

P E N D A H U L U A N

KONTINUITAS dan perubahan merupakan dua ciri yang menonjol dari perkembangan Islam di Indonesia pada awal abad ke-20. Kontinuitas mewujudkan diri dalam kecenderungan kaum muslim untuk : (1) melestarikan pelbagai kepercayaan dan praktik (keagamaan), yang sebagian besar tidak bisa diterima di daerah-daerah tertentu; dan (2) membatasi Islam hanya dalam bentuk ritual dan tidak menginspirasi perubahan dalam kehidupan sosial, kultural dan material. Sedang perubahan merefleksikan proses *reislamisasi* yang terus menerus di kalangan kaum muslim Indonesia.¹ Proses ini mencakup : (1) upaya untuk

¹ 'Reislamisasi' merujuk kepada proses berkesinambungan dari pengajaran kaum muslim Indonesia tentang cara hidup menurut ajaran Islam. Mitsuo Nakamura, "The Crescent Arises Over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in A Central Javanese Town" (Disertasi Doktor, Cornell University, 1976), 1-2; Harry J. Benda, *The Crescent and The Rising Sun: Indonesian Islam Under the Japanese Occupation 1942-1945* (The Hague and Bandung: W van Hoeve, 1958), 9.

mengembangkan pemahaman yang benar tentang praktik-praktik keagamaan dan usaha-usaha yang diarahkan untuk pemurnian kepercayaan dan ritual Islam dari pengaruh-pengaruh yang menyimpang; (2) penegasan kembali (reafirmasi) ajaran-ajaran pokok Islam tentang urusan-urusan keduniaan; dan (3) penafsiran terhadap Islam yang memberikan dasar sebuah wawasan, bahwa Islam memiliki potensi dan kemampuan untuk beradaptasi dan berubah.

Para pendukung proses ini berpendapat, bahwa ajaran-ajaran Islam dapat ditafsirkan untuk mengakomodasi (menampung) dan bahkan mendorong perubahan dalam konteks waktu, ruang atau pengalaman tertentu. Dasar dari penafsiran ini adalah keinginan untuk memadukan (*merkonsiliasi*) Islam dan modernitas dengan menciptakan sebuah pandangan dunia yang kompatibel dengan keduanya. Secara signifikan perubahan dilihat sebagai sebuah proses yang menekankan reislamisasi kaum muslim daripada mengajak orang-orang non-muslim untuk menganut Islam (*proselitisasi*). Maka itu, target reislamisasi bukanlah orang-orang Indonesia secara umum, tapi lebih pada kaum muslim sendiri; proses ini lebih menekankan kualitas iman daripada jumlah penganut.

Muhammadiyah dalam Konteks Gerakan-gerakan Keagamaan Lain di Indonesia

Perubahan keagamaan dan sosial merupakan komponen kunci dari berbagai gerakan Islam sejak awal abad ke-20. Sementara para pemimpin gerakan-gerakan ini menjalankan organisasi mereka atas misi yang diilhami oleh agama yang sama, terdapat beberapa perbedaan menyangkut program-program yang mereka tekankan. Organisasi Islam pertama yang muncul pada awal abad ke-20 adalah Sarekat Islam, sebuah gerakan nasional Islam yang didirikan untuk meningkatkan kemampuan berdagang para pedagang muslim Indonesia. Kombinasi ini

membantu meratakan jalan bagi kemerdekaan dari penjajahan Belanda dan pembebasan dari dominasi ekonomi pedagang Cina. Muhammadiyah dan Sarekat Islam (SI) mempunyai hubungan yang baik satu sama lain sampai tahun 1920-an, ketika yang disebut terakhir mengeluarkan sebuah kebijakan baru yang melarang anggotanya memiliki keanggotaan di Muhammadiyah, dan begitu sebaliknya. Alasan pelarangan ini adalah penolakan Muhammadiyah untuk mendukung sikap politik SI yang konfrontatif. Hubungan antara Muhammadiyah dan al-Irsyad di pihak lain ditandai oleh adanya saling pengertian terhadap misi masing-masing. Para pemimpin kedua gerakan ini, Ahmad Dahlan dan Syaikh Ahmad Surkati, bersepakat untuk merehabilitasi kaum muslim Indonesia dengan memperbaiki kondisi keagamaan dan sosial-ekonomi – Surkati berkonsentrasi pada komunitas Arab Indonesia dan Dahlan pada kaum muslim Indonesia asli.² Persatuan Islam (Persis) juga mengklaim bergerak dalam lapangan sosial, tapi ia lebih memfokuskan diri pada penyebaran agama ketimbang pada dimensi sosial. Persatuan Islam tumbuh di daerah yang, menurut Benda, paling sedikit menerima pengaruh budaya Hindu-Budha; di situ, Islam menampakkan diri dalam bentuk yang lebih murni.³ Faktor ini mempengaruhi program-program keagamaannya. Berbeda dari Muhammadiyah yang lebih suka penyebaran ide-ide secara tenang dan damai, Persis terlibat dalam debat publik dan polemik melalui ceramah (pengajian) dan penerbitan-penerbitan. Persis menantang mereka yang tidak setuju dengan ide-idenya dan gerakan ini mempertahankan pandangan keagamaannya dalam debat-debat publik.⁴ Bertolak belakang dengan keadaan yang dihadapi Persis, kondisi lokal di mana Muhammadiyah tumbuh menggambarkan sebuah kehidupan keagamaan yang heterodoks. Jadi,

² Bisri Affandi, “Shaykh Ahmad al-Surkati: His Role in al-Irshad Movement in Java in the Early Twentieth Century” (Tesis M.A., Institute of Islamic Studies, McGill University, 1976), 64.

³ Benda, *The Crescent and The Rising Sun*, 12.

⁴ Deliar Noer, *The Modernist muslim Movement in Indonesia 1900-1942* (London and Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1973), 90.

lingkungan memainkan peran sangat penting dalam membentuk karakter gerakan yang bersikap toleran dalam pandangan keagamaannya dan usaha-usahanya dalam dakwah.⁵ Pemahaman keagamaan memperkuat etika sosial dan menekankan tanggungjawab moral. Karakteristik ini membedakan Muhammadiyah dari gerakan-gerakan Islam reformis lainnya.

Sebagai salah satu organisasi Islam terbesar yang menekankan amal usahanya pada kesejahteraan sosial, Muhammadiyah dipandang sebagai representasi aliran ‘reformis’ dan ‘modernis’ di kalangan kaum muslim Indonesia.⁶ Nasr mendefinisikan istilah-istilah tersebut sebagai gerakan yang secara terus menerus bertujuan untuk memelihara bagian dari masa lampau, menjustifikasi masa kini, dan melegitimasi masa depan yang dapat dipahami; yang karena itu menciptakan kaitan antara yang lama dan yang baru.⁷ Aliran reformis dan modernis keduanya didasari terutama pada argumen bahwa nilai-nilai Islam merupakan komponen penting dari setiap proses pembaruan (*reform*) di dunia

⁵ Paradoks tersebut tampak dalam kenyataan bahwa publik memahami Muhammadiyah sebagai organisasi yang fanatik dan tidak toleran, padahal dalam kenyataannya metode-metode dakwahnya sangat damai dan toleran. Gerakan ini juga sering dilihat sebagai anti budaya Jawa, padahal dalam banyak hal ia menjunjung tinggi nilai-nilai tradisi Jawa. Nakamura, “The Crescent Arises Over,” 321.

⁶ Ibid., 2-3. Label-label ini ditemukan dalam beberapa karya ilmiah yang lain: Alfian, *Muhammadiyah: The Political Behavior of A muslim Modernist Organization Under Dutch Colonialism* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1989); Noer, *The Modernist muslim*, Benda, *The Crescent and the Rising Sun*; Howard M. Federspiel, *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia* (Ithaca, N.Y.: Modern Indonesia Project, Southeast Asia Program, Cornell University, 1970); Clifford Geertz, *The Religion of Java* (New York: The Free Press of Glencoe, 1960).

⁷ Seyyed Vali Reza Nasr, “Reflections on the Myth and Reality of Islamic Modernism,” *Hamdard Islamicus* 13, 1 (1990): 67.

Islam. Kaum reformis percaya bahwa mereka bisa hidup di dunia moderen tanpa meninggalkan prinsip-prinsip ajaran agama mereka. Dalam menjustifikasi validitas paradigma ini, Muhammadiyah sangat percaya bahwa sumber-sumber fundamental Islam bisa diterjemahkan ke dalam realitas konkrit kehidupan keagamaan, sosial, ekonomi dan politik kaum muslim Indonesia.⁸ Pandangan ini berbeda dari pendekatan yang digunakan oleh orang-orang Islam di Indonesia pada bagian awal abad ke-20 yang membatasi diri mereka untuk hanya melaksanakan ritus keagamaan (*'ibādah*). Jadi, reformasi Muhammadiyah bertujuan tidak hanya untuk mengembalikan pemahaman keagamaan yang terbatas ini, tetapi juga untuk menyesuaikan program-programnya dengan sebuah formula aksi yang nyata, yang memungkinkan orang Indonesia memecahkan problem-problem dunia yang berubah dengan cepat.

Dalam pandangan Muhammadiyah sendiri misi reformasi mencakup banyak segi kehidupan keagamaan dan sosial kontemporer. Seperti akan dibahas dalam bab kedua dan ketiga nanti, di antara segi-segi itu bisa dilacak pada pandangan dasar keagamaan dan pandangan filosofisnya, yang berkaitan dengan hubungan antara tanggungjawab keagamaan dan sosial. Namun, karena usaha-usaha pemurnian agama tampaknya selalu mendominasi agenda para penulis gerakan reformasi Islam di Indonesia, hal ini menciptakan kesan bahwa reformasi selalu terbatas pada pemurnian Islam dari praktik keagamaan yang keliru (*bid'ah*) dan supertisi (*kurafāt*).⁹ Karena itu, Muhammadiyah memberikan pengertian yang lebih luas terhadap istilah tersebut. Sering juga dinyatakan, seperti dalam studi tentang

⁸ *Kesimploelan Djawaban Masalah Lima Dari Beberapa 'Alim-'Oelama* (Djokdjakarta: Hoofdbestur Moehammadijah, 1942), 11-17.

⁹ Ini adalah hasil observasi Gibb terhadap proses reformasi Islam moderen di Mesir, Timur Dekat, India, dan di negeri muslim yang lain. Ia menemukan bahwa dukungan yang cepat dan meluas terhadap pembaruan 'Abduh diarahkan kepada pemberantasan praktik-praktik yang menyimpang dan distorsi yang merembesi kehidupan keagamaan masyarakat. H.A.R. Gibb, *Modern Trends in*

gerakan reformasi Islam di Indonesia yang pernah dilakukan, bahwa "seluruh gerakan reformis Islam pada periode berikutnya semuanya didasarkan pada langkah-langkah menuju pemurnian Islam sebagaimana yang disuarakan oleh Ibn Taimiyah (1263-1328), yang berjuang untuk memurnikan Islam dari pengaruh sesat."¹⁰

Kajian dalam buku ini menegaskan, misi reformasi Muhammadiyah selalu memberikan tekanan lebih besar kepada kesejahteraan sosial; bahwa prinsip dasar iman dan ibadah tidak terbatas pengaruhnya terhadap keimanan dan ritual *per se*, tapi mempunyai implikasi yang luas apabila diletakkan dalam konteks sosial; terlepas dari penegasan-penegasan tersebut, implementasi keimanan dan ritual selalu membutuhkan praktik keagamaan sehari-hari yang standar dan baku. Barangkali, karena klaim akan pentingnya praktik keagamaan inilah Muhammadiyah masih dianggap sebagai gerakan yang hanya memperhatikan pemurnian akidah dan ibadah. Bahkan, pada periode awal perkembangan gerakan ini, prinsip-prinsip reformasi sosial dan teologi praksis ditransformasikan ke dalam pelbagai infrastruktur yang tidak terbatas pada wilayah perdebatan teologis, tetapi bertujuan terutama untuk memberikan dukungan sosial.

Islam (Chicago: The University of Chicago Press, 1950), 33. Di India dan Pakistan, misalnya, aspek-aspek yang muncul di bawah tema "penerapan šari'ah yang benar," menjadi tekanan dalam kajian tentang *tajdid* dan dalam rekonstruksi pemikiran keagamaan mulai abad ke-18 sampai sekarang. Sajida S. Alvi, "The Mujaddid and Tajdid Traditions in the Indian Subcontinent: A Historical Overview," *Journal of Turkish Studies* 18 (1994), 3.

¹⁰ Thoah Hamim, "Moenawar Chalil's Reformist Thought: A Study of an Indonesian Religious Scholar 1908-1961," (Disertasi Doktor, Institute of Islamic Studies, McGill University, 1996), 9.

Terdapat beberapa karya yang telah membahas aspek sejarah, politik dan keagamaan Muhammadiyah. Namun demikian, tidak ada satu karya pun yang mengkaji orientasi ideologisnya secara komprehensif. Karya-karya Alfian dan M. Sirajuddin Syamsud-din, misalnya, menekankan karakter politik dari gerakan ini, dan menganalisis peran Muhammadiyah dalam politik Indonesia selama 30 tahun pertama keberadaannya dan selama masa Orde Baru, secara berturut-turut.¹¹ Karya Fathurrahman Djamil *Ijtihad Muhammadiyah Dalam Masalah Fikih Kontemporer*¹² merupakan studi menyeluruh tentang pandangan keagamaan Muhamma-diyah, tapi hanya berkonsentrasi pada isu-isu fikih tertentu. Alwi Shihab, di lain pihak, hanya memfokuskan pada hubungan antara Muhammadiyah dan komunitas Kristen Indonesia.¹³ Peacock, yang menggunakan pendekatan etnografi dalam risetnya, menempatkan gerakan reformasi Muhammadiyah dalam konteks perubahan sosial yang luas di Indonesia pada bagian terakhir abad ke-20.¹⁴ Nakamura, dalam studi antropologisnya, mengkaji proses islamisasi dalam *setting* masyarakat pusat kota lokal di Kotagede, sebuah daerah di Yogyakarta selatan, dan implikasinya terhadap kehidupan sosial ekonomi masyarakat kota tersebut.¹⁵ Sebagai studi etnografi, kedua karya terakhir itu

¹¹ Alfian, "Islamic Modernism in Indonesian Politics: The Muhammadiyah Movement During the Dutch Colonial Period, 1912-1942," (Disertasi Doktor, University of Wisconsin, 1969); M. Sirajuddin Syamsuddin, "Religion and Politics in Islam: The Case of the Muhammadiyah in Indonesia's New Order," (Disertasi Doktor, UCLA, 1991).

¹² Fathurrahman Djamil, "Ijtihad Muhammadiyah Dalam Masalah Fikih Kontemporer: Studi Tentang Penetapan *Maqā'id ash-Sharī'ah*," (Disertasi Doktor, IAIN Syarif Hidayatullah, 1993/1994).

¹³ Alwi Shihab, "The Muhammadiyah Movement and Its Controversy with Christian Mission," (Disertasi Doktor, Temple University, 1995).

¹⁴ James L. Peacock, *Purifying the Faith: The Muhammadiyah Movement in Indonesian Islam* (Menlo Park, California: The Benjamin/Cummings Publishing Company, 1978).

¹⁵ Nakamura, *The Crescent Arises*, 8.

menekankan konfigurasi kultural dan saling-keterkaitan anggota Muhammadiyah dalam konteks lingkungan geografis dan historis tertentu. Nakamura membicarakan tentang implikasi ideologi Muhammadiyah dalam lapangan sosial, tapi mengesampingkan kajian tentang bagaimana ideologi ini dirumuskan. Ciri utama dari buku ini, yang membedakannya dari studi-studi lain tentang Muhammadiyah, ialah tekanannya pada pembentukan ideologi. Studi ini adalah yang pertama yang menganalisis pandangan keagamaan Muhammadiyah dan implikasi sosialnya. Analisis ini juga memberikan tinjauan kepada faktor-faktor yang mendasari perubahan dalam orientasi ideologis di kalangan komunitas muslim Indonesia pada awal abad ke-20.

Studi ini dilakukan dengan sebuah pendekatan ideologis. Dengan pendekatan ideologi dimaksudkan sebagai interpretasi keagamaan terhadap pelbagai ide yang saling berkaitan yang dianut oleh Muhammadiyah, yakni ide-ide yang merefleksikan kepentingan dan komitmen moral, sosial dan politik gerakan ini. Pendekatan semacam ini menjelaskan dan menilai kondisi sosial, peran individu dalam masyarakat dan implikasi dari program aksi sosial.¹⁶ Pendekatan ini mengasumsikan bahwa elemen-elemen ideologi diterima sebagai formulasi filosofis yang bersifat tentatif, yang dimodifikasi sesuai dengan perubahan sosial-budaya.¹⁷ Dengan menerapkan pendekatan tersebut, studi ini mengeksplorasi korelasi antara orientasi ideologis dan aktifitas sosial nyata gerakan Muhammadiyah.

Tujuan utama kajian ini ialah untuk memberikan analisis yang mendalam terhadap pandangan keagamaan Muhammadiyah

¹⁶ Terence Ball and Richard Dagger, *Political Ideologies and the Democratic Ideal* (New York: Harper Collins College Publishers, 1995), 9.

¹⁷ Geroge A. Theodorson and Achilles G. Theodorson, *A Modern Dictionary of Sociology* (New York: Barnes & Noble Books, 1969), 195.

dan implikasinya terhadap reformasi sosial. Kajian ini bertujuan menjelaskan karakteristik ajaran Islam dan dimensi sosialnya, dan – untuk maksud tersebut– mengarahkan perhatiannya pada sumber-sumber keagamaannya secara khusus.¹⁸ Dengan mengumpulkan informasi dari banyak sumber, kajian ini mencoba menjawab beberapa pertanyaan berikut ini: bagaimana Muhammadiyah mentransformasikan ide pembaruan dalam konteks Indonesia?; bagaimana ide tersebut ditransformasikan ke dalam orientasi ideologis? Bagaimana pandangan keagamaannya bisa menumbuhkan karakter yang bermanfaat bagi perubahan? Dan apa implikasi dari orientasi keagamaan ini terhadap program pembaruan sosialnya?

Sumber-sumber yang digunakan dalam studi ini terutama adalah pendapat-pendapat dari para pemimpin gerakan ini pada tahap awal perkembangannya. Sumber-sumber tersebut dapat ditemukan berserakan dalam koleksi pribadi dan organ resmi organisasi; semuanya merefleksikan keragaman pemikiran keagamaan dan gagasan-gagasan sosial yang berkembang selama periode 1912-1942. Sering dinyatakan oleh para ahli tentang Indonesia bahwa untuk bisa menjelaskan secara akurat perkembangan awal Muhammadiyah merupakan tugas yang sulit karena langkanya sumber-sumber primer. Sebaliknya, kajian ini berpendapat bahwa selain tradisi *oral* (lisan) yang masih bisa ditemukan di kalangan anggota gerakan ini, terdapat banyak bukti yang menunjukkan bahwa pimpinan pusat dan cabang-cabang Muhammadiyah menerbitkan buku-buku dan surat kabar untuk menyebarkan gagasan-gagasan reformasi mereka pada 1920-an dan 1930-an. Kita bisa menemukan tulisan-tulisan dan pandangan-pandangan tokoh-tokoh Muhammadiyah, seperti Ahmad Dahlan (1868-1923), Ibrahim (1875-1934), Hisjam (1882-1945), Hadjid (lahir

1889), Soedja' (lahir 1889?), Fachroedin (1890-1929), Boestami Ibrahim (lahir 1897), Haani, Moechtar (lahir 1889), Mas Mansoer (1896-1946), Ki Bagus Hadikusumo (1890-1954), M. Faried Ma'ruf (1908-1976), Junus Anies (1903-1979), dan Hamka (1908-1985). Tulisan-tulisan tersebut dikumpulkan secara pribadi, didokumentasikan secara resmi, dan dipublikasikan di *Soeara Moebammadijah*, *Adil*, dan organ-organ resmi Muhammadiyah yang lain.

Koleksi paling terkenal, yang dikumpulkan oleh Hadjid, ialah *Falsafah Ajaran K.H. Ahmad Dahlan dan 17 Kelompok Ayat-ayat al-Qur'an Ajaran K.H.A. Dahlan; Muhammadiyah dan Pendirinya*, tulisan Soedja' yang dipublikasikan baru-baru ini oleh Pimpinan Pusat Muhammadiyah, memberikan informasi historis yang sangat berharga mengenai gerakan ini selama periode-periode awal. Tulisan-tulisan Mas Mansoer, yang memberikan pandangan keagamaan dan informasi tentang struktur organisasi Muhammadiyah selama masa kepemimpinannya sebagai ketua (1937-1943), tersebar di surat kabar *Adil* dan beberapa penerbitan lain. Dokumen “Natulen Hoofdbestur Vergadering Moehamma-dijah 1922 and 1923” yang berisi catatan resmi tentang program-program organisasi selama periode 1922-1923, sangat berguna untuk kajian ini. Dua dokumen resmi Muhammadiyah yang lain, *Kesimpoelan Djawaban Masalah Lima* dan sebuah manuskrip Jawa *Panggoegahing Islam* memberikan informasi penting tentang ideologi keagamaan Muhammadiyah. *Modernisasi dalam Islam* memberikan beberapa pandangan tentang gagasan pembaruan dalam Islam. Karya yang disebut terakhir ini ditulis oleh Boestami Ibrahim, konsul Muhammadiyah Sumatera Timur pada 1920-an dan 1930-an. Sejauh yang kita ketahui, sumber-sumber tersebut belum pernah digunakan untuk mengkaji pandangan dasar Muhammadiyah. Sumber-sumber penting yang telah dikenal pun hanya dieksplorasi untuk meninjau pandangan keagamaan

¹⁸ Tesis ini menegaskan bahwa untuk meningkatkan pengetahuan substantif tentang Islam Jawa dan pengaruh sosialnya, perhatian utama seseorang harus difokuskan pada sumber-sumber keagamaannya; jika tidak, konseptualisasi sosiologis saja hanya akan segera rusak oleh perubahan-perubahan situasional. Lihat Nakamura, “The Crescent Arises,” xiii.

Muhammadiyah, dengan mengesampingkan kegiatan-kegiatan sosial Muhammadiyah.

Kajian ini membatasi ruang lingkupnya pada periode antara 1912 dan 1942, dekade-dekade terakhir dari pendudukan kolonial Belanda. Selama periode inilah kebijakan kolonial terhadap Islam melahirkan tantangan serius terhadap kehidupan sosial dan politik kaum muslim. Tantangan-tantangan semacam itu membawa Muhammadiyah mengadopsi sikap anti kemapanan terhadap penguasa kolonial. Dengan mempertimbangkan watak dari problem-problem yang ditimbulkan dan konteks respons yang diberikan, periode yang dikaji ini dipandang sebagai periode paling dinamis dalam sejarah gerakan Muhammadiyah. Kajian ini dibagi secara tematis ke dalam empat bab. Bab pertama melacak transmisi ide-ide pembaruan gerakan-gerakan Islam di Indonesia pada awal abad ke-20. Bab tersebut membahas peran yang dimainkan oleh para haji, pelajar (mahasiswa) Indonesia di Mekah dan Kairo, dan pelbagai penerbitan, dalam memberikan inspirasi kepada para pembaru di Indonesia. Bab ini juga menunjukkan bagaimana pandangan dasar keagamaan gerakan Islam moderen membentuk gagasan-gagasan mereka tentang reformasi, dan bagaimana ide tersebut diaplikasikan dalam konteks sosial keagamaan. Bab ini juga menganalisis ciri-ciri dan ide-ide gerakan-gerakan tersebut tentang reformasi dan orientasi ideologisnya.

Bab dua menganalisis penafsiran Muhammadiyah terhadap ajaran dasar Islam untuk memberikan prinsip-prinsip reformasi sosial. Bab ini difokuskan pada pandangan dasar keagamaan gerakan Muhammadiyah, pandangan dunianya atau pandangan filosofisnya dan peran akal dalam memahami agama. Fokus ini membantu menjelaskan pandangan keagamaan yang menumbuh-kan karakter-karakter tertentu mengenai keterbukaan, toleransi dan pluralisme dalam berhubungan dengan orang lain atau ide-ide lain, dan keyakinannya akan manfaat dari suatu perubahan.

Bab tiga mengkaji filosofi gerakan, yang berkaitan, terutama, dengan hubungan antara agama dan tanggung-jawab sosial. Pandangan-pandangan pendiri Muhammadiyah tentang pembaruan

sosial dikemukakan, khususnya menyangkut konsep kemaslahatan, kebaikan, amal saleh, dan kehidupan sosial pada umumnya, dan penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an tertentu yang berkaitan langsung dengan tanggungjawab sosial, seperti kewajiban memperhatikan anak yatim. Bab ini juga menelaah signifikansi sosial dari slogan-slogan tertentu seperti *amar ma'rūf nahī munkar*, *fastabiqū al-kairāt*, dan ikhlas, yang menjadi motto gerakan. Bab empat mengkaji orientasi praktis Muhammadiyah menyangkut pemahaman Islam. Bab ini menjelaskan secara detail prinsip keagamaan yang mendasari tindakan ('amal), dan menganalisis bagaimana prinsip-prinsip tersebut memotivasi lahirnya tindakan sosial. Bab terakhir berisi beberapa catatan kesimpulan.

I TRANSFORMASI IDE PEMBARUAN ISLAM

KONTAK yang terus meningkat antara Timur Tengah dan Indonesia¹ pada awal abad ke-20 memberikan stimulus penting dalam membawa gagasan-gagasan pembaruan dan perubahan keagamaan di kalangan orang-orang Islam Indonesia. Dalam bab ini kita melihat bagaimana para haji, mahasiswa Indonesia yang belajar di Mekah, dan kemudian di Kairo, serta tersedianya penerbitan-penerbitan, menjadi sumber inspirasi bagi kaum pembaru Indonesia. Kajian di bawah ini akan menunjukkan bahwa pandangan dasar keagamaan gerakan-gerakan Islam moderen di luar Indonesia mempengaruhi pembentukan ide-ide pembaruan di tanah air. Kita

¹ Meskipun beberapa ilmuwan menyatakan bahwa Timur Tengah, khususnya Kairo, memberi inspirasi kepada gerakan-gerakan pembaruan di Indonesia, mereka tidak mengelaborasi bagaimana inspirasi tersebut sampai ke kawasan Indonesia. Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1973), 32-42, 296; C.A.O. van Nieuwenhuijze, *Aspects of Islam in Post Colonial Indonesia* (The Hague/Bandung: W. van Hoeve, 1958), 45.

juga menyaksikan pelbagai ragam persepsi gerakan-gerakan tersebut tentang pembaruan dan penerapannya dalam konteks sosial-keagamaan. Korelasi yang sangat jelas bisa dilihat dalam orientasi ideologis dan aktifitas-aktifitas nyata gerakan Islam moderen di Indonesia.

Pembentukan Jaringan Keagamaan

Inspirasi Pembaruan Keagamaan

Ide pembaruan merupakan tema sentral gerakan-gerakan Islam moderen di Indonesia sejak awal abad ke-20. Terdapat beberapa kemiripan antara gerakan pembaruan yang lebih awal di beberapa negeri muslim yang lain dan yang ada di Indonesia. Beberapa kemiripan tersebut bisa dilacak ke belakang sampai kepada gerakan pembaruan yang dipelopori oleh Ibn Taimiyah (661-728/1263-1328) pada abad ke 7-8/13-14. Ia adalah pengikut Aḥmad ibn Ḥanbal (164-241/780-855), dan merupakan wakil (representasi) tipikal dari ortodoksi Islam. Ia sangat menentang praktik Islam populer pada masanya yang menurutnya tidak mempunyai justifikasi dalam al-Qur'an dan as-Sunnah.² Ia dengan tegas menolak otoritas madhhab-madhhab abad pertengahan, dan karena itu mendapatkan perlawanan dari 'ulama ortodoks yang ingin mempertahankan kepercayaan dan praktik Islam abad pertengahan. Seruannya untuk kembali kepada al-Qur'an dan as-Sunnah dipahami sebagai ajakan untuk menerima formulasi-formulasi generasi muslim awal.³

² Untuk kajian lebih detail tentang pandangan-pandangan Ibn Taymiyah mengenai praktik keagamaan yang tidak profetis, lihat Muḥammad 'Umar Memon, *Ibn Taimiyya's Struggle Against Popular Religion* (The Hague: Mouton, 1976).

³ Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam," dalam P.M. Holt, A.K.S. Lambton, and Bernard Lewis, [eds.] *Cambridge History of Islam*, vol.2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 632-635.

Gerakan-gerakan pembaruan yang muncul di dunia Islam selama abad-abad ke 17, 18 dan 19 menunjukkan ciri-ciri umum ini. Pada abad ke-17 Syaikh Aḥmad Sirhindī (975-1034/1563-1624) merumuskan basis teoretis bagi pembaruan serupa. Ia menyerang baik teori maupun praktik sufisme heterodoks. Ia menyadari bahwa ancaman sufisme terhadap Islam sangatlah serius. Mengomentari kondisi kehidupan keagamaan dalam masyarakat-nya, Sirhindī menyatakan bahwa orang-orang telah mengembang-kan pandangan yang keliru tentang sufisme dalam hubungannya dengan šarī‘ah. Mereka yang mengikuti pandangan *wahdat al-wujūd* Ibn ‘Arabi tidak banyak memperhatikan šarī‘ah. Mereka percaya bahwa tujuan šarī‘ah hanya untuk mendapatkan pengetahuan; karena itu orang yang mengakui kebenaran *wahdat al-wujūd* tidak harus menjalankan kewajiban šarī‘ah.⁴ Seperti Ibn Taimiyah, Šaikh Aḥmad juga memberikan penekanan pada šarī‘ah. Gerakan Wahhābī yang didirikan oleh Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb (1115-1206/1703-1792) di Arabia pada abad ke-18 lebih radikal dan tidak kenal kompromi terhadap ajaran-ajaran yang tidak Islami, dan takhayul yang dikaitkan dengan sufisme populer.⁵ Gerakan-gerakan pembaruan yang lain juga muncul sekitar masa-masa tersebut. Di India pada abad ke-18, Šāh Waliyullah (114-1176/1703-1762) muncul sebagai seorang tokoh berpengaruh terhadap gerakan-gerakan Islam moderen berikutnya di anak Benua India. Ajaran-ajarannya memiliki pengaruh sangat kuat

⁴ Syaikh Ahmad Sirhindī tidak hanya membedakan konsep *wahdat al-wujūd* Ibn al-‘Arabi, tapi juga merumuskan sebuah filsafat yang didasarkan pada pengalaman sufi tentang transendensi ilahiah yang sesuai dengan ajaran Nabi, yang disebut *wahdat al-ṣubūd* atau *taḥīd ṣubūdī*. Untuk analisis mendalam tentang masalah ini, lihat Muhammad Abdul Haq Ansari, *Sufism and Sari‘a: A Study of Sayekh Aḥmad Sirbindī’s Effort to Reform Sufism* (London: The Islamic Foundation, 1986), 102-118.

⁵ Tentang hujatannya terhadap praktik sufisme populer, lihat Šayk Muḥammad ibn Abd al-Wahhāb, *Kiṭāb at-Tawḥīd* (Salimān, Kuwait: International Islamic Federation of Student Organization, n.d.), 25-30.

atas generasi sesudahnya⁶ yang lebih lanjut mengembangkan gagasan-gagasannya dengan mendirikan sejumlah gerakan Islam modernis,⁷ reformis,⁸ dan bahkan tradisional.⁹

⁶ Ajaran-ajaran Šāh Wali Allah diteruskan oleh anak-anaknya, Šāh Abd al-Azīz (91745-1823), Šāh Rafī‘ ad-Dīn (lahir 1663/1749), Šāh ‘Abd al-Qādir (lahir 1167/1753) dan Šāh ‘Abd al-Ghāni (lahir 1169/1755), dan cucunya, Šāh Muḥammad Ismā‘il Šahīd (1779-1831). Lihat Sajida S. Alvi, “The Mujaddid and Tajdīd Traditions in the Indian Subcontinent,” 1; Saiyid Athar Abbas Rizvi, Šāh ‘Abd al-‘Azīz (Canberra: Ma‘rifat Publishing House, 1982), 78-102; 103-173; Talip Kucukean, “An Analytical Comparison of the Aligarh and the Deobandi Schools,” *The Islamic Quarterly* 38 (1994): 49.

⁷ Yang paling representatif dari kelompok ini ialah gerakan Aligarh yang didirikan oleh Sayyid Aḥmad Kān (1817-1898), dan kemudian Nadwat al-Ulama yang didirikan pada 1891. ‘Azīz Aḥmad, “Political and Religious Ideas of Šāh Wali Allah of Delhi,” *Muslim World* 52 (1962), 30.

⁸ Ahli Hadīth mungkin mewakili orientasi ini. Didirikan pada akhir abad ke-19, perhatian utamanya ialah untuk mengajak kembali kepada norma-norma Sunnah. Gerakan ini berjuang untuk merevitalisasi hukum Islam, dan menolak penerimaan pemikiran madzhab hukum abad pertengahan secara buta. Ia menegaskan bahwa al-Qur‘an dan Sunnah merupakan sumber yang paling benar yang harus dipakai. Dipengaruhi oleh Ibn Taymiyah dalam masalah agama populer dan manifestasinya dalam kehidupan sehari-hari, Ahli Hadīts mengingatkan bahaya penyimpangan praktik tasawuf terhadap ajaran-ajaran Islam; karena itu gerakan ini merendahkan bentuk-bentuk kelembagaan tradisi sufisme. Fazlur Rahman, *Islām* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 205.

⁹ Madzhab Deoband bisa disebut sebagai mewakili gerakan ini. Ia didirikan oleh tiga tokoh penting, Muḥammad Qāsim Nanautawi (1813-1887), Rašīd Aḥmad Gangohi (1827-1905), yang pemahamannya ditandai oleh elemen ortodoks tradisional dari pemikiran keagamaan Šāh Wali Allah, dan Imdādullah (1817-1899). B.D. Metcalf, *Islamic Revival in British India, 1860-1900* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1982), 72-79.

Gagasan-gagasan pokok yang disebarkan oleh gerakan-gerakan tersebut ternyata mengilhami gerakan pembaruan moderen. Karenanya, bukanlah suatu kebetulan bahwa ide-ide paling penting dari para pemikir Islam moderen pada abad ke-19 dan 20 berasal dari gerakan-gerakan pembaruan awal yang purifikasionis-reformis. Mereka juga ingin mempertahankan Islam yang murni sebagai sumber inspirasi dalam mencari respons terhadap tantangan sosial politik modernisasi. Dampak kebudayaan Barat moderen atas dunia Islam yang memperoleh momentum tambahan dari hegemoni politik dan ekonomi Barat semakin memperparah krisis identitas yang sudah mulai muncul dalam masyarakat muslim dari Maroko sampai Indonesia. Krisis ini membawa banyak tantangan politik, sosial dan keagamaan bagi kaum muslim. Pada periode awal sejarah Islam, masyarakat muslim memang menghadapi tantangan kultural dari peradaban asing, tapi setidaknya-tidaknya mereka tidak pernah menjadikan diri mereka dalam posisi subordinatif. Tantangan pada waktu itu terutama ialah bagaimana menyediakan infrastruktur politik yang solid bagi perluasan wilayah (kerajaan) Islam. Tapi pada zaman moderen, salah satu tantangan kultural kaum muslim ialah menghadapi inferioritas teknologi masyarakat muslim *vis-à-vis* Barat, sementara tantangan politiknya mencakup perumusan agenda untuk membebaskan dunia Islam dari penjajahan Barat. Tantangan-tantangan semacam itu kemudian mempengaruhi orientasi gerakan-gerakan pembaruan yang memfokuskan usaha-usahanya terutama pada pemecahan masalah-masalah sosial-politik berdasarkan perspektif keagamaan.

Kecenderungan untuk melihat Islam sebagai referensi fundamental guna memecahkan setiap masalah sesungguhnya telah menjadi orientasi ideologis yang dominan di kalangan kaum muslim. Dalam konteks abad ke-19 dan 20, titik awal orientasi ini adalah soal kemerosotan internal, dan kebutuhan akan pembaruan internal. Banyak orang dalam beberapa hal masih menjunjung tinggi tradisi Islam, tetapi pada saat yang sama mendukung pembaruan, seraya ingin menunjukkan bahwa gerakan Islam moderen tidak hanya absah tetapi

juga merupakan implikasi penting dari ajaran Islam tentang pembaruan sosial. Berdasarkan asumsi tersebut, Muḥammad ‘Abduh (1849-1905), seorang modernis paling lantang pada periode ini, menegaskan bahwa prioritas terletak pada kebutuhan merekonstruksi basis intelektual mengenai pandangan dunia yang Islami. Tugas ini meliputi dua tahapan. *Pertama*, penegasan kembali apa sesungguhnya Islam, dan *kedua*, mempertimbangkan implikasi-nya bagi masyarakat moderen.¹⁰ Yang pertama, seperti dinyatakan Gibb, dapat diidentifikasi sebagai Islam yang benar, yakni Islam yang murni (bebas) dari pengaruh-pengaruh dan praktik-praktik menyimpang. Implikasi dari gagasan ini melahirkan usaha-usaha seperti reformulasi doktrin Islam dalam konteks pemikiran moderen, reformasi pendidikan tinggi Islam dan menjaga Islam dari pengaruh Eropa Kristen.¹¹

Preseden ini tidak hanya menjelaskan kemiripan antara ide-ide gerakan reformasi awal dan yang belakangan tetapi juga menunjukkan faktor-faktor yang kondusif bagi munculnya gerakan-gerakan semacam itu. Pada akhir abad ke-19 dan 20, di Timur Tengah (khususnya Mesir), anak Benua India, dan Indonesia, terdapat beberapa kemiripan dalam menafsirkan Islam sebagai dasar pembaruan keagamaan dan sosial-budaya sekaligus. Selama periode ini, semua kawasan ini diduduki oleh rejim penjajah Barat: Mesir dan anak Benua India oleh Inggris, dan Indonesia oleh Belanda. Oleh karena itu, tidak bisa dipungkiri bahwa pengalaman sebagai bangsa terjajah memainkan peran

¹⁰ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 140.

¹¹ H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1947), 33; lihat juga Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muḥammad ‘Abduh* (New York: Russel & Russel, 1968), 68-90.

penting dalam membentuk ide-ide pembaruan dan respons mereka terhadap kolonialisme.

Namun, penulis ingin menegaskan bahwa pendekatan, pengalaman dan respons tertentu yang serupa terhadap tantangan-tantangan itu menunjukkan adanya pengaruh khusus gerakan pembaruan Mesir atas Indonesia. Dengan rujukan khusus kepada gerakan Muhammadiyah pada awal abad ke-20 di Indonesia, pengaruh ini dapat dikategorikan sebagai “polimorfis”, dalam pengertian bahwa pengaruh ini muncul dalam pelbagai lapangan.¹² Di sini, pandangan dasar keagamaan dan gagasan moderen Muhammadiyah, usaha reformasi sosial dan sikapnya terhadap pemerintahan kolonial dan masyarakat Kristen dapat dianggap sebagai refleksi dari pengaruh tersebut. Meskipun kajian ini memandang inspirasi ‘Abduh sebagai sangat penting, wawasan keagamaan dan ide-ide pembaruan dari Saudi Arabia dan negeri muslim yang lain, seperti India dan Turki, mungkin juga punya peranan dalam mengilhami gerakan Islam moderen di Indonesia. Namun, dalam memfokuskan periode ini, Timur Tengah tampaknya mendominasi penyebaran pikiran-pikiran keagamaan baru, dan karenanya menggantikan posisi India dalam hal pengaruhnya terhadap kepulauan Nusantara sebagaimana yang pernah terjadi pada periode awal kedatangan Islam di negeri ini.

Haji dan Muqim

Di Indonesia, kegiatan pembaruan sebenarnya telah dimulai lebih awal dari yang diperkirakan oleh banyak ilmuwan.¹³ Tujuan utama tahapan pertama gerakan reformasi tersebut ialah untuk memurnikan

¹² R.K. Merton, *Social Theory and Social Structure* (New York: Free Press, 1968), 467-468.

¹³ Beberapa penulis berpendapat bahwa gerakan-gerakan pembaruan Islam di Indonesia dimulai sejak abad ke-19, bersamaan dengan kemunculan Gerakan Paderi, yang didorong oleh kembalinya beberapa haji dari Mekah. Howard M. Federspiel, *Persatuan Islam: Islamic Reformism in Twentieth Century Indonesia* (Ithaca,

praktik dan keyakinan keagamaan Islam dari pengaruh-pengaruh tradisi lokal. Sampai batas tertentu, usaha ini merupakan kelanjutan dari proses reislamisasi di kalangan orang-orang Indonesia, sebuah proses yang dimaksudkan untuk mendukung praktik keagamaan ortodoks. Peran para haji yang kembali dari tanah suci Mekah sangat penting dalam mengem-bangkan pandangan keagamaan kaum muslim Indonesia. Dalam pandangan Roff, dengan status baru sebagai seorang haji, ia dianggap telah mengubah persepsinya terhadap Islam dan komunitas muslim. Ia selanjutnya menjadi bagian dari pengalaman pribadinya dan komunitasnya, dan - atas dasar kenyataan bahwa ia telah melaksanakan rukun Islam (haji) - mampu mengaitkan keduanya dan merevitalisasi kehidupan keagamaan pada waktu ia kembali ke kampung halaman.¹⁴ Hal ini berkaitan dengan bagaimana status baru haji itu disadari oleh dirinya, diakui dan diterima oleh masyarakat di kampung

N.Y.: Cornell University, Modern Indonesia Project, 1970), 4. Namun, studi yang lebih belakangan menunjukkan bahwa gerakan pembaruan sudah dimulai sejak abad ke-17 dengan adanya jaringan intelektual antara ulama Indonesia dan Timur Tengah. Azyumardi Azra, “The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Networks of Middle Eastern and Malay-Indonesian ‘Ulama in the Seventeenth and Eighteenth Centuries,” (Disertasi Doktor, Columbia University, 1992), 484-485.

¹⁴ William R. Roff, “The Meccan Pilgrimage: Its Meaning for South east Asian Islam,” in Raphael Israeli and Anthony H. Johns [eds], *Islam in Asia*, vol.2 (Boulder, Colorado: Westview Press, 1984), 244. Karena kelas menengah urban pribumi dari orang-orang Islam Indonesia pada akhir abad ke-19, yang melaksanakan haji di Mekah dan kembali dengan gelar haji merupakan suatu cara untuk memperoleh persamaan dengan aristokrat Jawa, priyayi, suatu kelas yang menikmati banyak keistimewaan dari pemerintah kolonial Belanda. Mitsuo Nakamura, “Professor Haji Kahar Muzakkir and the Development of the Reformist Movement in Indonesia,” paper disampaikan pada Kuliah Umum Tahunan tentang Indonesia (Canberra: Monash University, 1977), 7.

halamannya. Dalam hal ini, ibadah haji, salah satu rukun Islam, menjadi penting bagi peningkatan kesadaran keislaman masyarakat Indonesia pada masa penjajahan Belanda. Ibadah haji membantu membangun identitas Islam bagi kaum muslim Indonesia, sebuah akibat yang bukan tidak penting mengingat bahwa kaum muslim Indonesia baru masuk Islam pada waktu yang relatif belakangan, dan bahwa pemeluk baru itu masih mempertahankan tradisi lokal lama dalam beberapa keyakinan dan praktik keagamaan mereka. Dari perspektif teologi, pergi haji tidak hanya dianggap telah melaksanakan kewajiban keagamaan semata, tetapi juga sebagai jalan terbaik untuk meningkatkan pengetahuan seseorang tentang Islam. Mekah karenanya tidak hanya menjadi tujuan suci tapi juga mencerminkan tempat di mana orang Islam dapat memperoleh pemahaman dasar tentang agama mereka.

Jumlah haji yang terus meningkat dalam kenyataannya telah mengubah orientasi Islam di Indonesia, dan secara perlahan membuatnya lebih santri. Menurut Hurgronje, banyak para haji pertama kali menjadi khusyu' di Mekah dalam ibadah mereka sehari-hari, dan pulang kampung sebagai orang yang lebih beriman (*mu'min*) yang sangat disiplin. Bahkan mereka yang telah belajar Islam di pesantren di Indonesia, atau di masjid sebelum kepergian mereka ke tanah suci Mekah, sangat terbuka terhadap perkembangan ideologis yang ada di Timur Tengah, seperti pan-Islamisme.¹⁵ Secara politis, pengaruh seperti itu ditakuti oleh pejabat pemerintahan Belanda yang menganggap efek politik keagamaan haji dan belajar di Timur Tengah sebagai ancaman yang tidak dikehendaki. Karena alasan ini, pada awal

¹⁵ Christian Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century: Daily Life, Custom and Learning of the Moslems of the East-Indian-Archipelago* (Leyden: E.J. Brill, 1931), 249. Ide pan-Islamisme di kalangan muslim reformis di Indonesia diarahkan pada pembentukan kesadaran tentang pentingnya persaudaran Islam untuk mengusir Belanda. Kesadaran tersebut akhirnya mendorong pemerintah Belanda untuk melakukan penyensoran secara ketat atas setiap pemikiran yang berasal dari Timur Tengah.

abad ke-19, pemerintahan Belanda mempersulit perjalanan haji melalui pengetatan pajak dan pasport; sungguh, pelbagai peraturan yang sangat memberatkan berlangsung sepanjang abad tersebut.¹⁶ Tanpa mepedulikan ketakutan Belanda,¹⁷ orang-orang Islam Indonesia telah menemukan nilai haji sebagai alat untuk menyela-matkan pengetahuan agama. Ibadah haji mendorong kaum muslim untuk memberikan perhatian lebih besar kepada kewaji-ban keagamaan mereka. Generasi tua ingin mengabdikan hari-hari tua mereka untuk beribadah di tanah suci, sementara mereka yang lebih muda mengabdikan diri mereka sepenuhnya untuk mempelajari agama selama mereka tinggal di Mekah.¹⁸ Kesadaran yang tumbuh terhadap praktik keagamaan itu oleh Kostiner disebut sebagai tahap pertama yang penting menuju pembaruan.¹⁹

¹⁶ Fred R. von der Mehden, *Two Worlds of Islam: Interaction Between Southeast Asia and the Middle East* (Gainesville, Fl.: University Press of Florida, 1993), 3. Untuk kajian lebih lanjut tentang sikap pemerintah kolonial Belanda terhadap haji, lihat Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda* (Jakarta: LP3ES, 1985), 91-98; W. Roff, "Southeast Asian Islam in the Nineteenth Century," dalam P.M. Holt, A.K.S. Lambton and Bernard Lewis [eds], *The Cambridge History of Islam*, vol.2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), khususnya halaman 171.

¹⁷ Menurut Roff, ketakutan tersebut bisa lahir dari kurangnya pengetahuan tentang Islam. Lihat Ibid. Sebuah contoh yang dikutip oleh Hurgronje menunjukkan bahwa suatu ketika Residen Palembang mendengar bahwa hukum Islam yang diambil dari sebuah buku berjudul *Sabīl al-Muhtadīn* diajarkan di masjid, di mana hukum Islam itu dijelaskan dengan cara yang biasa. Orang Belanda, yang mengaitkan judul buku tersebut dengan perang sabil, percaya bahwa perang melawan Belanda sedang didakwahkan secara terbuka. Sejak saat itu pejabat kolonial melakukan apa saja untuk melarang dakwah di masjid-masjid. Hurgronje, *Mekka*, 246.

¹⁸ Ibid., 220

¹⁹ Joseph Kostiner, "The Impact of the Ḥadrami Emigrants in the East Indies on Islamic Modernism and Social Change in the Ḥadramawt During the 20th Century," dalam Israeli and Johns [eds], *Islam in Asia*, vol.2, 214.

Transmisi gagasan-gagasan keagamaan yang terus menerus dari pusat-pusat Islam ke Indonesia menjadi lebih intensif dengan semakin banyaknya jumlah haji, sebagian karena transportasi yang lebih baik dan stabilitas yang membaik di Hindia Belanda Timur. Pada pertengahan abad ke-19, sekitar 2000 haji berangkat ke Mekah setiap tahunnya dari Indonesia; pada akhir abad itu, jumlah tersebut meningkat antara tujuh ribu dan sebelas ribu orang.²⁰ Meskipun haji itu sendiri hanya membutuhkan satu bulan tinggal di Mekah, banyak jamaah haji memutuskan untuk tinggal di sana baik untuk sementara (temporer) maupun untuk selamanya (permanen). Kelompok ini secara perlahan membangun perkampungan (koloni) yang dikenal sebagai komunitas Jawi (orang-orang Jawa).²¹ Koloni ini memudahkan tinggalnya para haji Indonesia yang ingin menetap di Mekah, baik untuk waktu singkat yang digunakan untuk ibadah²² maupun untuk jangka waktu yang lebih lama untuk memperdalam pengetahuan

²⁰ J. Vrendenbregt, "The Hadjdi: Some of its Features and Functions in Indonesia," *Bijdragen tot de Taal, Land-en Volkenkunde* 118 (1926), 93, dan apendiks ii, 148-149; Von der Mehden, *Two Worlds of Islam*, 3; jumlah terbesar adalah 11.788, dan ini mencerminkan haji akbar, pada 1895. Angka itu mengalami turun naik serendah-rendahnya sampai 7000 pada tahun 1900. Bersama dengan seratusan lebih dari Aceh dan tempat lain yang berangkat dari Singapura, mereka merupakan 20% dari jumlah seluruh haji dari luar negeri. Roff, "South-East Asian Islam," 172; untuk tabel yang lengkap tentang partisipasi regional dalam ibadah haji, lihat Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 249-253.

²¹ Pada abad ke-19, kata Jawa digunakan untuk menyebut orang-orang yang berasal dari seluruh kepulauan Hindia Belanda Timur. D. van der Meulen, "The Mecca Pilgrimage and its Importance to the Netherlands East Indies," *The Muslim World* 31 (1941), 52. Istilah itu juga digunakan untuk orang-orang Asia Tenggara yang tinggal di Mekah. Lihat Von der Mehden, *Two Worlds of Islam*, 13; Snouck Hurgronje menjelaskan koloni Jawa dalam pengertian ini pada bab terakhir dari bukunya, *Mekka*, 215-292.

²² Van der Maulen, yang bertugas sebagai pejabat Belanda di Jeddah pada saat itu, mengamati bahwa hampir semua haji lebih suka tinggal di tanah suci selama bulan Ramadan. Van der Meulen, "The Mecca Pilgrimage," 59.

keagamaan mereka. Hurgronje memanfaatkan waktu enam bulan di Mekah antara 1884 dan 1885 untuk melakukan penelitiannya,²³ dan memotret komunitas tersebut pada pertengahan abad ke-19 dengan ungkapan berikut:

Inti koloni (perkampungan) Jawa itu sendiri terdiri dari guru dan murid. Di Mekah mereka adalah orang-orang yang sangat dihormati, dari tanah asal mereka mereka menikmati kekaguman yang mendalam pada haji, dan dari Mekah mereka mengontrol kehidupan keagamaan di kampung halamannya. Hampir semua orang Jawi yang mengajar di kota suci telah mencapai puncak karir mereka di Mekah. Sungguh terdapat kesempatan-kesempatan di Kepulauan Hindia Timur untuk studi Islam yang seksama, tapi tidak ada orang Jawa berani datang ke Mekah kecuali sebagai murid. Karir orang-orang terpelajar ini karenanya merupakan bagian penting dari sejarah koloni Jawa.²⁴

Kehidupan akademis di perkampungan itu menarik banyak murid dari Nusantara, murid-murid yang kemudian menjadi bagian dari jaringan yang terlibat dalam transmisi pengetahuan Islam di kalangan kaum muslim Indonesia. Tradisi ini dipertahankan oleh keluarga-keluarga yang ingin mengirim anaknya ke Mekah untuk mengabdikan hidupnya belajar ilmu-

²³ Ia punya kesempatan untuk tinggal selama setahun di Arabia, dan kurang lebih setengah tahun-nya ia gunakan di Mekah, di mana ia belajar ilmu-ilmu keislaman. Setengah tahun lainnya ia gunakan di Jeddah. Obyek utama risetnya ialah mempelajari kehidupan sehari-hari orang-orang Mekah dan ribuan orang Islam dari seluruh dunia yang tinggal di Mekah untuk tujuan material dan spiritual. Hurgronje, *Mekka*, iii.

²⁴ *Ibid.*, 254.

ilmu Islam atas nama semua keluarga, dan semua anggota keluarga mendukungnya secara finansial selama masa belajar di sana. Selain itu, terdapat banyak rumah wakaf di Mekah, yang masing-masing dibangun untuk mengakomodasi jamaah haji dan pelajar-pelajar dari pelbagai daerah di Jawa seperti Aceh, Banten, Pontianak dan kota-kota yang lain. Banyak rumah semacam itu dibangun oleh individu-individu ketika melaksanakan ibadah haji, yang kemudian juga menyumbang untuk biaya pemeliharannya; yang lainnya dibangun dengan uang yang dikumpulkan oleh seorang Syaikh Jawi dan teman-teman kampungnya.²⁵ Setiap usaha untuk memudahkan transmisi pengetahuan Islam dilihat sebagai kegiatan yang berharga. Fakta-fakta ini menunjukkan bahwa orang-orang Islam Indonesia menghargai nilai pendidikan, dan bahwa mereka memberikan dukungan sosial dan kultural yang luas untuk mencapainya. Bahkan rata-rata orang Islam Indonesia saat itu didorong untuk menguasai setidaknya ajaran-ajaran pokok Islam yang memungkinkan mereka bisa melaksanakan kewajiban keagamaan sehari-hari.

Subyek Studi

Ilmu yang dipelajari oleh orang Indonesia di Mekah selama akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 adalah yang dinilai memiliki kegunaan paling besar dalam meningkatkan praktik keagamaan sehari-hari masyarakat Islam di kampung halamannya. Dihubungkan melalui kontak dan jaringan yang ada selama periode ini, transmisi pengetahuan keagamaan akhirnya mencapai spektrum komunitas Islam Indonesia yang lebih luas. Murid-murid tersebut selanjutnya menjadi pengajar di komunitas mereka sendiri setelah pulang ke kampung mereka, dan selanjutnya mempengaruhi perkembangan pemikiran dan aktifitas Islam di negeri mereka. Jadi, pencarian pelbagai cabang pengetahuan memberi manfaat tidak hanya bagi elit ulama yang terdidik, tetapi juga membantu membangkitkan kembali

²⁵ Ibid., 254-255.

ketertarikan kepada ajaran agama di kalangan kaum muslim di semua lapisan.

Pada abad ke-19 Mekah, studi al-Qur'an merupakan sesuatu yang istimewa. Studi itu mencakup *tajwid* (seni membaca) sampai kepada penafsiran teks. Tapi penggunaan al-Qur'an untuk tujuan ibadah memiliki makna yang sangat penting. Subyek yang memiliki signifikansi lebih kecil ialah studi hadits. Cabang-cabang pengetahuan keagamaan yang lain seperti teologi Islam dan fikih dianggap sebagai elemen paling penting dalam kehidupan keagamaan masyarakat, dan karenanya dipelajari secara serius oleh murid-murid dan guru-guru. *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn* karya al-ʿazālī (w.1111) diakui sebagai ensiklopedi standar doktrin keagamaan. Dalam buku ini, al-ʿazālī menerangkan bahwa cabang instrumental pengetahuan agama sangat esensial untuk pemahaman yang sempurna tentang Islam. Di antara cabang-cabang tersebut adalah ilmu tafsir, ilmu hadits, biografi sahabat dan usul fikih. Semuanya dianggap sangat bermanfaat, dan karena itu penguasaan terhadap pengetahuan tersebut mengikat masyarakat secara keseluruhan (*farḍ kifāyah*).²⁶ Selain itu, penguasaan yang baik terhadap *naḥwu*, *ṣi'r*, *balāgh*, aritmatika, logika dan filsafat bisa membantu memahami kitab suci.²⁷ Pada akhir abad ke-19, subyek-subyek tersebut menentukan tingkatan studi yang dicapai oleh para pelajar yang mencari ilmu pengetahuan. Para pemula diharuskan belajar bahasa Arab,²⁸

²⁶ Al-ʿazālī, *Tabḍīḥ Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn*, vol.1 (Cairo: Dār Sa'ūd, t.t.), 27-30.

²⁷ Ibid., 29; Hurgonje, *Mekka*, 158-162.

²⁸ Aspek-aspek yang paling penting dari Bahasa Arab ialah *ṣaraf* dan *naḥwu*. Alfiah Ibn Mālīk (600-672/1203-1274) merupakan buku *naḥwu* yang diwajibkan. Karya ini ditulis berupa sajak, yang dapat membantu murid menghafal aturan tata bahasa Arab. Hal ini sesuai dengan tradisi Arab, di mana hafalan merupakan metode pengajaran yang umum digunakan. Ibn 'Aqīl (694-769/1294-1367) menulis komentar terhadap Alfiah Ibn Mālīk,

untuk menguasai bacaan al-Qur'an berdasarkan aturan *tajwid*, dan untuk mengetahui al-Qur'an dengan hafalan sebelum mengikuti kuliah tentang tafsir al-Qur'an. Tafsir al-Qur'an, penjelasan hadits dan usul fikih merupakan materi-materi khusus yang dipelajari hanya oleh mereka yang telah menyelesaikan pelajaran dasar.²⁹

Dari perspektif gerakan pembaruan Islam Indonesia abad ke-19, beberapa cabang pengetahuan agama sangat berguna. Teologi telah menjadi alat untuk membersihkan keyakinan Islam dari elemen-elemen khurafat, sementara hukum Islam dipakai sebagai alat pemurnian ibadah dari pengaruh bid'ah yang menyimpang. Ini semua merupakan masalah-masalah penting pada fase pertama gerakan Islam di Indonesia. Pada abad ke-19 gerakan Paderi berupaya memperbaiki praktik Islam berdasarkan pola ini. Gerakan ini memperoleh stimulus penting dari kembalinya beberapa haji dari Mekah pada saat itu.³⁰ Sikap negatif mereka terhadap adat melahirkan reaksi dari kelompok adat, yang diwakili oleh pejabat kerajaan dan pelbagai kepala suku.³¹ Menurut beberapa sarjana, gerakan Paderi ini menyerupai gerakan Wahhabi di Arabia pada abad ke-18.³² Usaha gerakan Paderi, di satu pihak, merefleksikan kaitan yang kuat dalam pemikiran keagamaan yang ada antara Mekah dan Indonesia pada

yang menjadi dasar bagi as-Suyuti untuk menulis penjelasannya (*ṣarḥ* atau *gloss*).
Ibid, 192; *EI*, vol.3, 698-699, 861.

²⁹ Hurgronje, *Mekka*, 158, 197.

³⁰ Hamka, *Ayahku: Riwat Hidup Dr. Abd. Karim Amrullah dan Perjuangan Kaum Muda Agama di Sumatra* (Jakarta: Umminda, 1983), 14; Federspiel, *Persatuan Islam*, 4.

³¹ Deliar Noer berpendapat bahwa faktor lain yang menyebabkan munculnya konflik antara ulama Paderi dan kelompok adat ialah perebutan pengaruh dan kekuasaan di wilayah yang akhirnya hanya menguntungkan Belanda. Noer, *The Modernist Muslim*, 18.

³² Hipotesis tentang pengaruh Wahhabi terhadap gerakan Paderi dibahas dalam Steenbrink, *Beberapa Aspek*, 32-45; Hamka, *Ayahku*, 14; Federspiel, *Persatuan Islam*, 4; Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indo-*

abad ke-19, sementara di pihak lain mereka mencerminkan manifestasi paling awal dari gerakan reformis Islam lokal, sebuah gerakan yang terutama menekankan pada pembaruan keagamaan.

Aritmatika diperlukan untuk penerapan hukum waris, yang aturan pembagiannya ditentukan menurut ilmu pembagian warisan (*fara'id*). Kaum reformis sebaliknya menggunakan aritmatika untuk ilmu falak dalam rangka menentukan kalender dan waktu salat sehari-hari, atau yang disebut pendekatan *ḥisāb* (aritmatik). Dalam hal ini, kaum reformis berbeda dari kaum tradisionalis yang menggunakan metode *ru'yab*. Perbedaan ini terutama tampak dalam menentukan awal bulan puasa Ramādhan dan permulaan hari raya (*'īdul fiṭri*, *lebaran*).³³ Bagi kaum reformis, penggunaan *ḥisāb* didorong oleh, selain keinginan untuk mengikuti perkembangan ilmu, kenyataan sederhana bahwa letak geografis dan iklim Indonesia sering menyulitkan umat Islam untuk melihat bulan.³⁴

Karena pentingnya ilmu falak untuk tujuan praktis keagamaan pada awal abad ke-20, maka masyarakat dapat dengan mudah menemukan seseorang untuk mengajarkan ilmu tersebut.

nesia (New Haven & London: Yale University Press, 1968), 65-70. Untuk survei mendalam tentang ciri gerakan ini, lihat C. Dobbin, "Islamic Revivalism in Minangkabau at the Turn of the Nineteenth Century," *Modern Asian Studies* 8, 3 (1974): 319-356.

³³ Perbedaan pendapat mengenai hari lebaran sering terjadi antara kelompok-kelompok keagamaan yang berbeda tersebut. Kaum reformis menggunakan metode hisab dengan memanfaatkan ilmu astronomi, sementara kaum tradisionalis memakai metode ru'yat (melihat bulan). Perbedaan seperti ini kadang-kadang menimbulkan konflik keagamaan antara kelompok-kelompok tersebut. Clifford Geertz, *The Religion of Java*, 380.

³⁴ Anwar Katsir, *Hisab* (Surabaya: Bina Ilmu, 1979), 19-20; Siradj Dahlan, "Ilmoe Falak," *Almanak Mubammadiyah* (1356 H), 100-114.

Ahmad Dahlan (1285-1340/1868-1923), pendiri Muhammadiyah, terus mempelajari ilmu ini di tanah kelahirannya di bawah bimbingan Kyai Dahlan (Semarang, Jawa Tengah), Kyai Saleh Darat (Semarang) dan juga Syaikh Muhammad Djamil Djambek (Bukittinggi, Sumatera Barat).³⁵ Ahmad Dahlan mendorong kaum muslim menggunakan pengetahuan aritmatika ini untuk membetulkan arah kiblat sebagian besar masjid di Indonesia, yang menurutnya menghadap ke arah yang keliru. Ajakannya untuk melaksanakan tugas ini dijawab oleh beberapa anak muda di Yogyakarta, yang mengubah kiblat masjid kesultanan di Yogyakarta agar dalam shalatnya kaum muslim bisa menghadap ke arah Ka'bah di Mekah sebagaimana lazimnya.³⁶

Dua kasus ini, yakni gerakan Paderi di Sumatera dan usaha-usaha Ahmad Dahlan, yang keduanya mendahului berdirinya Muhammadiyah, menyingkapkan adanya korelasi tertentu antara ilmu-ilmu keagamaan yang dicari oleh orang Islam Indonesia di Mekah pada akhir abad ke-19, dan tema-tema yang diekspresikan pada tahap awal pembaruan Islam di Indonesia. Mereka merefleksikan sebuah orientasi yang hanya diarahkan untuk pelaksanaan dimensi praktis kewajiban keagamaan.

Karakteristik lain dari gerakan-gerakan Islam awal di Indonesia ialah bahwa mereka bersifat sporadis dan individualistik, setidaknya dalam kegiatan-kegiatan pembaruan mereka. Tapi dalam perkembangan berikutnya, mereka menjadi lebih terorganisasi dan

³⁵ Solichin Salam, *K.H.A. Dablan: Amal dan Perdjoengannya* (Jakarta: Depot Pengadjaran Muhammadiyah, 1968), 8; Djarnawi Hadikusuma, *Dari Jamāluddīn al-Afḡāni Sampai K.H.A. Dablan* (Yogyakarta: Persatuan, t.t.), 75.

³⁶ Tindakan tersebut membuat Kiyai Haji Kamaluddinigrat (Kepala Penghulu) marah, sehingga Dahlan dituduh sebagai sponsor dari tindakan itu. Akibatnya, mushalla Dahlan sendiri dirusak oleh penghulu. Soedja', *Mubammadiyah dan Pendorinya* (Yogyakarta: PP Muhammadiyah, Majelis Pustaka, 1989), 9; Mustafa Kamal Pasha, Chusnan Yusuf dan A. Rasyad Shaleh, *Mubammadiyah Sebagai Gerakan Islam* (Yogyakarta: Persatuan, 1975), 19.

³⁷ Di antara pembacanya adalah kaum imigran Arab di Indonesia dan murid-murid Indonesia di Mekah. Bisri Affandi, "Shaykh Ahmad al-Surkati," 34.

mencari pelbagai pilihan dalam bidang-bidang perhatian mereka yang khusus. Perubahan ini bisa diatribusikan kepada, dan dikaitkan dengan, pengaruh yang terus berkembang dari pembaruan keagamaan dan aliran-aliran intelektual dari Kairo, di mana gagasan-gagasan 'Abduh tentang pembaruan menarik banyak perhatian. Pengaruh ini terutama dibawa ke Indonesia oleh sirkulasi atau peredaran buku-buku dan pelbagai majalah. Jadi, sementara jaringan haji dan *muqīm* di Mekah bertanggungjawab atas transmisi pemikiran keagamaan pada fase awal gerakan Islam di Indonesia, jurnal dan barang cetakan lainnya merupakan instrumen utama bagi penyebaran ide-ide reformis pada pergantian abad tersebut.

Publikasi

Pada dekade awal abad ke-20, *al-Manār* muncul sebagai media paling penting yang membawa ide-ide reformis dari Mesir ke Indonesia. Jurnal yang merupakan media kaum pembaru Mesir ini mempunyai banyak pembaca yang antusias baik di dalam maupun di luar Mesir.³⁷ Di dunia Melayu/Indonesia, sirkulasi jurnal ini memang agak kecil, yang menunjukkan bahwa jurnal ini biasanya diterima oleh kelompok masyarakat yang memiliki kontak dan hubungan dengan orang-orang di negeri-negeri Timur Tengah tertentu seperti Turki dan Mesir. Ahmad Dahlan mempunyai akses yang teratur dengan *al-Manār* melalui sebuah kelompok masyarakat pada masa itu.³⁸ Sesungguhnya, sebagian

³⁸ Komunitas Arab di Jakarta yang mendirikan al-Jam'iyah al-Khayriyah pada 1901, adalah di antara pembaca *al-Manār*. Dari merekalah Ahmad Dahlan yang menjadi anggota perkumpulan ini mendapatkan jurnal tersebut. Djarnawi Hadikusuma, *Dari Jamāluddīn al-Afḡāni*, 72-73; Solichin Salam, *K.H. Ahmad Dablan: Tjita-tjita dan Perdjoengannya* (Jakarta: Depot

besar orang yang secara langsung terlibat dalam masalah-masalah sosial, politik dan agama di tanah air, adalah termasuk di antara para pembaca jurnal *al-Manār* tersebut. Mereka juga berkorespondensi mengenai pelbagai topik dalam jurnal tersebut.³⁹ Korespondensi ini berfungsi membangun dialog mengenai ide-ide pembaruan antara Mesir dan Indonesia-Melayu pada dekade awal abad ke-20.⁴⁰ Dalam hal ini, para pembaca di kawasan Melayu-Indonesia menyadari isu-isu internasional dan Timur Tengah yang mempengaruhi kaum muslim. Jurnal tersebut juga memberikan wawasan intelektual dan mendorong para pembacanya untuk tidak hanya mengeksplorasi sumber gagasan-gagasan reformis tetapi juga menyebarkannya ke kalangan masyarakat mereka sendiri. Tujuan ini harus direalisasikan dengan, di antara caranya, menerbitkan majalah lokal yang secara substansial merefleksikan ide-ide reformis *al-Manār* dan pendahulunya, *al-'Urwat al-Wu² qā*.

Penerbitan majalah-majalah lokal hanyalah salah satu jaringan dalam mata rantai pemikiran reformis yang menghubungkan Timur Tengah dengan kawasan Indonesia-Melayu. Para haji dan pelajar Melayu-Indonesia di Mekah juga sangat instrumental dalam penerbitan majalah lokal di kawasan Melayu dan Indonesia. Di negeri-negeri Melayu termasuk Singapura pada waktu itu terdapat sejumlah majalah sejenis yang didirikan pada awal abad ini, termasuk majalah

Pengajaran Muhammadiyah, 1962), 30. Tentang nomor pendaftaran Ahmad Dahlan di al-Jam'iyah al-Khairiyah, lihat Aboebakar Atjeh, *Salaf: Muhji Atsaris Salaf Gerakan Salafijah di Indonesia* (Jakarta:Permata, 1970), 103.

³⁹ Mengenai Islam dan nasionalisme, misalnya, pembaca di Indonesia bertanya kepada editor *al-Manār*: apakah ada hadits yang melarang ide negara-bangsa, dan apa sikap Islam sendiri terhadap nasionalisme? Lihat *al-Manār* 33 (1933), 191-192. Mengenai isu-isu lain dalam korespondensi yang dikirim dari kawasan Melayu Indonesia selama penerbitan *al-Manār*, 1898-1936, lihat Jutta F. Bluhm, "A Preliminary Statement of the Dialogue Established Between the Reform Magazine *al-Manār* and the Malay-Indonesian World," *Indonesian Circle* 32 (1983), 35-42.

⁴⁰ *Ibid.*, 35.

bulanan *al-Imam* (1906), surat kabar mingguan *Neracha* (1911), dan jurnal bulanan *Tunas Melayu* (1913), yang semuanya secara erat dikaitkan dengan empat figur terkemuka masyarakat muslim Melayu kota, yakni Syaikh Muhammad Tahir Jalaluddin al-Azhari,⁴¹ Syaikh Ahmad al-Hadi, al-Hajj Abbas Muhammad Thaha dan Syaikh Muhammad Salim al-Kalali, yang punya hubungan luas dengan dunia Timur Tengah.⁴² Jurnal-jurnal tersebut mengutip beberapa artikel yang dimuat *al-Manār*.⁴³ *al-Imam* dibaca secara luas di Indonesia dan di tempat-tempat lain yang berbahasa Melayu.⁴⁴

Seperti *al-Manār* di Kairo, dan *al-Imam* di Singapura, majalah dua minggu Haji Abdullah Ahmad, *al-Munir*, yang diterbitkan di Padang Sumatera Barat tahun 1911, menawarkan kepada para pembaca Indonesia sebuah model pemikiran baru. Ahmad Dahlan, salah satu pembacanya di Jawa, menerjemahkan beberapa artikelnya ke dalam bahasa Jawa bagi mereka yang hanya bisa membaca dalam bahasa tersebut.⁴⁵ Munculnya *al-Manār*, *al-Imam*

⁴¹ Syaikh Tahir mengakui al-Azhar Kairo telah membuka matanya, dan karena cintanya kepada lembaga inilah ia menambah al-Azhari untuk namanya. Hamka, *Ayahku*, 97-98.

⁴² Tentang latarbelakang dan pengalaman pendidikan orang-orang ini di Mekah dan Kairo, lihat William R. Roff, "Kaum Muda-Kaum Tua: Innovation and Reaction," dalam *The Origin of Malay Nationalism* (New Haven & London: Yale University Press, 1967), 59-67; Ibrahim bin Abu Bakar, "Islamic Modernism in Malaya As Reflected in Hadi's Thought," (Disertasi Doktor, Institute of Islamic Studies, McGill University, 1992), 80-124.

⁴³ *Al-Imam*, misalnya, sering mengutip pendapat 'Abduh dan menerjemahkan beberapa artikel dari *al-Manār*. Roff, "Kaum Muda-Kaum Tua," 59.

⁴⁴ Majalah ini mempunyai agen di Sumatera, Jawa (Jakarta, Cianjur, Surabaya, Semarang), Kalimantan (Pontianak dan Sambas), dan Sulawesi (Makassar). Noer, *The Modernist Muslim*, 35.

⁴⁵ A. Mukti Ali, *Alam Pikiran Moderen di Indonesia* (Yogyakarta: Nida, 1971), 42; Hamka, *Ayahku*, 111.

dan kemudian *al-Munir* merupakan jaringan ideologis dalam transmisi ide-ide pembaruan, suatu transmisi yang melebar dari Timur Tengah dan melewati Malaysia-Singapura sebelum akhirnya sampai ke Indonesia, khususnya Sumatera Barat. Singapura merupakan jalur perantara orang-orang muslim Timur Tengah dan Indonesia. Reputasinya sebagai tempat persinggahan (transit) telah menyumbangkan peran sebagai pusat penerbitan dan penyebaran (distribusi) tulisan-tulisan keagamaan. Meskipun Singapura juga dianggap sebagai pusat kehidupan dan pengetahuan Islam,⁴⁶ hal ini tidak berarti bahwa Singapura punya peran yang sama dengan Kairo, karena ia tidak punya lembaga pendidikan seperti al-Azhar. Namun demikian, Singapura tetap merupakan tujuan penting sebagai rute haji.⁴⁷ Perannya terbatas terutama pada pemberian dukungan teknis dan spiritual kepada mereka yang perlu dibekali sebelum menuju Mekah.⁴⁸ Sepanjang abad yang lalu dan pada dekade pertama abad ke-20 banyak orang Indonesia bepergian ke Singapura untuk mendapatkan pekerjaan dan karenanya memperoleh bekal untuk melaksanakan ibadah haji.⁴⁹ Singapura dalam hal ini menjadi titik pemberangkatan perjalanan haji. Arti penting peran Singapura sebagai pusat dari rute perjalanan Timur Tengah-Indonesia, di pihak lain, terletak pada posisinya dalam memelihara berlangsungnya transmisi

⁴⁶ Pada abad ke-19, banyak pelajar dari seluruh Kepulauan Nusantara, tapi khususnya dari Patani, Aceh, Palembang dan Jawa datang ke Singapura untuk belajar di bawah bimbingan ulama dari Ḥadramawt dan Ḥijaz. Roff, "South-East Asian Islam," 177.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Pengetahuan paling penting ialah manāsik haji, yakni serangkaian ritual selama ibadah haji.

⁴⁹ Meskipun Vrendenbregt tidak menyebutkan secara eksplisit siapa mereka, namun bisa dipahami bahwa mereka adalah orang-orang Indonesia. Lihat Vrendenbregt, "The Hadjdj," 127-129. Hal ini juga dikaitkan dengan jumlah imigran Jawa di Singapura yang semakin meningkat pada awal abad ke-19. Craig A. Lockard, "The Javanese As Emigrant: Observation on the Development of Javanese Settlements Overseas," *Indonesia* 11 (1972), 44.

ide-ide pembaruan yang mengalir ke tujuan akhirnya, yaitu Indonesia.

Pelajar dan Pembaruan

Berbeda dari haji dan pelajar Indonesia di tanah Arab, mereka yang pergi ke Kairo (dan terutama Universitas al-Azhar) tidak memainkan peranan dalam transmisi pengetahuan ke kampung mereka sampai dekade-dekade awal abad ke-20. Jumlah pelajar Indonesia di Kairo semakin bertambah pada perempat pertama abad ke-20. Sebagian besar mereka sudah aktif dalam gerakan Islam moderen di Indonesia, dalam arti mereka merupakan gene-rasi kedua reformisme Islam.⁵⁰ Meskipun sejak 1890 di al-Azhar sudah ada jabatan syaikh *rivāq* Jawa,⁵¹ yaitu pembina murid-murid dari kawasan Jawa,⁵² jumlah mereka masih marginal.⁵³

⁵⁰ Untuk kajian tentang murid-murid dan peran mereka dalam gerakan pembaruan, lihat William Roff, "Indonesian and Malay Students in Cairo in the 1920's," *Indonesia* 9 (1970), 80-87. Lihat juga kajian belakangan, Mona Abaza, *Islamic Education Perception and Exchanges: Indonesia Students in Cairo* (Paris: Association Archipel, 1994), 73-86.

⁵¹ Menurut Undang-Undang 15 Oktober 1885, seorang pelajar yang tidak terdaftar pada *rivāq* atau *barab* (asrama mahasiswa di al-Azhar) tidak dianggap sebagai mahasiswa al-Azhar. Bayard Dodge, *Al-Azhar: A Millenium of Muslim Learning* (Washington, D.C.: The Middle East Institute, 1961), 132.

⁵² Roff, "Indonesian and Malay Students," 80. Pada bagian lain dalam artikel ini, ia berpendapat bahwa sudah ada mahasiswa Indonesia di Kairo selama beberapa tahun menjelang perempat pertama abad ke-20, tapi tidak sampai 1922 jumlah mereka mengalami peningkatan. Ibid., 73.

⁵³ Tokoh yang sangat terkenal di kalangan mahasiswa Indonesia di al-Azhar pada periode awal ini adalah Syaikh Ṭahir Jalāl ad-Dīn, yang berasal dari Minangkabau, Sumatera Barat. Setelah belajar di Mekah selama beberapa tahun, ia pergi ke al-Azhar pada 1310/1892. Ia meninggalkan Kairo pada 1905 dan memilih Melayu sebagai tempat barunya untuk menyebarkan

Jika Dār al-‘Ulūm,⁵⁴ menurut sebuah studi, lebih disukai oleh para pelajar dari Jawa pada periode awal dari pada al-Azhar,⁵⁵ marginalitas ini tidak hanya dalam jumlah tetapi juga dalam ketertarikan pada pemikiran-pemikiran keagamaan yang disebarakan oleh Muḥammad ‘Abduh di al-Azhar pada saat itu. Dapat dikemukakan bahwa al-Azhar tidak pernah menjadi lembaga pendidikan reformis meskipun ada upaya-upaya yang dilakukan oleh ‘Abduh. Kegagalan ini disebabkan oleh oposisi yang kuat dari šaik-šaik al-Azhar dan Khedive Abbās Ḥilmi.⁵⁶ Karena alasan ini, harapan bahwa al-Azhar akan menjadi agen penyebaran ide-ide pembaruan ‘Abduh sebelum akhir abad ke-19 tidak pernah terwujud. Jadi, jika terdapat mahasiswa Indonesia di Al-Azhar pada saat itu, mereka mungkin tidak tertarik pada ide-ide reformisme; sebaliknya mereka

ide-ide reformisme Islam. Hamka, *Pengaruh Muḥammad ‘Abduh di Indonesia* (Jakarta: Tintamas, 1961), 8.

⁵⁴ Dār al-‘Ulūm didirikan di Kairo pada 1872 (atau 1892 menurut beberapa sumber) oleh Ali Pasha Mubarak (1239-1311/1823-1893) untuk mendidik guru-guru Bahasa Arab dan Turki, dan untuk memberikan pendidikan keagamaan dan sekular sebagai alternatif terhadap apa yang diajarkan di al-Azhar. Pendirian lembaga itu bersamaan dengan ketertarikan yang besar di kalangan kaum intelegensia Muslim untuk melakukan modernisasi sistem pendidikan. Dār al-‘Ulūm kemudian bergabung ke dalam Universitas Kairo (didirikan pada 1902) pada 1945. Abaza, *Islamic Education*, 25-26 (catatan kaki 4); *EP*, 131-132.

⁵⁵ Berdasarkan sebuah studi kasus, ditemukan bahwa selama periode 1925-1936, enam anak muda dari kota Kotagede menghadiri Universitas Kairo dan American University di Kairo untuk mempelajari ilmu-ilmu sekuler, yang diajarkan dengan menggunakan Bahasa Arab moderen dan bahasa Inggris. Nakamura, “Professor Haji Kahar,” 7-8.

⁵⁶ Khedive ini menunjuk ‘Abduh sebagai mufti untuk memberhentikannya dari jabatan Syaikh al-Azhar, dan posisi itu akhirnya diberikan kepada seorang šaik konservatif, Saḫīm al-Biṣri, dan kemudian ‘Abd ar-Rahmān aṣ-Širbīni, yang berhasil menentang pembaruan ‘Abduh. Yvonne Ḥaddād, “Muḥammad ‘Abduh: Pioneer of Islamic Reform,” in Ali Rahnema [ed], *Pioneers of Islamic Revival* (London and New Jersey: Zed Books Ltd., 1994), 62, catatan kaki nomor 59; Dodge, *al-Azhar*, 139.

mungkin lebih dipengaruhi oleh šaik-šaik yang menentang pembaruan.

Kenyataan bahwa hanya ada beberapa mahasiswa Indonesia di al-Azhar selama awal abad ke-20 didukung oleh bukti bahwa hampir seluruh pemimpin gerakan pembaruan Islam Indonesia berlatarbelakang pendidikan Mekah.⁵⁷ Namun demikian, mereka bisa menjalin hubungan dengan ide-ide ‘Abduh selama tinggal di Mekah dan juga setelah kembali ke Indonesia. Ahmad Dahlan termasuk salah seorang di antara mereka yang melakukan hal tersebut. Ia pergi ke Mekah pada 1890 dan tinggal di sana selama beberapa waktu untuk belajar. Pada 1903 ia kembali mengunjungi Mekah, dan tinggal di sana selama 18 bulan.⁵⁸ Ia belajar di bawah bimbingan beberapa ‘ulama Mekah, satu di antaranya ialah Šaikh Aḥmad Kaṭīb, yang memberinya kesempatan untuk membaca tulisan-tulisan ‘Abduh.⁵⁹ Ahmad Dahlan sangat tertarik kepada *Tafsīr al-Manār*, dan juga kepada koleksi ide-ide reformis ‘Abduh.⁶⁰ Jadi, jika Mesir bisa dianggap sebagai salah satu sumber penting gagasan-gagasan reformis pada awal abad ke-20, itu terjadi tidak melalui mahasiswa-mahasiswa yang belajar di al-Azhar tetapi

⁵⁷ Terlepas dari kenyataan bahwa as-Surkati (pendiri al-Irsyad di Indonesia) berasal dari Sudan, ia tidak pernah belajar di al-Azhar, tetapi hanya pergi ke Mekah untuk menyelesaikan pendidikannya. Namun, ia banyak dipengaruhi oleh ‘Abduh dan Riḍa dan melakukan korespondensi dengan ulama al-Azhar yang menjadi pengikut ‘Abduh. Abaza, *Islamic Education*, 54.

⁵⁸ H. Soedja, *Mubammadiyah dan Pendidirinya*, 1, 13.

⁵⁹ Syaikh Ahmad Khatib adalah pengikut madzhab Syafi’i. Namun, ia tidak melarang muridnya membaca tulisan ‘Abduh. Ia melakukan hal ini dengan harapan bisa membatasi pengaruh ide-ide reformis dari Mesir secara halus. Noer, *The Modernist Muslim*, 74.

⁶⁰ Beberapa penulis mendaftar judul buku-buku ‘Abduh yang dibaca oleh Ahmad Dahlan. Di antaranya ialah: *Risālat at-Tawḥīd, al-Islām wa an-Naṣrānīyah, Tafsīr Juz ‘Amma, Tafsīr al-Manār*. Solichin Salam, *K.H.A. Dablan*, 6; Hadikusuma, *Dari Jamāhuddīn al-Afḡāni*, 75.

melalui publikasi Mesir dalam bentuk majalah dan buku. Ini semua mempengaruhi opini pembaca di Indonesia, yang kemudian memodifikasinya agar sesuai dengan situasi lokal. Modifikasi ini, khususnya dalam kasus Muhammadiyah, dinyatakan dalam pelbagai kegiatan yang merefleksikan aspek pembaruan yang lebih populis dan tidak nampak elitis sebagaimana pembaruan di Mesir.

Gerakan Islam Moderen dan Gagasan Rekonstruksi Keagamaan

Munculnya jaringan keagamaan antara Timur Tengah dan Indonesia pada abad ke-19 dan 20 telah membentuk adanya kesinambungan tradisi keagamaan Islam. Gerakan Islam moderen pada dekade awal abad ke-20 merefleksikan proses tersebut, sebuah proses yang kemudian melahirkan usaha-usaha pembaruan. Terdapat beberapa karakteristik umum dalam pengalaman Indonesia dengan gerakan pembaruan sosial dan keagamaan di seluruh daerah muslim yang berada di bawah kekuasaan kaum penjajah; sebuah situasi yang memunculkan perdebatan mengenai persoalan hubungan antara dunia Islam dan Barat. Bagian ini mengkaji karakteristik yang dimaksudkan seperti tahap-tahap perkembangan, peran pemimpin dalam mengarahkan gerakan, dan tema-tema pembaruan yang ditekankan. Seperti yang akan kita catat berikut ini, salah satu tema yang paling penting ialah purifikasi (pemurnian) ajaran-ajaran Islam. Lebih lanjut, gerakan-gerakan ini juga umumnya memiliki ide-ide yang serupa menyangkut program pembaruan, mobilitas sosial dan aktifitas ekonomi.

Kaum Pembaru Muslim dan Barat: Kajian Sepintas

Hubungan antara dunia Islam dan Barat pada paruh kedua abad ke-19 menarik perhatian dua pembaru, khususnya at-Taḥṭāwī (1801-1973) dan Kayr ad-Dīn Tunīsī (w.1889),⁶¹ yang keduanya memiliki pengalaman langsung dengan dunia Barat. Keduanya berpendapat

bahwa sangat beralasan bagi orang Islam untuk menerima ilmu pengetahuan dari Barat, sebuah tesis yang mempunyai arti besar bagi perkembangan gerakan reformis.⁶² ‘Abduh menerima ide ini selangkah lebih maju dengan menyatakan bahwa orang Islam hanya mengambil kembali apa yang dahulu mereka berikan (kepada Barat).⁶³ Sayyid Aḥmad Kān, bapak ideologis gerakan Aligarh, merasakan pentingnya untuk bekerja sama dengan Inggris dan menekankan pembaruan

⁶¹ Hourani memasukkan mereka ke dalam generasi awal pemikir Arab liberal. Rifa‘ah Badawi al-Taḥṭāwī adalah seorang pembaru Mesir yang tinggal di Paris mulai 1826 sampai 1831, sebagai imam bagi mahasiswa Mesir di kota itu. Pemikiran pencerahan Perancis meninggalkan bekas yang dalam pada dirinya. Ketika ia kembali ke Mesir, ia pada awalnya bekerja sebagai penerjemah di sekolah-sekolah spesialis yang baru didirikan, dan pada 1836 ditunjuk sebagai kepala sekolah bahasa yang juga baru didirikan. Pada saat yang sama, ia bertugas sebagai pengawas sekolah, penguji, anggota komisi pendidikan dan editor surat kabar resmi, *al-Waqa‘i al-Miṣriyah*. Temannya, Kayr ad-Dīn, adalah seorang Tunisia yang pada 1871 mengurus kementerian urusan dalam negeri, keuangan dan luar negeri, dan pada 1873 menjadi perdana menteri. Ia menjabat posisi itu selama empat tahun, dan memanfaatkannya untuk melakukan program pembaruan. Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 67-99.

⁶² Mereka berpendapat bahwa karena peradaban Eropa didasarkan terutama pada apa yang telah disumbangkan Islam ke Barat di masa lampau, maka menjadi tugas orang Islam-lah untuk mengembalikannya kembali. At-Taḥṭāwī, *Talkīs al-Ibrīz fi Talkīs Bārīz* (Cairo: Wizarat at-Taqaḥ wa al-Irsyād al-Qawmi, 1958), 79; Kayr ad-Dīn Tunisi, *Muqaddimah Kitāb Aqḥām al-Masālik fi Ma‘rifat Aḥwāl al-Mamālik* (Tunis: Maṭba‘at ad-Dawlah, 1284/1867/1868), 6. Dalam buku yang lain Taḥṭāwī menyatakan keyakinannya bahwa sebagian besar pengetahuan manusia telah diterjemahkan dari bahasa Arab. Taḥṭāwī, *Manābij al-Albāb al-Miṣriyah fi Mabāij al-Adab al-Aṣriyah* (Cairo, 1912), 373.

⁶³ *Al-Manār* 9 (1906), 597-598.

sosial berdasarkan model Barat.⁶⁴ Berbeda dari Sayyid Aḥmad Kān, Ahmad Dahlan pendiri Muhammadiyah tidak merekomendasi kerja sama dengan rejim pemerintah Belanda. Namun, seperti Ahmad Surkati dari al-Irsyad dan kemudian Ahmad Hassan (w.1958) dari Persis, Ahmad Dahlan mencoba menyembunyikan sentimen anti-Belanda-nya sementara pada saat yang sama mendorong orang-orang Islam Indonesia untuk mengambil sebanyak mungkin manfaat dari budaya moderen Barat. Ini merupakan sebuah contoh dari orientasi “love/hate” terhadap Barat pada awal abad ke-20.⁶⁵ Sikap ini merefleksikan keyakinan kaum reformis tertentu bahwa institusi-institusi yang telah berkembang di Barat bisa digunakan oleh orang-orang Islam untuk memobilisasi diri mereka dalam merespons tantangan-tantangan dunia moderen, terlepas dari kenyataan bahwa mereka juga menunjukkan kebencian kepada Barat karena dominasi imperialisme.

Beberapa pemimpin muslim mempertanyakan bagaimana Barat bisa mencapai posisi dominan seperti itu di dunia moderen. Di antara jawaban mengenai fenomena ini, beberapa tesis mengatakan bahwa faktor utama ialah karena semangat rasionalitas.⁶⁶ Etika ini, suatu kali dimonopoli oleh dunia Kristen dan khususnya Protestan, sesungguhnya menjadi milik bersama masyarakat moderen, baik di

⁶⁴ David Lelyveld, *Aligarh's First Generation: Muslim Solidarity in British India* (Princeton: Princeton University Press, 1978), 74-75, 77-78.

⁶⁵ Hafeez Mālik, *Sir Sayyid Ahmad Kan and Muslim Modernization in India and Pakistan* (New York: Columbia University Press, 1980), 14.

⁶⁶ Di dunia Barat, semangat ini disamakan dengan kemunculan kapitalisme. Dua artikel yang membahas masalah ini, “The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism” dan artikel tambahan “The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism,” yang terbit pada 1906, merupakan esai-esai Max Weber yang pertama tentang sosiologi agama. Robert W. Green, ed. *Protestantism and Capitalism: The Weber Thesis and Its Critics* (Boston: D.C. Heath and Company, 1959), vii. Dalam tulisan-tulisan yang lain, Weber menyatakan bahwa sejarah selalu bergerak ke arah rasionalisasi. Salah satu bentuknya ialah rasionalisasi tindakan, yang berfungsi mengorganisasi seluruh alat secara sistematis untuk mencapai tujuan-tujuan

dunia Kristen maupun non-Kristen.⁶⁷ Di antara kaum pembaru muslim, Sayyid Aḥmad Kān dan ‘Abduh menekankan masalah akal dalam kaitannya dengan agama dan usahanya memperbarui masyarakat. Meskipun ini bukan persoalan pertama yang muncul dalam Islam,⁶⁸ persoalan

secara efektif dan efisien. Namun, ia percaya bahwa rasionalisasi tindakan tidak bisa dipisahkan dari kekuatan spiritual, yang berfungsi memotivasi perubahan-perubahan dalam tingkah laku. Dalam sejarah Eropa, hal ini dicontohkan oleh Protestantisme yang mencapai puncaknya dalam Calvinisme abad ke-16 dan 17. Analisisnya menyatakan bahwa kaum puritan didorong oleh semangat doktrinal yang terus-menerus menuntut rasionalisasi tindakan untuk membangun gerakan yang sistematis. Max Weber, *The Theories of Social and Economic Organization*. Diedit dengan pengantar oleh Talcott Parson (New York: The Free Press, 1964), 115, 151, dan 185; Weber, *The Protestant Ethics and the Spirit Capitalism* (New York: Charles Scribner's Son, 1958), 13-31; James L. Peacock, *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam* (Baekeley: University of California Press, 1978), 2.

⁶⁷ Tentang pengaruh etika Protestan terhadap masyarakat non-Barat, lihat Robert N. Bellah, “Epilogue: Religion and Progress in Modern Asia,” dalam *Religion and Progress in Modern Asia* (New York: Free Press, 1965), 168-229; Bellah, “Reflection on the Protestant Ethic Analogy in Asia,” *Journal of Social Issues* 19, 1 (1963), 52-61; Bellah, “Religious Aspects of Modernization in Turkey and Japan,” *American Journal of Sociology* 61, 1 (1958), 1-5; Clifford Geertz, “Modernization in a Muslim Society: The Indonesian Case,” dalam Robert N. Bellah, ed., *Religion and Progress in Modern Asia*, 97-108; Geertz, “Religious Belief and Economic Behavior in a Central Javanese Town,” *Economic Development and Cultural Change* 4, 2 (1956), 134-158; Geertz, *The Religion of Java*; James L. Peacock, *Muslim Puritans*; Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism* (New York: Pantheon Books, 1974); Bryan S. Turner, *Weber and Islam* (London & Boston: Routledge & Kegan Paul, 1974); W.F. Wertheim, “Religious Reform Movements in South and Southeast Asia,” dalam *East West Parallels: Sociological Approaches to Modern Asia* (The Hague: W. van Hoeve, 1964), 133-146.

⁶⁸ Kaum Mu‘tazilah dan filsuf muslim telah memperdebatkan persoalan serupa, dan memberikan solusi mereka masing-masing. Karena penegasannya yang

akal yang muncul pada abad ke-20 ini memperoleh dimensi baru karena berkembangnya pandangan dunia ilmiah yang baru. Dalam kaitannya dengan masalah ini, ‘Abduh berpendapat bahwa ajaran Islam didasarkan pada rasionalisme dan kekuatan akal. Melalui kekuasaan akal-lah kaum muslim diharapkan dapat membedakan yang benar dari yang salah, dan karenanya ini berarti mengikuti ajaran agama.⁶⁹ Rasionalisme dalam pikiran ‘Abduh menyebabkan ia menolak taqlīd dan menerima penafsiran (*ta’wīl*) berdasarkan akal ketimbang menerima terjemahan literal mengenai sumber-sumber agama.⁷⁰ Paradigma yang mendasari proses pembaruan di dunia Islam terutama didasarkan pada argumen bahwa prinsip dasar Islam mengandung benih-benih agama rasional, kesadaran sosial dan moralitas yang bisa menjadi dasar kehidupan moderen. Rasionalitas juga dilihat sebagai mampu menciptakan sebuah elit keagamaan yang bisa mengartikulasikan dan menafsirkan makna nilai-nilai Islam yang sesungguhnya dan karenanya memberikan fondasi bagi lahirnya masyarakat baru.

Namun demikian, ide-ide ‘Abduh tampak elitis dan berorientasi intelektual,⁷¹ dan lebih berwatak individualistik ketimbang kolektif. Pengadopsian struktur organisasi moderen oleh gerakan Islam moderen di Indonesia pada awal abad ke-20 menunjukkan bahwa mereka tidak bekerja pada garis yang sama dengan kaum pembaru

terus menerus tentang akal (rasio), ‘Abduh dikategorikan sebagai seorang Neo-Mu‘tazilah. Rahman, “Revival and Reform,” 645; Haddad, “Muḥammad ‘Abduh,” 45-46.

⁶⁹ Muḥammad ‘Abduh, *al-Islām wa an-Naṣrānīyah ma‘a al-‘Ilm wa al-Madānīyah* (Kairo: al-Manār, 1938), 54-55; Muḥammad Raṣīd Riḳā, *Tārīkh al-Ustād al-Imām aṣ-Ṣayk Muḥammad ‘Abduh*, vol.1 (Egypt: Maṭbaat al-Manār, 1931), 613.

⁷⁰ Ibid., 11, 613.

⁷¹ Reformisme Mesir, jika dibandingkan dengan reformisme Indonesia (seperti ditunjukkan oleh Muhammadiyah), lebih bersifat teologis, elitis dan intelektual. Nakamura, “Professor Haji Kahar Muzakir,” 8.

Mesir. Kenyataan ini tidak hanya menyingkap keinginan mereka untuk merasionalisasi perjuangan mereka dengan cara-cara yang lebih efisien dan efektif, tetapi juga merupakan contoh yang jelas dari berlanjutnya praktik peminjaman lembaga-lembaga dari budaya Barat. Dalam hal efektifitas, praktik organisasi moderen telah dimanfaatkan untuk melaksanakan pelbagai usaha sosial, mulai dari lembaga-lembaga permanen seperti sekolah, panti asuhan dan rumah sakit sampai mobilisasi dana sosial untuk memenuhi kebutuhan masyarakat. Meskipun terdapat perbedaan nuansa dalam struktur internal Sarekat Islam, Muhammadiyah, al-Irsyad, Persatuan Islam dan Nahdatul Ulama (yang akan dikaji nanti), semua organisasi ini menggunakan ide dan institusi asing dalam bidang tersebut. Hal inilah yang membedakan mereka dari gerakan yang ada di beberapa kawasan pada masanya, seperti kaum *Jadidis*⁷² di Asia Tengah, yang mengadopsi bentuk-bentuk organisasi yang lebih tradisional untuk mencapai tujuan-tujuannya.

⁷² Gerakan Jadidi, yang dipelopori oleh kaum Tatar, tidak terbatas pada pembaruan keagamaan, tetapi juga mencakup aspek-aspek ekonomi dan kultural. Tokoh-tokoh seperti Abdul Nāzīr Kurzavi (1775-1813), Šihābuddīn Marjāni (1815-1889), Razaeddin Fahredin Oglu (1854-1939), dan Musa Jārullah Biqi (1875-1949), merupakan beberapa figur yang mengkonsentrasikan diri pada masalah agama. Kebangkitan kultural dan bahasa secara erat mengikuti pembaruan keagamaan, dan ini merupakan usaha kolektif yang dilakukan oleh Kayyum Nasyri (1824-1904) Tatar Volga, Ismail Gasprinskii (1851-1914) Tatar Crimea, Hasan Malikov Zerdabi (1837-1907) Azeri, dan Abay Kunanbaev (1845-1904) Kazakh. Modernisasi sistem pendidikan Islam telah melahirkan tokoh-tokoh terkemuka seperti Marjani, Gasprinskii, dan Hussein Feitskhani (1826-1866), murid terkemuka Marjani. Alexandre Bennigsen, “Modernization and Conservatism in Soviet Islam,” dalam Dennis J. Dunn [ed/], *Religion and Modernization in the Soviet Union* (Boulder, Colorado: Westview Press, 1977), 240-242; Serge A. Zenkovsky, *Pan-Turkism and Islam in Russia* (Cambridge, Mss.: Harvard University Press, 1960), 24-25.

Peran Pemimpin Gerakan

Bagi kaum muslim Indonesia, awal abad ke-20 menyaksikan munculnya gerakan-gerakan Islam seperti Sarekat Dagang Islam pada 1905 (yang kemudian berubah nama menjadi Sarekat Islam pada 1911),⁷³ Muhammadiyah pada 1912, al-Irsyad pada 1913, Persatuan Islam pada 1923, dan Nahdatul Ulama pada 1926.⁷⁴ Secara alamiah, organisasi-organisasi tersebut tidak mulai dengan struktur dan organisasi yang lengkap dan sempurna. Ketika Haji Samanhudi mendirikan Sarekat Dagang Islam, kelemahannya dalam kemampuan organisasi moderen dan kurangnya perhatian terhadap pentingnya propaganda menyebabkan SDI kurang dikenal orang sampai 1911, ketika Tjokroaminoto tampil ke atas panggung.⁷⁵ Selama tahun-tahun pertama berdirinya, popularitas Muhammadiyah merosot karena kurangnya usaha-usaha yang dilakukan oleh para pendirinya. Ahmad Dahlan sendiri aktif dalam kegiatan tabligh dan menyebarkan ajaran Muhammadiyah hanya kepada teman-teman dekatnya di Yogyakarta,⁷⁶ sebagian karena Muhammadiyah dipaksa untuk membatasi kegiatannya di daerah Yogyakarta.⁷⁷ Persatuan Islam, yang lebih

⁷³ Organisasi ini mengubah namanya menjadi Partai Sarekat Islam pada 1921 dan kemudian menjadi Partai Sarekat Islam Indonesia pada 1930. Noer, *The Modernist Muslim*, 101. Nama Sarekat Islam secara formal muncul kembali ketika partai ini meleburkan aspirasi politiknya ke Partai Persatuan Pembangunan (PPP) pada 1973. Muhammad Abdul Ghani, *Cita Dasar dan Pola Perjuangan Syarikat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang), 1984, 8.

⁷⁴ Ada beberapa gerakan dan organisasi Islam lain yang didirikan selama periode ini, seperti Persatuan Muslimin Indonesia pada 1929 (Sumatera Barat), al-Janī'at al-Kayriyah pada 1905, dan Persatuan Ulama Madjalengka pada 1917 (Jawa); tetapi kebanyakan organisasi-organisasi ini berskala lokal dan hidup dalam waktu yang tidak lama.

⁷⁵ *Hikmah* 10, 1-2 (1957), 36, 43; Timur Jaylani, "The Sarekat Islam Movement: Its Contribution to Indonesian Nationalism," (Tesis M.A., Institute of Islamic Studies, McGill University, 1959), 26.

⁷⁶ Aboebakar Atjeh, *Salaf* (Jakarta: Permata, 1970), 113.

memberikan tekanan pada penyebaran ide-ide keagamaan, selama waktu yang panjang mengesampingkan perkembangan organisasinya.⁷⁸ Organisasi Nahdatul 'Ulama pada mulanya juga tidak punya arah kebijakan organisasi yang terprogram, kecuali dalam kaitannya dengan perubahan kekuasaan di Hijāz.⁷⁹ Tidak ada statuta (anggaran dasar) yang disepakati sampai beberapa lama setelah pendiriannya, dan tidak ada data keanggotaan yang terdaftar secara akurat.⁸⁰ Karenanya, dilihat dari perkembangannya, semua gerakan tersebut pada mulanya dikelola secara longgar; namun ketika gerakan-gerakan itu berkembang maka aktifitasnya pun cenderung menjadi lebih sistematis. Mereka menata organisasi dan membangun suatu kepemimpinan yang stabil, pola-pola kegiatan, aturan-aturan dan juga nilai-nilai organisasi. Fenomena semacam ini umumnya merupakan karakteristik gerakan-gerakan sosial seperti yang dijelaskan oleh Blumer.⁸¹ Gerakan-gerakan semacam ini cenderung melewati tahap-tahap tertentu dalam perkembangannya sebelum mencapai bentuk akhir mereka.⁸²

⁷⁷ *Statuten van Qaidab Moebammadijab* (Djogdjakarta: Hoofdecomite Moehammadijab, 1935), 10.

⁷⁸ Muhammad Isa Anshari, *Manifes Perjuangan Persatuan Islam* (Bandung: Pimpinan Pusat Persatuan Islam, 1958), 6.

⁷⁹ Ideologi keagamaan penguasa Hijāz yang baru membuat beberapa ulama di Indonesia khawatir terhadap pelarangan praktik madzhab di Mekah. Perhatian mereka terhadap masalah ini mendorong mereka membentuk Komite Hijāz pada 1926 yang tujuan utamanya ialah mengirim delegasi untuk menemui Raja Ibn Saūd di Mekah untuk menyatakan sikapnya. Abdul Halim, *Sejarah Perjuangan K.H.A. Wabab Hasbullah* (Bandung: P.T. Baru, t.t.), 12. Untuk penjelasan lebih mendalam mengenai sikap yang diajukan ke Raja tersebut, lihat Aboebakar, *Sedjarab Hidup*, 473.

⁸⁰ Noer, *The Modernist Muslim*, 230.

⁸¹ Herbert Blumer, "Social Movements," dalam Alfred McClung Lee, [ed], *Principles of Sociology* (New York: Barnes & Noble, Inc., 1966), 202.

⁸² Dengan menggunakan skema yang diajukan oleh Dawson dan Gettys,

Dalam melihat perkembangan gerakan-gerakan ini, aspek penting yang layak diperhatikan ialah mekanisme internal mereka,⁸³ yang memungkinkan gerakan bisa tumbuh dan menjadi lebih terorganisasi. Pada tahap perkembangannya, peran para pemimpin dalam mempengaruhi mekanisme itu sangat penting. Dalam kasus gerakan-gerakan yang disebut di atas, peranan pemimpin tampak lebih menonjol dalam pembentukan orientasi ideologis gerakan.

Landasan utama ideologi gerakan-gerakan tersebut didasarkan pada Islam. Meskipun secara kultural diperkaya oleh elemen-elemen nasional dan lokal, mereka secara esensial merefleksikan pandangan dan aspirasi keagamaan pada pusat Islam, tempat dirumuskannya standar ajaran dan tradisi Islam. Para pemimpin kelima gerakan di atas sesungguhnya telah mengunjungi Mekah untuk melaksanakan ibadah haji. Beberapa di antara mereka bahkan menetap beberapa tahun di Hijāz untuk memperdalam pengetahuan Islam mereka (selama periode mukim), di antaranya Haji Ahmad Dahlan (Muhammadiyah), Haji Ahmad Surkati (al-Irsyad), Haji Zamzam (Persatuan Islam), dan Haji Hasyim Asj'ari (Nahdlatul 'Ulama).⁸⁴ Satu-satunya pengecualian di sini ialah Haji Samanhudi, pendiri Sarekat Dagang Islam, dan Haji Muhammad Junus, salah seorang pendiri

pentahapan tersebut bisa dijelaskan sebagai tahapan kekacauan sosial, kegembiraan populer, formalisasi, dan institusionalisasi (pelembagaan). Lihat C.A. Dawson dan W.F. Gettys, *Introduction to Sociology* (New York: Ronald Press Co., 1935), 710-726. Namun, setiap gerakan sosial cenderung mengalami siklus perubahan. Ketika tahapan terakhir terjadi, seseorang biasanya merasakan kebutuhan baru, sedangkan institusi juga mengalami perubahan untuk memenuhi kebutuhan gerakan, atau kadang digantikan dengan yang baru. Jerome Davis, *Contemporary Social Movements* (New York: The Century Co., 1930), 8-9.

⁸³ Blumer mencatat lima aspek penting dari mekanisme tersebut: (1) agitasi; (2) pengembangan *esprit de corps*; (3) pengembangan moral gerakan; (4) pembentukan ideologi; dan (5) pengembangan taktik operasi. Lihat tulisannya "Social Movements," 203-214.

⁸⁴ Tidak ada informasi khusus tentang berapa tahun Ahmad Dahlan tinggal di Mekah. Ia pergi ke tanah suci pada 1890 dan tinggal di sana mulai 1903 sampai

Persis.⁸⁵ Ahmad Dahlan dan Hasyim Asj'ari bahkan belajar di bawah seorang 'alim yang sama selama di Mekah.⁸⁶ Lebih lanjut, sebagian dari mereka juga memperoleh ide-ide dan aspirasi dari Mesir,⁸⁷ India⁸⁸ dan termasuk juga

1905. M. Junus Anies, et.al., *Kenalilah Pemimpin Anda: Riwiyat Hidup dan Perjuangan Ketua-Ketua P.P. Muhammadiyah A. Dahlan s/d Pak AR* (Jogjakarta: P.P. Muhammadiyah, Majelis Pustaka, t.t.), 5; dan Djarnawi Hadikusuma, *Dari Jamāhuddīn al-Afgāni*, 75; Ahmad Surkati hidup di Medina selama empat tahun sebelum pergi ke Mekah di mana ia belajar selama 11 tahun; Haji Zamzam tinggal selama tiga setengah tahun di Mekah. Noer, *The Modernist Muslim*, 63, 84. Hasyim Asj'ari setidaknya-tidaknya menetap selama tujuh tahun di Mekah. Aboebakar, *Sedjarah Hidup*, 66, 69, 70 dan 72.

⁸⁵ Haji Samanhudi pergi ke Mekah pada 1904 dalam usia 36 tahun, dan kembalinya dari tanah suci ia mendirikan Sarekat Dagang Islam di Solo pada bulan Oktober 1905. Ia mungkin tinggal di Mekah hanya beberapa bulan. Timur Jaylani, "The Sarekat Islam Movement," 34. Muhammad Yunus tidak lama tinggal di Mekah. Ia adalah seorang pedagang yang tertarik pada masalah agama dan telah mengoleksi buku-buku tentang Islam. Noer, *The Modernist Muslim*, 84.

⁸⁶ Salah seorang 'alim terkenal yang menjadi guru mereka ialah Šāfiy al-Ḥamka, seorang imam madhab Šāfiyiah di masjid al-Ḥarām. Hamka, *Ayahku*, 273. Ini tidak menutup kemungkinan bahwa mereka juga belajar secara terpisah atau bersama di bawah beberapa ulama yang lain. Dinyatakan bahwa baik Ahmad Dahlan maupun Hasyim Asj'ari pernah belajar di pesantren yang sama di Semarang. Ahmad Adabi Darban, "Sejarah Kauman Yogyakarta Tahun 1900-1950: Suatu Studi Terhadap Perubahan Sosial" (Tesis MA, Universitas Gadjah Mada, 1980), 59.

⁸⁷ Generasi pertama pembaru Islam Indonesia, seperti Ahmad Dahlan dan Ahmad al-Surkati, menerima inspirasi mereka dari Mesir melalui penerbitan-penerbitan. Lebih jauh, Ahmad as-Surkati, selama tinggal di Mekah, mengakrabi ajaran-ajaran Abduh dengan melakukan korespondensi dengan beberapa ulama al-Azhar yang terpengaruh oleh pemikiran Abduh. Majelis Da'wah wa al-Irsyad, *Riwiyat Hidup Syekh Ahmad as-Surkati*, bagian 1 (Surabaya: Siaran Majelis Da'wah, 1972/1973), 3. Sementara itu, generasi

Turki.⁸⁹ Pengalaman-pengalaman mereka memiliki pengaruh penting terhadap doktrin dan orientasi ideologis gerakan yang mereka dirikan.

Pada level teoretis, ideologi dirumuskan atas dasar prioritas nasional. Ideologi memainkan peran penting dalam kehidupan suatu gerakan; dan menjadi mekanisme internal yang esensial dalam perkembangannya. Ideologi terdiri dari sekumpulan doktrin dan kepercayaan yang dirumuskan dalam tujuan-tujuannya. Seperangkat

kedua, yang kebanyakan di antaranya kemudian aktif di Muhammadiyah, belajar di al-Azhar dan Dār al-‘Ulūm di Kairo. Mereka antara lain Haji Mas Mansoer, Muhammad Farid Ma’ruf, dan Abdul Kahar Muzakkir. Roff, “Indonesian dan Malay,” 81, 84; Mona Abaza, *Islamic Education*, 74-79; Nakamura, “Professor Haji Kahar Muzakkir,” 8; Kyai Haji Mas Mansoer, *Kumpulan Karangan Tersebar* (Yogyakarta: P.T. Percetakan Persatuan, 1992), x.

⁸⁸ Tjokroaminoto, pemimpin Sarekat Islam, mendapatkan inspirasi dari India. Karyanya *Islam dan Sosialisme* banyak dipengaruhi oleh ide-ide Rāfi’ Ahmad Qidwai; demikian pula karyanya *Tarich Agama Islam* didasarkan pada buku *The Spirit of Islam* karya Amir Ali, *Muhammad the Prophet* karya Muhammad Ali, dan *The Ideal of Prophet* karya Kwaja Kamal al-Din; bahkan ia menerjemahkan beberapa bagian dari tafsir al-Qur’an Muhammad Ali sebelum meninggal. Lihat H.O.S. Tjokroaminoto, *Islam dan Sosialisme* (Jakarta: Bulan Bintang, 1950); idem, *Tarich Agama Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1952); Jusuf Wibisono, *Islam dan Sosialisme* (Jakarta: Pustaka Islam, t.t.), 3; Timur Jaylani, “The Sarekat Islam Movement,” 48; Amelz, H.O.S. *Tjokroaminoto: Hidup dan Perjuangannya* (Jakarta: Bulan Bintang, 1952), 72.

⁸⁹ Komunitas Arab yang kemudian mendirikan al-Jamiah al-Khayriyah mulai pada 1890 mengirim beberapa anak muda ke Turki untuk melanjutkan sekolah lanjutan, namun aktifitas ini segera kandas karena kurangnya dana dan kemunduran kekhalifahan Turki Uthmani. Aboebakar Atjeh, *Sedjarah Hidup K.H.A. Wahid Hasjim dan Karangan Tersiar* (Jakarta: Panitia Buku Peringatan Almarhum K.H.A. Wahid Hasjim, 1957), 228; ‘Abdu-l Mu’ti ‘Ali, “The Muhammadiyah Movement: A Bibliographical Introduction” (Tesis M.A., Institute of Islamic Studies, McGill University, 1957), 49.

⁹⁰ Seluruh gerakan yang dirujuk dalam bab ini menyebutkan ideologi mereka dalam rumusan Anggaran Dasar mereka. Untuk Sarekat Islam, lihat Petrus

kritik terhadap struktur yang ada yang ingin diubah oleh gerakan; seperangkat doktrin pembela yang menjadi justifikasi bagi tujuan-tujuannya; dan seperangkat kepercayaan yang berkaitan dengan kebijakan, taktik dan operasi praktis.⁹⁰ Ideologi menyediakan bagi gerakan tidak hanya *platform* yang diperlukan untuk mengatasi problem-problem yang dihadapi masyarakat tetapi juga, seperti dinyatakan oleh Blumer, seperangkat nilai, kepercayaan, kritisisme, argumen dan pembelaan-pembelaan. Dengan kata lain, ideologi memberikan arah, justifikasi, senjata penyerangan dan pertahanan, inspirasi dan harapan.⁹¹

Berdasarkan kerangka ideologis ini, kita dapat mendeteksi tiga orientasi besar di kalangan kelompok-kelompok muslim yang menarik perhatian kita: tradisionalis-konservatif, reformis-modernis, dan radikal-puritan. Tradisionalis-konservatif ialah mereka yang menolak kecenderungan westernisasi (pembaratan) yang terjadi pada abad yang lalu atas nama Islam seperti yang dipahami dan dipraktikkan di kawasan-kawasan tertentu; para

Blumberger, *De Nationalistische Beweging in Nederlandsch Indie* (Haarlem, 1931) 58-59; untuk Muhammadiyah, lihat *Statuten Van Pranatan Tjilik Oemoem Toemrap Pakoempoelan Moehammadijah HIndia Wetan* (Ngajog-jakarta: Pangreh Gede Moehammadijah, 1928); “Statuten Moehammadijah,” dalam *Statuten dan Qaidab*, 21-42; dan *Azas dan Pedoman serta Anggaran Dasar dari Persjerikatan Moehammadijah*, diperbanyak oleh Pengoeroes Moehammadijah Tjabang Pontianak, 17-21; untuk al-Irsyad, lihat Affandi, “Shaykh Ahmad al-Surkati,” lampiran I; untuk Persatuan Islam, lihat *Qānūn Asāsī dan Qānūn Dabīlī Persatuan Islam* (Bandung: Persatuan Islam, 1968); dan untuk Nahdhatul Ulama, lihat *Statuten Perkoempoelan Nabdlatul Oelama*, 1926. Kutipan tentang gerakan yang disebut terakhir, ini diambil dari Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan Nabdlatul Ulama* (Sala: Jatayu, 1985), apendiks III.

⁹¹ Blumer, “Social Movement,” 210-211.

pendukung organisasi ini bisa ditemukan khususnya di kalangan ulama, tarekat dan umumnya di kalangan penduduk pedesaan dan kelas bawah. Reformis-modernis menegaskan bahwa Islam sangat relevan untuk semua lapangan kehidupan, publik dan pribadi. Mereka bahkan menyatakan bahwa pandangan-pandangan dan praktik tradisional harus direformasi berdasarkan sumber-sumber asli yang otoritatif, yakni al-Qur'an dan as-Sunnah, dalam konteks situasi dan kebutuhan kontemporer. Bagi kaum reformis modernis syari'ah berlaku dalam seluruh lapangan kehidupan, tetapi mereka menekankan fleksibilitas dan cenderung menafsirkan Islam dengan menggunakan ide dan metode yang berasal dari Barat. Kaum radikal-puritan juga menafsirkan Islam berdasarkan sumber-sumber asli yang otoritatif sesuai dengan kebutuhan-kebutuhan kontemporer, tapi mereka sangat keberatan dengan tendensi modernis untuk membaratkan Islam. Bagi mereka syari'ah memang fleksibel dan bisa berkembang untuk memenuhi kebutuhan yang terus berubah, tetapi penafsiran dan perkembangan harus dilakukan melalui cara Islam yang murni. Mereka juga mengkritik gagasan-gagasan dan praktik-praktik kaum tradisional.⁹²

Orientasi Ideologis Gerakan Islam

⁹² William Shepard, "Fundamentalism Christian and Islamic," *Religion* 17 (1987), 358; juga "Islam and Ideology: Towards A Typology," *International Journal of Middle East Studies* 19 (1987), 307-335; Hans Braker, "The Islamic Renewal Movement and the Power Shift in the Near/Middle East and Central Asia," in Ch. Lemerrier-Quelquejay, G. Veinstein, dan S.E. Wimbush, [eds], *Turco-Tatar Past Soviet Present* (Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1986), 515-516. Orientasi puritan-radikal yang digunakan dalam karya ini -dalam hal tertentu- mirip dengan 'fundamentalis'-nya Shepard. Namun, orientasi ini tidak mengadung seruan, sebagaimana umumnya dipahami di Barat, kepada ide "negara Islam" yang ingin menjadikan semua hukum publik sesuai dengan syariah, dan tidak pula meniscayakan adanya kepentingan terhadap masalah-masalah seperti 'islamisasi' pengetahuan, ekonomi dan politik.

⁹³ Clifford Geertz, *The Religion of Java*, 148-161; Deliar Noer, "The Rise and De-

Para ilmuwan telah berusaha mengidentifikasi orientasi-orientasi ini dengan gerakan-gerakan Islam tertentu di Indonesia pada awal abad ke-20. Mereka menyebut Nahdhatul Ulama sebagai tradisional, dan Sarekat Islam, Muhammadiyah dan al-Irsyad modernis.⁹³ Nahdhatul Ulama, untuk sebagiannya, disponsori oleh ulama, yang terlibat dalam praktik kehidupan keagamaan mayoritas umat Islam pada saat itu. Dalam statutenya, gerakan ini mengklaim diri sebagai organisasi keagamaan yang mendasarkan pada doktrin *ablussunnah wa al-jamā'ah* dan berpegang teguh pada ajaran salah satu dari empat madhhab, Šāfi'iyah.⁹⁴ Secara ideologis, posisi ini menempatkan organisasi NU di luar *mainstream* gerakan reformis yang tidak mengikatkan diri mereka pada madhhab hukum tertentu. Komitmen NU untuk menyebarkan Islam menurut ajaran madhhab Šāfi'ī dan untuk melestarikan tradisi keagamaan Indonesia tertentu telah mengilhami beberapa sarjana untuk menafsirkan kelahiran NU sebagai reaksi terhadap gerakan reformis di Indonesia.⁹⁵

Beberapa sarjana juga memasukkan Persis sebagai modernis, tetapi kajian ini lebih cenderung untuk menyebutnya sebagai

velopment of the Modernist Muslim Movement in Indonesia," (Disertasi Doktor, Cornell University, 1963), 516-543; Benda, *The Crescent and the Rising Sun*, 32-102.

⁹⁴ *Statuten Perkoempoelan Nabdlatoel-Oelama*, ayat 2, dikutip dalam Anam, *Nabdlatul Ulama*, apendiks iii.

⁹⁵ Zamakhsyari Dhofier, seorang penulis yang dibesarkan dalam kultur NU, menyatakan bahwa NU akhirnya menjadi pembela tradisi keagamaan masyarakat di daerah pedesaan melawan pengaruh-pengaruh muslim modernis. Zamakhsyari Dhofier, "K.H. Hasyim Asy'ari: Penggalang Islam Tradisional," *Prisma* 1 (Januari, 1984), 80; lihat juga karyanya *Tradisi Pesantren* (Jakarta: LP3ES, 1982), 149.

kelompok radikal.⁹⁶ Sebagian gerakan-gerakan tersebut menyebut diri mereka dalam cara yang paralel dengan orientasi-orientasi ini. Al-Irsyad, misalnya, mengklaim dalam statutenya bahwa sebagian misinya ialah menyebarkan ide-ide reformasi Islam,⁹⁷ sedangkan Persis secara jelas mengidentifikasi diri sebagai gerakan yang berjuang untuk memberantas bid'ah, khurafat, takhayul, taqlid dan praktik menyamakan sesuatu dengan Tuhan (*Širk*) dalam kehidupan keagamaan umat Islam.⁹⁸ Persis berpendapat bahwa pemberantasan khurafat dan bid'ah harus dilakukan secara radikal.⁹⁹ Namun, baik Sarekat Islam maupun Muhammadiyah tidak mengidentifikasi dirinya sebagai reformis dalam statuta mereka. Kedua organisasi ini merumuskan misi mereka dalam ungkapan yang lebih umum, yakni dengan menyatakan bahwa tujuan mereka ialah untuk memperbaiki dan meningkatkan kehidupan keagamaan orang-orang Islam.¹⁰⁰ Meskipun Sarekat Islam mendasarkan gerakannya pada Islam, namun

⁹⁶ Federspiel menyatakan bahwa fenomena radikal ini telah ada sejak masa Haji Zamzam. Federspiel, "The Persatuan Islam," 19; Syafiq A. Mughni, *Hassan Bandung Pemikir Islam Radikal* (Surabaya: Bina Ilmu, 1994), 36-38.

⁹⁷ *Anggaran Dasar al-Irsyad*, ayat 2.2, dikutip dalam apendiks I oleh Bisri Affandi, "Shaikh Ahmad Surkati," 161.

⁹⁸ *Anggaran Dasar Persatuan Islam*, ayat 5. Atjeh, *Sedjarah Hidup*, 216.

⁹⁹ Mengklasifikasi orientasi keagamaan di Indonesia menjadi tiga: konservatif-reaksioner, moderat-liberal dan revolusioner-radikal, Muhammad Isa Anshari, pemimpin Persatuan Islam pada 1950-an, memasukkan Persatuan Islam ke dalam kategori ketiga. Muhammad Isa Anshari, *Manifes Perjuangan*, 25-26.

¹⁰⁰ Sementara itu, Sarekat Islam mengajukan program untuk memajukan kepentingan perdagangan dan ekonomi orang-orang Indonesia, memelihara perkembangan spiritual mereka dan membantu orang-orang yang membutuhkan, SI juga menyatakan keinginannya untuk memajukan kehidupan keagamaan orang-orang Indonesia sesuai dengan hukum-hukum agama. Amelz, *HOS Tjokroaminoto*, 96-97; Muham-madiyah merumuskan tujuannya untuk pertama kali dalam Anggaran Dasarnya, yakni menyebarkan Islam di Hindia Belanda, dan untuk memajukan kehidupan keagamaan di kalangan anggotanya. Lihat ayat 2 *Statuten Van Pranatan Tjilik Oemoem*, 9-10. Rumusan tujuan gerakan tersebut mengalami perubahan beberapa kali, namun esensinya tetap sama.

ia memberi perhatian sekunder pada aspek keagamaan yang murni dalam program-programnya. Sedangkan Muham-madiyah, gerakan yang menarik banyak orang sebagai gerakan keagamaan ini, menekankan pada kegiatan pendidikan, sosial dan kesejahteraan masyarakat.¹⁰¹ Usaha-usaha al-Irsyad dalam soal agama sesungguhnya menarik, tetapi mereka kebanyakan diorientasikan secara eksklusif kepada komunitas Arab-Indonesia.

Jadi, Persis mewakili elemen radikal di kalangan gerakan-gerakan Islam di Indonesia pada awal abad ke-20, dan radikalisme ini akhirnya mendorong munculnya kelompok yang ekstrim secara ideologis, yang berjuang membela pandangan keagamaan kelompok tradisional. Dengan berdirinya NU pada Januari 1926, hanya dua tahun dan tiga bulan setelah Persis, aspirasi tradisional menjadi terakomodasi. Peristiwa ini merefleksikan ketegangan yang terus meningkat antara kaum reformis dan tradisional menyangkut isu-isu keagamaan, sementara sampai awal 1920-an perdebatan keagamaan antara reformis dan tradisional biasanya diselesaikan melalui diskusi bersama. Di Surabaya, kota kelahiran NU, Kyai Haji Abdul Wahab Chasbullah yang kembali dari Mekah pada 1914, dan Kyai Haji Mas Mansoer yang menyelesaikan studinya di al-Azhar pada 1915, mendirikan organisasi bernama Jam'iyat Nahdhat al-Watan. Abdul Wahab yang kemudian dikenal sebagai salah satu tokoh pendiri NU, sangat aktif dalam mengkoordinasi kelompok-kelompok kajian agama. Usaha-usahanya diarahkan untuk mendidik ulama yang lebih muda tentang bagaimana merespons kritik dari kelompok reformis dan untuk memfasilitasi kontak

¹⁰¹ *Kitab 40 Tahun Muhammadiyah* (Jakarta: Panitia Pusat Perayaan 40 Tahun Berdirinya Perserikatan Muhammadiyah, 1952), 32.

antara kedua kelompok dalam rangka mendiskusikan soal-soal agama dan politik. Mas Mansoer, yang mendirikan cabang Muhammadiyah di Surabaya pada 1921, adalah partner yang efektif dalam menciptakan atmosfer dialog, tapi kemudian meninggalkan Nahdhatul Watan pada 1922.¹⁰²

Selama periode tertentu, Surabaya merupakan arena di mana kedua belah pihak dapat mengemukakan gagasan-gagasan mereka. Semua pemimpin terkemuka gerakan-gerakan Islam datang ke kota ini untuk mengikuti debat tentang masalah-masalah keagamaan. Dirwayatkan bahwa pada 1920-an Ahmad Hassan, sebelum bergabung dengan Persis, mengunjungi Surabaya dari Singapura dalam kaitannya dengan usaha batik milik keluarganya, dan sementara di sana melakukan diskusi dengan ulama Indonesia tentang soal-soal *Kilāfiyah*.¹⁰³ Ahmad Surkati dan Ahmad Dahlan juga dilaporkan pernah terlibat dalam diskusi tersebut. Ahmad Dahlan pergi ke kota ini beberapa kali dan bahkan menjadi tuan rumah (menjamu) kelompok tradisionalis ketika yang disebut terakhir ini datang ke Yogyakarta untuk sebuah diskusi.¹⁰⁴ Dari serangkaian perdebatan ini kelompok tradisionalis merasa perlu untuk mengkoordinasi diri sebagai gerakan yang terorganisasi. Meskipun Abdul Wahhab telah melatih beberapa kader untuk menghadapi kaum reformis, ia merasa bahwa latihan ini tidak cukup dan tidak menjamin keberhasilan kelompoknya menghadapi ideologi keagamaan yang baru itu.¹⁰⁵ Dekade 1920-an yang penting dan isu-isu menarik yang menjadi topik diskusi selama periode tersebut mendorong organisasi baru ini menyatakan dirinya secara resmi sebagai pembela madhab.

¹⁰² Atjeh, *Sedjarah Hidup*, 469-471; Junus Anies, *Kenalilah Pemimpin*, 14-15.

¹⁰³ Federspiel, "Persatuan Islam," 19-20.

¹⁰⁴ Saifuddin Zuhri, *KH Abdul Wahab Chasbullab: Bapak Pendiri Nahdlatul Ulama* (Jakarta: Yamunu, 1972), 24; Atjeh, *Sedjarah Hidup*, 470-471.

¹⁰⁵ Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan*, 29-30.

Dengan kelahiran NU, aspirasi keagamaan kelompok yang disebut abangan dilindungi dari pelecehan beberapa kaum reformis. Tingkat pemahaman keagamaan mereka diperkuat oleh metode pengajaran madhab, yang menerima pengajaran dari ulama tentang masalah-masalah ritual keagamaan. Mereka ini adalah orang-orang yang keyakinannya masih lemah, baik karena pengaruh tradisi lokal maupun karena kurangnya pengetahuan keagamaan mereka sendiri. Situasi ini membawa NU mempertahankan pandangan bahwa madhab dan taqlid diperbolehkan dalam kehidupan agama. Dengan kata lain, cukuplah beralasan bagi orang-orang pada masa itu untuk mengadopsi taqlid sebagai sebuah cara memahami dan melaksanakan agama, karena tidak adanya seorang *mujtabid muṭlaq*. Untuk menjelaskan masalah ini, dalam Qanun Asasi-nya NU menyatakan bahwa taqlid dilarang bagi mereka yang punya kemampuan *ijtihad*, dan wajib bagi mereka yang tidak mampu. Yang terakhir diperbolehkan untuk mengikuti salah satu dari empat madhab.¹⁰⁶ Tetapi karena tidak ada seorang pun pada masa ini yang bisa memenuhi persyaratan sebagai mujtahid, maka taqlid merupakan satu-satunya pilihan. NU berpendapat bahwa untuk memahami dan mempraktikkan ajaran-ajaran agama secara benar orang-orang harus mengikuti para pendahulu mereka, sebagai-mana generasi yang dilahirkan pada periode sahabat (*tābi'ūn*) mengikuti para sahabat, dan *tābi' at-tābi'īn* mengikuti generasi sebelumnya, dan seterusnya.¹⁰⁷ Meskipun NU mengajukan argumen koheren yang menjustifikasi dukungan mereka kepada taqlid, adalah juga benar bahwa organisasi ini tidak pernah maju melampaui tingkat pemahaman ini. Para pengkritiknya menyalahkan kebijakan mereka karena mendorong lahirnya praktik bid'ah, yang menjadi target utama kritikan kaum

¹⁰⁶ KH. Hasjim Asj'ari, *Qanūn Asāsi Nahdlatul Ulama* (Kudus, Menara, 1971), 63-66.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 53.

reformis. Karena alasan ini, kaum reformis menuduh ulama tradisional sebagai tidak mau mengubah pandangan keagamaan mereka karena kepentingan pribadi.¹⁰⁸

Jika alasan membolehkan *taqlīd*¹⁰⁹ didasarkan pada asumsi bahwa generasi awal punya kesempurnaan,¹¹⁰ hal ini tidak harus menghalangi kemungkinan bahwa beberapa generasi berikutnya bisa setidaknya tidaknya memenuhi persyaratan umat yang baik. Di mata kaum reformis, penerapan *taqlīd* secara kaku menyebabkan munculnya beban psikologis di kalangan kaum muslim. Terdapat kekhawatiran yang terus menerus bahwa setiap usaha untuk memahami ajaran Islam selalu bergantung pada penafsiran-penafsiran orang lain. Sementara ada pembatasan-pembatasan tertentu terhadap ruang lingkup ijtihad, karena masalah-masalah kompleks pada masa itu, maka sebuah upaya harus dilakukan untuk menciptakan atmosfir yang mendorong praktik ijtihad. Dalam rangka memberikan dukungan psikologis ini, menurut kelompok reformis, ‘pintu ijtihād’ harus dianggap selalu terbuka,¹¹¹ dan ijtihād harus diakui sebagai bagian yang sah dari proses yang terus berlangsung dari usaha kaum muslim untuk memahami fenomena keagamaan, sosial dan sejarah. pernyataan bahwa NU adalah sebuah organisasi yang mempertahankan doktrin *ablussunnah wal jamā’ah* dan bahwa NU mengakui hanya satu madhab tidak hanya dipahami sebagai pengingkaran terhadap eksistensi madhab-madhab lain dalam Islam tetapi juga sebagai dorongan untuk

¹⁰⁸ *Sual-Djawab* 2 (1930), 15.

¹⁰⁹ Diskusi tentang *ijtihād* dan *taqlīd* di kalangan kelompok reformis dan tradisional di Indonesia telah dilakukan oleh beberapa penulis. Lihat misalnya Federspiel, “The Persatuan Islam,” 72-82; Noer, *The Modernist Muslim*, 233-234; Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan*, 164-165.

¹¹⁰ Hasjim Asj’ari berpendapat, meskipun tidak secara eksplisit, bahwa suatu generasi tertentu setidaknya tidaknya mengetahui generasinya sendiri. Hasjim Asj’ari, *Qonūn Asāsy*, 53-56.

¹¹¹ Ahmad as-Surkati, “Fatwa Kepada PP Muhammadiyah,” dalam Majelis Da’wah al-Irsyad, *Riwayat Hidup Syech Ahmad as-Surkati*, bagian 4, 22-35.

mengadopsi *taqlīd* buta, level paling rendah dari *taqlīd*. Fenomena yang memprihatinkan ini sesungguhnya menjadi masalah yang menarik perhatian besar bagi anggota-anggota tertentu NU. Seperti dinyatakan Choirul Anam, aktifis muda NU, mereka menyadari bahwa masalah ini merupakan salah satu titik lemah organisasi ini dibanding gerakan-gerakan Islam yang lain. Secara umum, anggota-anggota NU di tingkat bawah telah puas dengan jawaban-jawaban yang diberikan oleh kyai, dan tidak berusaha mencapai tingkat pengetahuan yang sama dengan yang dimiliki oleh para gurunya. Ia lebih lanjut berpendapat bahwa karena sikap ini proses penghapusan *taqlīd* dari anggota organisasi terbukti sebagai proses yang lambat dan sulit.¹¹² Kesan kuat yang muncul kemudian ialah bahwa NU tampak tidak berusaha menyegarkan kembali pengikutnya dalam soal agama, dengan membuat mereka mampu memahami ajaran-ajaran agama mereka secara mandiri.

Tantangan Dakwah

Semua gerakan Islam menyatakan bahwa tujuan utama mereka ialah menyebarkan ajaran Islam di kalangan masyarakat, dan bahwa tujuan mereka terutama diarahkan untuk memelihara proses reislamisasi kaum muslim. Proses ini dibayangi oleh kenyataan bahwa meskipun Islam adalah agama mayoritas masyarakat Indonesia, namun ada kesenjangan tajam antara teori dan praktik. Tidak ada angka yang persis untuk jumlah orang Islam yang melaksanakan ajaran agama Islam maupun yang tidak. Mereka yang melaksanakan ajaran agama diperkirakan kurang dari 10 persen dari jumlah orang yang memeluk Islam.¹¹³ Mereka

¹¹² Lihat Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan*, 166.

¹¹³ Angka tersebut didasarkan pada pernyataan lebih belakangan oleh Depar-temen Agama pada 1960, yang memperkirakan tak lebih dari 10%

disebut santri atau ortodoks, bertolak belakang dari mayoritas orang Islam, yang disebut abangan atau heterodoks.¹¹⁴ Kelompok terakhir ini menjadi obyek perhatian tidak hanya orang-orang Islam yang ingin memasukkan mereka kembali ke dalam Islam, tetapi juga kaum misionaris yang mewakili komunitas agama lain. Pada abad ke-19, kelompok-kelompok masyarakat Belanda tertentu punya harapan besar bahwa mereka akan bisa mengajak kelompok tersebut masuk Kristen melalui politik Islam kolonial.¹¹⁵ Mereka menganggap bahwa kepercayaan sinkretis abangan di daerah pedesaan akan membuat mereka mudah dibujuk untuk masuk Kristen.¹¹⁶

Reislamisasi. Dalam usaha mereka mereislamisasi kelompok ini, semua gerakan Islam merasa perlu mendasarkan misi mereka pada dasar-dasar dakwah Islam. Tidak mengherankan jika masing-masing

penduduk Indonesia yang menjalankan Islam. Boland, *The Struggle of Islam*, 186.

¹¹⁴ Tentang ide-ide sosial keagamaan dari varian-varian ini, lihat Geertz, *The Religion of Java*; dan tentang basis dukungan regional kepada dua kelompok tersebut, lihat Benda, *The Crescent*, 12.

¹¹⁵ Kebijakan Islam pemerintah Belanda, yang didasarkan pada nasihat Hurgronje, menunjukkan sikap khusus terhadap Islam. Kebijakan tersebut membagi Islam ke dalam tiga aspek terpisah, ritual (*‘ibādah*), sosial (*mu‘amalah*) dan politik (*siyāsah*), masing-masing memerlukan penanganan berbeda. Pemerintah kolonial memberi kebebasan kepada orang Islam untuk melaksanakan ibadah mereka sejauh mereka tidak mengganggu pemerintah; melalui mu‘amalah pemerintah kolonial memanfaatkan lembaga sosial dan budaya yang ada untuk mendekati penduduk pribumi agar tetap berhubungan dengan kebudayaan Belanda; sedangkan dalam aspek politik, pemerintah tidak memberikan toleransi terhadap setiap kegiatan muslim yang dicurigai punya koneksi dengan gerakan politik. Aqib Suminto, *Politik Islam HIIndia Belanda*, 12-14. Pijper berpendapat bahwa kelahiran Muhammadiyah merupakan respons terhadap kebijakan agresif Belanda pada masa tersebut yang mengajak orang Indonesia, termasuk muslim, untuk masuk Kristen. G.F. Pijper, *Studien over de Geschiedenis van de Islam in Indonesië 1900-1950* (Leiden: EJ Brill, 1977), 106.

¹¹⁶ Benda, *The Crescent*, 19, 208, (catatan 39).

¹¹⁷ Secara geografis, kaum muslim ortodoks berada di kawasan tertentu seperti

gerakan mengkoordinasi usaha ini di bawah departemen dakwah (*majlis tablig*) mereka. Dari perspektif ini, cukup beralasan untuk menyatakan bahwa sejarah gerakan Islam Indonesia merupakan sejarah reislamisasi, dalam arti bahwa mereka tidak menargetkan orang-orang Indonesia secara umum, melainkan kaum muslim saja. Semua gerakan Islam bekerja dalam rangka memperdalam pengetahuan agama kaum muslim ketimbang berdakwah kepada orang-orang non-muslim, dan secara tradisional lebih menekankan kualitas iman ketimbang jumlah pengikut.

Menyangkut kesenjangan antara jumlah santri dan abangan ini, telah dikemukakan bahwa komunitas santri pada awal abad ke-20 di Indonesia tidak pernah terbentuk.¹¹⁷ Kaum muslim menghadapi tugas yang berat untuk menciptakan model komunitas santri. Karena itu adalah masuk akal (logis) jika dikatakan bahwa kemerosotan agama, yang biasanya dilihat sebagai syarat bagi munculnya sebuah gerakan pembaruan, tidak bisa disebut telah terwujud.¹¹⁸ Kelalaian kelompok abangan terhadap ritual Islam tidak berarti bahwa mereka secara sengaja meremehkannya; itu lebih menunjukkan bahwa dakwah belum sampai kepada mereka. Kekurangan mereka dalam pengetahuan Islam disebabkan oleh proses konversi yang mengarahkan pada pemahaman agama yang lebih emosional ketimbang intelektual.

Aceh, Minangkabau di Sumatera, Jawa Barat dan Sulawesi Selatan. Ibid., 12; di Jawa mereka hidup di bagian-bagian kota yang dikenal dengan *kauman*, dan di pondok pesantren.

¹¹⁸ Karena gerakan reformis bertujuan mengatasi kemerosotan kehidupan keagamaan, ide pembaruan bisa terjadi hanya ketika ortodoksi telah terbentuk. Ortodoksi dan kemerosotan agama semestinya sudah ada sebelum pembaruan berlagsung. Lihat John O. Voll, "Wahhabisme and Mahdism: Alternative Style of Islamic Renewals," *Arab Studies Quarterly* 4, 1-2 (1982) 114; Rahman, "Revival and Reform," 632.

Yang demikian ini adalah fenomena umum proses islamisasi pada periode-periode awal. Jika makna pembaruan di Indonesia juga mencakup proses reislamisasi, maka NU memainkan peran penting dalam proses ini. Hal ini disebabkan oleh kenyataan bahwa organisasi ini sejak mulanya cukup populer dan memperoleh basis dukungan kuat di daerah pedesaan, di mana kebanyakan orang Islam yang tidak melaksanakan agamanya (abangan) tinggal.

Jadi, NU hadir dan menekankan aktifitas kemasyarakatan di tengah-tengah masyarakat muslim yang sinkretik di Jawa pedalaman. Misinya memfokuskan pada pembinaan komunitas tersebut dalam meningkatkan pengetahuan keagamaan mereka. Gerakan ini mengambil inspirasinya dari contoh para Walisongo yang menyebarkan Islam secara damai di seluruh Jawa pada periode-periode awal. Salah satu wali yang usaha-usahanya mencerminkan kebijakan Islamisasi seperti itu ialah Sunan Kalijaga yang cenderung toleran terhadap tradisi non-Islam. Ia tidak ingin menghancurkan tradisi lama seketika, karena hal ini akan menyebabkan kesulitan dalam menyebarkan dakwah Islam di kalangan masyarakat. Sebaliknya, apa yang ia lakukan ialah memberikan muatan baru ke dalam tradisi lama agar proses pengarahan mereka kepada ajaran Islam tetap berlangsung, untuk disempurnakan baik oleh juru dakwah yang datang kemudian maupun oleh kesadaran keagamaan masyarakat sendiri.¹¹⁹

Usaha-usaha dakwah yang ditujukan ke komunitas semacam ini secara hati-hati menghindari kekakuan doktrinal, meskipun dakwah ini hanya membuat kemajuan yang sangat lambat. Di mata kaum puritanis, hal ini tidak cukup untuk melahirkan perubahan radikal yang diperlukan dalam kehidupan keagamaan orang-orang muslim Indonesia. Kaum puritanis menilai ulama terbelenggu ke dalam pembelaan orientasi keagamaan tradisional, di mana mereka akhirnya mempertahankan *status quo*. Karena alasan ini, Persis mengambil misi keagamaan radikal. Usaha-usaha gerakan ini dikonsentrasikan pada

¹¹⁹ Solichin Salam, *Sekitar Wali Sanga* (Kudus: Menara, 1974), 28-30.

pembelaan prinsip-prinsip keyakinan Islam dari ancaman terhadap kemurnian akidah. Anggota-anggotanya secara terbuka menantang setiap individu atau kelompok yang mereka yakini telah mendistorsi keyakinan dan praktik keagamaan yang benar.¹²⁰ Dari sudut pandang ini, kelahiran Persis yang relatif terlambat, dibanding Sarekat Islam, Muhammadiyah dan al-Irsyad, membuat gerakan Persis agak berbeda dalam wataknya dari gerakan yang lain.

Gelombang baru ide-ide pembaruan dari pusat-pusat Islam tidak hanya mendorong semangat reislamisasi, dan karenanya menciptakan sebuah kesadaran keagamaan yang baru, tetapi juga memprovokasi kebangkitan nasional dan perlawanan terhadap dominasi penjajahan Belanda. Dari perspektif muslim, kebijakan pemerintahan kolonial Belanda tidak hanya menyebabkan kemerosotan kehidupan sosial dan pengekan kemerdekaan politik mereka, tetapi juga mengancam kebebasan keagamaan mereka. Di seluruh negeri seluruh kekuatan diarahkan untuk melawan satu hal yang disebut kebijakan kolonial.¹²¹ Sentimen nasional ini, di satu pihak, menyempitkan kesenjangan antara kelompok-kelompok yang bertikai antara reformisme yang berpusat di kota dan tradisionalisme yang berpusat di pedalaman, dan di lain pihak, melahirkan semangat nasional perlawanan terhadap kebijakan pemerintah kolonial. Meskipun oposisi ini kemudian menciptakan beragam sikap terhadap pemerintah kolonial, dari mana isu-isu nasionalisme, kooperasi dan non-kooperasi menjadi bahan perdebatan yang tiada henti di kalangan pelbagai faksi di kalangan masyarakat Indonesia, namun kemudian muncul usaha-usaha nyata yang melahirkan sikap terbentuknya

¹²⁰ Federspiel, "The Persatuan Islam," 32.

¹²¹ Chr. LM Penders, *Indonesia: Selected Documents on Colonialism and Nationalism, 1830-1942* (Brisbane: University of Queensland Press, 1977) 260.

kesatuan nasional.

Kaum modernis tertentu mendiagnosis situasi ini dan mencoba mengajukan ide-ide yang mereka yakini mampu memecahkan masalah-masalah tersebut. Sejauh menyangkut isu politik, solusi yang diusulkan muncul dalam bentuk perdebatan mengenai isu-isu seperti nasionalisme, sikap kooperatif atau non-kooperatif terhadap penjajahan asing, dan cara-cara untuk memecahkan masalah-masalah tersebut. Masalah-masalah ini juga punya signifikansi bagi pemecahan problem sosial. Di sini, isu penting tidak terletak pada apakah harus meniru atau tidak meniru ide-ide dan institusi-institusi asing untuk meningkatkan kesejahteraan sosial dan pendidikan kaum muslim, tetapi lebih pada bagaimana mengaitkan solusi-solusi itu dengan misi keagamaan. Islam, yang dianggap menyediakan sistem ajaran yang sempurna, harus dipahami sebagai mengandung wawasan-wawasan yang dibutuhkan untuk bisa memecahkan masalah tersebut. Atas dasar ini, gerakan-gerakan Islam moderen secara terus menerus mencoba merumuskan solusi sosial politik dari perspektif keagamaan.

Agama Sebagai Sebuah Instrumen Perubahan

Karakteristik umum lainnya dari gerakan-gerakan Islam pada awal abad ke-20 di Indonesia ialah bahwa agama berfungsi tidak hanya untuk melegitimasi keberadaan mereka tetapi juga sebagai alat institusi bagi perbaikan sosial dan keagamaan. Karena itu penting untuk merumuskan tujuan guna mengukur sampai di mana gerakan-gerakan itu telah berhasil merealisasikan tujuan-tujuan mereka. Kecenderungan umum dari gerakan-gerakan ini dapat dipandang sebagai usaha kolektif untuk membangun sebuah tatanan kehidupan yang baru. Dari perspektif sosiologis, mereka muncul dari kondisi-kondisi kekacauan,¹²² ketidakpuasan terhadap standar kehidupan yang ada, dan keinginan serta harapan akan adanya kehidupan baru.¹²³ Signifikansi kontekstual dari gerakan-gerakan pembaruan Islam di

¹²² Salah satu ciri dari kekacauan ialah perilaku yang tidak terstruktur dan kegiatan-

Indonesia terletak pada kondisi sosial keagamaan yang dihadapi oleh orang-orang Islam Indonesia pada awal abad ke-20, yang dianggap oleh beberapa orang telah jauh dari ideal (tujuan) Islam.¹²⁴ Kelahirannya juga bisa dianggap sebagai reaksi terhadap semakin kokohnya dominasi asing atas masyarakat dan pemiskinan kultural.¹²⁵ Dua faktor ini mendorong tumbuhnya kesadaran Islam yang mendalam di kalangan kaum muslim. Hal ini melahirkan pendekatan defensif dari gerakan-gerakan Islam moderen, yang oleh kaum orientalis dilabeli sebagai *apologetik*.¹²⁶ Sikap defensif ini merupakan reaksi terhadap cengkeraman kolonialisme dan

kegiatan yang tidak terkoordinasi. Herbert Blumer, "Social Movement," 171-173.

¹²³ Ibid., 199.

¹²⁴ Hurgronje menjelaskan kehidupan keagamaan kaum muslim pada awal abad ke-20 sebagai campuran unsur-unsur lokal, yakni takhayul dan khurafat. Christian Snouck Hurgronje, *De Islam in Nederlandsch-Indie* (Baarn: Hollania Drukkerij, 1913), 30-36. Demikian pula kondisi kehidupan keagamaan yang dilaporkan oleh Ahmad Dahlan pada pertemuan pemimpin-pemimpin muslim di Yogyakarta pada 1335 H. Kondisi itu mendorong Ahmad Dahlan dan Ahmad Surkati untuk saling berjanji bersama-sama memperbaiki kehidupan orang-orang Islam di Indonesia. Lihat Roeslan Abdoelgani, "Muhammadijah Sebagai Gelombang Pemukul Kembali dari Islam terhadap Imperialisme dan Kolonialisme," dalam *Muhammadijah Setengah Abad* (Jakarta: Departemen Penerangan RI, 1962) 41-42; Hadjid, *17 Kelompok Ayat-Ayat al-Quran Ajaran KHA Dablan*, 6. Hadikusuma, *Dari Jamaluddin al-Afgani*, 76.

¹²⁵ Jurgen Habermas, *The Theory of Communicative Action: Lifeworld and Style*, vol.2 (Boston: Beacon Press, 1987), 391, 396; Stephen K. White, *The Recent Works of Jurgen Habermas: Reason, Justice and Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 124.

¹²⁶ HAR Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1950), 39-62.

kebudayaan Barat atas orang-orang Islam.

Beberapa gerakan juga memiliki kesamaan dalam meyakini bahwa kunci memperbaiki Islam ialah melalui peningkatan pemahaman masyarakat tentang ajaran agamanya. Tema umum dari gerakan pembaruan, kembali kepada al-Qur'an dan as-Sunnah, karenanya, bertujuan untuk menerjemahkan semangat ajaran Islam yang terkandung dalam kedua sumber itu dalam rangka merespons tantangan-tantangan dunia moderen. Dalam konteks ide-ide reformasi pada awal abad ke-20 di Indonesia, proses ini didesain untuk menghasilkan Islam yang bisa ditafsirkan dan mendorong uniformitas (keseragaman) dalam ajaran-ajaran fundamental tertentu dan juga memungkinkan munculnya pluralitas respons terhadap masalah sosial, politik dan kemanusiaan. Karena itu, perubahan merupakan isu universal di setiap gerakan reformis Islam moderen. Di Indonesia, perubahan bisa dilihat dalam proses yang terus berlangsung dari reislamisasi yang melibatkan, pertama, sebuah usaha membantu pengembangan pemahaman yang benar mengenai praktik keagamaan dan usaha yang diarahkan pada purifikasi keyakinan dan ritual Islam dari pengaruh-pengaruh yang menyimpang. Kedua, penafsiran Islam harus dikembangkan untuk memberikan sebuah basis legitimasi bagi klaim bahwa ajaran Islam mengandung dalam dirinya kemampuan beradaptasi dan berubah. Pemahaman seperti ini membentuk etos yang mendukung perubahan dalam aspek-aspek tertentu dari kehidupan sosial.

Penekanan pada purifikasi agama yang biasanya berkisar di seputar masalah-masalah keagamaan yang dipersoalkan (*keilafiyah*), melahirkan pelbagai gerakan Islam di Indonesia dengan bentuk pelbagai orientasi ideologis yang terefleksikan dalam program-program mereka.¹²⁷ Diskusi tentang isu-isu kontroversial¹²⁸ melahirkan polarisasi di kalangan kaum muslim ke dalam dua kelompok:

¹²⁷ Persatuan Islam dengan jelas menganggap misinya sebagai pemecahan terhadap masalah-masalah keagamaan ini. Organisasi ini menyatakan bahwa inovasi

kelompok reformis (kaum muda) dan kelompok tradisional (kaum tua).¹²⁹ Meskipun kajian ini tidak akan mengelaborasi isu-isu tersebut, namun ia menegaskan bahwa bagi

keagamaan (*bid'ah*), takhayul, dan khurafat harus diberantas secara radikal. Meskipun misi al-Irsyad tidak seradikal Persis, namun ia menunjukkan keinginan untuk melakukan pembaruan keagamaan Islam. karena itu, bukanlah suatu kebetulan jika kelahirannya didorong antara lain oleh perdebatan agama di kalangan komunitas Indonesia-Arab. Lihat *Statute of Persatuan Islam*, ayat 5; Isa Anshari, *Manifes Perjuangan*, 25-26; "Statute of al-Irshad," ayat 2.2; Majelis Da'wah al-Irsyad, *Riwayat Hidup Syech*, 5.

¹²⁸ Konflik tajam antara Kaum Muda dan Kaum Tua di beberapa daerah di Sumatera mengenai masalah keagamaan seperti bid'ah, dan taqlid, mendorong Sultan Sulaiman Sjarifoel Alamsjah, raja lokal kerajaan Serdang, untuk mensponsori pertemuan antara kedua kelompok, yang dilaksanakan pada bulan Februari 1928. Lihat Tengkoeh Fachroedin, ed. *Verslag Debat Fabam Kaoem Moeda dan Kaoem Toea* (Medan, 1934). Di Jawa, beberapa ulama dari kedua kelompok ini juga menyelenggarakan pertemuan intensif untuk membicarakan perdebatan itu.

¹²⁹ Istilah Kaum Muda dan Kaum Tua sering dipakai di Sumatera Barat untuk menunjuk kelompok reformis dan kelompok tradisional. Istilah lain untuk Kaum Muda ialah *malim* baru (ulama muda), orang menggunakan *malim*, bukan ulama, untuk menjelaskan kelompok reformis karena dalam pikiran mereka kata ulama terlalu agung bagi mereka. Demikian pula, istilah lain untuk Kaum Tua ialah Kaum Kuno yang merupakan istilah sinis untuk menunjuk watak kaku dan konservatif kelompok ini. B.J.O. Schrieke, *Pergolakan Agama di Sumatra Barat: Sebuah Sumbangan Bibliografi* (Jakarta: Bhatara, 1975), 69. Untuk menyebut beberapa organisasi yang mewakili dua kelompok ini: di Sumatera kelompok pertama (Kaum Muda) diwakili oleh Persatuan Guru-guru Agama Islam, didirikan di Minangkabau pada 1921, Sekolah Dinijah, didirikan di Padang Panjang pada 1915, dan Sumatera Thawalib, didirikan pada 1920. Kelompok kedua (Kaum Tua) diwakili oleh Ittihādul Ulama Minang-kabau, didirikan di Bukittinggi pada 1921, dan Persatuan Tarbiah Islamijah, juga didirikan di Bukittinggi pada 1930. Tentang pembagian kedua kelompok ini dalam kaitannya dengan organisasi-organisasi nasional, lihat pembahasan terdahulu.

kelompok reformis, keterlibatan mereka dalam diskusi tersebut memfokuskan tidak hanya pada perbaikan pelaksanaan praktik keagamaan tetapi juga pada penilaian ulang cara orang Islam memahami dan mempraktikkan agama mereka. Pendirian keagamaan ini menimbulkan reaksi dari kaum tradisional¹³⁰ yang merasa bahwa mereka merasa diserang secara tidak fair karena mendukung praktik heterodoks yang sudah lama mapan dalam komunitas muslim, yang sebagiannya mereka dukung dengan argumen-argumen keagamaan. Konflik keagamaan ini menjadi semakin keras dan sengit karena menyentuh masalah-masalah keyakinan individual dan kebenaran masing-masing pendapat pribadi. Kaum tradisional menolak untuk mengubah praktik keagamaan mereka, karena mereka berpikir bahwa perubahan merupakan pelecahan terhadap agama itu sendiri. Kaum reformis di pihak lain menegaskan bahwa perubahan adalah perlu sepanjang pengaruh-pengaruh menyim-pang, yang mereka anggap sebagai bid'ah itu, tetap dipraktikkan.

Aspek kedua dari perubahan, yakni meyakini kemampuan ajaran Islam untuk bisa diaplikasikan sesuai dengan keadaan yang terus berubah, juga menjadi ciri gerakan pembaruan di Indonesia. Usaha-usaha pembaruan mereka diarahkan terutama kepada pembangunan kembali struktur sosial masyarakat. Langkah pertama dalam proses ini ialah mencari legitimasi keagamaan dari perubahan yang diajukan. Untuk ini, perhatian diarahkan kepada hubungan antara nilai-nilai agama dan perubahan sosial. Islam dalam kenyataannya mempunyai potensi, sebagai sebuah institusi, untuk mengilhami kelahiran ide-ide baru dalam lapangan sosial. Jadi, pada awal abad ke-20, sesungguhnya terdapat asumsi teologis tertentu yang mendukung perubahan; namun, asumsi itu tidak cukup dikembangkan untuk

¹³⁰ Sebagian besar karya tentang gerakan-gerakan pembaruan Islam Indonesia umumnya membahas masalah *kilāfiyah*. Hal ini dikarenakan ide pembaruan sering dikaitkan dengan usaha untuk merestorasi kemerosotan kehidupan keagamaan yang hanya terkait dengan soal-soal praktis dari ibadah.

¹³¹ Organisasi ini mendapat dukungan dari pengusaha, namun kepemimpinannya

merespons tantangan tersebut. Karena tidak ada alternatif yang memuaskan, kaum reformis muslim biasanya menerima ide-ide Barat. Kecenderungan ini dapat dilihat pada gerakan-gerakan yang mengadopsi format kelembagaan moderen untuk usaha-usaha mereka dalam bidang pendidikan dan sosial. Ini merupakan fenomena universal, berlaku di kebanyakan negeri muslim pada saat itu.

Ciri-ciri Umum Gerakan-gerakan Pembaruan

Korelasi antara ide-ide pembaruan yang dikembangkan oleh gerakan dan para pengikutnya merupakan karakteristik umum yang lain. Penting dicatat bahwa masing-masing gerakan yang disebut di atas, dengan pengecualian NU,¹³¹ didukung oleh kelas *entrepreneur* tertentu. Ini sesuai dengan apa yang disebut oleh teori Geertz “masjid dan pasar”,¹³² yang menunjuk pada hubungan historis dan fungsional antara Islam dan perdagangan.¹³³ Dalam kenyataannya, pendiri dan pemimpin terkemuka gerakan-gerakan reformis Islam di Indonesia berasal dari kelas pedagang. Ahmad Dahlan, pendiri Muhammadiyah, adalah seorang pedagang. Para pengganti dan pengikutnya juga kaum pedagang. Demikian pula, Sarekat Islam adalah sebuah organisasi dagang yang didirikan oleh seorang pedagang yang sukses, yang kemudian berkembang menjadi gerakan politik. al-Irsyad juga dipelopori oleh pedagang Arab Indonesia.¹³⁴ Demikian pula

selalu dipegang oleh kyai. Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991), 94-96.

¹³² Geertz, *Islam Observed*, 68.

¹³³ Dengan menunjukkan hubungan antara Islam dan perdagangan di Jawa Tengah bagian selatan, Nakamura berpendapat bahwa gagasan-gagasan Geertz tidak bisa diterima. Nakamura, “The Crescent Arises”, 12-13.

¹³⁴ Affandi, “Shaykh Ahmad al-Surkati,” 64.

halnya dengan Persatuan Islam yang para pendirinya, Haji Zamzam dan Haji Muhammad Junus, adalah guru-guru agama sekaligus pedagang terkemuka. Mereka datang dari keluarga pedagang yang pindah dari Palembang (Sumatera Selatan) dan kemudian menetap di Bandung (Jawa Barat). Gerakan ini menunjukkan tendensi modernisnya khususnya setelah Ahmad Hassan bergabung ke dalam gerakan ini. Hassan sendiri berasal dari Singapura, dan pindah ke Surabaya (Jawa Timur), untuk kemudian menetap di Bandung meneruskan karirnya sebagai seorang pedagang.¹³⁵

Secara signifikan, pelbagai faktor ini tidak memainkan peran besar dalam pendirian NU, sebuah organisasi yang disponsori oleh ulama yang berakar kuat di pesantren. Meski demikian ia mirip dengan gerakan Islam yang lain dalam arti bahwa pendirinya adalah orang-orang dari kelas atas, bila dibandingkan dengan para pendukungnya. Jika para pendiri dan pemimpin empat gerakan Islam pertama adalah pedagang kelas menengah dan pegawai negeri, para pemimpin NU kebanyakan adalah santri tuan tanah kelas menengah dari kalangan pedesaan. Meskipun kedua kelompok ini termasuk kelas menengah, namun mereka sangat berbeda satu dari yang lain. Mereka yang termasuk kelompok pertama banyak dipengaruhi oleh semangat masyarakat liberal, sedangkan yang kedua umumnya tinggal dalam masyarakat yang relatif tertutup.¹³⁶ Perbedaan ini pada akhirnya mempengaruhi orientasi gerakan-gerakan tersebut.

Faktor ekonomi. Hubungan antara gagasan pembaruan dan kegiatan ekonomi tampaknya merupakan sebuah fenomena universal. Wertheim dan Geertz menemukan apa yang mereka sebut sebagai sebuah analogi yang mencolok ketika mereka menganggap adanya paralelisme antara reformisme Protestan Eropa abad ke-16 dan 17 dan pembaruan Islam di Indonesia pada awal abad ke-20.¹³⁷ Weber bahkan menunjukkan bahwa mereka yang merupakan kelas pedagang

¹³⁵ Mughni, *Hassan Bandung*, 14-19.

¹³⁶ Kuntowijoyo, *Paradigma*, 80.

besar, kaum borjuis, pedagang, pemilik modal dan ahli-ahli teknis, terutama adalah kaum Protestan. Kegiatan kapitalis secara ekstrim berkembang di kalangan gereja-gereja Protestan dan Calvinis Huguenot Perancis, kelas pedagang Belanda dan kaum puritan Inggris.¹³⁸ Di Indonesia, ide-ide pembaruan tumbuh secara sadar di kalangan kelas pedagang dan kelas menengah komunitas urban. Mobilitas para pedagang memiliki peran besar dalam menyebarkan ide-ide tersebut. Sebagai pedagang batik, Ahmad Dahlan, misalnya, sering mengunjungi satu kota ke kota lainnya untuk tujuan bisnis. Jaringan perdagangannya memberinya sebuah *platform* untuk menyebarkan ide-ide Muhammadiyah, saat organisasi ini diizinkan untuk beroperasi di luar Yogyakarta. Munculnya cabang-cabang Muhammadiyah di beberapa kawasan disebabkan oleh diskursus ini; dalam banyak kasus mereka sesungguhnya disponsori oleh para pedagang lokal.¹³⁹

Mobilitas sosial. Terdapat hubungan antara ide-ide pembaruan

¹³⁷ Wertheim, *East West Parallels*, 133-145; Clifford Geertz, *Peddles and Princes: Social Development and Economic Change in Two Indonesian Towns* (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), 49.

¹³⁸ Weber, *The Protestant Ethic*, 35-45.

¹³⁹ Untuk menyebut sebagian, *Nur al-Islam* di Pekalongan Jawa Tengah yang didirikan oleh para pedagang Minangkabau, ditransformasikan menjadi cabang Muhammadiyah. Di Surabaya, pendirian Muhammadiyah menemukan tanggapan positif di kalangan komunitas pedagang. *Muktamar Muhammadiyah ke-40* (Surabaya: Panitia Muktamat Muhammadiyah ke-40, 1978), 27. Di Pekajangan, Muhammadiyah dipelopori oleh pemimpin-pemimpin terkemuka masyarakat yang semuanya adalah pedagang batik. Solichin Salam, *Muhammadiyah di Pekajangan* (Jakarta: Iqbal, 1968), 10-11. Di Sumatera Timur, peran yang sama dimainkan oleh kaum pedagang. *30 Tahun Muhammadiyah daerah Sumatra Timur* (Medan: Panitia Besar Peringatan, 1957), 99.

dan mobilitas horizontal kelompok-kelompok tertentu. Mobilitas yang merupakan elemen penting modernisasi¹⁴⁰ ini bisa ditemukan dalam kelas masyarakat pedagang di banyak bagian dunia pada tahun-tahun pertama abad ke-20. Orang yang sering pindah dari satu tempat ke tempat lain menunjukkan kesiapan mereka, sekurang-kurangnya secara psikologis, untuk menyingkal-batas-batas tradisional yang merupakan bagian dari kultur mereka sejak kecil. Hal ini juga menunjukkan kesiapan mereka melakukan adaptasi dengan lingkungan baru, di mana mereka bisa hidup dan berkembang dalam atmosfir yang baru. Daniel Lerner menyebut orang-orang seperti ini sebagai memiliki kepribadian yang mobil (*mobile personality*), yang dicirikan oleh kapasitas yang tinggi untuk melakukan identifikasi dengan aspek-aspek yang baru dari lingkungannya. Mereka dibekali dengan mekanisme yang dibutuhkan untuk mengakomodasi tuntutan-tuntutan baru yang muncul di luar pengalaman mereka sehari-hari.¹⁴¹ Demikian pula, kegiatan kewirausahaan Ahmad Dahlan dan pemimpin beberapa gerakan yang lain pada saat itu mempermudah untuk membentuk sikap-sikap semacam itu, dibandingkan dengan kelompok non-pedagang. Menggunakan istilah Wertheim, para pemimpin reformis ini bisa dikatakan sebagai pedagang urban dari periode pertama abad ini. Falsafah etika dan iman mereka menunjukkan individualisme dan rasionalisme borjuis yang tipikal (khas), yang menganggap manusia tidak sebagai suatu totalitas (keseluruhan) melainkan sebagai sebuah kumpulan individu-individu. Sebagaimana kaum urban melawan otoritas bangsawan feodal dan tradisi feodal, demikian pula mereka melawan otoritas ulama yang dihormati dan tradisi-tradisi keagamaan tertentu. Mereka tinggal di sebuah dunia yang menawarkan kesempatan kepada individu yang energetik dan sadar, dan yang penuh percaya diri. Mereka tidak

¹⁴⁰ Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East* (New York: The Free Press, 1966), 47-52.

¹⁴¹ *Ibid.*, 49.

menganggap sebagai dosa untuk mencapai kekayaan duniawi; mereka bisa menjadi muslim yang saleh dengan mengabdikan diri mereka dengan rajin dan jujur pada usaha bisnis mereka.¹⁴² Nilai-nilai keagamaan dalam kenyataannya memotivasi mereka pada masa tertentu untuk meraih kesuksesan dunia.

Purifikasi praktik keagamaan dan signifikansi sosialnya. Paralel lain dapat dilihat dalam keyakinan mereka bahwa agama harus dibersihkan dari ritualisme dan mistisisme yang menyimpang. Ini membawa kepada sikap bahwa kehidupan mereka harus hemat, aktif dan bertanggungjawab.¹⁴³ Dalam aplikasinya, sikap ini mendorong gerakan-gerakan pembaruan, dan khususnya Muhammadiyah, untuk mencari signifikansi sosial bagi setiap bentuk ritual agar ritual tersebut tidak terpisah dari etika sosial. Terdapat kualitas keduniaan tertentu dari pendekatan ini yang hampir bisa dikualifikasi sebagai anti-tasawuf. Namun, ketika hal ini dipertimbangkan secara hati-hati, kita menemukan bahwa tidaklah demikian masalah yang sebenarnya; masalahnya hanya menyangkut pemahaman yang berbeda tentang tasawuf di pihak Muhammadiyah, yang menurutnya tidak mewakili penolakan terhadap dunia temporal. Suatu ritual yang sangat individualistik dan mengisolasi ditransformasikan oleh gerakan ini ke dalam usaha positif untuk kepentingan masyarakat, karena mistisisme yang menolak semua hal yang bersifat duniawi dan hanya menggiring kepada asketisme tidak diterima oleh Muham-

¹⁴² WF Wetheim, *Indonesian Society in Transition: A Study of Social Change* (The Hague: W. van Hoeve, 1969), 212.

¹⁴³ Syafiq A. Mughni, "Islam dan Modernisasi Dengan Rujukan Khusus Terhadap Masalah Indonesia." Makalah disampaikan dalam Inagurasi Mahasiswa Baru Universitas Muhammadiyah Surabaya, 1985, 14.

madiyah.¹⁴⁴ Nilai memperoleh kekayaan dunia terletak pada kemampuan untuk memfasilitasi ibadah agama. Dalam pengertian ini, hal tersebut sesuai dengan pandangan Islam yang mengajarkan bahwa seorang mu'min yang kaya (kuat secara ekonomis) lebih baik ketimbang seorang mu'min yang miskin.¹⁴⁵

Meskipun ada beberapa kemiripan antara reformisme Protestan di Eropa dan reformisme Islam di Indonesia, terdapat juga banyak perbedaan. Secara historis, reformisme Protestan muncul sebagai reaksi terhadap apa yang dipahami sebagai penyelewengan sistematis terhadap agama, sedangkan reformisme Islam di Indonesia muncul sebagai respons terhadap kurangnya ketertarikan kepada praktik agama dan terhadap dominasi kultural dan politik Barat. Jika latar belakang ini tidak dipahami secara benar, mereka yang mengharapkan reformasi Islam di Indonesia akan melahirkan hasil yang sama sebagaimana Protestantisme di Barat akan merasa kecewa. Wertheim merefleksikan perasaan ini dengan menyimpulkan bahwa reformisme Islam di Indonesia telah melahirkan literalisme, kekakuan, eksklusifisme dan komunalisme.¹⁴⁶ Sistem nilai Islam tentang “persaudaraan, tanggungjawab bersama, koperasi, larangan praktik riba,” yang telah

¹⁴⁴ Abdul Mukti ‘Ali, “Muhammadiyah dan Universitasnya Menjelang Abad XXI,” dalam Rusli Karim, ed., *Muhammadiyah Dalam Kritik dan Komentar* (Jakarta: Rajawali, 1986), 242; Raymond LeRay Archer, “Muhammadan Mysticism in Sumatra,” *Journal of the Royal Asiatic Society, Malayan Branch* 15, 2 (1937), 110. Ini sesuai dengan apa yang dimaksud oleh Weber ketika ia mengatakan bahwa sumbangan kaum Puritan ialah bahwa mereka membawa asketisme keluar dari monasteri dan masuk ke rumah-rumah dan pasar. H. Wood, “Puritanism and Capitalism,” *The Congregational Quarterly* 29, 2 (1951), 113.

¹⁴⁵ Sebuah hadīts menyebutkan bahwa “orang mukmin yang kuat lebih baik dan lebih disukai oleh Tuhan ketimbang orang mukmin yang lemah.” Abī al-Qusayn Muslim ibn Al-Hajjāj al-Qusayri an-Naysabūri, *Sahīh Muslim*, vol.5 (Beirut: Muassasat Izz al-Dīn, 1987), 218.

¹⁴⁶ Wertheim, *East-West*, 140-144.

bercampur dengan elemen-elemen sosial dan budaya Indonesia seperti gotong royong dan rasa memiliki bersama, menggiring orang berasumsi bahwa kapitalisme Barat mungkin sulit dilaksanakan dalam gerakan pembaruan Islam di Indonesia. Mengharapkan munculnya kapitalisme Barat dalam masyarakat Islam karenanya meremehkan sistem nilai-nilai Islam yang berbeda dari nilai-nilai Protestan. Namun, munculnya gerakan-gerakan reformasi Islam yang menggunakan secara implisit argumen-argumen Weberian mempertanyakan klaim Weber yang menyatakan bahwa tendensi rasional tidak bisa ditemukan di luar Eropa.¹⁴⁷

Kajian sosiologis menunjukkan bahwa dunia Islam telah mengalami transisi dari ekonomi moneter ke kultur rejim agraris dan militer.¹⁴⁸ Di Indonesia (Jawa), kegiatan perdagangan kawasan pantai utara pada abad ke-15 dan 16 berpindah kepada masyarakat agraris daerah pedalaman. Muhammadiyah yang muncul di lingkungan kerajaan Yogyakarta yang agraris mengabdikan dirinya untuk menghidupkan tradisi kosmopolitanisme Islam. Semangat rasionalisme, bagaimanapun, yang dianjurkan oleh gerakan ini, harus berhadapan dengan tendensi khurafat dan irrasional orang-orang di kawasan administratif kerajaan itu. Dalam mencari tujuan humanistik dan keagamaan, rasionalisasi juga menganggap praktik ritual tertentu yang tidak punya dasar agama dan yang boros (*mubaddir*) sebagai tidak bermanfaat. Pendekatan rasional seperti ini pada giliran selanjutnya melahirkan reaksi dari kelompok tertentu kalangan komunitas muslim. Reaksi yang dinilai berdasar alasan agama ini sesungguhnya dimotivasi oleh faktor-faktor sosial ekonomi.

¹⁴⁷ Weber, *The Protestant Ethic*, 13.

¹⁴⁸ Bryan S. Turner, *Capitalism and Class in the Middle East: Theories of Social Change and Economic Development* (London: Heinemann Educational Books, 1984), 30.

Dalam masalah inilah Muhammadiyah menemukan dirinya menjadi target perlawanan terbesar, jika dibandingkan dengan gerakan pembaruan Islam lainnya di Indonesia.

