁶
5. Penerapan nilai-nilai Islam di dalam organisasi politik masyarakat Melayu¹⁷
6. Pengenalan dasar domestik and luar negara yang lebih bersimpati dengan masyarakat Islam¹⁸
7. Penubuhan pelbagai institusi keislaman bentuk baru, seperti Bank Islam, UIAM, Takaful, LUTH dan banyak lagi.¹⁹

Keempat, akibat daripada pengawasan secara langsung melalui pelbagai agensi dan jabatan, ajaran dan pemikiran songsang dikenalpasti dan diambil tindakan. Ia seperti tindakan pengharaman melalui fatwa terhadap ajaran-ajaran sesat, anti hadis dan lain-lain. Begitu juga, penyebaran buku-buku yang "bertentangan" dengan Islam di Malaysia dapat dibendung.²⁰

Elemen Kelemahan Pendekatan Malaysia

Antara kelemahan utama adalah;

Pertama, pendekatan tertutupan dan keterikatan kepada satu mazhab akan menyebabkan semakin kuatnya budaya taqlid di kalangan penganut Islam. Sejarah telah mencatatkan keadaan masyarakat yang terlalu tertutup dalam soal mazhab ataupun menganut aliran tradisionalisme akan melahirkan masyarakat yang lemah daya kritikal dan kreativiti,²¹ kerana sering ditakut-takutkan dengan

kuasa autoriti keagamaan dan politik. Maknanya, situasi ini menyebabkan kurangnya elemen penjaan pemikiran yang lebih terbuka, berani dan mampu mencabar sesuatu status quo keagamaan yang dominan.²²

Lebih jauh lagi, fahaman ortodoks ini yang sering dikaitkan dengan kekuasaan politik tertentu yang dilihat telah menjadi faktor utama untuk sesuatu dasar yang menindas²³ dan merencatkan daya kreativiti umat Islam.²⁴ Dilihat dalam konteks Alam Melayu sendiri, fahaman ortodoks ini sering dikatakan sebagai alat untuk menyatupadukan umat Melayu-Islam berhadapan dengan pelbagai cabaran luar. Namun demikian, suatu fakta yang tidak boleh dilupakan juga adalah fahaman ini telah menyebabkan semakin kuatnya budaya Taqlid di kalangan masyarakat Melayu yang didokong oleh kekuasaan politik Melayu yang ingin mengekalkan status quo kekuasaan mereka dalam berhadapan dengan proses pembaratan yang dijalankan oleh kuasa penjajah barat.²⁵ Begitu juga, hal ini turut memberikan sumbangan kepada kewujudan serangkaian penindasan terhadap golongan sesama Islam yang berlaku, seperti di dalam kes pertentangan antara Hamzah Fansuri dan Nuruddin al-Raniri.²⁶ Secara tidak langsung hal ini telah mencacatkan citra toleransi dan perdamaian yang dinisbahkan kepada penganut Islam Alam Melayu.²⁷

Kedua, ia bakal menyemarakkan paradigma taqlid dalam institusi pendidikan Islam. Jika ditelusuri dari perspektif sejarah, didapati sejarah pendidikan Islam silam, dimulai dengan penubuhan Madrasah seperti Nizamiyyah²⁸ dan Universiti al-Azhar²⁹ sendiri, terdapat sejumlah pendekatan negatif dari sudut matlamat dan pedagogi pengajaran yang telah diwarisi secara langsung oleh institusi pendidikan Islam terkemudian. Antara pendekatan ini; pertama, pendekatan ala taqlid yang menafikan kebolehan seseorang pelajar, tidak menghargai kreativiti pelajar³⁰ dan yang terpenting sekali: sejak awal lagi pembentukan kurikulum pengajian lebih berteraskan kepada prinsip eksklusif kepada mazhab sendiri yang bertujuan mengukuhkan mazhab sendiri serta menafikan kebenaran mazhab Islam yang lain.³¹ Di zaman terkemudian, pendekatan ini telah menimbulkan sikap anti yang keterlaluan (*westophobia*) terhadap sistem pengajian Islam ala barat tanpa melihat kepada beberapa aspek positif yang dimiliki oleh sistem pengajian ini.³² Kedua, pendekatan anti subjek falsafah³³ dan keilmuan bukan agama – sehingga menyebabkan pemberatan hanya diberikan kepada ilmu agama semata-mata sehingga menafikan sumbangan bermakna yang bakal diberikan oleh keilmuan bukan agama.³⁴ Mereka juga amat tidak menyetujui subjek falsafah yang dikatakan berasal daripada tamadun bukan Islam dan menuduh sarjana falsafah Islam seperti Ibn Sina dan al-Farabi sebagai sesat yang perlu dijauhi³⁵ – sehingga sebagai akibat jangka panjangnya telah melahirkan kalangan pelajar ala bebalisme: tidak mementingkan sifat kritikal, fanatik melulu dan tidak terbuka dengan pandangan orang lain.

Ringkasnya, rumusan utama yang boleh dipetik daripada pembentangan fakta sejarah pemikiran dan pendidikan Islam ini secara jelas menunjukkan pendekatan pluralisme yang begitu langka di dalam sistem pengajian Islam silam. Bagi sesetengah pemikir Islam semasa,³⁶ semua fakta ini walaupun begitu pahit untuk ditelan oleh umat Islam semasa, tetapi demi untuk menjayakan usaha dekonstruksi serta reformasi pendidikan Islam, ia terpaksa didedahkan secara berhemah bagi membongkar faktor utama kemunduran daya intelektual umat Islam, yang kemudiannya boleh difikirkan kaedah terbaik untuk mengatasi persoalan budaya taqlid ini.

Ketiga, langkanya metodologi penyelidikan Islam yang bersifat *integrated* dan prihatin dengan realiti semasa di kalangan sarjana Islam di Malaysia. Kelemahan institusi pendidikan Islam disebabkan oleh paradigma taqlid akan menggagalkan program reformasi pembangunan Islam untuk jangka masa yang panjang. Program pembangunan Islam sejati bergantung bukan kepada pembangunan material semata-mata, tetapi memerlukan keprihatinan sarjana Islam bagi membangunkan kerangka penyelidikan ilmiah Islam yang lebih berdaya maju.

Sebagai contohnya, dalam soal ini, terlalu banyak persoalan baru dalam pelbagai bidang sama ada syariah ataupun teologi, yang perlu diberikan jawapannya oleh sarjana Islam. Antara isu-isu ini adalah soal yang membabitkan kepenggunaan, ekonomi, bioteknologi, perubahan budaya dan ICT moden. Berhadapan dengan masalah ini, seseorang sarjana perlu bertindak secara proaktif menggunakan pendekatan semi-ijtihad, dengan menawarkan jalan penyelesaian terhadap setiap masalah yang timbul - dalam bentuk menggali jawapan syarak yang terdapat di dalam kitab warisan silam untuk isu yang dikaji ataupun membuat tafsiran yang lebih bersifat kontekstual terhadap isu tersebut.³⁷

Dalam konteks ini juga, seseorang pengkaji Islam dibolehkan untuk mengemukakan konsep dan pendekatan baru yang tidak pernah diusahakan oleh sarjana Islam silam. Contohnya, seperti yang ditegaskan oleh serangkaian sarjana Islam Indonesia, seseorang boleh mengemukakan konsep teologi baru dalam bidang alam sekitar, feminisme, dialog peradaban dan keagamaan, pembangunan dan sebagainya.³⁸ Hal ini dikemukakan berasaskan pandangan bahawa kesemua isu tersebut tidak diterangkan secara terperinci oleh sarjana silam ataupun ia belum lagi timbul di zaman silam yang menuntut mereka mengemukakan pandangan mereka secara tuntas.³⁹

Elemen Kekuatan Pendekatan Indonesia

Merujuk kepada elemen kekuatan, terdapat beberapa perkara yang utama;

Pertama, keterbukaan masyarakat Indonesia dengan idea, paradigma dan kaedah pemikiran baru, khususnya dalam bentuk *intellectual discourse* telah memberikan sumbangan kepada kelahiran beberapa perkembangan positif iaitu; pertama, kelahiran pelbagai modul pemikiran Islam baru dalam bentuk konsep, teori dan praktikal yang lebih relevan untuk realiti masyarakat Indonesia. Contohnya, boleh dilihat kepada pandangan Nurcholish Majid tentang kelemahan perjuangan Islam yang dibuat melalui medium parti politik semata-mata. Islam masih boleh disebarkan ke dalam masyarakat dengan lebih baik dan berkesan, tanpa bergantung sepenuhnya kepada institusi politik yang biasanya akan menjerumuskan seseorang itu kepada pandangan fanatik dan bias kepartian yang melampau. Sebagai alternatifnya, beliau mencadangkan konsep Islam Kultural yang menumpukan perhatian terhadap pembangunan institusi pendidikan, kemasyarakatan dan ekonomi.⁴⁰ Konsep ini kemudiannya telah menimbulkan suatu badan khusus, Yayasan Paramadina yang menggunakan dana wakaf untuk tujuan membangunkan kerangka konsep Islam Kultural ini sehingga menjadikannya sebagai blueprint lengkap yang dapat dilaksanakan dalam kehidupan masyarakat Indonesia.⁴¹ Di samping itu, ia boleh merujuk kepada pengenalan kaedah pembelajaran al-Quran ala Iqra, yang telah mampu melahirkan sukatan dan kaedah yang lebih mudah dan efektif. Kedua, penjanaaan penulisan yang bersifat interaktif

dan responsif, yang coba membela ataupun mengkritik sesuatu bentuk pemikiran Islam baru yang timbul dalam masyarakat.⁴² Ketiga, setiap institusi pendidikan tinggi Islam coba menonjolkan diri masing-masing dengan identiti, konsep dan pendekatan pemikiran Islam yang tersendiri. Contohnya, Universiti Islam Negeri Jakarta sinonim dengan pemikiran Islam rasional,⁴³ Universiti Islam Negeri Yogyakarta dengan pendekatan usul al-fiqh moden,⁴⁴ Universiti Islam Negeri Malang dengan pendekatan Islam dan konsep alam sekitar⁴⁵ dan Pondok Gontor dengan kaedah reformasi pedagogi pengajian Islam yang lebih bersifat integrasi dengan keilmuan moden.⁴⁶

Kedua, sifat prihatin dan keterbukaan di kalangan intelingentsia Indonesia dengan pandangan sarjana Islam luar negeri (Barat dan Timur Tengah). Hal ini boleh dilihat dengan meluasnya aktiviti penterjemahan karya-karya luar ini yang kemudiannya telah menjana pertumbuhan idea baru Islam ala Indonesia, hasil saringan yang dibuat terhadap idea daripada luar negeri ini. Antara teori-teori ini adalah seperti teori *double movement* yang dikemukakan oleh Fazlur Rahman,⁴⁷ teori *Muqaranah al-Madhab* oleh Mahmud Shaltut⁴⁸, teori *ijtihad insya'i* dan *intiq'a'i* oleh Yusuf Qaradawi,⁴⁹ teori teks dan kontekstualnya oleh Ali Syariati,⁵⁰ Mahmud Muhammad Taha dengan teori nasakh,⁵¹ teori *al-Turath wa al-Tajdid* oleh Hassan Hanafi⁵², teori *Ta'wil* dan *Tadwin* oleh Nasr Hamid Abu Zayd,⁵³ teori logosentrisme oleh Muhammad Arkoun⁵⁴, teori hudud (batas) oleh Muhammad Syahrur⁵⁵ dan teori model pemikiran bayani, burhani dan irfani oleh al-Jabiri.⁵⁶ Walaupun diakui tidak semua daripada teori-teori ini sesuai dipakai untuk konteks Indonesia, tetapi sekurang-kurangnya ia bakal menunjukkan sifat kelewusan dan dinamisme yang terdapat di dalam pemikiran hukum Islam semasa.⁵⁷

Ketiga, sikap responsif yang ditunjukkan oleh sarjana Indonesia dengan karya yang dihasilkan oleh genre orientalis barat khususnya yang membabitkan pendekatan yang salah yang digunakan untuk pengajian keilmuan Islam. Berbanding dengan apa yang berlaku di Malaysia, sarjana Indonesia, khususnya lulusan daripada institusi pendidikan Islam barat telah melahirkan pelbagai karya bernas yang menonjolkan elemen positif dan negatif pendekatan pengajian Islam ala barat ini.⁵⁸

Keempat, wujudnya pelbagai bentuk penulisan yang menerangkan kaedah dan metodologi penyelidikan ilmiah Islam dan isu moden yang lebih sistematik.⁵⁹ Hal ini secara langsung telah memangkinkan kelahiran sejumlah besar karya ilmiah Islam dalam pelbagai isu moden yang memberikan penekanan utama kepada penggunaan kaedah metodologi yang tepat dan sesuai dengan objek yang dikaji.⁶⁰

Kelima, wujudnya budaya pluralisme yang cukup tinggi dalam bahan penulisan Islam moden Indonesia, yang mempengaruhi anggota masyarakat dengan kaedah yang lebih harmoni dan toleran di dalam menghadapi realiti masyarakat majmuk yang dicirikan dengan kepelbagaian agama dan budaya.⁶¹

Elemen Kelemahan Pendekatan Indonesia

Terdapat beberapa elemen kelemahan di dalam pendekatan Indonesia, antaranya;

Pertama, berkembangnya pelbagai bentuk pemikiran ala rasionalisme yang agak melampau di dalam masyarakat. Apa yang menyedihkan adalah sebahagian besar daripada aliran keliru ini telah mendapat sokongan dana kewangan dari luar negeri. Semua pihak sama ada dari kalangan pakar ataupun masyarakat awam

telah cuba bercakap tentang pemikiran ini walaupun tanpa mempunyai pengetahuan asas keilmuan Islam yang mencukupi. Hal ini sering dijadikan modal utama oleh kalangan sarjana barat bagi menunjukkan suasana konflik (antara sekularis, tradisional dan modernis) yang kononnya wujud di dalam dunia intelektual umat Islam moden.⁶²

Dalam pengalaman Malaysia, tren ini telah berjaya dikawal dengan cukup baik sama ada oleh pihak kerajaan melalui agensi penguatkuasaan (JAKIM) ataupun melalui NGO yang khusus. Sebagai contohnya, dalam perkembangan di tahun-tahun 1990an, beberapa cubaan telah muncul bagi menggugat asas jati diri Melayu-Islam dalam bentuk penyebaran idea anti Islam seperti penolakan hadis Rasulullah s.a.w,⁶³ penghinaan terhadap Rasulullah s.a.w⁶⁴ dan krisis murtad di kalangan anak gadis Melayu.⁶⁵ Apa yang boleh dibanggakan adalah pada umumnya, masyarakat Melayu moden telah menunjukkan respon yang cukup sensitif terhadap semua perkembangan ini, yang dijelmakan dalam pelbagai bentuk tindakan, seperti tindakan Persatuan Ulama Malaysia [PUM] yang mengadu keburukan tren ini kepada Majlis Raja-Raja Melayu.⁶⁶ Pendek kata, tidak seperti dilakukan oleh masyarakat barat yang mengamalkan sikap tidak kisah terhadap tindakan yang menghina intipati asas agama Kristian, masyarakat Melayu moden telah melakukan hal yang sebaliknya, didorong perasaan tanggungjawab dan keimanan untuk membela keutuhan agama Islam yang menjadi asas identiti kemelayuan masyarakat Melayu.

Kedua, kurangnya proses pelaksanaan dan penguatkuasaan sesuatu idea dan pemikiran Islam bentuk baru dengan cara yang berkesan di dalam masyarakat, yang menyebabkan ia hanya berpusat di kalangan kelas menengah-intelektual dan NGO Islam, tanpa secara berkesan yang mempengaruhi masyarakat awam. Hal ini berlaku mungkin disebabkan faktor kelemahan dan ketidakcekapan pihak pemerintah pusat di dalam merancang dan mempergunakan dana kewangan bagi membiayai program ini sepenuhnya.

Titik Persamaan dan Agenda Bersama di dalam Menangani Pemikiran Islam Semasa

Apa yang jelas, di sebalik kesemua elemen pro dan kontra di atas, terdapat beberapa titik persamaan di antara kedua-dua kawasan yang boleh dijadikan pelan bertindak bersama bagi tujuan program pembangunan tamadun ummah Alam Melayu.⁶⁷ Antaranya, kedua-dua pihak berkuasa agama dan sarjana Islam moden perlu bersatu⁶⁸ di dalam menangani aliran pemikiran Islam moden yang melampau, sama ada aliran yang terpengaruh daripada pengaruh luar ataupun yang berasal dari kalangan umat Islam sendiri.⁶⁹ Terdapat aliran sama ada di Malaysia dan Indonesia yang berpegang kepada prinsip-prinsip yang tertentu iaitu; pertama, eksklusif (tertutup) yang tidak mahu menerima pandangan yang berasal daripada luar, lebih-lebih lagi dalam soal keagamaan. Bagi mereka, hanya pandangan kumpulan mereka sahaja yang paling betul dan menafikan hal ini kepada golongan lain, lebih-lebih lagi yang mempunyai kaitan dengan dunia Barat.⁷⁰ Kedua, mengamalkan *backward looking* di dalam mengemukakan jawapan terhadap permasalahan umat Islam. Bagi mereka, segala elemen tradisi yang diputuskan oleh ulama silam yang terdiri daripada karya teologi dan fiqh perlu dipertahankan dan sekiranya ada sebarang usaha yang cuba menilai autoriti

pandangan ulama silam, hal ini hanya akan merosakkan warisan yang mulia ini.⁷¹ Ketiga, mengamalkan pendekatan literalis di dalam memahami ajaran Islam, tanpa merasa perlu melihat konteks sesuatu ayat al-Quran dan al-Sunnah itu diturunkan pada zaman Rasulullah s.a.w⁷² dan keempat, mempertahankan segala warisan silam dan mempersalahkan semua elemen pemodenan.

Dengan adanya trend kebangkitan Islam dalam era tahun 1970-1990an, sedikit sebanyak pendekatan badan dakwah dan sarjana Asia Tenggara telah turut berubah. Kalau dahulunya, kebanyakan badan dakwah dan sarjana rantau ini lebih berkiblat kepada Timur Tengah dan Pakistan dan menelan bulat-bulat segala saranan yang dikemukakan oleh tokoh-tokoh Islam antarabangsa,⁷³ tetapi dengan adanya trend ini, penerimaan sebarang pendapat dan pentafsiran semula telah ditapis berdasarkan kesesuaian dengan realiti tempatan Alam Melayu.⁷⁴

Selain daripada pengaruh aliran tradisionisme ini, dapat juga dikesani aliran fundamentalis yang mula mendapat sambutan dan simpati di kalangan masyarakat awam. Dilihat dari segi prinsip dan pendekatan perjuangan, aliran fundamentalis ini mempunyai beberapa ciri yang utama⁷⁵ antaranya; pertama, eksklusif (tertutup) kepada unsur luar dan dalaman. Eksklusif luaran merujuk kepada sikap mereka yang menganggap semua agama selain Islam adalah sesat dan tidak boleh diterima, manakala eksklusif dalaman pula boleh dirujuk kepada sikap taksuf dan fanatik dengan menganggap bahawa golongan mereka sahaja yang paling betul serta menafikan kebenaran kepada golongan lain yang dianggap semua bergelumang dengan dosa. Kedua, anti dan memandang negatif terhadap semua bentuk pemodenan yang dibawa oleh dunia Barat, yang kerap dianggap sebagai suatu bentuk jahiliah zaman moden. Sebaliknya, kaedah terbaik untuk menjalankan Islam di dalam kehidupan adalah dengan kembali kepada kehidupan generasi salaf yang lebih awal. Ketiga, mementingkan medium politik untuk tujuan perjuangan Islam dan menguatkuasakan sistem undang-undang Islam yang sejati. Akibatnya, mereka memandang kebanyakan kerajaan umat Islam sebagai penyokong sistem sekularisme yang diasaskan oleh dunia Barat yang harus ditentang habis-habisan. Keempat, bersikap rigid, simplistik dan literalis dalam pemahaman agama yang menganggap agama Islam adalah cukup lengkap yang mampu menyelesaikan sebarang masalah manusia moden. Apa yang menghairankan adalah mereka menentang sebarang bentuk usaha ijtihad yang digunakan terhadap syariah Islam. Kelima, mendukung prinsip kekerasan untuk sampai kepada maksud dan matlamat akhir kepada penegakan sebuah negara Islam sejati dan keenam, sokongan yang padu harus diberikan kepada gerakan fundamentalis Islam antarabangsa yang bakal menyumbangkan bantuan moral, latihan dan kewangan ke arah mewujudkan penentangan dalam bentuk keganasan terhadap kuasa kafir.⁷⁶

Seandainya dilakukan analisis fenomenologi terhadap aliran fundamentalis, didapati mereka lebih memilih jalan kekerasan (revolusi) di dalam agenda perjuangan disebabkan oleh beberapa faktor yang utama; pertama, perasaan tidak puas hati dengan pandangan sesetengah fuqaha silam yang tidak membenarkan sebarang usaha penentangan dibuat terhadap pemerintah umat Islam, walaupun mereka zalim dan menindas umat Islam.⁷⁷ Kedua, menganggap kaedah perubahan yang terbaik yang perlu dilakukan terhadap sebarang bentuk kehidupan jahiliah adalah dengan cara revolusi (drastik) dan bukannya dengan cara evolusi.⁷⁸ Pendekatan yang pasif terhadap sebarang perkembangan kemungkaran yang berlaku di dalam masyarakat semasa hanya akan merugikan dan menyebabkan

kedudukan Islam menjadi semakin lemah. Bagi mereka, seandainya semua saluran yang sah didapati telah gagal untuk mengatasi punca masalah, mereka dibolehkan untuk menggunakan jalan kekerasan.⁷⁹ Hal ini boleh dilihat daripada sikap mereka yang sanggup membunuh golongan yang terlibat dengan jenayah murtad, *suicide bombing*⁸⁰ dan menyokong perjuangan umat di Ambon dan Maluku dan ketiga, Kepentingan umat Islam untuk berpegang kepada konsep jihad demi untuk membela Islam daripada penindasan yang dilakukan oleh kuasa kafir dan pemerintah umat Islam yang zalim. Lagipun, memang terdapat banyak keterangan al-Quran sendiri yang menekankan kepentingan usaha jihad bagi menghadapi penindasan yang dilakukan terhadap umat Islam.⁸¹

Impak negatif akibat daripada kedua-dua trend ini kepada masyarakat Islam rantau Asia Tenggara adalah amat besar sekali yang rasanya sebagai jalan penyelesaian jangka pendek, umat Islam rantau ini perlu menggunakan pendekatan yang diamalkan oleh kerajaan Malaysia. Impak negatif yang paling jelas terhasil daripada trend ekstremisme dapat dilihat daripada paparan negatif yang dinisbahkan oleh media massa barat terhadap ajaran dan penganut Islam. Dewasa ini, kelihatannya pandangan negatif yang dibawa oleh sarjana Barat telah lebih mendominasi dan diterimapakai oleh pihak berkuasa Barat di dalam merangka dasar luar mereka terhadap dunia umat Islam.⁸² Rata-ratanya, kalangan orientalis Barat ini memberikan kupasan yang agak *stereotype* terhadap gerakan Islam moden di seluruh dunia iaitu, pertama, menonjolkan gerakan Islam moden sebagai golongan penganas yang hauskan darah masyarakat bukan Islam. Hal ini berlaku disebabkan antara lainnya, kerana faktor agama Islam itu sendiri yang menggalakkan penganutnya bertindak ganas terhadap golongan bukan Islam.⁸³ Kedua, menonjolkan gerakan Islam sebagai penentang terhadap segala elemen yang datang dari dunia Barat seperti idea pemodenan, hak asasi manusia, sistem demokrasi⁸⁴ dan sebagainya dan ketiga, menonjolkan gerakan Islam sebagai ancaman utama kepada dominasi order baru dunia moden yang ditaja oleh Amerika Syarikat. Pandangan ini bersesuaian dengan teori *clash of civilization* yang diutarakan oleh Samuel Huntington, yang menganggap faktor budaya dan agama, khususnya agama Islam yang menjadi musuh utama masyarakat Barat yang harus diperangi secara habis-habisan.⁸⁵

Nota hujung

¹ Lihat sebagai contohnya pembahagian *regional studies* tentang masyarakat Islam seluruh dunia di dalam buku John Esposito, *Islam and Democracy* (Oxford, 1996).

² Chandra Muzaffar, "Pengenalan Ilmu Tamadun", dalam *Tamadun Islam Dan Tamadun Asia* (Kuala Lumpur, 2001), hlm 7-16; lihat juga Osman Bakar, *Islam And Civilizational Dialogue: The Quest For A Truly Universal Civilization* (Kuala Lumpur, 1997).

³ Untuk melihat sarjana dan institusi pendidikan di barat yang mula menumpukan perhatian terhadap disiplin ini, lihat Fawaz A. Gerges, *America And Political Islam; Clash Of Cultures Or Clash Of Interest* (Cambridge, 1999), hlm. 21-36.

⁴ Mahmood Zuhdi Abd. Majid, *Pengantar Undang-Undang Islam Di Malaysia* (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 1997), hlm. 34-40

- ⁵ Maklumat lanjut boleh didapati dalam Rahimin Affandi Abd Rahim "Paradigma Tradisionalism dan kesannya terhadap Pentadbiran undang-undang Islam di Negeri Kelantan," dalam *Prosiding Islam : Past, Present and Future- International Seminar on Islamic Thoughts*, anjuran bersama Jabatan Usuluddin dan Falsafah, UKM dengan Jabatan Hal Ehwal Khas, Kementerian Penerangan Malaysia, pada 7-9hb. Disember 2004, hlm. 566-572
- ⁶ Sebagai contohnya lihat M. Hasbi Umar, "Pembaharuan Hukum Islam Di Indonesia : Analisis Terhadap 'Illat Al-Hukm Dalam Fatwa-Fatwa Majlis Ulama Indonesia Propinsi Jambi" (Tesis PhD untuk Jabatan Fiqh dan Usul, APIUM, 2004).
- ⁷ Sebagai contohnya kajian yang menggunakan pendekatan ini sila lihat Fauzan Saleh, *Teologi Pembaruan : Pergeseran Wacana Islam Sunni Di Indonesia Abad XX* (Jakarta : PT Serambi Ilmu Semesta, 2001)
- ⁸ Rahimin Affandi Abd Rahim, "Islam Dan Dan Isu Penterjemahan Dalam Era Globalisasi ", dalam Hamed Mohd Adnan (ed.), *Penerbitan Malaysia-Indonesia : Mengukuhkan Jaringan Penerbitan Serantau* (Kuala Lumpur : Penerbit UM, 2006), hlm. 151-164
- ⁹ Lihat Abdul Halim el-Muhammady, "Ikhtilaf and its development in Malaysia ", dalam *International Islamic University Law Journal*, vol. 2, no.2 (1992), hlm. 54-55 dan 57.
- ¹⁰ Rahimin Affandi Abd. Rahim, "Gerakan Tajdid di Malaysia : Teori dan realiti," dalam Mahmood Zuhdi Hj. Ab. Majid (ed.), *Dinamisme Pengajian Syariah*, (Kuala Lumpur, 1997), hlm. 93-106
- ¹¹ Istilah ini merujuk kepada trend dan konfigurasi politik sesuatu kerajaan yang menghasilkan sesuatu perubahan dalam sesuatu dasar. Lihat Marzuki Wahid, *Fiqh Mazhab Negara : Kritik Atas Politik Hukum Islam Di Indonesia* (Yogyakarta : LKIS, 2001), hlm. 3-5.
- ¹² Maklumat lanjut tentang proses pengubalan dasar di Malaysia boleh didapati dalam Sabitha Marican, *Dasar Awam Di Malaysia : Isu Dan Konsep* (Kuala Lumpur, 1997), hlm. 63-90.
- ¹³ Lihat Rahimin Affandi Abd. Rahim, "Konsep Tajdid Dan Pemikiran Islam Dr. Mahathir: Satu Analisis", dalam *Prosiding Seminar Dr. Mahathir Pemikir Islam Abad Ke 21*, Anjuran Jabatan Hal Ehwal Khas, Kementerian Penerangan Malaysia, Kuala Lumpur, hlm. 66-86.
- ¹⁴ Rahimin Affandi Abd. Rahim, "Gerakan Tajdid di Malaysia : Teori dan Realiti," dalam dalam Mahmood Zuhdi Hj. Ab. Majid (ed.), *Dinamisme Pengajian Syariah*, hlm. 93-106.
- ¹⁵ Donald L. Horowitz, "The Quran and the Common Law: Islamic Law Reform and the Theory of Legal Change ", dalam *The American Journal of Comparative Law*, vol. 42 (1994).
- ¹⁶ Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Educational Philosophy And Practice Of Syed Muhammad Naquib Al-Attas ; An Exposition Of The Original Concept Of Islamization* (Kuala Lumpur, 1998), hlm. 371; 389-414.
- ¹⁷ Maklumat lanjut tentang hal ini boleh didapati dalam Ahmad Fawzi Mohd. Basri, "Perubahan nilai dalam budaya politik Melayu," dalam Ahmad Fawzi Mohd. Basri (ed.), *Nilai Orang Melayu* (Sintok: Sekolah Pembangunan Sosial, UUM, 1996), hlm 90-101; Zulkifli Abd. Ghani, "Gerakan Dakwah: Satu Takrifan Semula Untuk Melahirkan Islam Yang Progressif," dalam *Himpunan Kertas Kerja Isu Dan Proses Pembukaan Minda Umat Melayu Islam* (Kuala Lumpur: DBP, 2002), hlm. 257-258.
- ¹⁸ Mohd Nasran Mohamad, "Dimensi dan pendekatan hubungan antarabangsa Islam dalam dasar luar Dr. Mahathir," dalam *Prosiding Seminar Dr. Mahathir Pemikir Islam*, hlm 87-108.
- ¹⁹ Badlihasham Mohd. Nasir, *Islamic Movements In Malaysia : A Study Of Da'wah In PAS And ABIM* (Tesis Ph.D untuk University of Birmingham, 1998), hlm. 190-300.

- ²⁰ Rahimin Affandi Abd. Rahim, "Citra Islam dalam Pembentukan Manusia Melayu Moden di Malaysia : Suatu Analisa ", dalam *Jurnal Pengajian Melayu*, vol. 15 (2005), hlm. 19-51
- ²¹ Ilyas Supena, *Dekonstruksi Dan Rekonstruksi Hukum Islam* (Yogyakarta: Gama Media, 2002), hlm. 93-96.
- ²² Ahmad Hidayat Buang, "Kebebasan memberi pandangan dalam isu-isu agama Islam: Kajian terhadap fatwa-fatwa Jabatan Mufti Negeri-Negeri di Malaysia," dalam Mohd Fauzi Hamat(ed.), *Pemikiran Islam Dan Cabaran Semasa*, (Kuala Lumpur : Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2004), hlm. 273-294
- ²³ Lihat sebagai contohnya, Abul A'la al-Maududi, *Khalifah Dan Kerajaan: Evaluasi Kritis Atas Sejarah Pemerintahan Islam*, terjemahan oleh Mohd Baqir (Bandung: Penerbit al-Mizan, 1998), hlm. 199-266.
- ²⁴ Ilyas Supena dan M. Fauzi, *Dekonstruksi Dan Rekonstruksi Hukum Islam* (Semarang: Gema Media, 1987), hlm. 114-116.
- ²⁵ Rahimin Affandi Abdul Rahim, "Fiqh Malaysia: Suatu Tinjauan Sejarah," dalam Paizah Ismail (ed.), *Fiqh Malaysia: Kearah Pembinaan Fiqh Tempatan Yang Terkini* (Sungai Buloh: Akademi Pengajian Islam, 2000), hlm. 26-35.
- ²⁶ Kamaruzzaman Bustaman Ahmad, *Islam Historis; Dinamika Studi Islam Di Indonesia*, hlm. 259-264.
- ²⁷ Azyumardi Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana Dan Kekuasaan* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1999), hlm. xv-xvi.
- ²⁸ M. Akmansyah, "Madrasah Nizhamiyyah," dalam H. Abuddin Nata (ed.), *Sejarah Pendidikan Islam: Pada Periode Klasik Dan Pertengahan* (Jakarta : PT RajaGrafindo Persada, 2004), hlm. 62-66.
- ²⁹ Imamudin, "Madrasah Tingkat Tinggi (Universitas al-Azhar)," dalam *Ibid.*, hlm. 79-80.
- ³⁰ Lihat Akh. Minhaji, *Masa Depan Pembidangan Ilmu Di Perguruan Tinggi Agama Islam* (Jogjakarta : percetakan ar-Ruzz, 2003), hlm. 27-29.
- ³¹ M. Akmansyah, " Madrasah Nizhamiyyah," hlm. 65-68.
- ³² Untuk maklumat lanjut sila lihat Rahimin Affandi Abdul Rahim, "Orientalisme dan Keutuhan Ummah Islam: Suatu Analisis," dalam *Jurnal Syariah*, vol. 9, bil. 1 (2000), hlm 39-41; Ach. Minhaji, "Kontribusi Dr Wael Hallaq dalam kajian hokum Islam," dalam Yudian W. Asmin (ed.), *Pengalaman Belajar Islam Di Kanada* (Yogyakarta : Titian Ilahi press, 1997), hlm. 115-142.
- ³³ Sebagai contohnya, untuk mengetahui kebaikan yang terhasil daripada pendekatan filsafat ini di dalam sistem pendidikan Islam, sila lihat Kamaruzzaman Bustaman Ahmad, *Islam Historis*, hlm. 9-10.
- ³⁴ Ismail Faruqi, *The Cultural Atlas Of Islam* (New York, 1986), hlm. 324-325.
- ³⁵ Kata pengantar oleh Azyumardi Azra dalam Charles Michael Stanton, *Pendidikan Tinggi Dalam Islam*, terjemahan H. Afandi (Jakarta, 1994), hlm. ix.
- ³⁶ Antara tokoh-tokoh pemikir ini seperti Fazlur Rahman, *Islam And Modernity: Transformation Of An Intellectual Tradition* (Chicago : The University of Chicago press, 1984); Muhammad Arkoun, *Rethinking Islam : Common Question, Uncommon Answers* (Boulder: Westview press, 1994); Muhammad Shahrur, *Al-Kitab Wa Al-Quran : Qira'ah Al-Mua'sirah* (Kaherah: Sina lil Nasr, 1992); dan Muhammad Abid al-Jabiri, *Takwin Al-'Aql Al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dirasah al-Widah al-'Arabiyyah, 1989).

- ³⁷ Maklumat lanjut boleh didapati dalam Rahimin Affandi Abd Rahim, "Usaha Memperkasakan Ilmu Usul al-Fiqh di Zaman Moden: Satu Analisis," dalam *Prosiding Seminar Kebangsaan Usul Fiqh (SUFU) 2004*, Anjuran Fakulti Syariah dan Undang-Undang, Kolej Universiti Islam Malaysia, pada 15-16hb Disember 2004, hlm. 210-224.
- ³⁸ Budhy Munawar Rachman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: Penerbit Paramadina, 2002), hlm 267-287; Tim Penulis Paramadina, *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta : Yayasan Wakaf Paramadina, 2004), hlm. 1-15; dan Mujiyono Abdullah, *Agama Ramah Lingkungan; Perspektif Al-Quran* (Jakarta: Penerbit Paramadina, 2001).
- ³⁹ M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam Di Era Postmodernism*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), hlm. 47-48.
- ⁴⁰ Fauzan Saleh, *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana Islam Sunni Di Indonesia Abad XX*, (Jakarta : PT Serambi Ilmu Semesta, 2001), hlm. 317-336.
- ⁴¹ Ibid.
- ⁴² Sebagai contohnya lihat Hamid Fahmy Zarkasyi, *Tantangan Sekularisasi Dan Liberalisasi Di Dunia Islam* (Surabaya: Penerbit Khairul Bayan, 2004).
- ⁴³ Maklumat lanjut boleh dilihat dalam H. Abuddin Nata, *Peta Keragaman Pemikiran Islam Di Indonesia* (Jakarta: Rajawali pres, 2000).
- ⁴⁴ H.M. Amin Abdullah, "Paradigma alternative pengembangan usul al-fiqh dan dampaknya pada fiqh Kontemporer," dalam Riyanto (ed.), *Neo Usul Fiqh: Menuju Ijtihad Kontekstual*, (Yogyakarta : Fakultas Syariah press, 2004), hlm. 137-138.
- ⁴⁵ Penekanan kepada trend ini boleh dilihat dalam Mujiyono Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan: Perspektif Al-Quran*, (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. 147-152.
- ⁴⁶ Abuddin Nata (Ed.), *Sejarah Pendidikan*, hlm. 197-200.
- ⁴⁷ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*.
- ⁴⁸ Mahmud Shaltut, *Al-Islam: Aqidah Wa Syariah* (Kaherah: Dar al-Qalam, tt).
- ⁴⁹ Yusuf Qardawi, *Al-Ijtihad Fi Al-Shariah Al-Islamiyyah Ma'a Nazarat Tahliliyyah Fi Al-Ijtihad Al-Mua'sir* (Kuwait: Dar al-Qamm, tt).
- ⁵⁰ Ali Syariati, *On the Sociology of Islam*, terjem. Hamid Alqar (Berkeley: Mizan Press, 1979).
- ⁵¹ Mahmud Muhammad Taha, *The Second Messages of Islam*, terjem. Abdullah Ahmed al-Naim, (Syracuse: Syracuse University Press, 1987).
- ⁵² Hassan Hanafi, *Dirasah Al-Islamiyyah* (Kaherah: Maktabah al-Misriyyah, 1981).
- ⁵³ Nasr Hamid Abu Zayd, *Ma'fhum Al-Nass : Dirasah Fi Uluum Al-Quran* (Beirut: Markaz al-Saqafi al-'Arabi, 1994).
- ⁵⁴ Muhammad Arkoun, *Rethinking Islam*.
- ⁵⁵ Muhammad Shahrur, *Al-Kitab Wa Al-Quran*.
- ⁵⁶ Muhammad Abid al-Jabiri, *Takwin Al-'Aql Al-'Arabi*.
- ⁵⁷ Wael Hallaq, *A History of Islamic Legal Theory: An Introduction To Sunni Usul Al-Fiqh* (Cambridge : Cambridge University Press, 1997), hlm. 245-253.
- ⁵⁸ Maklumat lanjut boleh dilihat dalam Ratno Lukito, "Studi hokum Islam antara IAIN dan McGill," dalam Yudian W. Asmin (ed.), *Pengalaman Belajar Islam Di Kanada*, hlm. 152-162.
- ⁵⁹ Maklumat lanjut boleh didapati dalam Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam* (Yogyakarta, 1999), hlm. 31-33.

- ⁶⁰ Sila lihat Cik Hasan Bisri, *Model Penelitian Fiqh: Paradigma Penelitian Fiqh Dan Fiqh Penelitian* (Bogor: Penerbitan Kencana, 2003); dan M. Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam Dalam Teori Dan Praktek* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hlm. 36-45.
- ⁶¹ Tim Penulis Paramadina, *Fiqh Lintas Agama*; dan Budhy Munawar Rachman, *Islam Pluralis*.
- ⁶² Hal ini boleh dilihat dalam Peter Riddel, *Islam and the Malay-Indonesian World* (Singapore, 2001), hlm. 101-135.
- ⁶³ Mohd. Napiah Abdullah, "Penolakan Hadith Oleh Orientalis Dan Penulis Islam," dalam *Islam Dalam Persepsi Orientalisme*, Terbitan Tak berkala no. 3, Jabatan Usuluddin dan Falsafah, Fakulti Pengajian Islam, UKM, Bangi, (1998), hlm. 41-44.
- ⁶⁴ Farish A. Noor, "Let Islam Lead the Way with Its Progressive View on Sexuality," dalam *News Strait Times*, 4 November 2000.
- ⁶⁵ Lihat Mohd Farid Mohd Shahrhan, *Abim 30 Tahun, Beberapa Isu Penting Sepanjang Tiga Dekad* (Kuala Lumpur, 2001), hlm. 28-30.
- ⁶⁶ Lihat Kontroversi Mengenai Memo Kepada Majlis Raja-Raja Melayu: "Islam Dicabar, Rasulullah S.A.W. dan Ulama Dihina," Persatuan Ulama Malaysia dan Persatuan Ulama Kedah, Pulau Pinang, 2002, hlm. 1-5.
- ⁶⁷ Hal ini telah dijelaskan dengan panjang lebar oleh Hashim Musa, *Merekonstruksi Tamadun Melayu Islam: Ke Arah Pembinaan Sebuah Tamadun Dunia Alaf Baru* (Kuala Lumpur:APIUM, 2001), hlm. 27-40.
- ⁶⁸ Kedua-dua kawasan ini memang mempunyai sejarah jalinan intelektual yang agak erat, sila lihat Rahimin Affandi Abd Rahim, "Analisis Sejarah Dakwah dan Jalinan Intelektual Rantau Malaysia-Indonesia," dalam Zulkiple Abd. Ghani (ed.), *Jaringan Dakwah Malaysia-Indonesia* (Bangi: Terbitan Jabatan Pengajian Dakwah dan Kepimpinan, UKM dan Universitas Muhammadiyah Sumatera Utara (UMSU), 2003), hlm. 47-74.
- ⁶⁹ Maklumat lanjut boleh didapati dalam Sup. Haji Ab. Rahman Haji Ismail "Globalisasi: Impak dan dilema keselamatan negara pasca 2000," dalam *Jurnal Yadim*, bil. 4, (2003).
- ⁷⁰ Ibrahim Abu Bakar, *Islamic Modernism In Malaya* (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 1994), hlm. 14-16.
- ⁷¹ Abu Bakar Hamzah, *Al-Imam: Its Role In Malay Society 1906-1908*, (Kuala Lumpur, 1981), hlm. 54-55.
- ⁷² H. Abuddin Nata, *Peta Keragaman Pemikiran Islam Di Indonesia*, hlm. 143.
- ⁷³ Fred R. Von Der Mehden, *Two Worlds of Islam: Interaction between Southeast Asia and the Middle East*, (Florida, 1993), hlm. 84.
- ⁷⁴ Syed Ahmad Hussein, "Muslim Politics and the Discourse on Democracy," dalam Francis Loh Kok Wah dan Khoo Boo Teik (eds.), *Democracy in Malaysia: Discourses and Practices* (Richmond, Surrey: Curzon Press, 2002), hlm. 75-79.
- ⁷⁵ H. Abuddin Nata, *Peta keragaman pemikiran Islam di Indonesia*, hlm 22-25.
- ⁷⁶ Maklumat lanjut boleh didapati dalam Peter Chalk, "Al-Qaeda and Its Links to Terrorist Groups in Asia," dalam Andrew Tan dan Kumar Ramakrishna (eds.), *The New Terrorism: Anatomy, Trends And Counter-Strategies* (Singapore: Eastern Universities Press, 2002), hlm. 109-119.
- ⁷⁷ Russli Kamarudin, "Realisme, Niccolo Machiavelli dan al-Ghazali: Satu Perbandingan," dalam *Politik Malaysia: Perspektif Teori Dan Praktik* (Bangi, 2002), hlm. 140-144.

⁷⁸ Lihat pandangan yang diberikan oleh Syed Qutb dalam Barry Rubin dan Judith Colp Rubin (ed.), *Anti-American Terrorism and the Middle East: A Documentary Reader* (New York: Oxford University Press, 2002), hlm. 30-31.

⁷⁹ Abdul Rahman Abdullah, *Pemikiran Islam di Malaysia: Sejarah dan Aliran* (Jakarta: Gema Insani, 1997), hlm. 263-266.

⁸⁰ Lihat pandangan yang diberikan oleh Sheikh Muhammad Syed Tantawi dalam Barry Rubin dan Judith Colp Rubin (ed.), *Anti-American Terrorism*, hlm. 36-37.

⁸¹ *Ibid.*, hlm. 29-32.

⁸² *Ibid.*, hlm. 26-27.

⁸³ Bernard Lewis, "Islam and Liberal Democracy," dalam *Atlantic Monthly* (Februari 1993), hlm. 93.

⁸⁴ Bernard Lewis, "The roots of Muslim rage," dalam *Atlantic Monthly* (September 1990), hlm. 60-62.

⁸⁵ S. Huntington, "The Clash of civilizations?," dalam *Foreign Affairs* (Summer 1993), hlm. 25, 31-32 dan 39.