

Etnogenesis dan Kehidupan Keagamaan Migran Muslim di Malaysia

Diana Wong

Koordinator Lokal Penelitian SSRC Kehidupan Keagamaan
Migran Minoritas Malaysia

Arfan Aziz

Universiti Kebangsaan Malaysia

Abstract: The dynamics of religious life and the formation of ethnic identity after Malaysia independence is the starting point of this paper. Malaysia's rapid economic development in 1970s invites Indonesia labor migration and other Asian countries like India, Bangladesh and Myanmar, which then bring together with them the religious culture of their homeland and significant changes in the religious discourse of citizens. This article made from the research that has been conducted on religious lives of two migrant communities in Malaysia and aimed to describe the relationship between religious lives of citizens below the Islamic Malay ethno genesis which took place under the Malaysian nation-state regime. Although the migrants and citizens both are Muslims, this study shows "the home" for both sides precisely in the transnational missionary movements, especially, Tablighi Jamaat which will be further elaborated after the next discussion of this article.

Keywords: Kehidupan keagamaan, Migran, Etnogenesis.

A. Pendahuluan

Islam di Malaysia adalah agama resmi negara yang tercantum dalam konstitusi sebagai ben-tuk otoritas politik dan “budaya asli” Melayu. Sejarah demografis Islam di negara ini sebenarnya berkaitan erat dengan proses migrasi dan kehadiran para pembawa agama Islam, dan hakikatnya merupakan ‘agama migran’. Penyebarannya lalu diteruskan oleh kehadiran pendatang yang sudah memeluk agama Islam. Pada tahun-tahun awal pembentukan (negara pelabuhan) Malaka, konversi pengadilan lokal kepada model hukum agama para pedagang yang berlabuh di kawasan pesisir ini adalah tahap berikutnya dalam penyebaran bertahap Islam yang pada saat sama juga bergerak melalui ekspedisi dan perdagangan ke seluruh Nusantara. Dalam hitungan waktu, kawasan maritim Nusantara menjadi bagian dalam geo-grafi dunia Islam dan menjadi perbatasan luar sekali dunia Islam atau dapat dikatakan pula sebagai Serambi Mekkah. Kawasan Nusantara menjadi lingkungan baru Islam.

Di dalam jaringan baru itu, lokasi agama Islam sebagian besar adalah berada di kerajaan pesisir, peradaban dibangun di bawah kekuasaan putatif hukum (Islam). Ada banyak pergerakan manusia ke dalam lingkaran Islam, seperti dengan masuknya anggota suku-suku yang ada di perbatasan kerajaan pesisir maupun suku-suku di bagian dalam dan dari kerajaan yang lain. Tingkat mobilitas yang tinggi tidak hanya berasal dari karakter perbatasan di wilayah ini, melainkan datang dari semua karakter lokasi frontir. Tokoh-tokoh komunitas dan para pengikutnya yang jauh di pedalaman dan terpencar-pencar adalah saluran besar yang masih tak tersentuh.

Melayu, bahasa kerajaan pesisir, menjadi lingua franca mobilitas manusia ketika itu. Meskipun pentingnya kerajaan Malaka abad ke-15 sebagai bagian dari terbitnya fajar Islam, Semenanjung Melayu terletak berbatas dengan kerajaan Malaka. Kawasan Semenanjung adalah sepotong terakhir tanah dari daratan Asia Tenggara yang sebelumnya menjadi sasaran perburuan kerajaan-kerajaan asing dan tumpuan bagi daratan kerajaan Siam. Semenanjung Melayu diberkahi dengan ekologi sungai dan kelautan yang memungkinkan

generasi-generasi tentara bayaran milik para bangsawan junior dari pusat-pusat wilayah maritim untuk menemukan atau memperoleh pusat-pusat kekuasaan baru di sini. Kerajaan Malaka sendiri pada abad ke-15 adalah salah satu kuasa maritim yang melakukannya. Kerajaan Bugis Selangor pada abad ke-18 adalah penerusnya. Intrusi kekuatan Barat, khususnya Belanda dan Inggris, ke dalam geografi yang baru muncul ini menyebabkan intensitas gerakan keluar dari kawasan Islam ke arah timur menuju Kalimantan dan pulau-pulau luar, serta melintasi selat dari dan menuju Semenanjung Melayu semakin meningkat. Dengan pemekaran daerah 1824, kawasan ini menjadi dua bagian yang tetap dalam pengaruh dan aturan kolonial. Demografi wilayah Semenanjung untuk selanjutnya diubah melalui migrasi trans-kekaisaran kolonial Barat tersebut.

Perjanjian Pangkor, ditandatangani pada tahun 1874, telah mengakui fragmentasi dan ketidaksinambungan sistem politik lokal yang ada di Semenanjung dalam bentuk kerajaan-kerajaan Islam. Raja-raja lokal itu oleh Inggris diasumsikan punya hak untuk memerintah. Semua raja bersemangat mengajak para migran dari wilayah yang dikuasai Belanda untuk menjadi rakyat bagi para sultan, dan menjadi anggota dari kelompok-kelompok politik pribumi.¹

B. Agama, Politik dan Ethnogenesis di dunia Melayu

Migrasi dari seluruh selat dan dari seluruh kawasan jajahan Hindia Belanda ke kawasan administrasi yang baru didirikan yaitu British Malaya adalah suatu kuantum lompatan menjelang akhir abad ke-19 dan dekade awal abad ke-20, sejajar dengan masuknya massa migran yang belum pernah terjadi sebelumnya, yaitu migran dari China dan India ke pantai barat negara tersebut. Namun, ada perbedaan yang signifikan dalam organisasi sosial dan karakter migrasi ini.

Dimulai dengan migrasi dari kawasan kerajaan Islam tetangga (Nusantara), tidak seperti visi akumulasi kapital migran jarak jauh dari India Selatan dan Cina, adalah ke sektor pertanian agrikultur. Migrasi itu difasilitasi oleh politik dan kebijakan kolonial ditambah ketersediaan lahan yang luas. Pemukiman petani migran umumnya didasarkan pada migrasi kolektif. Polanya adalah kelompok desa

terkait dibawah satu pemimpin, sering dengan kualifikasi agama atau karisma, memeeroleh lahan dan wewenang dari istana untuk mendirikan sebuah desa baru, dengan pemimpin yang sudah ada itu sebagai penghulu atau kepala. Para pemukim baru akan membangun surau sebagai pusat kehidupan agama dan komunitas, sebagian besar otonom dalam karakter, tetapi sebagian surau itu kemudian tunduk pada otoritas politik dan agama sultan.

Bentuk migrasi petani dan pemukiman ini nampak dalam rona etnis yang jelas. Desa-desa baru yang mulai mengisi lanskap Malaya sering disebut Kampung Jawa, Kampung Mandailing, Bugis, Kerinchi, Rawa dan lain-lain, yang menggambarkan asal etnis dari para pemukim. Datang dari segala penjuru Hindia Belanda yang jauh, tetapi khususnya dari pulau tetangga Sumatera, para migran ini sering membawa sebuah corak Islam yang belum mengakar dalam di tanah air mereka sendiri. Meskipun ada perbedaan antara migran dan pemukim lama, pernikahan antar keduanya pada generasi kedua adalah umum dan ikatan kepada kampung halaman pada generasi ini tidak lagi muncul. Meskipun bahasa, misalnya Jawa, dan adat istiadat sering dipelihara dalam keluarga dan desa para pemukim, melalui media bahasa Melayu yang diadopsi untuk semua hubungan eksternal, dan Islam, dengan kehadiran petugas ritual dan politik yang mengikat mereka untuk tunduk kepada pengadilan Melayu, asimilasi berlangsung cepat.

“Asimilasi” ini bagaimanapun bukan semata-mata proses empiris murni, melainkan menjelma sebagai empiris yang diberikan. Bahkan, karena luasnya kawasan Hulu Langat yang dikenal hanya untuk penyebaran penduduk asli semi-nomaden, Undang-Undang Tanah Simpanan orang Melayu yang disahkan pada tahun 1911 menyatakan, tanah disediakan untuk “pribumi” yang baru hampir, atau bahkan belum tiba. Potongan kedua adalah undang-undang kolonial Inggris 20 tahun kemudian menegaskan “teritori ekstra” atau mungkin status “hiper-teritori” bagi kategori migran tertentu. Ketika Undang-Undang Pembatasan Aliansi (*Aliens Restriction Act*) disahkan pada tahun 1930, undang-undang ini membatasi imigrasi

laki-laki Cina ke negara British-Malaya. India dibebaskan karena mereka datang dari dalam aliansi kekaisaran, dan apalagi kehadiran imigran “pribumi” dari Hindia Belanda.

“Migran”, “imigran” - mungkin seluruh kosakata migrasi - jelas berperan sebagai kategori politik maupun empiris. Ambiguitas politik yang dilakukan pemerintahan Inggris atas Semenanjung Melayu -aturan dirancang semata-mata untuk memfasilitasi masuknya tenaga kerja asing dan modal- menimbulkan fiksi-fiksi lebih lanjut yang diperlukan akibat ‘kerajinan’ kolonial. Seperti sejarah India, Asia jantung kekaisaran, migrasi dan bifurkasi rasi penduduk era kolonial menjadi “asli” dan “asing” merupakan pusat kiasan untuk penulisan sejarah Semenanjung Melayu. Dalam tulisan ini, imigran (dari Indonesia) menjadi anak kandung instan; sedangkan pemukim (dari India dan China) dari generasi ketiga dan keempat tetap imigran. Alkimia politik ini membantu menciptakan realitas sesungguhnya di lapangan.

Dalam narasi nasional yang dianut, sepasang imajinasi (‘anak kandung’ dan imigran) ini terkurung dalam batu, berlabuh menjadi retorika kepribumian versus imigran. Mata pelajaran penting tentang beragam etnis itu dikerangkeng oleh berbagai kerajaan Melayu di Semenanjung ke dalam satu etnis atau bangsa, ‘Bangsa Melayu’, yang empunya tanah. Keluar dari situasi politik migrasi beragam etnis yang ada, yaitu proses ethnogenesis, sebuah rasa baru kolektif yang sengaja ditimbulkan dan rasa satu kebangsaan yang terlegitimasi, bergabung ke dalam satu bahasa (Melayu) dan satu agama (Islam). Retorika keaslian (bangsa) ini adalah salah satu upaya menghilangkan perjalanan sejarah dibelakang dan sekaligus spasialisasi ulang migrasi. Migran dari kawasan ini menjadi punya ‘akar’ ke tempat asalnya jika berada di luar dunia Melayu-Muslim, dan dunia Melayu-Muslim itu kembali diimajinasikan dan diruangkan sebagai keseluruhan maritim Islam Asia Tenggara. Pedagang Muslim dari Teluk Benggala yang telah menetap di kota-kota pelabuhan Singapura dan Penang, dikeluarkan dari proses ethnogenesis ini.

Melalui latar belakang inilah muncul pertanyaan yang harus dipertimbangkan dalam artikel ini: apa peran yang dimainkan Islam dalam perjalanan pemaknaan migrasi itu atau dalam alam kontemporer terhadap eksistensi pemukiman pendatang muslim dari kawasan sekitar Semenanjung yang sedang hadir di negara Muslim pasca-kolonial ini?

C. Migrasi Muslim Kontemporer ke Malaysia

Dengan terbentuknya negara baru Malaysia pada tahun 1963, dan adanya wabah permusuhan antara Malaysia dan Indonesia ketika itu, aliran migrasi sedikit terganggu dan para migran di sekitar selat yang selalu datang, tiba-tiba berhenti. Ketika aliran migrasi kembali pada 1970-an, politik dan ekonomi dalam migrasi telah berubah. Pemukiman petani sebagai gaya migrasi lama sudah tidak lagi menjadi pilihan. Tenaga para migran dicari sebagai buruh kontrak pada program pembangunan pertanian di pedalaman yang dipimpin oleh negara baru tersebut, dan pada tahap berikutnya tenaga dibutuhkan untuk pertanian karet dan ekonomi kelapa sawit. Seperti migrasi sebelumnya ke Semenanjung, ikatan kekeluargaan dan budaya dengan kampung halaman yang masih tersisa serta tidak adanya kebijakan resmi terhadap migrasi tenaga kerja, permintaan baru untuk buruh terjawab melalui saluran informal lama migrasi. Namun kali ini, diberi gelar “pendatang haram”.

Permintaan baru untuk tenaga kerja pada tahun 1970 bertepatan dengan persaingan baru politik dalam pemilu. Sistem partai berbasis etnis dari negara-bangsa yang baru ini menempatkan perluasan demografis konstituen sebagai suatu keutamaan. Sepanjang tahun 1970-an dan 1980-an, para pendatang Muslim dari Indonesia (serta Patani di Thailand Selatan dan Mindanao di Filipina Selatan) yang berhasil menjejak langkah kaki di wilayah kerajaan Malaysia setelah menyeberang secara diam-diam, dapat memperoleh status penduduk tetap dalam waktu tiga bulan, biasanya melalui fungsionaris daerah UMNO. Apapun, pada pertengahan 1980-an sentimen *xenophobia* terhadap orang asing “Indon” diluapkan oleh kelas pekerja penduduk lokal Melayu (yang sebenarnya secara karakter juga merupakan

migran) di lembah Klang. Pada tahun 1989, kebijakan kontrak buruh asing resmi dimulai. Sejak saat itu, pintu untuk penyelesaian status para migran melalui penganugerahan penduduk tetap atau status kewarganegaraan dianggap selesai dan ditutup. Orang-orang Indonesia yang datang ke negara ini tanpa persyaratan kontrak kerja formal dianggap pendatang ilegal dan dideportasi.

Ini juga menjadi pengalaman kelompok lain migran Muslim yang telah lama menjadikan Malaysia sebagai tujuan pilihan, bukan karena kesamaan dan ikatan etnis lama (seperti orang Indonesia), tapi dari sisi Islam sebagai warisan bersama. Rohingya dari Burma telah mulai datang ke Malaysia pada tahun 1970, hasilnya pada saat ini adalah munculnya generasi kedua komunitas diaspora Rohingnya yang fasih berbicara Melayu. Diakui oleh UNHCR, sebagai “orang-orang yang menjadi perhatian”, status resmi migran Rohingnya di Malaysia adalah pendatang tanpa izin yang juga rentan dideportasi. Sebuah rejim imigrasi yang diformalkan berdasarkan prinsip-prinsip kedaulatan negara-bangsa dan hak-hak kewarganegaraan tidak membutuhkan prinsip-prinsip inklusivitas umat Islam. Itu adalah sinyal selesainya proses pembentukan identitas etnis pribumi Bangsa Melayu-Muslim atau ras, tidak perlu lagi mengakses ke dalam kehidupan masyarakat lokal dan meminta partisipasi mereka dalam proses ethnogenesis yang sedang berlangsung tersebut. Ethnogenesis Bangsa Melayu sebagai “staatsvolk” atau “orang definitif” dari negara baru telah melahirkan suatu teritorial seiring konsep ekspansif etnisitas, dan dengan itu, prinsip pengecualian terhadap imigrasi terus berlanjut.

Keberadaan, dan ketekunan, kelompok besar “pendatang haram” bagaimanapun membuktikan masih adanya mekanisme inklusi dan perlindungan migran Muslim oleh masyarakat Melayu-Muslim. Ini adalah titik tolak untuk penyelidikan lebih mendalam tentang pembangunan ruang (*space*) migran Muslim di dunia Melayu-Muslim. Artikel ini telah dimulai dengan penjelasan tentang proses Islamisasi yang telah bekerja di dalam negeri Melayu Malaysia dan masyarakatnya sejak tahun 1970, konsekuensi proses ethnogenesis, dan adanya migrasi kontemporer. Proses Islamisasi berjalan di dua

front: di satu sisi, formalisasi Islam sebagai agama negara melalui penguatan birokrasi dengan jangkauan berbagai institusi - masjid, hukum syariah, majlis agama dll, di sisi lain, adalah kebangkitan gerakan reformasi Islam yang telah mengangkat jauh tingkat kesalehan agama dan ketaatan masyarakat Melayu.

Berawal dari lanskap keagamaan para migran Muslim dari Indonesia dan Burma. Melalui gambaran hasil studi kasus dan etnografi kedua komunitas buruh migran, maka akan terlihat bahwa perjalanan keagamaan secara kolektif dua kelompok migran itu sangat berbeda. Asimilasi mereka ke dalam masjid penduduk lokal agak minimal, meskipun awalnya untuk migran Indonesia menjadi postulat kekecualian penelitian ini karena mengingat bahwa mereka adalah etnis yang hampir sama dengan penduduk lokal tersebut. Bagi kalangan petani Indonesia (sebagian besar dari Madura dan Jawa Timur) yang berubah sementara menjadi buruh migran tidak berdokumen, kehidupan Islam mereka telah coba dipertahankan melalui pembangunan ulang corak keagamaan kampung halaman, walaupun belum sempurna. Orang Rohingya, di sisi lain, meskipun sama-sama tidak diakui oleh negara Malaysia kontemporer, berkembang menjadi masyarakat Islam baru di Lembah Klang. Elit agama mereka sedang berusaha untuk mengembangkan lembaga-lembaga Islam *in situ* khususnya untuk kepentingan komunitas migran, seperti pembentukan sebuah majlis agama Rohingya, madrasah dan pembangunan surau Rohingya. Hal ini terjadi secara independen, tetapi tumpang tindih dengan partisipasi mereka dalam gerakan Jamaah Tabligh.

Memang, melalui gerakan transnasional seperti Jamaah Tabligh akan terlihat ada ruang bersama antara migran dengan Muslim lokal, dan bukan melalui surau dan masjid lokal di mana migran tinggal. Mengingat pentingnya Tabligh untuk penciptaan ruang Muslim transnasional di mana Melayu setempat dan migran Muslim dapat merasa "sama-sama di rumah", maka perlu diskusi yang lebih luas dari perkembangan Jamaah Tabligh di Malaysia. Studi kasus Jamaah Tabligh menunjukkan bahwa dalam dunia kontemporer Asia, mahasiswa yang bepergian untuk belajar atau

khusus 'keluar' (*khuruji*) untuk tabligh (menyampaikan pesan dakwah) merupakan pelopor berkembangnya jamaah ini hingga menjadi gerakan transnasional berbanding anggota Jamaah dari kalangan buruh migran.

Revivalisasi Islam sejak tahun 1970

Dua cara revivalisasi Islam di Malaysia adalah melalui formalisasi Islam atau memasukkan syariah kedalam aturan negara dengan jangkauan pelbagai institusi negara atau dibiayai sepenuhnya oleh negara (akan diurai dalam tulisan yang lain) dan kedua, melalui berbagai gerakan dakwah dan kelompok-kelompok Muslim reformis.

Sebelumnya, kosakata reformasi Islam telah membuat sekat-sekat di Semenanjung Melayu di tahun 1920, sehingga terkenal konflik kaum Tua dan kaum Muda². Dalam skala yang agak besar, debat tua-muda ini terbatas pada pusat-pusat perkotaan Singapura dan Penang, di mana Islam didominasi oleh kelas pedagang Muslim perkotaan dari anak benua India. Pengadilan kerajaan telah lama berhenti menjadi pusat pembelajaran dan debat Islam, meskipun mereka tetap kepala tituler agama seperti yang dilaksanakan oleh sasaran mereka di jantung pedesaan. Desa-desa itu sebagian besar dihuni oleh pemukim terbaru dari Hindia Belanda (Indonesia), dimana desa Islam menjadi aksiomatik dari identitas masyarakat, baik untuk dunia luar dan untuk kalangan dalam negara. Subjektivitas Islam, dalam dunia petani ini, lebih banyak diamalkan dengan partisipasi warga dalam ritual, siklus hidup dan penanggalan, daripada menyesuaikan pribadi dengan hukum Islam. Pendidikan Islam tetap belum sempurna, tanpa akses ke pesantren-pesantren yang waktu itu sudah tersebar di pedesaan Indonesia. Di Semenanjung Malaya, sekolah tersebut dikenal sebagai pondok, umumnya hanya berada di kawasan pantai timur, yaitu negara bagian Kelantan dan Trengganu. Kebanyakan desa hanya memiliki seorang Tok Guru, seorang warga desa yang memeunyai pengetahuan agama Islam mumpuni, biasanya sudah haji, daripadanya anak-anak desa dapat belajar dasar-dasar membaca Alquran.

Pendidikan agama selanjutnya adalah di Arab (Mekkah, Madinah, Mesir dan Yaman) atau India (Deoband) sebagai pusat pembelajaran bagi beberapa ulama lokal, karena banyak tokoh dari Hadramaut dan asal India memberikan kontribusi semacam infus ide-ide reformasi sejak dahulu berbanding apa yang terjadi lebih luas di dunia Islam dewasa ini. Bahkan mungkin mereka (ulama Hadramaut dan Deoband) lebih penting daripada ikatan kultural terus-menerus para intelektual Melayu Semenanjung dengan Muslim Indonesia, yang menyediakan akses ke gejolak intelektual nasionalis dan Muslim protes anti-kolonial. Arus intelektual ini yang menyebabkan politik dan reformasi Islam akhirnya melahirkan Partai Islam Se-Malaysia (PAS) di busur utara Semenanjung, tertanam kuat dalam Islam pedesaan di sana. Namun, sebagai awal dari gerakan-gerakan Islam kontemporer, PAS tetap terbatas di jantung pedesaan utara, dan dibayangi oleh pengadilan yang berisi elit berpendidikan Inggris (*English educated*) yang cenderung kepada pemerintahan UMNO dan agenda pembangunan sekulernya.

Meskipun demikian, ketika agenda pembangunan akhirnya mulai berbuah untuk anak-anak kaum tani Melayu sebagai akibat dari pelaksanaan Dasar Ekonomi Baru (NEP) pada awal tahun 1970, kaum muslim pedesaan itu juga mengalami reformasi melalui media pendidikan bahasa Inggris. Dalam jumlah yang besar, siswa Melayu dari pedesaan yang telah memperoleh pendidikan menengah dalam bahasa Inggris mulai membuat jalan mereka ke universitas lokal dan asing pada 1970-an. Di sana mereka menghadapi tantangan pendidikan profesional Barat dan peraturan sekuler yang multi-etnis, yang tentunya sangat berbeda dengan situasi desa kaum Muslim asal mereka. Mereka juga berhadapan untuk pertama kalinya dengan reformasi sekuler yang sedang menyapu dunia Islam, tersedia dalam bahasa yang sekarang mereka bisa mengerti yaitu bahasa Inggris. Karenanya, siswa dari kelas menengah Melayu memelopori gerakan dakwah transformatif di Malaysia.

Selain PAS, dengan garis keturunan reformasi Islam yang lebih tua³, ada tiga kelompok menonjol dalam gerakan dakwah dari tahun 1970-an dan 1980-an: ABIM, Darul Arqam, dan Jamaah Tabligh⁴.

Dari tiga kelompok itu, Jamaah Tabligh adalah satu-satunya gerakan yang masih hidup saat ini. Meskipun semua gerakan Islam di negara Malaysia memiliki hubungan transnasional yang kuat, Jamaah Tabligh sepertinya adalah satu-satunya gerakan Islam transnasional serta yang paling sering diteliti daripada dua kelompok lainnya. Dalam konteks ini, dan juga peran Jamaah Tabligh hari ini untuk migran Muslim di negara itu, cerita perjalanan Jamaah Tabligh Malaysia akan digambarkan di bawah ini.

Jamaah Tabligh Sebagai Gerakan Islam Transnasional

Jamaah Tabligh (JT) ini bisa dikatakan sebagai gerakan Islam, jika tidak dapat disebut gerakan keagamaan, paling besar di dunia saat ini. Dengan pusat atau Markaz di berbagai negara hingga ke halqoh kecil di satu lingkungan, pertemuan tahunan atau ijtima di Raiwind (Pakistan) yang dihadiri oleh lebih dari satu juta orang dapat dianggap sebagai pertemuan keagamaan terbesar setelah haji. Secara sejarah, JT berasal di Nizamuddin (New Delhi) pada tahun 1920, berhubungan erat dengan, dan memang sering dikatakan sebagai “sayap misionaris”, dari madrasah reformis Deobandi dan program Sufisme ortodoks yang diakui oleh jamaahnya berasal dari Alquran dan Hadits. Lahir dari perubahan-perubahan politik global dan penurunan semangat Muslim India dalam menghadapi imperialisme Barat, dan tantangan baru kebangkitan Hindu di sub-benua India itu sendiri, JT dimaksudkan oleh pendirinya, Maulana Ilyas, sebagai upaya menentang politik kekuasaan yang mengerikan, sebagai gerakan iman yang apolitis, sebuah panggilan mendorong kembali kesetiaan ummat kepada jalan Allah, menegakkan lagi Sunnah Nabi serta peninggalan (*atsar* dan *qoul*) para Sahabat.

Nizamuddin tetap menjadi pusat gerakan JT hingga saat ini. Pimpinan gerakan juga terus dipegang oleh ulama dalam silsilah keluarga pendiri. Para amir pada tahun 2009 adalah Maulana Saad, dan Maulana Zubir. Urdu terus menjadi bahasa yang digunakan oleh pimpinan di Nizamuddin (meskipun bahasa Inggris dan Arab adalah dua bahasa internasional lainnya dalam gerakan dakwah ini), dan kosa kata JT bebas dibumbui dengan istilah bahasa Urdu. Para

pelaku gerakan Islam dari Asia Selatan ini lebih lanjut dapat ditandai oleh cara berpakaian yang disifatkan Islami, agak mengikat untuk pengikutnya: purdah bagi wanita, dan paling mencolok, kemeja katun kurta putih *a la* Asia Selatan beserta celananya yang khas di atas mata kaki untuk pria, diatapi oleh kopiah bulat putih atau warna lain, bukan songkok hitam Melayu.

Kerja-kerja reformasi teologis yang telah dilakukan oleh madrasah Deobandi adalah pada dorongan inovatif gerakan, yaitu terletak pada metodologi misi. Misi dakwah menjadi tempat menanam "ijtihad" Deobandi yang kemudian dianggap masyarakat muslim India juga satu kesalehan Islam. Ada historiografi standar oleh gerakan ini untuk mengidentifikasi adanya Islamisasi yang dianggap tidak sempurna dalam masyarakat petani Meos, tempat gerakan ini lahir. Keadaan belum sempurna itu dikonversi sebagai indikasi kondisi masyarakat Muslim yang memerlukan reformasi dan revitalisasi iman Islam. Para ikon Meos, dalam "ketidaktahuan liar" mereka telah mempraktek Islam yang benar, dan bisa juga tidak benar. Melalui pengalamannya, Maulana Ilyas melakukan reformasi terhadap lembaga yang sudah ada, yaitu terhadap sekolah agama atau madrasah. Pendidikan agama, menurut beliau, terutama penanaman kesalehan harus "disampaikan" (tabligh) kepada ummat secara langsung, dalam tatap muka, misi untuk setiap rumah tangga dan terhadap anggota masjid komunitas.

Sehingga lahirlah pusat gerakan JT (Markaz) sebagai titik berangkat bagi anggota jamaah yang "keluar" (*khuruj*), ataupun tempat bagi jamaah yang datang dalam misi "keluar" (*khuruj*) untuk beberapa hari yang sudah ditentukan. *Khuruj*, selain adalah sarana untuk menanamkan kesalehan dengan menjangkau langsung umat, juga dipandang sarana ampuh menanamkan kesalehan kepada para pelaku *khuruj*, para *karkun* Tabligh. Kegiatan ini dipahami dan diatur dengan lengkap melalui periode waktu tertentu. Ada banyak cerita "*khuruj*" karena telah menjadi pengalaman yang mengubah hidup anggota jamaah ini. Jamaah *khuruj* telah menjadi "*herzstueck*" atau lembaga inti dari JT. Selain lima kewajiban Quran dan Sunnah (Rukun Islam) yang wajib dilakukan oleh semua ummat Islam, ada

ETNOGENESIS DAN KEHIDUPAN KEAGAMAAN

pula semacam kewajiban menyisihkan sepersepuluh dari waktu duniawi seseorang -sebesar 3 hari dalam sebulan, 40 hari dalam setahun, dan 4 bulan di waktu-hidup- untuk melaksanakan *khuruj* di jalan Allah, untuk kerja-kerja agama.

Inovasi ini menggeser lokus pendidikan agama dari madrasah ke masjid, fokusnya juga beralih dari segelintir orang menjadi masyarakat umum. Untuk tujuan inovasi dakwah ini, lalu diupayakan mencipta misionaris dari kalangan awam. Maksudnya adalah untuk menanamkan kepada mereka kesalehan transformatif di semua tingkat - individu, keluarga dan masyarakat- yang berbedaa dari Islam legal-formal (pendukung bentuk undang-undang Islam dan negara) atau sempalan militan (yang melakukan jihad menentang *kafirun* dan penentuan secara sepihak *darulharb*), bentuk lain dari kesalehan Islam kontemporer. JT dianggap anggotanya adalah satu bentuk kebaktian yang harus dibentengi oleh dua bentuk amalan wajib yang juga menjadi bagian ibadah dalam kalangan sunni: membaca kitab dan zikir. Kitab ini adalah serangkaian buku untuk pelajaran agama yang awalnya ditulis dalam bahasa Urdu oleh keponakan Ilyas, dan telah diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa, yang harus dibaca sebagai bagian dari amalan rumah tangga sehari-hari, serta untuk jamaah masjid yang dikunjungi saat *khuruj*. Ini menandakan perubahan yang signifikan dari praktek Islam umum dari membaca Alquran dalam bahasa Arab. Zikir, atau hafalan sebagai kenang-kenangan, yang dilakukan juga adalah warisan praktek sufi.

Para kritikus JT memeertanyakan dan beranggapan semua praktek, dan terutama *khuruj*, sebagai bid'ah, inovasi yang tidak berlandaskan Alquran, mengganggu harmoni keluarga dan kehidupan profesional karena para pria JT meninggalkan keluarga mereka dan pekerjaan selama berminggu-minggu bahkan berbulan-bulan, dan buang-buang waktu yang seharusnya dapat dihabiskan dengan baik dalam akuisisi pengetahuan Islam, atau dalam kerja-kerja pembentukan negara Islam. Meskipun demikian, sebaliknya pengabdian sepenuh hati itu, sebagaimana yang termaktub dalam institusi *khuruj* - laki-laki dalam misi "rumah ke rumah" atau "jual

langsung” – tidak dapat disangkal menjadi penggerak ekspansi JT dari awal dengan petani suku miskin di India utara, sehingga untuk posisi sekarang menstimulus kehadiran sekali lagi Islam di dunia Barat.

Sedikit banyak ada literatur yang meneropong kehadiran JT di barat - di Inggris⁵, Prancis⁶ dan Australia. Ekspansi keluar benua India dimulai di bawah amir kedua JT, Yusuf, putra Maulana Ilyias dan jamaah pertama yang berangkat ke London adalah pada tahun 1945.⁷ Butuh beberapa dekade sebelum JT mulai memiliki dampak yang besar di Barat. Ekspansi di Inggris dan Eropa mulai nampak signifikan pada tahun 1960. Literatur tentang JT di Barat itu telah mencurahkan perhatian kepada kerja-kerja JT berkaitan, dan oleh, imigran. Penyebaran JT di Barat dalam tiga dekade terakhir terutama dilihat melalui -adanya disorientasi kalangan pemuda Muslim, terutama anak dan cucu dari imigran Muslim”⁸ - imigran Arab di Prancis dan imigran Asia Selatan di Inggris. Dalam kalangan kelas pekerja (atau juga pengangguran) ini, ada anggota komunitas imigran yang telah lepas dari gaya hidup etnis minoritas dan ajaran Islam, JT menemukan sasaran dan akan memperkuat pola hidup imigran dari segi gaya hidup eksklusivisme yang sudah dilakukan sebelumnya.

Dalam literatur akademik, karakter transnasional JT yang mencolok sebagai gerakan keagamaan telah terkait dengan migrasi tenaga kerja sebagai fenomena global kontemporer. Pekerja migran internasional sebagai pembawa gerakan sosial keagamaan transnasional, kepada siapa, dan dengan cara yang, menjadi satu alternatif pemberdayaan visi dari diri pribadi dan kolektif yang disodorkan, telah menjadi asumsi umum. Tentu ada banyak kebenaran dalam penelitian ini, tetapi linearitas sederhana mungkin, seperti biasa, agak menyesatkan.

Untuk JT, petani Meo dari sejarah awalnya selalu menyarankan satu bentuk konstituen yang mengajak orang miskin dan berputus harapan, terutama penekanan JT dalam gerakan egalitarianisme (prinsip-6). Sayangnya, hanya sedikit literatur (dalam bahasa

Inggeris) yang tersedia untuk menganalisis perluasan gerakan JT dalam benua India itu sendiri, selain sebagai ikon Meos pada 1920-an dan 1930-an. Telah dikemukakan bahwa gerakan sangat luar biasa telah dibangun dari peristiwa mengerikan yang disertai Partisi (politik). Sekolah Deobandi bersekutu dengan Partai Kongres, dan JT mampu bertahan di India - juga bertahan di Nizamuddin-sebagai representasi Islam yang minoritas. Sejak itu, Deobandi dan JT telah memperkuat klaim mereka sebagai representasi Islam yang “sebenarnya” di India vis-à-vis kelompok Barelvis yang lebih banyak pengikut dan yang punya cap sebagai Islam “murni”, secara lebih besar lagi, JT muncul, melalui arus anggota JT yang masuk ke jajaran perguruan tinggi berpendidikan kelas menengah baru Muslim. Di benua itu sendiri, akan terlihat adalah Barelvis yang telah muncul untuk mewakili kelompok petani yang bertelanjang kaki, yang juga merangkumi petani Islam kumuh yang juga terkadang dikaitkan dengan JT (Di Malaysia umpamanya, seorang teman Muslim ketika diberitahu minat kami tentang JT, dia bertanya “Apakah mereka masih jorok?”).

Di Pakistan, di mana Islam bukan hanya agama, tapi *raison-d’être* resmi untuk negara, JT tampaknya telah merambah anak tangga tertinggi masyarakat, baik sipil maupun militer, sebuah proses yang dimulai setelah pengambilalihan militer Jenderal Zia pada pertengahan 1970-an. Di Bangla Desh, pertengahan 1970-an juga menyaksikan ekspansi yang luar biasa dari gerakan ini, dari akar awalnya kalangan petani menjadi karakter kelas menengah pinggiran perkotaan, seiring pula adanya peningkatan di kalangan elit akademik dan politik⁹. Sebuah posisi yang sama dari Deobandi / JT Islam sebagai arus utama Islam vis-à-vis bentuk dan praktek sufi vernakular yang luas, tampaknya telah terjadi di sana juga. Di pusat-pusat aktivitas JT di utara benua itu, tergambar jelas melalui ijtima-ijtima tahunan yang diadakan di sana, kerumunan beraneka ragam orang akan mencakup segmen yang khas dan yang kaya dan berkuasa dibedakan.

Tidak hanya terlalu sedikit diketahui tentang JT di rumah kelahirannya, anak benua India, tidak ada literatur yang tersedia

pada kehadirannya di Haramayn, titik penting dalam geografi transnasionalnya. Menurut Gaborieau, Nizamuddin, Mekkah dan London ditunjuk oleh pimpinan JT menjadi tiga pusat untuk ekspansi global. Pemimpin kunci dari gerakan di luar benua itu, misalnya Hafiz Patel dari Inggris, dan Bhai Padia Afrika Selatan, menyatakan telah memperkenalkan JT saat musim haji. Uang Saudi juga sering dinyatakan, walau tanpa ada bukti jelas, berada di balik ekspansi gerakan JT.

Apa yang nampak adalah bahwa baik pada tingkat individu dan tingkat organisasi, kegiatan JT membutuhkan dana cukup besar. Sementara individu yang melaksanakan *khuruj* diharapkan untuk membayar sendiri, akan terlihat bahwa sumbangan, atau *tashkeel tunai* juga dapat dibuat. Semua aktivis JT juga diharapkan untuk melakukan *khuruj* 4 bulan ke India sebagai *khuruj* luar negeri pertama mereka, dan sekretariat pusat di Nizamuddin adalah lalu lintas konstan aktivitas, saat ini diperkirakan katering makan adalah untuk sekitar 3.000 pengunjung. Masjid JT di seluruh dunia, dengan madrasah yang mengiringinya, nampak mempunyai struktur yang cantik, biaya katering makan siswa madrasah untuk golongan miskin adalah sangat rendah atau tanpa biaya sama sekali, tetapi masjid juga dilengkapi dengan fasilitas untuk menampung jamaah besar dari semua lapisan masyarakat.

Secara sosial siapakah sesungguhnya pengembang gerakan keagamaan transnasional seperti JT? Untuk sub-benua India, termasuk Pakistan dan Bangla Desh, penggerak awal adalah ulama atau ahli agama, dimulai dengan keluarga pendiri itu sendiri. Karakter JT demikian jelas bahwa ada kecenderungan untuk meninggikan peran para Alim atau profesional agama, dan khususnya peran keluarga pendiri JT di Nizamuddin, dimana semua keputusan penting masih diambil di sana. Praktek bay'at, atau sumpah setia pribadi kepada para pemimpin agama tertentu dalam gerakan, membuktikan lebih lanjut pentingnya kepemimpinan agama dalam gerakan ini. Kaum Alim menjadi kategori pertama orang yang akan didekati oleh JT di negara baru.

Literatur tentang JT di Afrika Selatan, di mana JT memiliki kehadiran yang kuat di Durban dan Johannesburg, mengarahkan peran besar kaum kaya pedagang Gujarati. Jadi, JT menjadi semakin sukses di sana, terutama di Warrington 800 km sebelah utara dari Port Elizabeth, karena telah menjadi “Kota Tabligh”, yang setiap anak laki-laki Muslim di kota adalah anggota JT¹⁰. Di Warrington ada tiga bersaudara yang menjalankan bisnis keluarga secara bersama-sama, sehingga setiap orang bisa pergi bergantian untuk *khuruj* 4 bulan setiap tahun¹¹. Konstituen JT di Afrika Selatan nampaknya menjadi perpanjangan dan diaspora dari jamaah kaya Asia Selatan terutama pedagang Gujarati. Muslim Melayu yang sudah ada di Cape Town awalnya tidak terlalu responsif. Hanapi, seorang aktivis muda JT dari Malaysia, menjadi bagian dari jamaah yang dikirim pada tahun 1990 ke Afrika Selatan untuk memenangkan hati kaum Melayu di Cape Town, atas permintaan Bhai Padia ke Amir JT di Inggris, Hafiz Patel¹². Mengacu pada situasi di Afrika Selatan, Hanapi mengenang perjalanan awalnya itu: “Di masa lalu itu Tabligh dianggap sebagai kerja-kerja keagamaan oleh orang India dan untuk keturunan India dan dianggap tidak cocok untuk orang Melayu”¹³.

Di Malaysia sendiri Hanapi adalah salah satu aktivis awal JT Melayu. Dia mencatat bahwa pada tahun 1981 menjadi *khuruj* pertamanya ke India, ketika itu dia menjadi satu-satunya anggota kelompok dari Malaysia yang tidak mengerti bahasa Urdu, sedangkan dua anggota jamaah keluar merupakan keturunan Pakistan¹⁴. Sesampainya di Inggris pada tahun 1988, Hanapi juga menganggap dirinya telah menjadi tetua “Purani sati” di kalangan mahasiswa Malaysia di sana¹⁵.

D. Penutup

Mengandalkan sekumpulan literatur tentang Islam di Malaysi ditambah memoar awal dari Hanapi tentang JT dan sumber-sumber yang tersebar di Melayu¹⁶, serta kegiatan riset lapangan di Markaz JT di Mesjid Sri Petaling, tulisan ini telah member pemantik awal untuk mengeksplorasi proses etnogenesis Melayu Muslim dan sejarah JT di Malaysia, yang akan dilanjutkan secara lebih mendalam dalam tulisan

kami berikutnya. Penting diingat bahwa JT muncul dalam konteks nasional India di mana Islam adalah agama minoritas. Demikian pula di Afrika Selatan serta di dunia Barat, JT telah ditetapkan sebagai agama minoritas. Di Malaysia Islam telah jadi agama resmi, dengan rezim resmi administrasi Islam. Perluasan JT menjadi aliran baru yang juga dapat memberi alternatif kepada banyak jalur gerakan keagamaan transnasional yang telah tersedia, bahkan sebagai rumah bersama tempat bernaung migran dan penduduk setempat.[]

Catatan:

¹ Penting untuk dicatat pula bahwa selain pengakuan Inggeris, kelompok migran lain yang hadir ke kawasan ini adalah orang Cina yang telah lama masuk ke kawasan hutan yang kaya akan timah, yang juga mengakui keberadaan kekuasaan politik para Sultan Melayu. Bagaimanapun, dengan penetapan Pax Britannica, hubungan Cina dengan Kesultanan diarahkan tunduk kepada administrasi kolonial.

² lihat Roff 1962.

³ lihat Funston 1985, Farish Noor 2007.

⁴ lihat Mohamad Abu Bakar 1981, Zainah Anwar 1987, Chandra Muzaffar 1987, Jomo dan Shabery Chik 1992, Saliha Hassan 2003, dll.

⁵ Sikand 2002, Reetz 2003, 2006.

⁶ Kepel 2006, Roy 2004.

⁷ Sikand 2002

⁸ Roy 2004.

⁹ Singh 2003

¹⁰ Hanapi 2007: 59

¹¹ Hanapi 2007: 59

¹² Hanapi 2007: 57; 197

¹³ Hanapi 2007: 57

¹⁴ Hanapi 2007: 17

¹⁵ Hanapi 2007: 58.

¹⁶ Muhammad Ghazali 1982, Abdul Rahman Hj Abdullah 1992; Rosmariya Matt Zahari 2004; Abdullah Fahim Hj Abdullah Rahman 1983

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Rahman Haji Abdullah, *Gerakan Islam Tradisional di Malaysia: Jamaah Tabligh dan Darul Arqam*, (Kuala Lumpur: Penerbitan Kintan, 1992).
- Abdullah Fahim Hj Abdullah Rahman, Kumpulan Jamaah Tabligh, dalam *Jurnal Masa*, no. 4 tahun 4 (1983).
- Chandra Muzaffar, *Islamic Resurgence in Malaysia* (Petaling Jaya: Fajar Bakti, 1987).
- Farish A. Noor, Pathans to the East! The Development of the Tablighi Jama'at Movement in Northern Malaysia and Southern Thailand, *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 27 (1) (2007), hlm. 7-24.
- Funston, Neil J., "The Politics of Islamic Reassertion: Malaysia", dalam Ibrahim Samad, Sharon Siddique dan Yasmin Hussain, *Readings on Islam in Southeast Asia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1985), hlm. 171-179.
- Hj Md Hanapi Md Noor, *Tabligh: The Misunderstood Jewel of the Last Century. From the Viewpoint of a Malay Intellect (sic). Account of my travels in 23 countries in Asia, Europe, Africa and North America*". (Malaysia:Tp, 2007).
- Metcalf, Barbara D., Reflections on Muslims in the history of India, dalam *Journal of Asian Studies*, Vol 54 (4), (1995), hlm. 951-967.
- Muhammad Ghazali, *Pergerakan Jamaah Tabligh di Kuala Lumpur: Kajian Khusus mengenai Corak Pemikiran, Organisasi dan Teknik Kerja* (Universiti Malaya: Makalah proyek Diploma Pentadbiran Awam, 1982).
- Nagendra K. Singh, *Encyclopedia of Bangladesh* (Anmol Publications Pvt Ltd, 2003).
- Othman bin Sipol, *Mesyuarat Malaysia* (Era Ilmu: Kuala Lumpur, 2007).

- Roff, W.R. Kaum Muda Kaum Tua: Innovation and reaction amongst The Malay, dalam K.G. Tregonning, *Papers on Malayan History*, (Singapore, 1962).
- Rosmariya Matt Zahari, *Focus on the activities of Jamaah Tabligh in Sri Petaling* (Pandan Indah: KUIM, 2004).
- Zainah Anwar, *Islamic revivalism in Malaysia, dakwah among the students* (Petaling Jaya: Pelanduk, 1987).
- Jomo, K. S., dan Ahmad Shabery Cheek, "Malaysia's Islamic Movements" dalam Joel S. Kahn dan Francis Loh Kok Wah, *Fragmented Vision: Culture and Politics in Contemporary Malaysia*, (Honolulu: University of Hawaii Press, 1992), hlm. 79-105.
- Saliha Hassan, "Islamic Non-Governmental Organisations." dalam Meredith L. Weiss dan Saliha Hassan, *Social Movements in Malaysia: From Moral Communities to NGOs*, (London: Routledge Curzon, 2003), hlm. 97-114.