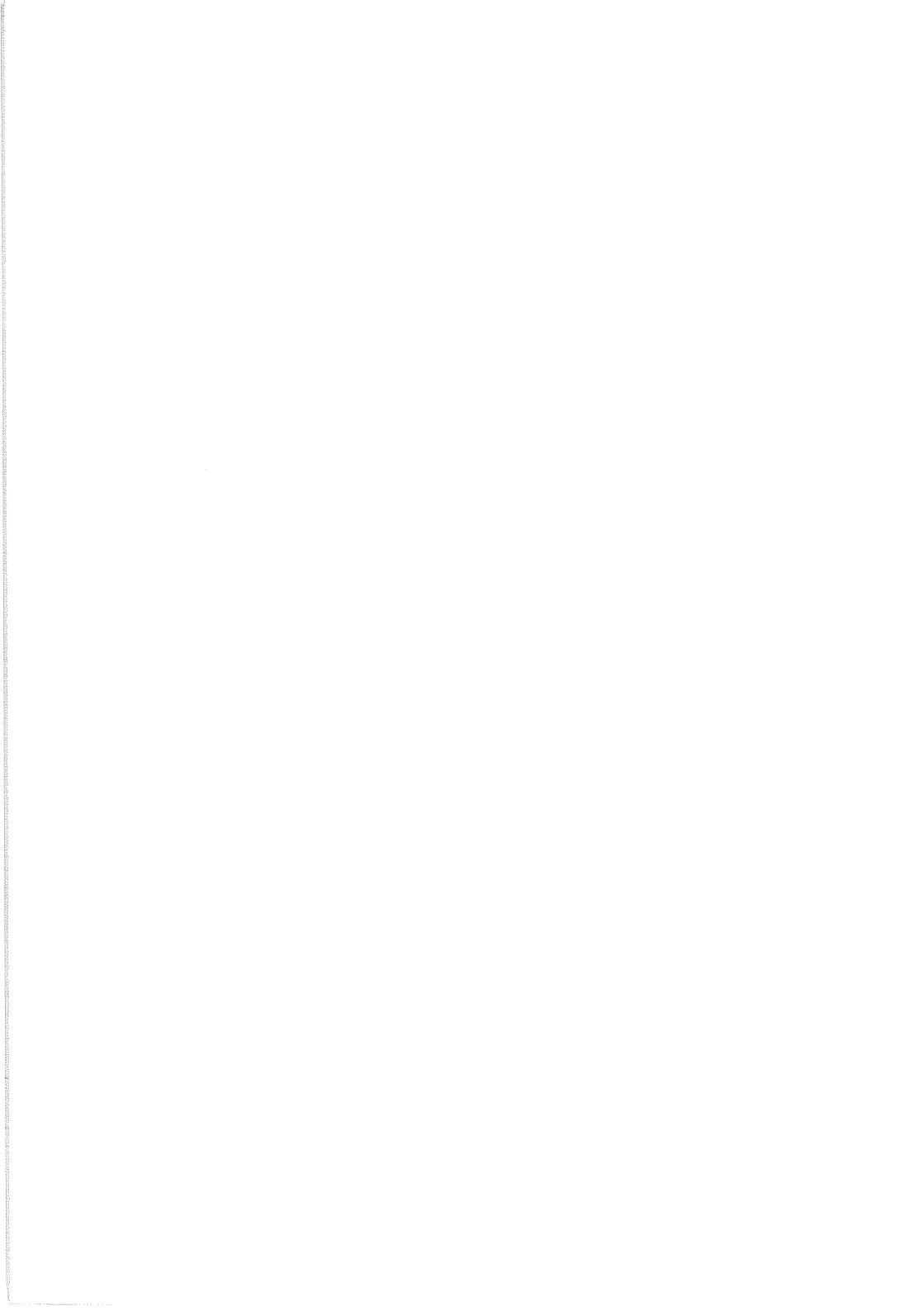


Wuncul dan Berkembangnya
Faham-Faham Keagamaan Islam
di Indonesia

Periode Reformasi Islam



Wuncul dan Berkembangnya **Faham-Faham Keagamaan Islam di Indonesia**

Periode Reformasi Islam

Tim Peneliti :
**Abdul Rachman Patji
Muhamad Hisyam
Taufik Abdullah**

Editor :
Muhamad Hisyam



L I P I

Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia

©2008 Indonesian Institute of Sciences (LIPI)
Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan*

Katalog dalam Terbitan

Muncul dan Berkembangnya Faham-Faham Keagamaan Islam di
Indonesia (Periode Reformasi Islam)/Abdul Rachman Patji, Muhamad
Hisyam, Taufik Abdullah, Jakarta: LIPI Press, 2008

iv + 98 hlm; 14,8 x 21 cm

ISBN 978-979-799-347-4

1. Faham Agama - Sejarah

297. 8

Diterbitkan oleh:
LIPI Press, anggota IKAPI



L I P I

*Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan
Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia
Widya Graha Lt. VI dan IX,
Jalan Jenderal Gatot Subroto No. 10
Jakarta, 12710
Telp.: 021-5701232 Fax.: 021-5701232

KATA PENGANTAR

Buku ini merupakan laporan hasil penelitian tahap kedua dari tiga tahap yang direncanakan dalam rangka kerjasama PMB-LIPI dan Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies di bawah payung program LIPI-JSPS Bilateral Research Program. Judul penelitiannya adalah *The Emergence and Development of Various Islamic Variants in Indonesia*. Walaupun dalam rangka kerjasama tetapi dalam hal pembiayaan masing-masing mitra membiayai kegiatannya sendiri-sendiri, kecuali yang disepakati dibiayai bersama, atau oleh JSPS saja.

Tahun pertama, 2007, telah dihasilkan sebuah buku. Buku hasil penelitian tahun pertama itu difokuskan pada periode sekitar masuk dan berkembangnya Islam Indonesia sampai periode ketika Islam menjadi agama kerajaan atau zaman kesultanan. Pada periode ini faham keagamaan tertua yang masuk bersama masuknya Islam ke Indonesia, seperti Madzhab Syafi'i, Syi'ah, kelompok tasauf dan tarekat menjadi focus kajian. Bahwa Islam masuk ke Nusantara pada periode pertama adalah di Aceh dan Jawa. Dari dua daerah itu Islam disebarluaskan, baik oleh agen-agen dagang dan ulama yang datang dari Arab, Persia dan India, maupun kemudian oleh orang-orang domestik, baik karena perdagangan maupun dakwah yang disengaja. Ternate dan Sulawesi Selatan dan Kalimantan barat dan Selatan adalah daerah yang di-Islamkan kemudian setelah Aceh dan Jawa. Karena itu dalam buku pertama, studi difokuskan pada tiga wilayah, yaitu Aceh, Jawa dan Sulawesi Selatan. Daerah selebihnya untuk sementara tidak menjadi objek studi karena alasan keterbatasan tenaga.

Tahun kedua, 2008, difokuskan pada periode reformasi Islam yang di Sumatera Barat berlangsung Sejas awal abad 19 sampai beberapa dekade di abad 20, sedangkan di Jawa baru mulai pada

peralihan abad 19-20. Reformasi di abad 19 adalah pengaruh faham Wahabi, sedangkan di peralihan abad 19-20 itu faham reformasi Islam pengaruh Mesir masuk ke Indonesia. Gerakan reformasi Islam di Indonesia yang ditandai oleh slogan kembali ke Qur'an dan Hadits selain melahirkan organisasi modern juga menumbuhkembangkan kesadaran kebangsaan. Organisasi-organisasi tersebut selain mempunyai visi dan misi kemasyarakatan Islam juga menganuti faham tertentu. Tersebarinya faham reformis yang puritan mendorong kebangkitan faham tradisional yang masing-masing, selain menganut doktrin yang berbeda juga menampilkan corak kultur yang tidak sama.

Tahun ketiga, 2009, difokuskan untuk periode pasca Orde Baru tumbang. , faham-faham keagamaan baru muncul, seperti Salafi, Hizbut Tahrir, Majelis Mujahidin Indonesia, Tarbiyah, Jaringan Islam Liberal dan sebagainya. Penelitian tahap ketiga tahun 2009 ini saat ini masih dalam tahap persiapan. Semoga berhasil.

Sampai pada bentuk buku seperti yang Anda saksikan ini tim peneliti telah mendapatkan bantuan dari berbagai pihak, baik ketika di Jakarta maupun di daerah penelitian. Atas nama lembaga dan atas nama tim peneliti, kami mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang telah membantu penelitian ini. Harapan kami, kiranya para pembaca bersedia bertegur sapa atas kekurangan buku ini. Kritik dan saran pembaca sangat kami hargai. Terimakasih.

Jakarta, Desember 2008

Kepala Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan
Kebudayaan-LIPI

Ttd.

Drs. Abdul Rachman Patji, MA

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	i
DAFTAR ISI	iii
BAB I PENDAHULUAN	1
1. Latar Belakang	1
2. Masalah dan Pertanyaan Penelitian	7
3. Kerangka Konseptual	10
4. Ruang Lingkup	12
5. Metodologi	14
BAB II AKAR DAN PERSEBARAN PEMIKIRAN REFORMISME	17
1. Makna Konsep	17
2. Asal Usul Pemikiran Reformisme	18
3. Persebaran Ide Reformisme	22
4. Masuknya Faham Reformisme ke Indonesia	25
BAB III GERAKAN REFORMASI ISLAM DI INDONESIA	31
1. Gerakan Reformasi di Sumatera Barat	31
2. Muhammadiyah	36
3. Al-Irsyad	45
4. Persatuan Islam	48
5. Munculnya Kesadaran Kebangsaan	52
BAB IV AL IRSYAD DI BANTEN	59
1. Islam di Banten	59
2. Jamiyat Khair dan Pembentukan Al Irsyad Al Islamiyah	64
3. Jam'iyat al-Islah Wa al-Irsyad al-Arabiyah	69
4. Pemikiran Pembaruan Islam Al Irsyad	72
5. Gerakan Reformasi al-Irsyad al-Islamiyah	80

6. Gerakan Reformasi dan Keadaan Islam di Banten	82
7. Kesimpulan	88
BAB V P E N U T U P	89
DAFTAR PUSTAKA	93

BAB I

PENDAHULUAN

1. Latar Belakang

Sekalipun bersumber pada satu syahadat dan kitab suci yang sama, realitas masyarakat Muslim bukanlah sebuah entitas monolitik. Di dalamnya terdapat sejumlah paham atau varian yang satu dengan lainnya berbeda dan berpengaruh terhadap konfigurasi sosial budaya dan politik. Ini bukan fenomena baru, melainkan sudah ada sejak awal perkembangan Islam, terutama setelah wafatnya Nabi Muhammad SAW. Dalam sejarah awal Islam itu telah muncul paham keagamaan seperti khawarij, syi'ah, mu'tazilah dan jabariyah. Ketika Islam masuk ke Indonesia, sejarah agama ini telah mencapai lebih dari delapan abad. Dalam masa delapan abad itu telah terjadi sekian banyak perkembangan, baik dalam lapangan akidah, hukum, politik maupun sosial-budaya. Dalam bidang Fikih sudah ada empat madzhab yang terkenal. Demikian juga dalam kalam.

Agama Islam masuk ke kepulauan Nusantara jauh setelah Islam tersebar di Timur Tengah, Afrika Utara, Persia, India dan China. Islam sampai di Indonesia setelah kebudayaan Islam melewati zaman keemasannya di Timur Tengah. Dengan demikian dapat dikatakan, ketika Islam mengalami kemunduran di daerah asalnya, ketika itu pula agama ini memperluas daerah penyebarannya di "timur jauh", di Asia Tenggara.

Terdapat sejumlah teori tentang masuknya Islam ke Indonesia,¹ tetapi apapun teorinya, dan dari manapun asal Islam yang masuk, kenyataannya ketika Islam sampai ke Kepulauan Nusantara,

¹ Tentang teori-teori masuknya Islam dan asal pembawa Islam ke Indonesia, lihat Azumardi Azra, *Islam in The Indonesian World, An Account of Institutional Formation*, Mizan, Bandung, 2007, hlm. 10-17.

masyarakat wilayah ini telah memiliki agama dan peradaban yang tinggi. Masyarakat penerima Islam bukanlah masyarakat primitive, melainkan masyarakat yang telah memiliki peradaban tinggi dan agama tertentu yang dianut. Hanya dalam waktu satu abad sejak kedatangan Islam pertama di Indonesia, Islam telah menjadi anutan banyak masyarakat dan bahkan sebagian telah tertransformasi dalam kekuasaan kerajaan. Akan tetapi unsur-unsur agama Islam mengganti unsur-unsur tertentu saja dari masyarakat dan budaya setempat, dan proses itu terjadi secara perlahan-lahan. Akibatnya pada periode awal itu kepercayaan Islam yang paling esensial tentang otoritas Qur'an, hadits, dan ketauhidan Allah masih terkatung-katung di tengah sejumlah percaturan orientasi agama lama yang tetap bertahan dan semua itu bernaung di bawah label Islam. (Geertz: 1985: 26). Hal ini masih ditambah dengan keragaman madzhab yang sudah ada ketika Islam sampai. Tradisi keagamaan tertentu yang muncul sebagai akibat dari pengaruh suatu madzhab. Misalnya tradisi memperingati hari a'sura, upacara tabut dan ziarah kubur diduga merupakan pengaruh madzhab syi'ah. Melihat asal usul Islam yang masuk Indonesia dan kitab-kitab yang beredar di negeri ini mengandaikan adanya madzhab Syafi'i. Dengan demikian, baik madzhab sunni maupun syi'ah telah mewarnai keragaman sosial keagamaan di Indonesia.

Sejarah periode awal yang berlangsung antara abad ke-13 – 15/16 ini masih belum terekam dalam karya tulisan, melainkan merupakan ingatan kolektif dalam bentuk tradisi lisan, dongeng dan mitos. Jadi antara sejarah dengan dongeng dan mitos tidak dapat dibedakan. Mitos-mitos itu merupakan pertanggung jawaban sosial umat Islam masa itu terhadap perubahan sosial budaya (agama) yang terjadi.

Periode berikutnya berlangsung kurang lebih selama dua abad, mulai abad ke-17 sampai pertengahan abad ke-19, mulailah ada karya tulis keagamaan yang dihasilkan oleh ulama Nusantara sendiri, pengarang dan pemikir agama yang pengaruhnya masih terasa sampai sekarang. Syair-syair sufistik, yang sekaligus meletakkan dasar tradisi syair dalam khazanah sastra Melayu, dihasilkan Hamzah Fansuri,

tafsir Qur'an pertama dalam bahasa Melayu ditulis oleh Abdurrauf Al Singkili, sebuah karya ensiklopedis *Bustanussalatin* dan kitab fikih *Siratal mustaqin* ditulis dalam bahasa Melayu oleh Nuruddin Arraniri. Di Jawa, selain lahir kitab-kitab babad juga suluk yang berisi ajaran sufisme dikemas dalam kisah-kisah tokoh, baik lokal maupun dari Timur Tengah. (Junus: 1979, 220) Kitab-kitab suluk menggambarkan kehidupan agama Islam kala itu diwarnai orientasi sufistik yang berciri heterodoks. Agama yang bersumber dari Allah terbaur dengan magi yang merupakan manipulasi kekuatan-kekuatan gaib. Kitab-kitab suluk itu dapat disebutkan antara lain; *Suluk Sunan Bonang*, *Suluk Sunan Kalijaga* dan *Wasiatjati Sunan Geseng*, *Suluk Ngabesi*, yang semua itu berisi ajaran-ajaran tasauf. Kitab lain yang juga mewakili zaman ini dan sangat terkenal adalah *Serat Centhini*, sebuah kitab ensiklopedik kebudayaan masyarakat Jawa, termasuk di dalamnya tentang agama Islam dan kehidupan masyarakat Islam.

Pada fase pertama selain terjadi proses Islamisasi secara damai, Islam juga diterima di kalangan penguasa tanpa menimbulkan perubahan radikal ataupun revolusi. Dalam proses penerimaan agama Islam secara damai itu terjadi akomodasi dengan struktur kekuasaan politik dan faham ideology yang melegitimasikannya. Faktor-faktor ini telah menyebabkan aspirasi kemasyarakatan Islam bersifat laten meskipun mempunyai peranan khusus dalam kaitannya dengan pemberontakan terhadap penjajah, khususnya di sekitar abad 18-19. (Abdullah, 1985, 16)

Pada perkembangan berikutnya, ajaran agama Islam yang relatif lebih dekat dengan asal peradaban agama Islam mulai mempengaruhi Islam di Nusantara. Hal ini terjadi berkat hubungan yang semakin intensif dengan Makkah setelah transportasi kapal laut bangsa-bangsa Eropa ke timur semakin lancar dan bertambah jumlahnya sebagai akibat dari semakin lancarnya transportasi kapal-kapal api setelah dibukanya terusan Suez pada tahun 1870. (Pijper: 1977, 125) Bersamaan dengan munculnya ekonomi kapitalis di jajahan Belanda banyak daerah mengembangkan perkebunan-perkebunan tebu, tembakau, karet, dan sebagainya mengakibatkan

bangkitnya kekuatan ekonomi baru dimana sebagian rakyat pribumi yang terlibat ikut menikmati keuntungan yang tidak sedikit. Dua faktor tersebut mendorong semakin banyaknya orang Islam Indonesia yang pergi ke Makkah, baik untuk menunaikan ibadah haji maupun menuntut ilmu. Seringkali jamaah haji harus berdiam di Makkah berbulan-bulan, sambil menunggu pelayaran kembali ke Nusantara. Sebagiannya ada yang memilih bermukim di Makkah untuk beberapa tahun lamanya. Ketika pulang ke Indonesia mereka membawa pengaruh ajaran yang disebut Geertz sebagai ajaran ortodoksi (Geertz: 1970, 231). Ada juga sejumlah "putra Indonesia" yang alim yang memilih bermukim di Makkah sampai akhir hayatnya. Mereka menorehkan karya-karya sangat penting dalam keilmuan Islam. Syeikh Ahmad Khatib Al-Minangkabi, Syeikh Nawai Al-Bantani, Syeikh Mahfudh At-Turmusi dan lainnya adalah ulama Indonesia di Makkah yang otoritatif, diakui kepakaran dan otoritas sanadnya dalam transmisi keilmuan Islam

Bersamaan dengan itu sufisme Al-Ghazali pun masuk ke Indonesia. Pada fase ini orientasi agama dipenuhi oleh ajaran ortodoksi itu. Agama dipahami secara scriptural, yaitu agama sebagaimana yang tertulis dalam teks-teks suci dengan penekanan pada fikih dan tradisi hukum. Ajaran ortodoks yang tersebar di Nusantara melalui pesantren-pesantren tersimpul dalam ajaran-ajaran fikih, tauhid, dan tasauf Al-Ghazali. Kini sumber-sumber ajaran ortodoks itu dikenal dengan sebutan "kitab kuning" dan masih berpengaruh secara kuat di pusat-pusat pesantren di Indonesia.

Pada peralihan abad 19-20, jumlah pemuda muslim yang sengaja menuntut ilmu, baik di Makkah, Madinah maupun di Kairo semakin bertambah. Ketika ini, gerakan reformasi Islam mulai mendapat sambutan yang luas di Timur Tengah dan negara-negara dengan penduduk Muslim di Asia Tenggara. Mereka yang belajar di Timur Tengah tak terkecuali memperoleh pengaruh reformasi itu. Pada gilirannya gerakan reformasi pun berkembang di Indonesia melalui jalur-jalur pelajar Timur Tengah ini. Hasilnya adalah

reformasi Islam versi Indonesia yang telah dimulai pada awal abad 20. (Pijper, 1977, 270)

Reformasi adalah usaha memperbaharui pemahaman terhadap agama, di mana rasio diberi tempat sewajarnya dalam memahami agama. Jika ortodoksi mementingkan berlakunya hukum Islam dalam perilaku dan tatanan sosial, maka reformasi menghendaki tegaknya etik dan akidah Islam sebagai landasan ideologis dan moral dalam memasuki dunia modern. Ketika reformasi dimulai, faham ortodoksi terpecah menjadi dua orientasi, yaitu yang menghendaki ijihad untuk menghadapi kemodernan, dan ortodoksi yang tetap memegang tradisi lama. Yang disebut terakhir ini sering juga dinamai tradisionalisme.

Reformasi Islam di Indonesia berlangsung dengan cara mendesak tradisi. Munculnya gerakan reformasi Islam di Indonesia ditandai oleh berdirinya organisasi-organisasi seperti Sarekat Islam (1911), Muhammadiyah (1912), Al-Irsyad (1915) dan Persatuan Islam (1923). Kaum reformis mengecam kaum tradisionalisme sebagai terlampaui mewarisi tradisi lama dan enggan berubah. Hal itu dapat difahami karena inti gerakan reformasi adalah kembali ke Qur'an dan hadits dan membebaskan umat dari taklid buta dengan menganjurkan ijihad serta membasmi bid'ah-khurafat dari kebiasaan umat Islam (Noer: 1982, 241-260). Tetapi reformasi Islam di Indonesia tidak sekedar puritanisasi, pemurnian agama, anti taklid, bid'ah dan khurafat, melainkan juga seperti pelopornya di Timur Tengah, menerima cara dan metode berpikir Eropa yang rasional. Selain itu reformasi di Indonesia juga meletakkan dasar kelembagaan baru, yang selama ini tidak pernah terpikirkan oleh umat Islam. Muhammadiyah membuka sekolah-sekolah, rumah sakit, panti asuhan, dan kelembagaan pembaharuan pemikiran (*tajdid*), yaitu Majelis Tarjih.

Menghadapi gerakan kaum reformis ini, kaum tradisionalisme mendirikan Nahdatul Ulama (1926). Dengan berdirinya Nahdatul Ulama (NU) itu maka pola orientasi Islam semakin jelas. Muhammadiyah, Persatuan Islam dan sebagian Sarekat Islam mewakili orientasi reformisme atau sering juga disebut kaum

modernis, dan NU representasi dari orientasi tradisional. Namun demikian tidak berarti kedua aliran ini bersifat antagonis. Dalam beberapa hal kaum tradisional mengambil manfaat dari apa yang telah dikerjakan oleh kaum reformis.

Sisi lain dari munculnya gerakan reformasi Islam adalah berkembangnya kecenderungan penghayatan intelektual agama dari orientasi yang skriptural ke ideologis. Perubahan orientasi ini sejalan dengan perubahan konstalasi politik masa itu, yaitu timbulnya gerakan nasionalisme. Pada fase ini ideologi mulai tampak dalam kesadaran agama. Lahirnya Sarekat Islam (SI) didasarkan atas kesadaran bahwa dalam masyarakat terdapat golongan-golongan yang berbeda ideologinya. Orang Islam mengidentifikasi diri ke dalam golongan Indonesia umum yang sejajar dengan golongan bangsawan, ambtenar dan golongan Cina. Islam menjadi simbol kebangsaan dalam berhadapan dengan orang asing, tetapi ketika SI kemasukan paham komunisme, SI lalu mengeluarkan mereka yang pro komunis dari golongan Islam. Ketika inilah konsep umat sebagai kesatuan sosial-politik muncul dalam masyarakat muslim Indonesia. Kesadaran ideologis ini terus berlanjut sampai zaman Indonesia merdeka, sekurang-kurangnya selama pemerintahan Presiden Sukarno dimana politik menjadi perhatian utama dalam kehidupan bernegara dan bermasyarakat.

Kesadaran ideologis telah mempertegas identitas keislaman kelompok umat ini yang sekaligus membedakannya dari kelompok lain yang tidak menganggap Islam sebagai ideologinya. Bersamaan dengan itu, kepekaan pun tumbuh terhadap segala hal yang dianggap menyinggung Islam, sampai terjadi sejumlah kasus yang menandai adanya konflik antara Islam dan non Islam. Pada waktu perbenturan ini terjadi, maka perbedaan-perbedaan antara kelompok reformis dan tradisional dalam Islam menjadi menyempit. Aspirasi kemasyarakatan Islam menjadi semakin tegas, walaupun antara SI dan Muhammadiyah serta NU memiliki pendekatan yang berbeda terhadap bagaimana aspirasi itu diwujudkan dalam masyarakat. SI menganggap bahwa aspirasi kemasyarakatan Islam dapat diwujudkan

dengan cara politik, sedang Muhammadiyah dan NU lebih mengutamakan jalur kultural dengan mengutamakan peningkatan pengetahuan agama, pendidikan dan kesejahteraan umat. Selain dua organisasi Islam besar itu masih ada organisasi lain, seperti Persis, Persatuan Umat Islam, Al-Irsyad, Jam'iyatul Khair, Perti, dan sebagainya. Masing-masing mempunyai strategi perjuangan dan faham keagamaan yang berbeda. Belum lagi adanya kelompok tarekat yang jumlahnya puluhan, walaupun organisasinya bersifat tradisional, tetapi unitas mereka sangat solid.

2. Masalah dan Pertanyaan Penelitian

Dalam masyarakat Indonesia dan masyarakat manapun yang didominasi agama, agama biasanya menyatu dengan elemen-elemen lokal, terartikulasi dalam tradisi, kebudayaan, ide-ide dan politik yang menjejantah dalam kehidupan masyarakatnya. Wajah Islam menampilkan ketercampuran yang pekat antara keimanan Islam dengan elemen-elemen budaya lokal, mulai dari praktik kehidupan sehari-hari sampai cara berfikir mereka. Ketercampuran itu bukanlah sesuatu yang menguntungkan, karena keimanan Islam yang semestinya mencerahi kehidupan, dalam kenyataan, umat yang menganut agama Islam malahan terbelenggu kebebasan pikirannya dan menjadi lelap dalam keterbelakangan. Kondisi umat Islam masa lalu digambarkan sebagai berada dalam kegelapan sinkretisme dan kebodohan. Kejumudan berfikir merupakan refleksi global umat Islam masa itu, tetapi keterpisahan geografis Indonesia dengan pusat Islam di Timur Tengah, dan ketertindasannya di bawah rezim kolonial Belanda menyebabkan beban mental yang dipikul umat Muslim Indonesia menjadi lebih berat. Hal ini menyebabkan ketertinggalan masyarakat Islam di wilayah ini begitu jauh, bukan saja terhadap perkembangan intelektualitas Islam, tetapi juga terhadap ilmu pengetahuan dan teknologi Barat yang telah begitu jauh meninggalkan dunia Islam.

Perkembangan dunia Islam setelah runtuhnya Baghdad pada pertengahan abad ke 13² memang memperlihatkan penurunan. Cahaya intelektualitas Islam perlahan-lahan mengalami stagnasi. Perkembangan ilmu-ilmu keislaman seperti kalam (teologi), filsafat, dan fikih atau yurisprudensi Islam mulai mengalami kemandekan. Artikulasi keberagaman Islam yang semula tumbuh subur dalam berbagai ragam pengetahuan, sebagai konsekuensi dari keterbukaan pikir dan kebebasan melakukan ijtihad mulai terbatas setelah para ulama merasa cukup adanya empat madzhab, terutama dalam fikih.³ Dalam kata-kata populer, dikatakan bahwa ijtihad telah ditutup, dan umat Islam sesudah itu cukup mengikuti salah satu madzhab yang ada. Akibatnya umat Islam hanya mengikut kepada pemikiran yang sudah ada, yang digali dari khazanah zaman Nabi untuk konteks abad itu, sementara masyarakat dan budaya terus berkembang mengikuti hukum perubahan yang terus menerus dan tidak berhenti. Mereka tidak menyadari bahwa dengan cara menutup pintu ijtihad, berarti memaksa generasi kemudian berhenti berkembang dan hanya mengikuti suatu sistem dan cara berpikir menurut kondisi dan realitas ketika madzhab-madzhab itu diciptakan. Kekuasaan Islam yang ada seperti Daulah Usmaniyah di Turki dan Moghul di India tidak mempunyai perhatian terhadap pengembangan peradaban keilmuan dan intelektualitas. Mereka lebih suka mengembangkan alat-alat perang dan membangun kemegahan istana. Maka yang maju hanyalah arsitektur, sedangkan perkembangan keilmuan berhenti.

Keadaan ini mempunyai implikasi negatif terhadap cara beragama masyarakat muslim yang dicirikan dalam tiga kesesatan. Pertama umat Islam tidak perlu mengembangkan pemikiran baru, dan

² Baghdad jatuh ke tangan bangsa Mongol setelah sebagian besar wilayah Islam di bagian timur telah terlebih dahulu dihancurkan. Tentara Mongol menyerbu dan menghancurkan Pusat Kekuasaan Islam Bagdad pada tahun 1258.

³ Madzhab-madzhab tersebut adalah: Madzhab Syafi'i; Madzhab Hanafi; Madzhab Hanbali dan; Madzhab Maliki. Nama madzhab-madzhab ini mengikuti nama peletak dasar aliran bersangkutan.

agama menjadi *out of context*. Inilah yang disebut taklid, yakni mengikuti pemikiran yang ada, tidak perlu kritis dan tidak berkembang. Ketika masyarakat dan budaya terus berubah, sementara inovasi intelektual tidak terkondisikan, maka yang terjadi adalah berpaling kepada tradisi yang sudah ada dan berinovasi di bidang yang non intelektual, baik yang menyangkut ibadah maupun keyakinan. Inilah ciri yang kedua dan ketiga, yakni bid'ah dan khurafat. Bid'ah adalah menjalankan ritual yang tidak bersumber pada doktrin yang sah, dan khurafat adalah penyimpangan kepercayaan dari pokok keimanan tauhid, semisal mempercayai jimat-jimat, meyakini kekuatan gaib pada benda-benda dan sebagainya. Dan di abad 18 dunia Islam telah terpuruk ke dalam jurang yang paling dalam. Di mana-mana tidak lagi ditemukan tanda-tanda kehebatan masyarakat Muslim, melainkan masyarakat yang sakit oleh macetnya ilmu pengetahuan, kerusakan moral, kemunduran politik dan ketidak berdayaan ekonomi.

Suatu masyarakat Islam tidak terpisah dari masyarakat Islam lainnya, sebab secara normatif maupun sosiologis Islam membentuk ikatan kesatuan pemeluknya di seluruh dunia. Kesatuan itu tidak saja membentuk persaudaraan seagama yang darinya menumbuhkan solidaritas, tetapi juga pertukaran gagasan antara satu masyarakat dengan masyarakat lainnya. Sebagai agama dunia, Islam memungkinkan terciptanya masyarakat internasional, kesatuan yang melampaui batas-batas geografis dan politis negara. Persaudaraan Islam sebagai norma didukung oleh pelembagaan ibadah haji, di mana orang-orang Islam dari berbagai belahan bumi dapat berkumpul di satu tempat, menyelenggarakan semacam muktamar tahunan dunia Islam, bertemu, saling berkomunikasi, bertukar pengalaman dan gagasan. Haramain, yakni dua kota suci Islam Makah dan Madinah yang menjadi pusat Islam sejak masa klasik hingga sekarang juga menjadi pusat ilmu-ilmu keislaman, di mana orang datang dari berbagai negara untuk menimba ilmu keislaman, dan pulang ke negerinya masing-masing untuk kemudian menyebarkan ilmunya kepada masyarakat di sekitarnya. Tradisi mengaji dan menuntut ilmu

agama di Haramain telah menghasilkan ribuan ulama yang tersebar di berbagai negeri Islam, membentuk apa yang oleh Azyumardi Azra disebut sebagai jaringan ulama (Azra, 1993). Itulah sebabnya, suatu gagasan dan atau gerakan yang muncul di suatu masyarakat Islam di belahan bumi tertentu dapat tersebar, berpengaruh dan mempengaruhi secara menyeluruh masyarakat Islam lainnya. Reformasi adalah contoh konkrit bahwa suatu gagasan yang muncul di suatu wilayah dapat menyebar dan mempengaruhi masyarakat muslim lainnya di berbagai belahan dunia.

Dari dua kondisi sebagai disebut di atas, yakni praktik Islam yang tercampur dengan adat dan elemen lokal, taklid membuta, amalan bid'ah dan khurafat yang merata di banyak masyarakat Islam dunia di satu pihak, dan kesatuan masyarakat Muslim yang didasarkan atas persaudaraan dan solidaritas keagamaan di lain pihak, maka ketika gagasan reformasi Islam muncul di Timur Tengah segera dapat mempengaruhi masyarakat-masyarakat Islam lainnya di berbagai belahan dunia. Dari proses itu suatu pertanyaan penelitian dapat dirumuskan, yaitu: bagaimana respons masyarakat Muslim Indonesia menghadapi pengaruh reformasi keagamaan tersebut?

3. Kerangka Konseptual

Reformasi adalah suatu kesadaran bahwa cara beragama yang tengah dijalani perlu diperbaharui formatnya, bukan saja karena apa yang ada merupakan sesuatu kesalahan, dan karena itu perlu diluruskan, tetapi juga dengan reformasi suatu cita kemajuan dapat dicapai, sehingga ketertinggalan dapat diatasi.

Menurut kaum reformis format beragama yang taklid membuta harus diganti dengan ijtihad dan tajdid. Ijtihad tidak lain adalah melakukan usaha intelektual yang bebas, dengan memanfaatkan daya akal dan fikir secara maksimal untuk menangkap esensi agama, agar beragama tidak hanya ikut-ikutan tetapi memahami dasar argumentasi dan landasan pijak segala doktrin, anjuran dan larangan serta menemukan dasar-dasar metodologi bagi pengembangan pengetahuan lebih lanjut. Tajdid adalah

memperbaharui cara berpikir yang memungkinkan menemukan esensi kebenaran ajaran agama, sehingga beragama tidak menyebabkan tertinggal dari kemajuan hidup duniawi, melainkan sebaliknya, beragama menyebabkan kemajuan duniawi dan ukhrowi. Dalam tajdid dimungkinkan menyerap cara berpikir dari masyarakat yang peradaban maju seperti Eropa, sejauh metode itu tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam. Alasannya, dengan cara berpikir rasional bangsa-bangsa Eropa dan Barat lainnya telah mengalami kemajuan, mengapa umat Islam tidak?

Oleh karena esensi reformasi adalah melakukan pembaharuan, maka secara populer reformasi disebut pembaharuan, dan kaum reformer disebut kaum pembaharu. Bukan agama yang diperbaharui, melainkan pemahaman pemeluk terhadap agama yang perlu diperbaiki. Menurut kaum pembaharu, keterbelakangan dan kebodohan kaum muslimin yang telah berlangsung beberapa abad itu disebabkan oleh pemahaman terhadap agama yang keliru. Penutupan pintu ijtihad, menurut mereka merupakan kekeliruan utama yang menyebabkan kebodohan itu. Penutupan ijtihad menjadikan kegiatan intelektual berhenti, sementara bangsa Barat yang setelah memperoleh pencerahan setelah persentuhannya dengan Islam terus mengalami kemajuan. Pada abad 19 itu kebanyakan negara-negara dengan mayoritas penduduk muslim berada dalam penjajahan bangsa Barat. Inilah yang mendorong kaum pembaharu mencari format dan menemukan formula dari dalam agama Islam itu sendiri. Tujuannya agar secara kultural umat Islam mendapatkan jalan kemajuan, dan secara politis umat Islam terbebas dari hegemoni bangsa Barat.

Ciri reformasi adalah sikap konfrontasi terhadap tradisionalisme. Reformasi berusaha memutuskan diri dengan masa lalu, dan pada waktu yang sama berorientasi ke masa depan. 'Lebih dari sekedar sikap reaktif, reformisme pada umumnya bersifat tegas, menyarankan perubahan dan mengembangkan suatu rencana tindak lanjut yang strategis, untuk mencapai tujuan-tujuan ideologinya (Taufik Abdullah & Sharon Siddique, 1988: 2).

4. Ruang Lingkup

Laporan ini membahas reformasi Islam yang terjadi di Indonesia pada awal abad ke-20. Reformasi pada era ini tidak dapat dilepaskan dari benih-benih pemikiran reformisme di Timur Tengah yang belum sempat dikembangkan menjadi gerakan global pada abad sebelumnya. Dalam laporan ini dibahas bagaimana reformasi mula-mula berlangsung, berkembang, membentuk faham baru dan organisasi serta gerakan pembebasan terhadap kebodohan dan keterbelakangan. Penelitian tahap kedua ini meliputi periode ketika masyarakat Islam Indonesia berhadapan dengan kolonialisme dan munculnya pengaruh reformisme dari Timur Tengah. Politik kolonialisme telah dengan sengaja memarginalkan Islam dengan memecah tradisi kesatuan "masjid – pasar – kraton" yang telah terbangun sejak Islam mengukuhkan diri dalam kekuasaan (kerajaan). Masjid dan pasar dipisahkan dalam tatanan feodal yang dipelihara oleh kekuasaan kolonial dan semakin menemukan keserasian dan tetap menjadikan diri sebagai bagian dari kosmopolitanisme Islam (Taufik Abdullah, 1986). Para ilmuwan kolonial dengan sengaja memalingkan muka dari tradisi Islam yang terus tumbuh, lalu menggali "keunggulan" tradisi non-Islam yang masih hidup dan bahkan yang telah terbenam dalam naskah-naskah Hinduistik lama. Naskah-naskah Islam atau yang bercorak ke-Islam-an dengan jumlah yang jauh lebih banyak dibiarkan tersimpan. Maka dibelahlah masyarakat Muslim (khususnya Jawa) menjadi Islam putihan dan Islam abangan. Ulama yang terlibat dalam birokrasi agama "dijinakkan" sedangkan ulama lainnya dibiarkan atau dimarginalkan. Dari kalangan yang termarginalisasi inilah lahir berbagai corak gerakan agama. Ketika reformasi Islam mulai tampil, di kalangan yang telah dimarginalkan oleh kekuasaan kolonial muncul tanggapan yang beragam-ragam. Dengan datangnya reformasi maka kosmopolitanisme Islam terbangun kembali dalam suasana yang berbeda. Ada di antara mereka yang ikut dalam gerakan intelektual baru itu, tetapi banyak juga yang memperteguh tradisi lama yang telah diyakini sebagai pembawa kedamaian dan kesentosaan hidup.

Reformasi adalah perkembangan di peralihan abad ke-19-20 dimana pengaruh modernisasi pemikiran dari Mesir mulai merambah Muslim di Hindia Belanda. Modernisasi itu dimulai dengan perubahan cara berpikir bahwa kemajuan umat Islam dapat dicapai apabila segala sesuatu yang tidak bersumber dari Islam yang sesungguhnya dapat dieliminir dari kehidupan umat Islam, dan mulai berpikir secara rasional, sesuai dengan fitrah ajaran Islam yang sesungguhnya bersifat rasional. Jadi modernisasi itu dimulai dengan puritanisasi, membersihkan akidah umat dari segala kepercayaan dan cara berpikir yang tidak bersumber dari Islam. Ada tiga slogan reformisme Islam masa itu yang menjadi pegangan bagi gerakan modernisasi umat, yaitu pertama kembali kepada Qur'an dan Hadits, kedua bebaskan umat dari taklid, bid'ah dan khurafat, dan ketiga menempuh secara selektif peradaban Barat.

Di Indonesia pemikiran reformis seperti itu muncul dalam bentuk organisasi yang didirikan oleh K.H. Ahmad Dahlan bernama Muhammadiyah. Dengan organisasi ini Dahlan memulai gerakan pemurnian sekaligus melancarkan modernisasi. Kembali ke Qur'an dan Hadits, memberantas taklid, bid'ah dan khurafat dan mendirikan sekolah ala sekolah-sekolah Belanda. Setelah Muhammadiyah, beberapa organisasi modernis lain berdiri, seperti Al-Irsyad dan Persatuan Islam.

Usaha-usaha Muhammadiyah dan organisasi modernis lainnya bukan tanpa tantangan. Di beberapa daerah gerakan modernisme itu menghadapi perlawanan terutama dari kalangan yang merasa terancam eksistensi dan identitasnya oleh pemikiran baru itu. Perdebatan muncul, baik di tingkat teologi, ibadah, hukum maupun tradisi. Di tingkat teologi misalnya mempermasalahkan apakah Tuhan menentukan segala nasib manusia dan manusia tinggal menerima ketentuan Tuhan atau manusia memiliki kekuatan tertentu untuk ikut mempengaruhi dan menentukan nasibnya sendiri. Di Tingkat ibadah terjadi perdebatan mengenai apa yang kemudian dikenal sebagai masalah-masalah furu'iyah, yakni masalah tidak fundamental yang muncul diakibatkan oleh atau sebagai konsekuensi dari gerakan

kembali ke Qur'an Hadits. Tradisi keagamaan yang selama ini telah berlangsung dalam masyarakat tanpa tergoyahkan mengalami erosi dan tergoncang akibat pemikiran baru dan puritanisasi.

5. Metodologi

Penelitian ini menggunakan pendekatan keilmuan sejarah. Pendekatan sejarah pada prinsipnya adalah membuat rekonstruksi peristiwa yang sudah terjadi. Yang berbeda dari ilmu sosial seperti sosiologi, sejarah bersifat diakronis dan ideografis, yakni memanjang dalam waktu, dan melukiskannya saja. Pendekatan ini dalam praktiknya dilakukan dengan *descriptive explanations*, yakni penggambaran yang komprehensif mengenai suatu *event* atau kehidupan personal (biografi) atau struktur masyarakat dan perubahannya (McCullagh, 1998: 82-83). Eksplanasi artinya menjawab pertanyaan yang diajukan dalam penelitian sejarah, terdiri dari informasi yang terstruktur, sistematis dan komprehensif.

Selain itu penelitian ini juga dilakukan dengan menimba bantuan ilmu sosial, khususnya sosiologi dan antropologi. Pemanfaatan ilmu sosiologi ini dilakukan misalnya ketika melihat struktur sosial dan perubahan-perubahan sosial, sedangkan antropologi dipakai untuk melihat tradisi ritual dan organisasi keagamaannya.

Pengumpulan data dalam pendekatan sejarah dimulai dengan tahap heuristik, yakni menemukan sumber-sumber bukti (*evidents*) baik tertulis (dokumen, surat kabar, majalah, dan manuskrip), artifak, maupun lisan. Tradisi lisan yang hidup di suatu lokalitas tertentu juga merupakan bahan yang penting dalam penelitian ini. Naskah-naskah lama (*manuscripts*) keagamaan Islam dipelajari sebagai sumber pemahaman faham keagamaan yang dipelajari. Semua data (*evidents*) diperlakukan sebagai sumber yang harus diuji (*verification*) validitas dan otensitasnya.

Untuk keperluan ini peneliti mengunjungi perpustakaan-perpustakaan seperti Perpustakaan Universitas Islam Negeri Jakarta, Yogyakarta, Padang dan Institut Agama Islam Negeri Serang untuk

meneliti skripsi, tesis maupun disertasi terkait dengan topik penelitian ini. Perpustakaan Nasional menyimpan surat kabar dan majalah lama, dan dengan konsentrasi pada koran atau majalah yang menjadi organ organisasi reformis seperti Muhammadiyah, Al Irsyad dan Persatuan Islam. Pusat Dakwah Muhammadiyah di Yogyakarta mempunyai perpustakaan tersendiri yang menyimpan koleksi tentang Muhammadiyah di berbagai daerah. Untuk yang sifatnya kontemporer pengumpulan data dilakukan dengan wawancara sejarah lisan dengan tokoh Muhammadiyah dan Al-Irsyad dan berdiskusi dengan mereka.

BAB II

AKAR DAN PERSEBARAN PEMIKIRAN REFORMISME

1. Makna Konsep

Dalam bahasa Arab, reformasi disebut *tajdid* dan orang yang melakukan itu disebut *mujaddid*. Terdapat beberapa istilah yang terkait dengan perubahan cara beragama dan keberagamaan umat Islam, dari yang tradisional kepada yang modern, dari keterungkungan kepada keterbukaan, dari kegelapan kepada pencerahan, dari kemunduran kepada kemajuan dan seterusnya. Terdapat konsep modernisasi, revival atau kebangkitan, dan reformasi. Modernisasi biasanya dipakai untuk penyesuaian metode berpikir dengan peradaban Barat, (Kern, 1947: 107) revivalisasi merujuk kepada upaya mengejar ketertinggalan melalui pencarian dasar etik kepada Islam untuk kebangkitan politik dan budaya, sedangkan reformasi biasanya diartikan sebagai pembaharuan melalui pemurnian agama, yakni kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah Nabi Muhammad SAW, dengan mengambil teladan kepada kehidupan zaman salaf. Konsep reformasi Islam dipakai dalam pengertian gerakan untuk memperbaharui cara berpikir dan cara hidup umat Islam menurut ajaran yang murni, atau dalam sebutan populer "kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah" itu. Dalam pengertian ini reformasi merupakan sebuah proses ortodoksi, sehingga tampak ada kerancuan berpikir, bagaimana mungkin menggapai kemajuan dengan cara kembali kepada yang asli, sesuatu yang sudah lama? Sangat mungkin. Jika diperhatikan, dalam setiap gerakan reformasi agama maka pertama-tama adalah memurnikan agama dari pemahaman dan praktik yang salah. Bukankah kebangkitan Protestantisme pada awalnya menempuh cara demikian? Setiap *mujaddid* (reformer) tidak melihat jalan untuk memperbaiki agama kecuali dengan cara

membersihkan agama itu sendiri dari segala yang bertentangan dengannya.

Apakah kalau berislam itu perlu diperbaharui, maka sifat universal dan aktualitas ajaran Islam patut dipertanyakan. Jawabannya “yang diperbaharui itu adalah cara beragama, pemahaman terhadap ajaran agama, bukan ajaran agamanya”. Kalau demikian, apakah reformasi merupakan cara yang diridhoi oleh agama? Jika reformasi adalah membuang taklid, itu berarti perintah untuk menggunakan akal. Jika reformasi itu adalah mengambil kembali pedoman pada Qur’an dan hadits, jika reformasi itu melakukan ijtihad, maka terdapat banyak sekali *nash* (teks) al-Qur’an maupun Hadits yang memerintahkan hal itu. Untuk sekedar menyebut contoh beberapa di antaranya dapat dikemukakan di sini: Surat al-Hasyr ayat 59,; “Gunakanlah pikiranmu wahai orang-orang yang mempunyai akal.”; Surat an-Nisa ayat 59: “Jika engkau berbantahan dalam sesuatu perkara, maka kembalikanlah perkara itu kepada Allah dan rasul-Nya.”; Sabda nabi Muhammad SAW.: “Tuntutlah ilmu sekalipun sampai (jauh) ke negeri Cina.” dan lain sebagainya. Dalia-dalil Al-Qur’an dan Hadits itu menunjukkan bahwa Amat Islam sesungguhnya diajari untuk terus menerus kembali kepada al-Qur’an, terus menerus menggunakan rasio, dan tidak usah *rikuh* dan *sungkan* untuk relajar pada bangsa lain, sekalipun bukan Muslim.

2. Asal Usul Pemikiran Reformisme

Akar pemikiran reformisme dapat ditelusur ke abad 18, yaitu kepada pemikiran Muhammad bin Abdul Wahab yang lahir lebih kurang tahun 1700 di Nejed. Di dalam kegelapan yang pekat di abad 18 itu, dari kegersangan padang pasir di Nejed berkumandang seruan memanggil umat Islam yang telah terjerumus ke dalam praktik dan kebiasaan sesat untuk kembali kepada Islam yang benar. Islam yang benar adalah Islam seperti dipraktikkan pada zaman salaf, yakni generasi Nabi, Sahabat dan tabi’in. Muhammad bin Abdul Wahab menggerakkan umat Islam untuk memperbaiki jiwa, membangkitkan kemegahan dan kebesaran yang dahulu, pada masa Nabi telah

dicapai.. Nejed merupakan wilayah yang relatif terbebas dari pengaruh negatif kemunduran moral lantaran isolasinya dari masyarakat kota yang terhanyut dalam dekadensi. Ketika orang-orang Arab saleh ini menyaksikan perubahan dari khilafah menjadi despotik, mereka yang berjiwa merdeka itu berduyun-duyun kembali ke padang pasir. Di sana mereka merasa terbebas dari tekanan politik dan pengaruh kekuasaan, dan selama berpuluh-puluh tahun tidak ada seorang penguasapun yang berani melintas padang pasir menaklukkan mereka. Ciri padang pasir yang panas dan keras membentuk watak penduduknya menjadi kuat dan pemberani, sehingga ditakuti oleh siapapun (Stoddard, 1966: 30).

Dalam lingkungan seperti inilah mereka menetap bersama binatang ternaknya, melanjutkan tradisi politik dan agama yang diwarisi dari Nabi Muhammad. Dalam kondisi seperti ini kemurnian agama relatif dapat terpelihara. Dari lingkungan dan masyarakat seperti inilah Muhammad bin Abdul Wahab dilahirkan dan dibesarkan pada asuhan pertama. Sejak kecil ia telah memperlihatkan kecerdasan dan minatnya yang kuat pada agama. Ia belajar di Madinah, lalu mengembara ke berbagai wilayah Arab, ke pusat-pusat pengajaran hingga sampai ke Persia, lalu kembali ke Nejed. Dalam pengembaraannya ia menyaksikan betapa ummat Islam telah jauh terlena dalam sesatnya beragama. Ketauhidan yang diajarkan oleh Nabi Muhammad telah diselubungi khurafat dan faham kesufian. Mereka terlena dalam rasa aman yang semu oleh azimat dan tasbih yang bertuah. Mereka berziarah ke makam-makam orang keramat, memuja kubur dan meminta berkah darinya. Mereka bertawasul, merendahkan diri di hadapan kubur keramat, memintanya menjadi wasilah bagi doa yang dipanjatkan kepada Allah. Mereka percaya bahwa dengan perantaraan orang suci itu doanya dikabulkan Allah SWT. Dari apa yang dipelajarinya di Nejed dan Madinah, serta pelajaran dari pengembaraan ke berbagai tempat, ia lalu menambatkan hatinya kepada ajaran Muhammad dengan al-Qur'an dan Sunnahnya. Abdul Wahab kembali ke Nejed dengan perasaan getir, dan seketika itu pula ia bertekad akan membimbing umat

kembali ke ajaran Nabi yang benar. Ia sampaikan maksudnya itu kepada kepala Suku Sa'ud, kabilah yang paling kuat dan dihormati dan karenanya menjadi paling berkuasa di seluruh Nejed. Dengan persekutuan ini, Abdul Wahab merasa memiliki kekuatan dari dukungan moral dan kekuatan militer untuk melancarkan gerakannya. Lambat laun padang pasir Arab berkembang menjadi pusat keagamaan dan kesatuan politik seperti dahulu Nabi Muhammad membangun masyarakat wilayah ini.

Dengan demikian, Muhammad bin Abdul Wahab telah meletakkan dasar madzhab yang dibangun atas namanya, Madzhab Wahabiyah. Madzhab Wahabiyah bersandar kepada kemurnian agama sebagaimana dipraktikkan dalam tradisi salaf, yakni zaman Nabi, zaman sahabat dan tabi'in. Sasaran dari gerakan Wahabi adalah membersihkan ummat Islam dari praktik bid'ah, taklid dan khurafat. Wahabiyah segera menjadi gerakan keagamaan yang mendapat sambutan luas di Jazirah Arab. Gerakan ini mengalami perkembangannya dalam dua periode.

Periode pertama pada awal abad 19 di bawah kepemimpinan amir-amir dinasti Ibnu Sa'ud (didirikan oleh Muhammad Ibnu Sa'ud 1735-1766), berkembang di kota-kota: Karbala, Makkah, Madinah, dan Oman. Sekalipun gerakan Kaum Wahabi yang pertama ini kehilangan kekuatan politik, karena Nejed ditaklukkan kembali oleh pemerintahan pusat di Turki, pengaruh gerakan mereka terus menjalar ke berbagai tempat di luar Arab. Justeru karena kekuatan politiknya yang telah dikalahkan oleh kekuasaan pemerintah pusat Usmaniyah, maka konsentrasi mereka menjadi terfokus ke lapangan agama.

Periode perkembangan kedua berlangsung pada awal abad 20 di bawah kepemimpinan Abdul Aziz Ibnu Abdurrahman al Faisal as-Sa'ud (1880-1953), bersamaan dengan didirikannya kerajaan baru di Riadh pada tahun 1901. Kerajaan ini semakin kuat setelah berhasil menguasai Haramain, Makkah di tahun 1924 dan Madinah serta Jeddah di tahun 1925. Setelah kemenangan ini Al-Faisal As-Sa'ud mengumumkan diri sebagai raja. Baru pada tahun 1932 kerajaan ini

resmi disebut sebagai *al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Sa'udiyah* atau Saudi Arabia (Pijper, 1977: 99).

Dari sumber mana sebenarnya pemikiran salafiyah Muhammad bin Abdul Wahab terpengaruh dan berkembang? Ternyata Wahab bukanlah yang pertama dan satu-satunya penganjur pemurnian agama. Ulama besar Ibnu Taimiyah (1263-1328) dikenal dengan karya-karyanya yang menyerukan perlunya pemurnian agama itu terus menerus dilakukan dengan cara *muhyi atsari al-salaf* yaitu membangkitkan warisan-warisan tradisi salaf. Umat Islam zaman Nabi, sahabat dan tabi'in dikenal sebagai umat ideal, seperti pernah dikatakan Nabi bahwa mereka adalah sebaik-baik umat. *Khaira al-qurni qurniy, tsumma yalihi, tsumma yalihi*. "Sebaik-baik zaman (generasi) adalah zamanku, kemudian zaman berikutnya, dan kemudian berikutnya lagi" kata Nabi. Ciri dan kebiasaan mereka adalah gemar berjihad, anti kemusyrikan, serta bid'ah. Pedoman satu-satunya mereka adalah al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Pada masa salaf itu pula telah lahir madzhab atau pemikiran Mu'tazilah yang sangat mengagungkan akal, dan kebebasan berpikir. Murid Ibnu Taimiyah yang melanjutkan ajarannya adalah Ibnu Qoyim al-Jauziyah (1292-1350). Muhammad bin Abdul Wahab, dengan demikian merupakan penerus pemikiran Ibnu Taimiyah (Atjeh, 1966: 297). Bedanya, jika pemikiran Ibnu Taimiyah tidak berkembang menjadi gerakan, Wahabiyah berubah menjadi suatu gerakan.

Gerakan Wahabi menjadi kuat oleh dukungan kekuasaan suku Sa'ud dan kemudian kerajaan Saudi. Dengan sokongan kekuatan ini, faham dan cita-cita Wahabiyah berkembang menjadi suatu gerakan dan dapat terus dilanjutkan. Menguasai dua kota suci di tanah haram atau Haramain merupakan cita-cita utama gerakan yang dipimpin oleh Al-Faisal as-Sa'ud ini. Dalam sejarah Islam, menurut Duncan B. Macdonald, usaha untuk reformasi agama selalu dibarengi dengan pembentukan dinasti baru. Demikian juga yang terjadi dengan gerakan Wahabiyah. (Pijper, hlm. 99). Kaum Wahabi dikenal perpegang teguh pada prinsip. Fanatisme mereka sangat tinggi untuk menaati agama. Mereka dikenal keras dalam menerapkan hukum, dan

tidak kenal kompromi dalam memberantas syirik dan khurafat. Dengan perpaduan kekuatan agama kaum Wahabi dan politik suku Sa'ud gerakan ini berhasil mengembangkan Nejed menjadi sebuah kekuasaan yang tertib, menyerupai kekhalifahan Khulafaur Rasyidin. Makkah dan Madinah telah berhasil dikuasai pada awal abad 19. Dan setelah itu, cita-cita Kaum Wahabi melancarkan gerakan pemurnian agama di seluruh dunia Islam. Pengaruh yang menonjol dari Wahabiyah di luar Arab adalah di Aljazair, di mana terdapat Seyd Muhammad Sanusi yang terpengaruh oleh ajaran Wahabiyah setelah kunjungannya ke Makkah dan Madinah lalu mendirikan Pan Islam Raya (Stoddard, 1966: 33).

Kebebasan berpikir telah menjadi modal bagi mereka untuk mengembangkan pemikiran yang sesuai dengan realitas zaman. Kemerdekaan berpikir sebenarnya juga tidak terlampau sulit dicari akarnya, karena kaum Muktazilah (*mu`tazilah*), seperti disinggung di atas, telah mewariskan metode berpikir yang bebas itu sejak abad-abad awal Islam. Karena itu sekalipun dunia Islam tengah berada pada zaman gelap, di sana-sini masih mungkin lahir genius-genius yang berpikiran merdeka ala kelompok Muktazilah. Dengan demikian dunia Islam tidak pernah sepi dari *mujaddid*, yakni pembaharu yang mengawal agama ini untuk tidak terlampau jauh menyimpang dari kemurniannya. Dalam kaitan ini Nabi Muhammad pernah bersabda bahwa pada setiap seratus tahun akan hadir *mujaddid* yang akan membimbing umat kembali ke ajaran agamanya yang benar.

3. Persebaran Ide Reformisme

Pemikiran Madzhab Wahabiyah dimungkinkan menyebar keluar Nejed berkat kedudukan dua kota suci Makkah dan Madinah. Ketika itu dua kota ini merupakan pusat intelektual Islam, dimana banyak orang belajar agama berdatangan dari berbagai belahan dunia. Ibadah haji merupakan rukun Islam yang wajib ditunaikan oleh setiap Muslim yang memenuhi syarat merupakan jalan paling mulus bagi tersebarnya faham Wahabi. Melalui sarana inilah faham itu menyebar

ke luar Nejed, ke Mesir, ke India, ke Afrika Utara dan juga Asia Tenggara.

Di India pengaruh pemikiran Wahabi adalah pada seorang *Mujaddid* besar Sir Sayid Ahmad Khan. Ia memelopori kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah seraya mengembangkan berpikir secara merdeka, bebas dari keterikatan kepada madzhab-madzhab yang telah ada. Ia mendirikan Akademi Ilmu Pengetahuan Islam di Aligarh tempat ia mengembangkan pemikiran-pemikiran majunya bersama kelompoknya. Ahmad Khan dikenal sebagai seorang yang konservatif, yakni berpegang teguh pada ketentuan agama, tetapi sekaligus menghargai pemikiran bebas. Ia mengecam kemunduran yang melanda dunia Islam dan menghargai peradaban Barat dan ingin memakai hal-hal yang baik dari dunia Barat itu. Di tahun 1867 ia menulis: "Wajib bagi kita untuk mempelajari kitab-kitab ilmu pengetahuan Barat, meskipun pengarangnya bukan orang Islam, dan di dalamnya ada yang menyalahi al-Qur'an suci. Kita harus meniru orang Arab zaman dahulu yang tidak takut kehilangan imannya karena mempelajari kitab Pythagoras" (Stoddard, 40). Beberapa *mujaddid* India yang lebih muda seperti Mulvi Siraj Ali dan Sayid Amir Ali melanjutkan pemikiran yang telah dirintis Sayid Ahmad Khan dengan lebih maju lagi. Mereka menyatakan terus terang telah terpengaruh oleh pemikiran Muktazilah dengan menyebut diri mereka sebagai kaum "Neo Muktazilah". Sayid Khuda Bukhsh, teman sekelompok mereka menuliskan pendirian kaum Neo Muktazilah itu sebagai berikut. "Tidak ada pikiran Nabi untuk membelenggu pikiran para pengikutnya, atau mentapkan hukum yang kaku, beku dan tak dapat diubah. Qur'an adalah kitab petunjuk kepada orang Mukmin. Dan bukanlah ia penghalang bagi kemajuan masyarakat, kebudayaan, syari'at, undang-undang, dan kemajuan yang dicapai dengan kecerdasan akal." (Stoddard, 1966: 40).

Di Mesir, pengaruh Wahabi muncul dalam gerakan yang dipelopori oleh Sayyid Djamaluddin Al-Afgani (1839 – 1897) dan Syaikh Muhammad Abduh (1849 – 1905), dan dilanjutkan oleh Syaikh Muhammad Rasyid Ridha. Pemikiran reformis mereka dirintis

selain oleh pengaruh Wahabi juga oleh intensitas sentuhan mereka dengan dunia Barat. Secara umum gagasan pembaharuan dipraktikkan dalam dua cara, yakni skripturalisme dan reinterpretasi. Skripturalisme adalah menyerukan kembali kepada kitab suci Al-Qur'an dan Al-Hadits yang mempunyai otoritas eksklusif dalam hal menentukan ajaran dan praktis Islam yang benar. Aliran kedua memperkuat yang pertama, adalah gagasan menafsirkan kembali ajaran Islam atas penafsiran lama yang tidak mampu memberi daya hidup dan pencerahan kepada umat Islam. Penafsiran baru itu diperlukan dalam rangka menjawab tantangan Barat. Untuk melawan dominasi Barat, umat Islam, menurut Abduh perlu memanfaatkan ilmu dan teknologi mereka, tetapi tetap memegang teguh ajaran Islam (Shihab, 1998: 129).

Perjuangan Muhammad Abduh, seperti dikatakannya sendiri, ditujukan untuk tiga program, yaitu melakukan pembaharuan agama dengan cara kembali kepada ajaran yang asli, melakukan renovasi Bahasa Arab, dan pengakuan hak-hak rakyat dalam kaitannya pemerintah (Gibb & Kramer, 1991: 405). Menurut Abduh, Islam adalah agama yang cocok untuk semua zaman (*salih li kulli zaman*) dan senantiasa mendorong ke arah perubahan politik maupun sosial sesuai dalam batas-batas syari'ah. Berkat pertemanannya dengan sejumlah sarjana Barat, Abduh mempunyai kesempatan untuk membela Islam secara elegan atas serangan-serangan sarjana Barat. Abduh sangat menghargai kemerdekaan akal dan kompatibilitas ajaran Islam dengan akal yang merdeka itu. Ia mengatakan bahwa Islam mempunyai karakter global, dan compatible secara penuh dengan kaidah dan argumen-argumen rasional. Menurut Abduh, kalau agama Kristen mengajak untuk memberikan kepada kaisar apa yang menjadi hak Kaisar, dan memberikan kepada Tuhan apa yang menjadi hak Tuhan, Islam mengajarkan untuk subordinasi segalanya di bawah Tuhan. Karena itu Islam menolak pemisahan antara yang spiritual dan yang temporal. Lagi pula, Islam berbeda dari Kristen dan agama supernatural lainnya, karena Islam sama sekali committed

terhadap rasionalitas dan menolak segala penjelasan preternatural atau supernatural semisal keajaiban dan misteri (Smith, 1999:299).

4. Masuknya Faham Reformisme ke Indonesia

Di Asia Tenggara pengaruh pemikiran reformis Wahabi menyebar melalui dua cara. Pertama melalui pelajar Jawi di Haramain dan jamaah haji, kedua melalui media cetak. Masuknya pengaruh pemikiran reformisme di Asia Tenggara, khususnya Indonesia menimbulkan perubahan bukan saja terhadap pemikiran tetapi juga munculnya gerakan. Memang pemikiran reformis zaman ini telah mendorong munculnya banyak gerakan Muslim modernis mulai dari Mesir sampai ke Asia Tenggara dengan apa yang populer dengan sebutan reformasi, yaitu reinterpretasi atau ijtihad dalam Islam. Gerakan ini sebenarnya merupakan respons mereka terhadap konservatisme ulama yang ditandai oleh taklid, yakni mengikut membuta terhadap pemikiran lama yang telah ada di satu pihak, dan terhadap kaum elite yang berorientasi ke Barat yang sekularis yang kalis terhadap kritik dan sensitif terhadap tradisi Islam di pihak lain. Perlu ditambahkan bahwa di dalam masyarakat-masyarakat muslim yang menjadi koloni Barat telah terjadi semacam proses sekularisasi sebagai pengaruh dari sistem pendidikan Barat, baik di negerinya, maupun mereka yang dikirim dan belajar di Barat. Kaum pembaharu Islam, sebagaimana kaum reformis Barat bersifat terbuka untuk akomodasi dan asimilasi. Mereka ingin menghasilkan suatu sintesa baru antara Islam dengan iptek modern. Jadi, para pembaharu ini mencoba menjauhkan diri sekaligus dari dua orientasi, yakni Islam lama yang jumud dan kaum pengagum peradaban Barat tetapi sekuler dan membatasi agama sebagai fenomena individu (Esposito, 1999: 647).

Pemikiran reformisme Muhammad Abduh dan ulama pembaharu lainnya di Mesir sampai di Indonesia melalui dua cara. Pertama melalui orang Indonesia yang belajar di Haramain dan Kairo, dan mereka yang menunaikan ibadah haji. Pemikiran kaum pembaharu merupakan objek kajian di Haramain melalui ulama-

ulama yang sebagiannya juga berasal dari Indonesia. Kedua adalah melalui jalan penerbitan. Pada tahun 1884 dua tokoh pembaharu Djamaluddin al-Afgani dan Muhammad Abduh menetap di Paris mendirikan perkumpulan Islam *al-'Urwat al-Wutsqa* dan menerbitkan majalah dengan nama yang sama. Walaupun penerbitan majalah itu hanya berlangsung selama 8 bulan, tetapi pengaruh dari majalah ini sangat kuat di seluruh dunia Islam. Di Mesir sendiri majalah ini dilarang masuk oleh pemerintah kolonial Inggris, tetapi dengan cara selundupan bisa dibaca oleh kalangan terbatas. Di Mesir, Muhamad Abduh juga menerbitkan majalah bersama Muhammad Rasyid Ridha *al-Manar*. Dua majalah ini sebenarnya dilarang masuk ke Indonesia oleh penguasa Hindia Belanda, tetapi dengan jalan selundupan, pos-pos rahasia, dan melalui orang yang pulang dari haji dan belajar di Timur Tengah majalah-majalah itu dapat dinikmati dan dikaji oleh kalangan sangat terbatas di Indonesia. Perkumpulan *Jam'iyat al-Khair* di Jakarta, suatu organisasi orang Arab yang menjalin hubungan baik dengan dunia Arab dan pusat kekuasaan Islam di Istanbul memainkan peranan penting dalam menyebar luaskan majalah tersebut. Karena itu tidak mengherankan jika pada akhir abad ke-19, selain *Al-'Urwat al-Wutsqa* juga ditemukan di Indonesia majalah-majalah: *Al-Jawaib* (Istambul); *Al-Insan* (Istambul); *Al-Janna* (Beirut); *Lisan al-Hal* (Beirut); *Al-Wathan* (Kairo); *Al-Ahram* (Alexandria); dan *Al-Raudhat al-Iskandariya* (Alexandria) (Noer, 1982: 70). Jadi melalui dua cara seperti itu gagasan pembaharuan Islam diserap oleh ulama dan masyarakat Indonesia untuk selanjutnya disebarluaskan dan diamalkan, baik pada tingkat individu, kelompok, maupun organisasi massa seperti Muhammadiyah, Al-Irsyad dan Persis.

Publikasi, baik buku maupun jurnal merupakan media persebaran faham reformisme yang sangat penting. Dari Timur Tengah ke Asia Tenggara melalui jurnal internasional, dan di Asia Tenggara menyebar melalui jurnal regional dan lokal. Tidak diragukan lagi bahwa perluasan pengaruh pemikiran reformis ke Indonesia dimungkinkan oleh peranan media massa ini, baik yang

terbit di Singapura maupun Indonesia. Contoh majalah paling penting adalah *Al-Imam* (1906-1908) sebuah majalah yang terbit di Singapura. Majalah ini disunting oleh ulama kenamaan Minangkabau, sepupu Syeh Ahmad Khatib Al-Minangkabawi, Syaikh Thahir Djalaluddin yang pernah belajar lama di Makkah dan kemudian di Kairo. Syaikh Ahmad Khatib merupakan ulama besar Makkah asal Minangkabau yang merupakan guru paling penting bagi masyarakat Jawi, yaitu para penuntut ilmu asal Indonesia dan Asia Tenggara di Masjid Haram. Lebih dari itu, karena kealimannya yang menojol, ia juga diangkat sebagai Imam Besar Madzhab Syafi'i di Masjid Haram. Tulisan-tulisan dalam *al-Imam* banyak dipengaruhi pemikiran Muhammad Abduh, dan Rasyid Ridla dan malahan boleh disebut sebagai corong *Al-Manar* untuk Asia Tenggara pada umumnya. Majalah ini disponsori penerbitannya oleh masyarakat Arab yang mempunyai hubungan-hubungan khusus dengan kolega-kolega mereka di Indonesia (Shihab, 1999: 133). Majalah *al-Imam* yang terbit di Singapura ini mempunyai peranan sangat penting bagi persebaran pemikiran reformisme di Indonesia. Pembaca *al-Imam* tersebar selain di Singapura sendiri terutama adalah di Sumatera dan Jawa.

Singapura memainkan peranan menonjol dalam penyebaran pemikiran Islam modern di Indonesia. Pemerintah kolonial Belanda yang takut pada Islam dan Pan Islamisme selalu mencoba dengan segala cara menghalangi pengaruh pemikiran modern Islam dari Timur Tengah masuk ke Indonesia, baik melalui cara pencekalannya masuknya buku-buku dan majalah dari Makkah dan Timur Tengah lainnya, maupun menghalang-halangi dan mempersulit ibadah haji. Karena itu dapat dimengerti, jika di akhir abad 19 dan awal abad 20, Singapura menjadi tempat strategis dan aman untuk embarkasi dan debarkasi haji bagi umat Islam Indonesia, karena pemerintah Inggris di Singapura tidak melakukan pelarangan suatu apa bagi jemaah haji. Banyak orang Indonesia, untuk menunaikan haji harus pergi ke Singapura terlebih dahulu untuk menetap beberapa lama, dan kembali

lewat tempat itu pula untuk kemudian pulang ke Indonesia setelah beberapa lama menetap di situ (Rickleffs, 1994: 169).

Penerbitan Islam mulai meningkat sejak akhir abad 19 di Singapura. Penerbitan Islam di Singapura itu meliputi majalah dan buku-buku Arab, baik berbahasa Arab, Melayu maupun Jawa. Hal ini dimungkinkan oleh bermukimnya entrepreneur Arab dan India muslim di pulau kecil milik Inggris itu. Masyarakat keturunan Arab dan India muslim dengan ibu Melayu itu mempunyai kontak yang intens dengan Arab Timur Tengah, baik untuk urusan bisnis maupun untuk keperluan menjalin hubungan dengan tanah leluhur mereka. Di lain pihak, masyarakat muslim di Singapura ini mempunyai kesadaran agama yang tinggi, karena hal ini perlu demi memelihara identitas sebagai konsekuensi dari intensitas yang tinggi berhadapan dengan orang Cina dalam kehidupan sehari-hari. Dalam konteks memelihara identitas etnik dan keislaman itulah, di antara masyarakat Arab dan India muslim Singapura mendirikan sejumlah perusahaan percetakan litografi Arab, menerbitkan kitab-kitab keagamaan, majalah dan surat kabar yang pada gilirannya menjadi organ sangat penting bagi persebaran pemikiran-pemikiran reformisme Islam. Percetakan yang sama juga terdapat di Malaya dan Bombay, di mana kitab-kitab agama berbahasa Melayu dan Jawa diterbitkan. Akan tetapi Singapura mempunyai peran lebih menonjol dalam penyebaran pemikiran modern Islam dari pada Malaya karena kehidupan agama di pusat bisnis itu lebih bebas dibanding di tanah di negeri para sultan yang cenderung memelihara tradisi dan konservatisme agama (Rickleffs, 1994: 169).

Selain itu, penerbitan di Indonesia sendiri juga memainkan peran sangat penting. Majalah *al-Munir* yang terbit di Padang mempunyai peran sangat penting dalam menyebarluaskan paham reformisme Islam. Majalah ini terbit pada tahun 1911, setelah *al-Imam* berhenti terbit. *Al-Munir* secara tepat dapat dikatakan sebagai pengganti *al-Imam*, karena secara genealogis para pengasuh majalah *al-Munir* mempunyai hubungan dengan pengasuh *al-Imam*, baik dari segi intelektualitas maupun etnisitasnya. Pendiri *al-Munir* adalah

Hadji Abdullah Ahmad yang pada tahun 1908 mengunjungi Singapura, dan belajar segala macam mengenai penerbitan *al-Imam*. Pengasuh *al-Munir* adalah ulama-ulama muda Minangkabau yang berpaham reformis. Selain Abdullah Ahmad sebagai editor, adalah H. Marah Muhammad bin Abdul Hamid sebagai manajer bisnis, dan H. Sutan Djamaluddin Abubakar sebagai penerbit. Para penyumbang karangannya adalah H. Abdoel Karim Amroellah (Maninjau), Muhammad Dahlan Sutan Lembak Tuah (Padang), H. Muhammad Thaib Umar (Batusangkar), dan Sutan Muhammad Sali (Kotagadang). Selain itu terdapat sejumlah penulis dari kalangan ulama yang lebih muda, seperti Muhammad Djamil Djambek, H. Ibrahim Moesa, H. Abbas Abdullah dan Zainuddin Labai Al-Yunusi (Azra, 2002:198). Majalah ini berhenti terbit pada 1916 karena mesin pencetaknya terbakar. Pembaca *al-Munir* tersebar selain di Tanah Minang juga di daerah Sumatera lainnya dan Jawa.

BAB III

GERAKAN REFORMASI ISLAM DI INDONESIA

Gerakan reformasi Islam di Indonesia mewujudkan ke dalam empat bentuk, yaitu perlawanan terhadap adat, pendirian lembaga pendidikan modern berbentuk sekolah, penerbitan pers dan pembentukan organisasi modern. Perlawanan terhadap adat berlangsung di Sumatera Barat pada abad 19. Mendirikan lembaga pendidikan Islam modern dan penerbitan pers juga di Sumatera Barat pada awal abad 20, dan pembentukan organisasi modern berlangsung di Jawa. Mendirikan organisasi modern sesungguhnya merupakan alat dan wadah untuk bergerak bersama untuk melawan adat, mendirikan sekolah dan menerbitkan pers. Lebih dari itu, dengan organisasi modern gerakan reformasi dapat mengembangkan bentuk-bentuk pelayanan kepada masyarakat, seperti rumah sakit dan rumah asuhan untuk yatim piatu.

1. Gerakan Reformasi di Sumatera Barat

Pengaruh Wahabiyah yang nyata di Indonesia telah muncul pada awal abad 19 di Sumatera Barat. Ranah Minangkabau ini agaknya telah ditakdirkan menjadi perintis pemurnian yang sekaligus pembaharuan Islam itu, sekalipun pengislaman daerah ini relatif di belakang dibanding Aceh dan Jawa. Sementara daerah lain masih tenggelam dalam kegelapan heterodoksi, Minangkabau telah bangkit kesadarannya melawan heterodoksi itu dengan cara menentang adat. Sejumlah “intelektual” muda dari tanah Minangkabau yang baru kembali dari ibadah haji merasa prihatin yang mendalam menyaksikan praktik beragama umat Islam di daerahnya yang bergelimang bid’ah dan maksiat, seperti berjudi, adu ayam jago, menghisap candu, dan lainnya. Mereka mulai mempertanyakan kesenjangan yang begitu dalam antara ajaran yang indah dengan

kenyataan masyarakat yang dekaden. Bukan hanya itu, mereka juga mempersoalkan benar tidaknya kepercayaan yang hidup dalam masyarakat. Mereka antara lain adalah Tuanku Haji Miskin, Tuanku di Kubu Sanang, Tuanku di Koto Ambalau, Tuanku di Ladang Lawas, Tuanku di Padang Luar, Tuanku di Galung, Tuanku di Lubuk Aur, dan Tuanku Nan Renceh. Mereka berada di bawah pengaruh kepemimpinan Malim Basa yang bermukim di Bonjol memimpin lembaga pendidikan Islam di sana. Karena ketenarannya sebagai pemimpin di perguruan Bonjol itu, Malim Basa kemudian lebih dikenal sebagai Tuanku Imam Bonjol. Para haji itu mulai gerakannya dengan *amar makruf nahi munkar*, terutama memerangi kemaksiatan yang telah meresap ke dalam kehidupan masyarakat menjadi adat. Selain memerangi maksiat, gerakan itu juga ingin merubah adat matriachat, terutama sistem pewarisan yang dianggapnya bertentangan dengan hukum Islam.

Kaum reformis, yakni para haji dan ulama serta para pendukungnya biasa disebut kaum paderi, sementara masyarakat yang menjadi sasaran gerakan pemurnian disebut kaum adat. Di sana sini terjadi bentrokan fisik antara kaum paderi yang jumlahnya tidak banyak tetapi militan dengan kaum pendukung adat yang jumlahnya lebih besar tetapi tidak mempunyai landasan ideologis yang diperjuangkan. Lama kelamaan kaum adat merasa terdesak dan mereka kemudian berkoalisi dengan Belanda. Sudah dikenal luas, bahwa Belanda dalam setiap konflik antara Islam dan adat selalu berpihak pada kaum adat. Maka terjadilah perang antara kaum pendukung paderi melawan Belanda yang berkoalisi dengan kaum adat. Perang ini sering disebut sebagai Perang Paderi yang pada akhirnya dimenangkan oleh Belanda. Walaupun demikian, pengaruh ajaran reformisme terhadap masyarakat Minangkabau sudah cukup dalam. Bid'ah dan maksiat banyak berkurang. Karena itu, hingga kini di dalam masyarakat Minangkabau tidak dijumpai tradisi ziarah ke makam-makam wali atau orang keramat, seperti yang banyak terjadi di Jawa.

Tidak mengherankan karenanya, jika gerakan reformasi kemudian yang berlangsung di awal abad 20 di Sumatera Barat cepat dapat diterima oleh masyarakat daerah ini. Pada awal abad ke-20 empat orang ulama muda Minangkabau kembali dari menuntut ilmu di Mekkah. Mereka adalah Syaikh Mohammad Tahir Djalaluddin (kembali tahun 1900), Syaikh Mohammad Djamil Djambek (kembali tahun 1903), Hadji Rasul atau Hadji Abdoel Karim Amrullah (kembali tahun 1906) dan Hadji Abdullah Ahmad (kembali 1899) (Noer, 1982: 40-52). Mereka adalah murid-murid dari Syaikh Ahmad Khatib al-Minangkabawi, imam besar Madzhab Syafi'i di Masjid Makkah asal Minangkabau, seorang maha guru yang berpandangan reformis. Mereka berempat yang telah belajar di Makkah antara lima sampai sepuluh tahun, dan Tahir Djalaluddin selain di Makkah juga di Kairo selama 4 tahun, kembali ke Sumatera Barat dengan membawa pemikiran baru Islam yang telah dirintis oleh ulama-ulama reformer di Mesir, Sayyid Djamiluddin Al-Afgani dan Syaikh Muhammad Abduh.

Para haji pembaharu itu mulai bergerak, merancang usaha melakukan perubahan di daerah asal kelahiran dan daerah lainnya. Syaikh Tahir Djalaloeddin adalah yang tertua di antara tiga rekannya yang juga mengajar mereka ketika di Makkah dulu. Ia menetap di Malaya dan kemudian Singapura di mana ia mengasuh majalah *al-Imam*. Ia pernah kembali ke Sumatera Barat pada tahun 1923 dan kemudian tahun 1927 saat mana ia ditangkap dan ditahan oleh Belanda selama 6 bulan. Selepas dari tahanan ia merantau lagi dan tidak pernah kembali ke daerah asalnya. Pikiran-pikiran reformis Tahir dapat diikuti oleh rekan-rekannya di Sumatera Barat melalui majalah itu. Di tahun 1908 Tahir Djalaluddin mendirikan sekolah Al-Iqbal al-Islamiyah di Singapura. Melalui majalah dan sekolah tersebut pemikiran modernis Tahir menyebar ke Sumatera Barat dan Riau. Sekolah Al-Iqbal al-Islamiyah setelah beberapa tahun berdiri di Singapura dipindahkan ke Riau.

Apa yang telah dirintis Tahir Djalaluddin itu kemudian ditiru oleh Hadji Abdullah Ahmad dengan mendirikan Sekolah Adabiyah di

Padang pada tahun 1909. Sekolah Adabiyah di Padang adalah sebuah model sekolah Islam modern, suatu lembaga pendidikan Islam yang berbeda dari yang ada bukan hanya dalam sistem pengajaran dan organisasinya tetapi juga dalam kurikulum dan isi pengajarannya. Munculnya ide mendirikan sekolah ini tidak datang tiba-tiba. Hadji Abdullah Ahmad pindah dari Padang Panjang ke Padang pada tahun 1906, menggantikan pamannya, seorang guru agama yang meninggal. Di Padang ia memberikan pengajian atau tabligh-tabligh di mana-mana. Terdapat delapan orang yang terus menerus menghadiri ceramah-ceramahnya. Sekitar 300 pengikutnya kemudian mendirikan perkumpulan dengan nama Jamaah Adabiyah. Jamaah ini mengorganisir pengajian bagi anggotanya seminggu dua kali secara bergilir.

Inisiatif Abdullah Ahmad datang setelah menyaksikan begitu banyak anak-anak di daerahnya tidak dapat bersekolah di sekolah pemerintah. Ia mengunjungi Singapura untuk melihat dari dekat sekolah yang telah didirikan oleh Tahir Djalaluddin. Setelah kunjungan ke Singapura, maka mantaplah ia untuk mendirikan sekolah. Sekolah itu diberi nama sesuai dengan perkumpulan pengajiannya, yakni Sekolah Adabiyah. Sekolah ini sama dengan sekolah dasar HIS (*Hollands Inlands School*) dengan tambahan pelajaran agama yang wajib diikuti oleh semua muridnya. Sekolah Adabiyah ini di tahun 1915 bersedia menerima subsidi dari pemerintah kolonial. Namanya berubah menjadi *Hollands Malaeise School Adabiyah*. Kepala sekolahnya malahan seorang Belanda. Sejak itu Sekolah Adabiyah menjadi kehilangan élan kepeloporan reformasi. Penghargaan masyarakat pun menjadi berkurang (Noer, 1982: 51-52).

Di tempat lain Hadji Abdul Karim Amrullah alias Hadji Rasul mulai menumbuhkan kesadaran perlunya perubahan metode pengajaran dan sistem pendidikan dari yang tradisional ke arah seperti sekolah Belanda. Di suraunya yang sederhana di Jambatan di Besi, Padang Panjang, seorang guru bernama Hadji Jalaluddin Thaib mengintrodusir cara mengajar modern ke dalam surau. Setahun

sebelum itu suatu perkumpulan sudah dibentuk dengan nama Sumatera Thuwailib yang kegiatannya selain memperluas pengajaran agama juga berkoperasi untuk memenuhi kebutuhan keseharian pelajar. Pengenalan hadji Jalaluddin Thaib terhadap metode pengajaran baru itu diikuti oleh kelengkapan sekolah lain seperti jenjang berkelas (klasikal) bangku untuk belajar, dan penerapan bayaran sekolah.

Setahun sejak pengenalan sistem baru itu, tahun 1920, Thaib menjadi ketua perkumpulan Sumatera Thawalib, nama baru bagi Sumatera Thuwailib. Sejak itu, Sumatera Thawalib bukan lagi perkumpulan santri dengan kegiatan terbatas di lingkungan pesantren, tetapi sudah berubah menjadi nama sekolah, sekaligus nama organisasi dengan kegiatan lebih luas, seperti pengawasan pada sekolah itu sendiri dan kegiatan penyebar luasan agama. Pada perkembangan selanjutnya, organisasi ini meliputi pula Surau Parabek dipimpin Syaikh Ibrahim Musa. Kedua lembaga pendidikan itu bergabung menjadi satu dengan kegiatan pendidikan yang semakin modern. Di Thawalib Padang Panjang maupun di Parabek diajarkan mata pelajaran umum seperti ilmu bumi, sejarah dan berhitung. Untuk kelas yang lebih tinggi diajarkan kitab-kitab karangan ulama reformis, seperti *Risalah Tauhid* dari Muhammad Abduh, *Tafsil Al-Manar* dari Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha, dan kitab-kitab karangan Ibnu Taimiyah dan Ibnu Qayyim Al-Jauziyah (Noer, 1982: 54-56).

Jadilah Sumatera Thawalib lembaga pendidikan Islam modern, yang tidak hanya mengajarkan ilmu umum di dalamnya dan menerapkan sistem klasikal, tetapi juga mengajarkan kitab-kitab karangan ulama reformis. Dapat diperkirakan bahwa tamatan sekolah ini mempunyai pandangan agama yang modern dan di masyarakat menjadi tokoh pembaharu. Sekolah ini tumbuh semakin maju dan menjadi yang terpenting di Sumatera Barat hingga zaman Jepang.

Pada tahun 1915 berdiri Sekolah Diniyah atau Diniyah School di Padang oleh Zainuddin Labai. Sekolah ini memberikan pengajaran umum, seperti ilmu bumi, sejarah, berhitung, bahasa dan

lainnya, tetapi pelajaran agama merupakan yang terpenting. Walaupun ada pengaruh dari Surau Jembatan Besi, tetapi Diniyah School ini tidak ada hubungan organisasional dengan jembatan Besi. Masyarakat Minangkabau menyambut baik hadirnya jenis sekolah agama modern ini. Ini terbukti dalam tujuh tahun saja setelah Sekolah Diniyah pertama didirikan di Padang telah lahir 15 sekolah dengan nama dan sistem pengajaran yang sama di seluruh ranah Minang. Satu sama lain tidak saling berhubungan selain dalam semangat pembaharuan dan ukhuwah (Noer, 1982: 62-63).

Pada tahun 1923, Rahmah, adik Zainuddin Labai, melanjutkan usaha abangnya yang ketika itu telah meninggal dunia dengan mendirikan Sekolah Diniyah Puteri. Sekolah Diniyah Puteri ini merupakan sekolah agama puteri yang pertama di Indonesia. Berdirinya sekolah putri di tanah Minangkabau membuktikan bahwa sistem matrilineal yang berlaku dalam tradisi kekerabatan Minangkabau mempunyai pengaruh positif terhadap kemajuan kaum perempuan. Sebelumnya (1911) telah didirikan sekolah puteri di Padang oleh Datuk Sutan Maharajo, seorang penentang reformasi Islam dari kalangan adat.

Selain mendirikan lembaga pendidikan Islam modern, kaum reformis di Sumatera Barat, seperti telah disinggung di muka, juga menerbitkan majalah. Di muka telah disebut bahwa Syaikh Tahir Djalaloeddin menerbitkan *al-Imam* di Singapura, dan ketika majalah ini berhenti terbit, di Padang menyusul majalah *al-Munir* (Rickleffs, 1994: 170).

2. Muhammadiyah

Pada dekade yang sama gerakan reformasi Islam muncul di Jawa dengan cita-cita yang sama tetapi dengan cara yang berbeda. Jika di Sumatera Barat, gerakan dimulai dengan mendirikan lembaga pendidikan modern dan menerbitkan pers, di Jawa dengan mendirikan organisasi modern, baru kemudian membangun lembaga pendidikan dan pers.

Organisasi gerakan reformasi Islam yang di belakang hari menjadi paling penting karena pengaruhnya yang sangat luas adalah Muhammadiyah. Pendirinya Kiyai Haji Ahmad Dahlan (1868-1923), adalah seorang pegawai *pengulon* (kantor agama) kraton Yogyakarta. Ia lahir sebagai anak penghulu, suatu jabatan tertinggi dalam bidang keagamaan di Kesultanan Yogyakarta. Penghulu dan *pengulon* mempunyai tugas pokok menjaga, memelihara dan melestarikan kehidupan agama Islam di kraton dan di seluruh wilayah kesultanan Yogyakarta. Lahirnya organisasi pergerakan Islam modern di lingkungan kraton oleh pegawai *pengulon* menimbulkan gejolak. Kehidupan keagamaan di kraton dikenal sebagai sangat ketat memelihara tradisi yang dalam pandangan kaum pembaharu harus diberantas, tetapi organisasi itu hidup dan maju berdampingan dengan tradisi keagamaan kraton yang berbau bid'ah, khurafat dan tahayul.

Sebelum mendirikan Muhammadiyah, Ahmad Dahlan telah aktif mengajar di langgarnya di kampung Kauman. Dalam pengajaran di langgarnya itu Dahlan menyelipkan pemikiran reformisnya, seperti kembali kepada Qur'an dan Hadits, meninggalkan keparcayaan tahayul dan sebagainya. Ia mengkritik arah kiblat masjid besar yang menghadap lurus ke arah barat. Menurut ilmu falak yang ia pelajarinya, semestinya arah kiblat masjid-masjid di Indonesia tidak lurus ke barat, melainkan sedikit serong ke utara. Murid-muridnya kemudian tanpa ijin dan pengetahuan Dahlan melakukan perubahan arah kiblat masjid besar dengan cara membuat garis serong di lantai masjid. Perbuatan anak-anak muda yang radikal itu menjadi masalah besar di Kraton Yogyakarta. Berkat kebijakan sang Sultan, kasus itu segera dapat diselesaikan, tetapi kegundahan hati Kiyai Dahlan tidak mudah disembuhkan lantaran langgarnya dibakar oleh massa yang menentang perubahan.

Pada awalnya inisiatif Dahlan mendirikan Muhammadiyah itu ditentang penguasa agama Kraton, yakni penghulu, tetapi dalam perkembangan berikutnya bukan saja penghulunya menerima Muhammadiyah, malahan menjadi ketuanya. Kauman yang merupakan pusat keagamaan kraton Yogyakarta segera tumbuh

menjadi pusat Muhammadiyah hingga sekarang. Meskipun demikian, kehidupan agama dan tradisi keagamaan di kraton tetap berjalan menurut kebiasaannya hingga sekarang. Dalam urusan kraton, kelihatannya Muhammadiyah tidak banyak melakukan pembaharuan. Hal ini sulit dijelaskan, tetapi barang kali di tengah kehidupan agama masyarakat Jawa Yogyakarta yang sinkretis, tradisi kraton masih perlu dilestarikan. Secara politis, otoritas kesultanan yang dibangun sebagiannya di atas dasar kepercayaan sinkretis itu akan mengalami kegoncangan apabila reformasi seperti dilakukan oleh Muhammadiyah diterapkan secara total di lingkungan dalam kraton. Untuk menghindari itu, tradisi dibiarkan lestari dalam bentuknya yang formal, tetapi orang-orang Kauman boleh mengembangkan tradisi modernis dan menyebarkan gagasannya ke berbagai daerah di Indonesia.

Tidak mengherankan, gagasan reformasi itu tumbuh dalam diri Kiyai Ahmad Dahlan karena pendiri Muhammadiyah itu mempunyai latar belakang pendidikan yang erat dengan sumber faham reformisme. Tahun 1890 K.H. Ahmad Dahlan berangkat ke Makkah untuk belajar agama di sana, setelah beberapa tahun belajar agama tingkat dasar di lingkungan Kauman Yogyakarta. Di Makkah ia menjadi murid Syeh Ahmad Khatib dan guru-guru lainnya di Masjid Haram. Di sana ia, melalui gurunya dan bacaan yang ditekuninya banyak menyerap ide-ide reformasi Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha dari Mesir. Sepulangnya ke Jawa, Ahmad Dahlan berpikir untuk memulai gerakan reformasi agama di tengah masyarakatnya. Ia risau dengan kehidupan agama di Kauman dan kraton yang campur baur dengan kepercayaan lokal. Lebih risau lagi ketika ia melihat bahwa di lingkungan masyarakat Islam yang sinkretis itu dilakukan penyebaran agama Kristen yang disponsori oleh pemerintah kolonial Belanda.

Mula-mula Dahlan tertarik kepada organisasi yang lahir di Jakarta pada tahun 1908, Budi Utomo, lalu mencatatkan diri menjadi anggotanya di Yogyakarta. Tetapi di Budi Utomo ia merasa tidak dapat melahirkan apa yang ia pikirkan dapat menjadi kenyataan,

yakni melakukan reformasi agama, lantaran Budi Utomo dirasa terlampaui berorientasi kepada masyarakat feodal Jawa dari pada untuk kepentingan rakyat biasa dan Islam. Oleh para pendukungnya, Dahlan dibujuk untuk lebih baik mendirikan organisasi sendiri yang memungkinkan melakukan gerakan bagi pembaharuan agama Islam.

Tanggal 18 November 1912, Muhammadiyah dideklarasikan berdiri. Pada awalnya Muhammadiyah bergerak pelan-pelan dan hati-hati, mengingat pemerintah Kolonial Belanda di Hindia Timur akan melarang organisasi apa saja yang dianggap membahayakan kedudukan Belanda. Sebelum akte pendirian Muhammadiyah dikeluarkan oleh pemerintah Hindia Belanda, beberapa pendukung Muhammadiyah di luar Yogyakarta diminta mendirikan kelompok pengajian dengan namanya sendiri-sendiri agar tidak dicurigai melakukan propaganda. Maka muncullah: di Solo Perkumpulan Sidik Amanah Tabligh Fathonah; di Pekalongan Nurul Islam; di Makassar Al-Munir dan As-Sirath Al-Mustaqim; di Garut Al-Hidayah; dan di Yogyakarta sendiri, selain yang di Kauman, terdapat perkumpulan pengajian dengan nama yang berbeda-beda, seperti Prio Utomo, Cahaya Muda, Ihwanul Muslimin, Hambudi Suci dan sebagainya. Baru setelah Muhammadiyah mendapatkan badan hukum dan pengakuan pemerintah, kelompok-kelompok pengajian tersebut melebur menjadi cabang-cabang dan ranting-ranting Muhammadiyah.

Sebagai gerakan reformasi, Muhammadiyah berjuang pertama-tama dan utama adalah mengajak kepada umat Islam untuk beragama Islam secara benar dan memberantas sinkretisme agama. Praktik beragama Islam yang selama itu dianggap benar, padahal merupakan penyimpangan dari ajaran yang benar, perlu dihilangkan dengan cara pelan-pelan dan bijaksana. Dahlan memulai gerakan pemurnian agama sejak sebelum mendirikan Muhammadiyah. Ia mengajak orang-orang dekatnya di lingkungan Kauman Yogyakarta untuk berpikir secara baru tentang agama Islam. Ia aktif memberikan pengajian, mengajak umat Islam memahami ajaran Islam secara benar dan mengamalkannya. Memahami dan mengamalkan merupakan dua sisi keberagaman yang tidak bisa dipisahkan.

Ahmad Dahlan yakin sekali bahwa untuk memperbaiki keadaan umat Islam, tidak ada cara lain kecuali kembali dan komited kepada Al-Qur'an dan Hadits, dan bertauhid Islam secara benar. Ini tidak berarti ilmu pengetahuan ditinggalkan. K.H. Mas Mansur, Ketua PP Muhammadiyah 1937-1942, yang ketika mudanya sering menemui Ahmad Dahlan menuturkan kenangannya tentang pendirian Ahmad Dahlan itu dalam *Adil* 3 September 1938:

Demikian, pada tahun 1916 saya kembali pula ke Yogya. Di situlah beliau terangkan bahwa alat untuk memperbaiki umat Islam itu hanyalah Qur'an dan Hadits. Dikembalikan orang pada tauhid, dibawa umat kepada kehidupan sepanjang kemauan agama Islam. Hal itu tidaklah berarti bahwa ilmu pengetahuan dipencilkan, ditinggalkan di belakang saja. Dan salah sekali paham orang jika agama Islam hanya sembahyang atau ibadat semata-mata. Kita hidup di dunia, dari itu pula kita harus tahu akan apa-apa yang terjadi di sekeliling tempat kita hidup (Wirjosukarto, 1992: 187).

Mengenai prinsip beramal yang sangat ditekankan oleh Ahmad Dahlan, terdapat anekdot yang sangat terkenal di lingkungan Muhammadiyah yang sering disinggung dalam pengajian-pengajian Muhammadiyah hingga masa kini. Anekdote itu adalah mengenai pengajian Kiyai Dahlan yang menjelaskan makna Surat *al-Ma'un*. Disebutkan bahwa pengajian Kiyai Dahlan telah berminggu-minggu dan berulang-ulang membahas satu topik yakni makna dan isi Surat *al-Ma'un*. Didorong oleh rasa bosan, seorang jamaah pengajian memberanikan diri mengajukan protes, mengapa topik pengajiannya itu-itu saja. Menjawab pertanyaan itu Kiyai Dahlan mengatakan: "kalian belum faham dan belum mengerti." Jawaban itu spontan disambut jamaah pengajian bahwa kami sudah hafal dan sudah mengerti. "Belum" kata Kiyai Dahlan, "kalian belum mengerti dan belum faham. Orang yang mengerti dan faham adalah orang yang melaksanakan isinya. Kalian belum bertindak, belum menyantuni anak yatim dan belum memberi makan orang miskin."

Muhammadiyah mengajak umat Islam untuk melakukan ijtihad dengan membuang taklid, mengajak kembali kepada kepercayaan yang benar dengan membuang khurafat, dan mengajak kepada praktik agama yang benar dengan cara meninggalkan bid'ah. Sebagai gerakan Islam pembaharu, Muhammadiyah tidak saja dipimpin oleh ulama-ulama yang berpikiran bebas dan modern, tetapi juga membentuk lembaga tersendiri yang bertugas menangani masalah-masalah hukum keagamaan sesuai dengan tradisi salaf, yakni ijtihad hukum yang terbebas dari taklid. Lembaga tersebut dinamai Majelis Tarjih. Secara etimologis, *tarjih* berasal dari kata kerja *rajaha* artinya menguatkan. Majelis Tarjih dalam Muhammadiyah bertugas melakukan ijtihad hukum dengan metode tarjih, yakni menetapkan hukum berdasarkan argumen paling kuat, yakni yang paling dekat dengan dalil-dalil al-Qur'an dan/atau Hadits. Masalah yang menjadi objek bahasan dalam Majelis Tarjih biasanya masalah sosial kemasyarakatan nyata yang langsung dihadapi umat Islam di Indonesia, dan kadang-kadang merupakan masalah khilafiyah. Misalnya saja soal hukum bank. Hukum yang ditetapkan oleh Majelis Tarjih biasanya dibukukan dan menjadi pedoman resmi bagi anggota Muhammadiyah dalam menjalankan agamanya. Dalam waktu-waktu tertentu keputusan-keputusan Majelis Tarjih ini dapat direview kembali untuk melihat relevansinya dengan perkembangan masyarakat. Dengan Majelis Tarjih ini Muhammadiyah menjalankan perannya sebagai gerakan reformasi agama, yakni melakukan ijtihad dan tajdid.

Gagasan-gagasan baru Muhammadiyah itu disampaikan dari kota ke kota, dilakukan oleh Dahlan dan anggota-anggota lainnya. Muhammadiyah pada masa awal memang lebih merupakan gejala urban, di mana para pengurus dan anggotanya adalah orang kota yang pekerjaannya berdagang. Kebanyakan mereka adalah pedagang batik dari Kauman. Sambil berdagang di kota lain, mereka menyebarkan ide-ide baru, menyampaikan dan mengajak rekanan mitra dagang, orang biasa dan pemimpin umat di kota itu untuk bergabung dengan Muhammadiyah. Mula-mula ajaran Muhammadiyah memperoleh

perlawanan dari kaum tradisi, bahkan dari Penghulu Kraton sendiri, tetapi lama-kelamaan gerakan pembaharuan ini dapat diterima.

Apa yang dilakukan Ahmad Dahlan, dalam istilah mereka disebut *tabligh*, secara harfiah bermakna menyampaikan. Dahlan menyampaikan ide-ide pembaharuan itu dengan datang ke murid-muridnya di berbagai tempat. *Tabligh* pada waktu itu merupakan tindakan yang luar biasa. Mengapa disebut luar biasa? Karena *tabligh* itu tidak dilakukan oleh siapapun pada waktu itu, tetapi Dahlan melakukannya. Menurut Kuntowijoyo(2000: xiv) *tabligh* yang dilakukan oleh Ahmad Dahlan mempunyai dua implikasi. Pertama melawan *idolatri* atau pemujaan tokoh ulama, dan kedua melawan *mistifikasi*, yaitu membuat agama itu misteri, agama itu adiluhung, agama itu tinggi yang hanya patut diajarkan oleh orang yang terpilih. Pada zaman itu, kedudukan kiyai dalam masyarakat sangat tinggi. Mereka dianggap mediator antara manusia dengan Tuhan, elite agama dalam masyarakat, dan guru yang mengajarkan agama. Kalau kedudukan elite sosial dan guru itu merupakan konsekuensi sosial dari keilmuannya, adalah gejala biasa, tetapi kedudukan sebagai mediator, menurut Kuntowijoyo, menjadi terancam oleh kegiatan *tabligh* yang dilakukan oleh Ahmad Dahlan. *Tabligh* dijadikan kegiatan sehari-hari oleh Ahmad Dahlan sehingga kedudukan kiyai tidak keramat lagi. *Tabligh* dibuat sebagai kegiatan kemanusiaan sehingga kekeramatan kiyai menjadi batal oleh *tabligh* itu. Monopoli ulama atas agama yang dimungkinkan oleh budaya lisan dihilangkan oleh *tabligh*. Dengan demikian, menurut Kuntowijoyo, *tabligh* yang dilakukan oleh Dahlan merupakan perlawanan tidak langsung terhadap tradisi *mistifikasi* agama. Agama yang mula-mula misterius menjadi biasa, sederhana, terbuka dan dapat dijangkau oleh semua orang.

Keprihatinan Muhammadiyah terhadap modernisme dan usaha misionaris Barat tidak diekspresikan dengan cara menentang usaha mereka melainkan meniru cara-cara modern itu agar umat Islam terhindar dan tidak tertarik kepada usaha-usaha yang dilakukan oleh orang Belanda dan misionaris itu. Inilah tantangan

Muhammadiyah yang berupa modernisme. Tantangan ini dijawab dengan mendirikan sekolah-sekolah, baik sekolah agama maupun umum. Maka lahirlah di mana-mana sekolah *Folk Schoolen* (Sekolah-sekolah Rakyat) Muhammadiyah, HIS (*Hollands Inlands School*/Sekolah (dasar) berbahasa Belanda bagi Bumi Putera) Muhammadiyah, lalu sekolah MULO (*Meeruitgebreed Lager Onderwijs*/Sekolah Menengah Lanjutan) Muhammadiyah dan berbagai sekolah kejuruan. Jika misionaris mendirikan klinik dan rumah sakit dan pantai asuhan, Muhammadiyah juga mendirikan lembaga kesehatan yang sama yang diberi nama PKO atau Pertolongan Kesedjahteraan Oemat, dan juga panti-panti asuhan untuk anak yatim dan anak-anak terlantar lainnya. Usaha-usaha Muhammadiyah yang dilakukan dengan pelan-pelan itu memperoleh sambutan baik di bebarapa daerah. Dalam usianya yang baru 13 tahun, di tahun 1925 Muhammadiyah telah memiliki anggota sebanyak 4000 orang, dan murid sekolah Muhammadiyah sebanyak 4000 anak pula, dua klinik di Yogyakarta dan Surabaya, satu panti asuhan anak yatim dan satu panti orang miskin.

Gerakan Muhammadiyah di Jawa itu segera menarik kaum reformis di tanah Minangkabau. Tahun 1925 Haji Abdul Karim Amrullah mengusung Muhammadiyah ke Sumatera Barat, dan segera organisasi modernis ini memperoleh simpati yang luas dari masyarakat daerah ini. Diterimanya Muhammadiyah di Sumatera Barat menunjukkan tingkat dinamisme yang tinggi masyarakat daerah ini, dan popularitas Muhammadiyah di luar Jawa. Anggota Muhammadiyah cepat bertambah, dari 4000 orang di tahun 1925, menjadi 24.000 orang di tahun 1930, dan 43.000 orang pada tahun 1935. Tiga tahun kemudian Muhammadiyah mengklaim memiliki jumlah anggota sebanyak 250.000 orang tersebar di berbagai pelosok kepulauan Indonesia, dengan masjid dan mushalla Muhammadiyah tercatat 834 buah, 31 perpustakaan umum, 1774 sekolah, 5516 orang mubaligh serta 2114 orang mubalighat. Maka sejak tahun 1925, kemajuan sejarah Islam modern Indonesia, menurut Rickleffs adalah kemajuan Muhammadiyah (Rickleffs, 1994: 171).

Dari angka-angka di atas, nampak bahwa kemajuan Muhammadiyah diraih mulai tahun 1925. Pada tahun itu K.H. Ahmad Dahlan, pendiri dan ketuanya yang pertama telah dua tahun meninggal dunia. Posisi Dahlan sebagai ketua Muhammadiyah diganti oleh Hadji Ibrahim, sedangkan wakil ketuanya tetap Hadji Fachroddin. Walaupun Hadji Fachroddin dalam struktur formal kepengurusan Muhammadiyah adalah wakil ketua, tetapi tokoh inilah yang sesungguhnya menjalankan roda kepemimpinan. Karena itu Hadji Fachroddin sering disebut ketua.

Ada beberapa perbedaan karakter kepribadian yang menonjol antara K.H. Ahmad Dahlan dan Hadji Fachroddin. Ahmad Dahlan dikenal sebagai seorang yang berkepribadian lembut, sabar, moderat dan toleran, sedangkan Fachroddin adalah seorang yang bertemperamen sedikit keras, enerjik dan pemberani. Jika Dahlan selama hidupnya tidak mewariskan karya tulis, Fachroddin adalah seorang penulis yang sangat produktif, seorang editor surat kabar *Seri Diponegoro*, dan menulis di banyak media massa. Ia pernah menjadi penulis utama mingguan *Islam Bergerak* yang terbit di Solo. Sebagai seorang penulis, Fachroddin sebenarnya telah memperlihatkan sikap anti misionaris Kristen dan Kristenisasi yang berlangsung di Jawa sejak akhir abad 19, dan semakin pesat pada zamannya. Akan tetapi sikap keras terhadap kerja misionaris itu hanya sedikit, dan samar-samar ia perlihatkan kepada pembaca media massa. Ini disebabkan pengaruh kuat Kiyai Dahlan yang moderat dan tidak suka konfrontasi. Fachroddin terkontrol oleh Dahlan, sehingga sekalipun sikapnya keras terhadap Kristen, ia hanya dapat menyimpannya dalam hati. Ketika Dahlan telah tiada, Fachroddin merasa bebas mengekspresikan sikapnya itu, sehingga tak jarang, lewat tulisan-tulisannya Fachroddin secara terbuka dan terang-terangan memperlihatkan ketidak sukannya terhadap kerja misionaris Kristen di tengah masyarakat Jawa yang Muslim. Fakta bahwa Muhammadiyah mengalami kemajuan yang pesat dalam periode kepemimpinan Fachroddin, terdapat suatu spekulasi bahwa popularitas Muhammadiyah itu

didorong oleh sikap agresif ketuanya terhadap misi Kristen (Shihab, 1994: 162/163).

Tahun 1926, Haji Fachrodin menerbitkan serial karangannya dalam tabloid *Berita Islam* Yogyakarta yang berjudul *Kawan Lawan Kawan*. Karangan ini menceritakan perihal dialog antara dua orang pendeta Kristen dengan dirinya. Dalam dialog yang sopan dan halus itu terungkap ketidak konsistenan ajaran agama Kristen, sehingga dua orang pendeta yang asalnya Islam itu kembali menjadi Muslim.¹

Hingga akhir masa penjajahan Belanda, Muhammadiyah merupakan organisasi keagamaan Islam reformis terkemuka di Indonesia. Konsistensi sebagai gerakan reformasi tak tergoyahkan hingga sekarang, walaupun sejak tahun 1980-an banyak kritik dialamatkan padanya bahwa sebagai gerakan *tajdid* (pembaharuan) Muhammadiyah telah mandul. Prestasi Muhammadiyah yang tidak terbantah adalah dalam bidang pendidikan. Pada tahun 1935 Muhammadiyah telah memiliki 710 cabang-cabang tersebar di seluruh Hindia Belanda, yaitu 316 cabang di Jawa ; 286 cabang di Sumatera ; 79 cabang di Sulawesi ; dan 29 cabang di Kalimantan. Tiga tahun berikutnya, pada tahun 1938 cabang-cabang Muhammadiyah telah meningkat menjadi 852 dengan 898 kelompok yang belum ditetapkan sebagai cabang dengan anggota terdaftar sebanyak 250.000 orang. Muhammadiyah juga mengelola masjid dan mushalla sebanyak 834, 31 perpustakaan umum. 1.774 sekolah dalam berbagai tingkatan dasar hingga menengah atas (Noer, 1982: 95).

3. Al-Irsyad

Berdirinya Al-Irsyad tidak dapat dipisahkan dari *Jam'iyat al-Khair*, organisasi orang-orang keturunan Arab di Jakarta. Pada tahun 1905 di Jakarta berdiri organisasi *Jam'iyat al-Khair* (Perkumpulan Kebajikan) diprakarsai oleh orang-orang Arab di kota ini. Perkumpulan ini mendirikan sekolah Islam modern yang

¹ H. Fachrodin, *Boekoe Kawan-Lawan-Kawan*, Penerbit H.M. Soedja' cetakan yang kelima, Mataram, (tanpa tahun).

pengantarnya menggunakan bahasa Melayu dan Arab, dan mengajarkan pula bahasa Belanda. Untuk memperkuat pelajaran agama Islam, *Jam'iyat al-Khair* mendatangkan sejumlah guru dari Timur Tengah. Tahun 1907 didatangkan Al-Hasyimi berasal dari Tunis yang pernah memberontak kepada pemerintah jajahan Perancis. Di tahun 1911, datang bergabung dengan *Jam'iyat al-Khair* tiga orang dari Timur Tengah, yaitu Syaikh Ahmad Surkati al-Anshari asal Sudan, Syaikh Muhammad Thaib dari Marokko, dan Syaikh Muhammad Abdul Hamid dari Makkah. Dan gelombang ketiga tahun 1913 datang dari Sudan adalah sahabat-sahabat Surkati. Mereka adalah Muhammad Noor, Muhammad Abul Fadhal (saudara Surkati), Hasan Hamid al-Anshari, dan Ahmad al-Afif (Noer, 1082: 69-70).

Syaikh Ahmad Surkati adalah guru *Jam'iyat al-Khair* asal luar negeri yang paling penting karena kealimannya dan peran sejarah yang ia mainkan sesudah itu. Ia termasuk ulama reformis radikal yang menentang diskrimansi yang berlaku di *Jam'iyat al-Khair* di mana kaum Sayyid, yakni yang dianggap keturunan Nabi, mendapat keistimewaan. Pendirian Surkati itu memperoleh perlawanan keras di sekolah itu, sehingga di tahun 1915 ia keluar. Ia sendiri pada mulanya tidak ingin perpecahan itu terjadi, tetapi keadaan memaksanya demikian. Syaikh Ahmad Surkati kemudian mendirikan perkumpulan *Jam'iyat al-Ishlah wa al-Irsyad* yang didukung oleh keturunan Arab non Sayyid. Para pendiri Al-Irsyad kebanyakan adalah pedagang kaya, dan menganggap Surkati sebagai guru mereka. Penggunaan nama seperti itu menggambarkan pengaruh yang kuat gerakan reformasi di Mesir. Syaikh Muhammad Rasyid Ridha, redaktur *Al-Manar*, penerus cita-cita Muhammad Abduh itu juga mendirikan lembaga pendidikan dan dakwah dengan nama *Jam'iyat al-Da'wah wa al-Irsyad* (Pijper, 1977: 109).

Jam'iyat al-Ishlah wa al-Irsyad yang populer dengan sebutan *Al-Irsyad* saja ini bergerak di bidang pendidikan dengan mendirikan sekolah-sekolah Islam modernis di berbagai kota di Jawa. Syaikh Ahmad Surkati mendirikan sekolah al-Irsyad di Jakarta dan kemudian di Lawang, Malang, Jawa Timur, yang segera berkembang

pesat menjadi sekolah elite Islam modernis dan paling penting pada masa itu. Sekolah ini menarik bayaran cukup mahal dari para muridnya yang kebanyakan adalah anak-anak pengusaha orang Arab dan pribumi kaya. Beberapa sekolah al-Irsyad lainnya segera didirikan di berbagai kota di mana terdapat golongan keturunan Arab, seperti di Cirebon, Tegal, Pekalongan, dan Surabaya.

Menurut catatan, Syaikh Ahmad Surkati lahir di Dunggula, Sudan tahun 1872, dari keluarga yang taat beragama, termasuk keluarga mahdi Sudan, Syaikh Muhammad Ahmad bin Abdullah (wafat 1885). Ayahnya meninggal semasa Surkati masih kecil. Surat nasib menentukan Surkati muda merantau ke Madinah selam 4 tahun, lalu Makkah selama 9 tahun untuk belajar agama. Selain belajar agama, ia ternyata juga belajar ilmu kedokteran (*thibb yunani*). Di Makkah Surkati mempelajari kitab-kitab beraliran reformis, seperti karangan Ibnu Taimiyah dan Ibnu Qayyim al-Jauziyah. Ia juga akrab dengan majalah reformis *Al-Manar*. Karena itu, ketika ia datang ke Jakarta boleh disebut sebagai seorang reformis.

Perkumpulan *Al-Irsyad* didirikan dan diakui oleh pemerintah melalui surat keputusan Gubernur Jendral pada tahun 1915. Tujuan organisasi ini adalah mendidik kelompok penduduk keturunan Arab yang ada di Indonesia supaya mereka mampu membaca dan menulis untuk kemudian mempelajari agama Islam, mengerti Bahasa Arab dan Belanda, serta bahasa lain yang diperlukan. Dalam perkembangan selanjutnya anak-anak orang Indonesia non Arab pun bersekolah di sekolah-sekolah Al-Irsyad. Untuk itu perkumpulan ini mendirikan bangunan yang perlu bagi pendidikan, seperti gedung sekolah dan perpustakaan. Anggota perkumpulan ini adalah siapa saja yang beragama Islam di Hindia Belanda yang sudah dewasa, sekurang-kurangnya berumur 18 tahun atau sudah menikah. Orang yang bergelar sayyid tidak dibolehkan menjadi anggota atau pengurus (Pijper, 1977: 113).

Orang-orang yang berafiliasi kepada *Al-Irsyad* biasa disebut *Irsyadi*. Kemajuan perkumpulan ini dikenal terutama oleh pendidikan

sekolahnya. Karena itu, *Al-Irsyad* lebih dikenal sebagai lembaga pendidikan dari pada organisasi sosial keagamaan. Melalui pendidikan sekolahan ini pandangan-pandangan Islam reformisme ditanamkan kepada peserta didik. Di antara karya-karya Ahmad Surkati yang paling terkait dengan gerakan reformasi adalah *Al-Masail Al-Tsalats*, menerangkan tiga masalah yaitu: ijtihad dan taklid; sunnah dan bid'ah; dan ziarah kubur dan tawasul. Kemudian *Surat al-Jawab* yaitu soal-jawab mengenai ketentuan pernikahan, termasuk perkawinan anak perempuan sayyid dengan orang biasa. Kitab lain karangan Surkati adalah *Al-Wasiyyah al-Amiriyyah* berisi beberapa pokok ajaran Islam, termasuk di antaranya teks khutbah jum'at. Syaikh Ahmad Surkati al-Anshari meninggal pada tahun 1943, setelah lebih dari 32 tahun menghabiskan umurnya untuk pendidikan dan kemajuan umat Islam di Indonesia. Perkumpulan *Al-Irsyad* yang diwariskannya terus berjaya hingga sekarang. Di beberapa kota berdiri sekolah-sekolah *Al-Irsyad* yang baru, dan beberapa di antaranya merupakan sekolah unggulan.

4. Persatuan Islam

Organisasi reformis lain yang bergerak serupa Muhammadiyah adalah Persatuan Islam, disingkat Persis, didirikan oleh K.H. Zamzam dan Hadji M. Junus di Bandung pada permulaan tahun 1920-an. Pada awalnya ide itu muncul dari diskusi beberapa orang pedagang keturunan Palembang yang telah menetap di Bandung sejak abad 18. Sebagai pedagang mereka mempunyai hubungan yang luas dengan daerah lain. Apa lagi di antara mereka pernah belajar di Makkah selama beberapa tahun. Kecukupan ekonomi memungkinkan mereka memiliki koleksi kitab-kitab agama yang diperlukan. Mereka membaca majalah-majalah kaum reformis seperti *Al-Munir* dari Padang dan juga *Al-Manar* yang terbit di Mesir. Mereka juga mempunyai kontak-kontak dengan Syaikh Ahmad Surkati, pendiri *Al-Irsyad* (Noer, 1982: 96).

Tujuan Persis sebagaimana disebutkan dalam anggaran dasarnya adalah usaha memenuhi kehidupan beragama menurut

ajaran Islam dalam arti kata yang sebanar-benarnya. Untuk memenuhi tujuan itu Persis mendirikan sekolah, poliklinik, rumah yatim, dan lembaga lain yang mendukung tujuan itu (Pijper, 1977: 121).

Jumlah keanggotaan Persis tidak menonjol, dan tidak juga menyebar ke semua daerah di Indonesia, tetapi pengaruhnya terhadap pemikiran reformisme umat Islam Indonesia cukup luas, melampaui batas-batas keanggotaannya. Hal ini disebabkan oleh penggunaan media cetak, khususnya terbitan berkala, majalah, buku dan pamflet dalam penyebaran ide-ide pembaharuan Islam.

Persis cepat bertumbuh menjadi organisasi reformis Islam yang terkenal sejak Ahmad Hassan bergabung dengannya. Ia lahir di Singapura tahun 1887 dari keluarga campuran India-Indonesia. Ibunya berasal dari Surabaya. Ketika masih di Singapura, A. Hassan muda sudah berkenalan dengan bahan-bahan bacaan dari kalangan Islam pembaharu, seperti kitab karangan Syeik Ahmad Syurkati mengenai *kafa`ah* (kesamaan derajat), majalah *Al-Munir*, *Al-Imam* dan juga *Al-Manar*. Ia pernah menulis di surat kabar *Utusan Melayu*, mengeritik kebiasaan *taqbil* (cium tangan ketika bersalaman). Tulisannya itu menimbulkan kegoncangan di kalangan umat Islam Singapura, sehingga diperingatkan oleh pemerintah agar tidak merusak ketentaraman masyarakat (Noer, 1982: 99/100). Ia pindah ke Surabaya pada tahun 1921 dalam rangka mengambil alih pimpinan toko tekstil milik pamannya. Di kota ini A. Hassan memperoleh kesempatan lebih banyak untuk mempelajari pertikaian antara kaum muda dan kaum tua. Ia bertemu dengan K.H. Abdul Wahab Hasbullah yang di belakang hari mendirikan Nahdlatul Ulama bersama K.H. Hasyim Asy'ari. Dari Kiyai Wahab inilah Hassan memperoleh pengertian yang dalam mengenai pertikaian itu. Misalnya tentang melafalkan niat ketika memulai salat dengan ucapan *nawaitu ushalli* (saya berniat mengerjakan salat). Menurut kaum muda, pelafalan niat tidak bersumber pada Al-Qur'an dan Hadits, melainkan pada pendapat ulama. Karena itu, ia bukan agama, dan seyogyanya tidak dilakukan. A. Hassan mengambil kesimpulan bahwa kaum mudalah yang benar.

Tahun 1923 A. Hassan pindah ke Bandung untuk mempelajari cara menenun sebagai persiapan mendirikan industri pertenunan di Surabaya. Ia tinggal di rumah Hadji Muhammad Junus, salah seorang pendiri Persis. Ia mengambil keputusan untuk mendirikan perusahaan pertenunan di Bandung, tetapi usahanya itu kemudian gagal. Lalu ia mengalihkan perhatian penuh ke bidang agama, khususnya dalam Persis. A. Hassan kemudian dikenal sebagai seorang reformis yang dalam menjelaskan agama dan dalam memutuskan hukum-hukum Islam dilakukan secara radikal dan rasional. Persis menerbitkan majalah *Pembela Islam* (terbit 1929-1933) yang merupakan corong gerakan puritanisasi Islam. Dari namanya majalah ini sudah dapat dikesan bahwa terdapat musuh-musuh yang melakukan serangan terhadap agama ini, sehingga ia perlu dibela. Musuh-musuh itu tidak saja datang dari luar Islam, tetapi dari dalam umat Islam sendiri, selain kebodohan dan kemiskinan adalah kebiasaan ber-bid'ah, ber-khurafat dan ber-taklid. A. Hassan mendirikan percetakan untuk mencetak majalahnya itu. Persis juga menerbitkan *Al-Fatwa* majalah bahasa Indonesia berhuruf Jawi. Majalah ini memuat artikel-artikel khusus mengenai masalah-masalah ke-Islaman. Oplagnya mencapai 1000 eksemplar, dan peredarannya meliputi berbagai kota, termasuk kota-kota di Sumatera dan Kalimantan, hingga tanah Malaya. *Al-Fatwa* hany terbit sampai nomor 20. Terbitan lain oleh Persis adalah *Al-Lisan* yang dimaksudkan sebagai pengganti *Pembela Islam*. Majalah ini bertiras sekitar 2000 eksemplar, dan berhenti terbit ketika Jepang menduduki Indonesia. Majalah berbahasa Sunda, *At Taqwa* terbit di tahun 1930, dan sirkulasinya mencapai sekitar 1000 eksemplar. Majalah ini berhenti terbit setelah nomor terakhir, No. 20 (Noer, 1982: 103-104). Melalui penerbitan media semacam itu, pengaruh Persis meluas di seluruh Indonesia, walaupun cabangnya hanya di Sumatera dan Kalimantan. A. Hassan sendiri adalah penulis yang andal dan paling penting dalam majalah-majalah Persis itu. Tahun antara 1924 – 1940, ketika A. Hassan tinggal di Bandung merupakan kurun paling produktif baginya. Pada bulan Februari tahun 1940 A. Hassan mendirikan sekolah Persis di Bangil, Jawa Timur, dan sejak itu ia

pindah di kota ini. Sambil memimpin sekolah ini ia terus berkarya. Salah satu karya besarnya adalah terjemah Al-Qur'an dalam Bahasa Indonesia (Pijper, 1977: 122).

Tentang reformisme yang dikembangkan oleh A. Hassan bersama Persis-nya, G.F. Pijper, penasehat pemerintah untuk urusan bumi putera mempunyai pendapat bahwa ia memang seorang reformis sejati, tetapi pemikiran reformismenya independen dari pengaruh Mesir dan tokoh-tokoh reformis lainnya. A. Hassan mempelajari kitab *Risalah Tauhid*-nya Muhammad Abduh, dan juga *Al-Manar*-nya Rashid Ridha, tetapi ia tidak pernah merujuk dalam tulisan-tulisannya. Ia juga kenal Ahmad Surkati dan karya-karyanya, tetapi ia juga tidak terpengaruh olehnya. Pendeknya, kata Pijper, A. Hassan adalah reformis yang mengembangkan pemikirannya sendiri (Pijper, 1977: 123). Selain tulisan-tulisannya dalam majalah-majalah Persis, A. Hasan juga menulis banyak buku. Di antaranya adalah soal jawab agama Islam dalam bahasa Arab dan Indonesia, serta khutbah-khutbah Jum'at. Satu terbitan yang menarik dari A. Hasan adalah *Surat-Surat Islam dari Endeh* yang terbit tahun 1937. Buku ini merupakan kumpulan diskusi per surat antara dirinya dengan Ir. Soekarno yang pada waktu itu berada dalam pembuangan di Ende, Flores.

Persis menjadi semakin kuat dan vokal ketika murid A. Hassan yang cerdas, Mohammad Natsir bergabung dalam organisasi ini di tahun 1932. Perhatian Natsir tidak saja terfokus kepada puritanisasi Islam, tetapi juga melebar ke soal-soal politik. Seperti gurunya, A. Hasan, Natsir juga memiliki kepandaian menulis. Di usianya yang masih muda itu Natsir telah menghasilkan karya-karya tulis berbobot mengenai agama yang ditulisnya dalam bahasa Belanda. Dalam tulisan-tulisannya Natsir menjelaskan berbagai soal keagamaan Islam secara populer dan rasional, sehingga mudah diterima oleh kalangan terpelajar yang ingin mempelajari agama. Beberapa karya tulisnya yang terkenal pada tahun 1930-an adalah: *Mohammad als Profet* (Muhammad Sebagai Nabi, tahun 1929); *Kom tot het Gebed* (Mari Beribadah, tahun 1930) dan *Kebangsaan*

Muslimin (tahun 1931) dan *Gouden Regels uit de Qur'an* (Undang-undang emas dari al-Qur'an, tahun 1932) (Atjeh, 1966: 316). Di dalam pribadi Natsir tersimpan perpaduan antara ulama dan intelektual yang pada gilirannya mampu menjadi juru bicara Islam dalam berhadapan dengan kaum nasionalisme netral agama.

5. Munculnya Kesadaran Kebangsaan

Di samping menumbuhkan kesadaran beragama secara benar, gerakan reformasi Islam juga menumbuhkan kesadaran kebangsaan. Pemikiran reformisme, seperti yang didengungkan oleh Muhammad Abduh adalah dalam semangat memajukan umat Islam dan emansipasi terhadap kolonialisme yang menurutnya merupakan salah satu penyebab kemunduran umat Islam. Jadi bukanlah suatu kebetulan, bangkitnya nasionalisme atau kesadaran kebangsaan muncul di dunia Islam bersamaan waktunya dengan munculnya reformasi Islam. Pemikiran para penganjur reformisme yang mengilhami gerakan reformasi di dunia Islam memang mengandung benih-benih kesadaran kebangsaan. Masa ketika Jamaluddin Al-Afgani dan Muhammad Abduh produktif, sedang tumbuh kesadaran nasionalisme di Mesir, dan Mesir juga boleh dikatakan sebagai perintis nasionalisme di dunia Islam (Lubis dan Hisyam, 2000: 392). Dengan demikian pemikiran reformisme mempunyai andil besar terhadap berkembangnya nasionalisme. Para penganjur reformisme biasanya mulai dengan kritik ke dalam dunia muslim sendiri. Menurut mereka, dunia Islam hampir seluruhnya dijajah oleh bangsa-bangsa Eropa disebabkan oleh keterbelakangan dan kebodohnya sendiri. Agama Islam yang mestinya dapat mencerahi dan mendorong kemajuan dan kecerdasan penganutnya dalam kenyataannya tidak demikian. Keadaan ini disadari ada sesuatu yang salah. Kesalahan itu terletak dalam memahami esensi Islam. Bukankan dalam doktrin, umat digesa untuk melakukan perubahan dari dalam? Misalnya ada ayat al-Qur'an menyatakan bahwa "Sesungguhnya Allah tidak akan merubah nasib suatu kaum sehingga mereka sendiri mengubah apa yang ada dalam dirinya sendiri"(QS 13: 11). Perubahan yang paling

memungkinkan mempunyai efek pada kehidupan sosial, ekonomi, politik dan kebudayaan adalah perubahan cara berpikir. Karena itu yang pertama perlu adalah merubah cara berpikir, yaitu dari berpikir taklid ke berpikir bebas. Tentu saja kebebasan yang terbimbing oleh keimanan. Inilah inti reformasi Islam. Untuk itu umat Islam harus bangkit menggali dan mengembangkan kekayaan intelektual Islam, mencerdaskan diri, dan tidak perlu malu belajar ke dunia Eropa. Pengaruh reformisme Islam menggugah kesadaran kebangsaan dunia Islam dan menggugah kesadaran harkat diri bangsa-bangsa Islam. Salah satu cara menggugah harkat diri bangsa adalah dengan penyadaran sejarah (Hisyam dan Lubis, 2000: 393). Jadi, cita-cita dan keadaan sosio struktural seakan saling menemukan kesesuaiannya (Abdullah, 1987: 96-97).

Yang terjadi di Indonesia sedikit banyak berbeda dari negara-negara Islam di Timur Tengah. Kolonialisme yang telah dimulai sejak abad 16 dengan datangnya bangsa Portugis, dan dilanjutkan oleh bangsa Belanda telah mengembangkan kesadaran Islam sebagai simbol pribumi untuk melawan kolonialisme yang bukan muslim dan asing. Ini berarti Islam telah menumbuhkan rasa “kebangsaan” sejak sebelum faham reformisme mempengaruhi Indonesia, sekalipun “kebangsaan” itu belum berkembang menjadi sebuah nasionalisme modern. Kesadaran nasionalisme modern tumbuh bersamaan dengan reformasi Islam. Faham reformisme Islam di Indonesia bukan saja telah mendorong tumbuhnya nasionalisme, tetapi juga telah mendorong lahirnya organisasi-organisasi modern Islam di awal abad 20.

Memasuki abad ke-20, perlawanan terhadap kolonialisme tidak lagi dilakukan secara fisik, melainkan dengan mobilisasi massa tanpa menggunakan senjata. Dalam tahap ini umat Islam tampil di muka. Mulai dari kaum pedagang, yang diuntungkan oleh suasana liberal tapi tenang dari pelaksanaan politik etis, tetapi dirugikan oleh persaingan dengan Cina. Tahun 1909, Tirtoadisoerjo seorang lulusan OSVIA (sekolah pamongpraja) yang keluar dari dinas pamongpraja mendirikan Sarekat Dagang Islamiyah di Batavia. Tahun 1910 ia juga

mendirikan organisasi yang sama di Bogor. Setahun kemudian di Surakarta Hadji Samanhoedi mendirikan Sarekat Dagang Islam (SDI). Organisasi-organisasi tersebut mempunyai tujuan yang sama, yakni memajukan perdagangan orang pribumi. Sarekat Dagang Islam cabang Surabaya didirikan oleh H.O.S. Tjokroaminoto pada tahun yang sama. Tjokroaminoto, seperti Tirtoadisoerjo adalah lulusan OSVIA yang keluar dari dinas pemerintah. Dalam kongresnya yang pertama di Solo tahun 1912 SDI diubah namanya menjadi Sarekat Islam (SI). Tjokroaminoto dipercaya menjadi ketua SI. Di bawah kepemimpinannya Tjokroaminoto SI berkembang dengan cepat. SI mendapat sambutan luar biasa di kalangan masyarakat pribumi, dan tumbuh menjadi organisasi massa yang pertama di Indonesia. Begitu SI diterima di hati masyarakat luas, tujuannya pun diperluas untuk membangkitkan dan mengejar kemajuan dan membangun kemampuan rakyat pribumi dalam memperoleh peningkatan semua kebutuhan dasar seperti makan, pakaian, ilmu pengetahuan dan teknologi dan menjamin bahwa Islam dijunjung tinggi dan diamalkan (Juinboll, 1914: 158). Secara seutuhnya tujuan SI sebagaimana tercantum dalam anggaran dasar SI tahun 1912, ayat 2 adalah: 1) meningkatkan semangat dagang dan kewirausahaan di kalangan rakyat pribumi, 2) membantu anggota yang kesulitan dalam memperoleh hajat hidup yang layak, 3) meningkatkan pengembangan sepirtual dan kebutuhan material orang Indonesia sehingga dapat membantu menaikkan standar hidup mereka, 4) membasmi kesalahpahaman terhadap Islam, dan menganjurkan kehidupan agama di kalangan rakyat Indonesia yang sesuai dengan ketentuan dan ajaran Islam (Corver, 1982: 214; Azra, 2007: 214). Kata Islam dalam SDI maupun SI menunjukkan, selain bahwa Islam sama dengan pribumi juga bahwa orang Cina dan Belanda terkecualikan dari kumpulan ini. Tidak dapat diingkari bahwa salah satu faktor pendorong munculnya SDI adalah kecemburuan kaum pribumi terhadap Cina. Masyarakat Cina di Indonesia diuntungkan oleh pemerintah kolonial Belanda dalam dua hal. Pertama, orang Cina didudukkan pada kelas kedua setelah Belanda, sedangkan orang pribumi kelas ketiga. Dengan demikian orang Cina yang pendatang itu diunggulkan derajatnya dari

pada orang pribumi. Kedua, bahwa orang Cina dalam kelasnya itu memperoleh keuntungan-keuntungan ekonomi karena kedekatan mereka pada penguasa kolonial. Di beberapa daerah pesisir orang Cina dijadikan *pachter* atau pemungut pajak, dan dari kedudukannya itu mereka memperoleh keuntungan ekonomi melebihi orang pribumi.

Dari komposisi kepemimpinan Sarekat Islam di 17 kota di Jawa yang berdiri antara tahun 1914 hingga 1916 dapat disimpulkan bahwa massa SI berasal dari semua kelas sosial pribumi yang ada ketika itu, mulai dari kelas priyayi tinggi sampai kepada petani di desa-desa. Keragaman kelas sosial seperti ini jelas membuktikan bahwa SI benar-benar sebuah organisai massa.

Tabel komposisi kepemimpinan SI di 17 lokasi di Jawa yang berdiri tahun 1914-1916 dilihat menurut latar belakang pekerjaan (Hisyam, 2001: 154).

No.	Pekerjaan	Jumlah	Persentase
1.	Pedagang	38	22,5
2.	Wirausaha	41	24,3
3.	Ambtenar rendah	23	13,6
4.	Ambtenar tinggi	9	5,3
5.	Petani	6	4,5
6.	Pegawai agama	20	11,8
7.	Guru	5	3
8.	Tidak diketahui	27	16
Jumlah		169	100

Azyumardi Azra (2007: 216-217) mengelompokkan massa SI sebagai berasal dari tiga golongan atau lapis masyarakat. Pertama adalah kelas menengah Jawa, yang terdiri dari kaum profesional, seperti dokter, guru, saudagar, priyayi, dan pedagang. Mereka terdorong untuk bersatu karena keinginan untuk sukses boikot atas pedagang Cina. Kedua adalah kelompok sosial yang sering disebut

sebagai kaum santri. Jumlah kaum santri sejak akhir abad 19 memang memperlihatkan peningkatan yang signifikan sebagai akibat mudahnya transportasi laut dari Indonesia ke Arab, sebagai akibat dari dibukanya Terusan Suez. Jumlah haji bertambah, dan jumlah orang yang belajar agama di Masjid Haram juga bertambah. Kembalinya haji dan pelajar ke tanah air telah mempengaruhi kesadaran massa umat Islam yang tadinya sinkretis menjadi lebih dekat pemahaman Islamnya dengan sumbernya yang asli di Timur Tengah. Dengan demikian, sebagian besar dari lapisan santri yang direkrut oleh SI adalah orang yang telah tercerahi oleh gerakan reformasi Islam. Golongan ketiga adalah orang desa, yang sebagian besarnya adalah petani. Mereka tertarik kepada SI karena mempunyai harapan bahwa SI-lah yang akan membawa impian mereka tentang ratu adil menjadi kenyataan. Mereka percaya bahwa ratu adil itu datang pada waktu penderitaan rakyat berada puncaknya. Nama Tjokroaminoto dalam bayangan orang desa adalah sosok ratu adil yang bakal membebaskan mereka dari kesengsaraan. Karena itu dapat dipahami jika kartu anggota SI di kalangan tertentu dianggap sebagai jimat yang menyelamatkan.

Dilihat dari massa SI yang seperti itu, nyata bahwa SI tidak seutuhnya merupakan gerakan reformasi Islam. Mempercayai Tjokroaminoto sebagai ratu adil merupakan sesuatu yang bertentangan dengan prinsip reformisme. Hanya sebagian saja massa SI merupakan kelompok Islam reformis. Baru setelah Hadji Agoes Salim bergabung dengan SI, terdapat usaha yang nyata untuk membersihkan kepercayaan tentang 'ratu adil' dari massa SI. Ini menunjukkan bahwa SI telah mampu menyedot perhatian orang pribumi dari semua lapis untuk mengekspresikan ketidakpuasan mereka terhadap kenyataan sosial maupun politik yang mereka hadapi. SI menyediakan ruang untuk mengartikulasikan pembedaan mereka atas orang Cina dan orang Belanda, sekaligus mengembangkan perasaan senasib sepenanggungan di antara sesama orang pribumi dan pemersatuan berbagai kelas dan kelompok sosial demi mencapai emansipasi.

Pada mulanya SI merupakan organisasi lokal. Tiap SI yang berdiri di daerah-daerah adalah SI mandiri yang tidak ada kaitan struktural dengan SI Surabaya, dan karena itu harus mengajukan permohonan sendiri kepada pemerintah untuk mendapatkan badan hukum. Ini merupakan politik kolonial yang takut pada kekuatan politik Islam. Dengan menjadikan SI organisasi lokal, maka kekuatan Islam terpecah, dan dengan demikian tingkat bahayanya dapat dikurangi. SI-SI lokal berdiri di berbagai tempat, dari kota-kota besar sampai kota-kota kecil, di Jawa, Madura, Sumatera, Sulawesi dan juga Kalimantan. Maka dalam waktu 7 tahun saja SI dapat mengklaim telah mempunyai anggota dua juta orang yang tersebar di seluruh wilayah Hindia Belanda yang berpenduduk muslim. Dari keanggotaan yang tersebar bukan hanya di Jawa itu SI telah menjadi organisasi orang pribumi pertama Indonesia yang bersifat nasional, lintas daerah dan lintas pulau. Pada tahun 1916 SI mengadakan kongres nasionalnya yang pertama di Bandung. Peserta kongres yang datang dari hampir seluruh wilayah Hindia Belanda itu tepat dinamakan *De eerste National Congress Central Sarekat Islam* (Kongres nasional pertama Sentral Sarekat Islam).

Setelah selesai Kongres Nasional pertama di Bandung itu, pemerintah, dalam hal ini Kantor Penasehat Urusan Bumi Putera (*Het Kantoer van Adviseur voor Inlandsche Zaken*) meminta komentar Hadji Hasan Moestapa, Penghulu Landraad Bandung, seorang pujangga Sunda. Sekalipun Hadji Hasan Moestapa dikatakan seorang kolaborator Belanda, ia rupanya tidak dapat menyembunyikan kejujuran dan decak kagum dan respeknya kepada kongres. Dikatakan bahwa SI adalah sebuah organisasi yang sangat baik, dan pemerintah semestinya mendukung organisasi ini, dan memberikan perhatian secara serius kepadanya. Adalah suatu kenyataan bahwa pemerintah dan rakyat yang diperintah masing-masing mempunyai kepentingan internal sendiri-sendiri yang semestinya harus ada usaha saling memperhatikan satu sama lain untuk saling memahami, agar saling pengertian dapat terciptakan. Kepentingan-kepentingan rakyat telah disuarakan melalui pidato-pidato para pemimpin SI dan wakil-wakil

dari cabang-cabang yang datang dari berbagai daerah, dan mosi-mosi yang dikeluarkan dalam kongres itu. Semua itu merupakan masalah nyata yang dihadapi oleh rakyat di seluruh tanah jajahan Hindia Belanda. Pertumbuhan yang mengesankan, di mana dalam waktu yang singkat telah menyedot begitu besar perhatian rakyat, menunjukkan bahwa SI merupakan organisasi yang baik. Kongres semacam ini adalah kesempatan pertama dimana orang pribumi dapat mengemukakan isi hati dengan bebas, mengedepankan masalah-masalah umat tanpa rasa takut. Sekalipun mungkin tidak semua masalah dan kritik dapat diterima oleh pemerintah, SI telah mencoba menyuarakannya, suara hati rakyat yang sesungguhnya. Kehadiran SI menunjukkan bahwa orang Islam telah bersatu, saling urun tanggungjawab, dan mengekspresikan secara terbuka *unek-unek* mereka, dengan harapan sekiranya pemerintah punya hati, punya rasa keadilan dan punya perasaan, niscaya ia akan memperhatikan mereka, baik dikehendaki ataupun tidak. Moestapa mengakhiri laporannya dengan menghimbau kepada umat Islam untuk bersatu dan kerjasama. Ia mengajak berkorban apa saja yang dimiliki umat untuk mencapai peningkatan posisi dan status, mengusahakan agar kepentingan-kepentingan umat Islam diperhatikan oleh pemerintah Hindia Belanda, bahkan pemerintah Kerajaan Belanda, dan terus berjuang sehingga apa yang dituntut oleh rakyat Hindia dapat dikabulkan. Menurut Mustapa inilah inti tujuan dari perkumpulan ini, yang imbauan-imabauannya telah didengar dan direspons secara luas oleh masyarakat secara benar, karena sesungguhnya rakyat memang memerlukan gerakan seperti itu sejak sangat lama (Hisyam, 2001: 108-109). Unek-unek Haji Hasan Mustapa itu menunjukkan simpati dan keberpihakannya kepada Sarekat Islam, gerakan massa Islam yang membela kemerdekaan dan menginginkan kemerdekaan bangsa yang sedang terjajah.

BAB IV

AL IRSYAD DI BANTEN

1. Islam di Banten

Dalam sejarah Indonesia, Banten dikenal sebagai wilayah pertama yang dimasuki kolonial Belanda di Indonesia (1596), kemudian dalam rangka dan melalui usaha dagangnya Verenigde Oost-Indische Compagnie (VOC), mulai menancapkan pengaruhnya di Indonesia (1602). Pada waktu itu Banten sudah merupakan sebuah Kesultanan (Kerajaan) Islam yang diperintah oleh keturunan Sunan Gunung Jati, seorang dari sembilan wali pembawa Islam di Pulau Jawa. Menurut Hoesein Djajadiningrat dalam bukunya *Sedjarah Banten* (1983), disebutkan bahwa Sunan Gunung Jati, seorang suci yang berasal dari Pasai, kota pelabuhan tua di Aceh, konon nama sebenarnya adalah Nurullah atau kemudian dikenal dengan sebutan Syekh Ibnu Molana. Namun setelah wafat pada tahun 1650 dalam usia yang sangat tua (ada yang mengatakan usianya lebih 200 tahun) beliau dimakamkan di Gunung Jati, Cirebon, sehingga namanya kemudian lebih dikenal dengan sebutan Sunan Gunung Jati. Para penulis Portugis menyebutnya dengan nama lain yaitu Falatehan dan Tagaril (H.J. De Graaf dan Th. G. Th Pigeaud, 1989:140).

Sunan Gunung Jati menyebarkan agama Islam dari Cirebon ke wilayah Banten sekitar tahun 1524-1525. Ia juga menjadi pelopor berdirinya Kesultanan Islam Banten menggantikan kerajaan sebelumnya, yaitu Kerajaan Pajajaran yang beribukota Pakuan. Peranan Sunan Gunung Jati dalam proses pembentukan Kerajaan Islam di Banten dan kekuasaannya atas kesultanan tersebut tidak terlalu jelas dalam berbagai tulisan sumber sejarah dibandingkan dengan perannya sebagai seorang wali pembawa dan penyiar agama Islam. Suatu hal yang lebih pasti ialah bahwa setelah kembali lagi ke Cirebon pada usianya yang sudah lebih 60 tahun, Kesultanan Banten diperintah oleh anaknya (putra) yang kedua, bernama Maulana Hasanuddin, sebagai sultan yang pertama. Dalam masa

kekuasaannya, seperti dikisahkan dalam *Sajarah Banten Rante-Rante* dan *Hikayat Hasanoeddin*, sultan Banten yang pertama ini memindahkan pusat kekuasaan dari Banten Girang ke Surosowan berdasarkan petunjuk Sunan Gunung Jati (Untoro, 2007:32).

Setelah meninggal pada tahun 1570 (lebih dulu dari ayahnya - Sunan Gunung Jati) Maulana Hasanuddin terkenal dengan nama anumertanya yakni Pangeran Saba Kingking sesuai dengan nama wilayah tempatnya dimakamkan. Sepeninggal Maulana Hasanuddin, Kesultanan Banten diperintah oleh anaknya bernama Maulana Yusuf selama kurang lebih 10 tahun. Sultan Banten yang kedua inilah yang berhasil menuntaskan keruntuhan Kerajaan Pajajaran. Sesudah meninggal (1580) dengan gelar anumerta Pangeran Pasarean, ia digantikan oleh adiknya Maulana Muhammad (atau Pangeran Aria Jepara, (di Jepara ia pernah memerintah menggantikan bibi dan ibu angkatnya, Ratu Kalinyamat). Sesudah Maulana Muhammad yang masih berusia muda itu wafat (1596), maka sultan-sultan (raja) Banten selanjutnya silih berganti.

Catatan perkembangan Islam sejak dimasukkan oleh Sunan Gunung Jati di Banten tidak dilukiskan secara kontinyu dalam karya tulis sejarah, sehingga terdapat kesulitan dalam menganalisisnya dengan pendekatan kronologis. Episode sejarah Islam di Banten yang menonjol diungkapkan kembali ketika masa pemerintahan Sultan Ageng Tirtayasa (1651-1672) dengan tokoh ulamanya yang terkenal berasal dari Kerajaan Gowa, di Sulawesi Selatan, bernama Syekh Yusuf al Makassar. Selain menjadi ulama, Syekh Yusuf juga secara langsung berjuang mengadakan perlawanan kepada penjajah kolonial Belanda yang bermaksud menguasai Kesultanan Banten. Episode selanjutnya ialah ketika Kesultanan Banten sudah dianeksasi oleh (statusnya sebagai bawahan) pemerintah kolonial Belanda pada masa Sultan Muhammad Rafiuddin (1813-1820).

Pada masa Sultan Muhammad Rafiuddin, muncul seorang ulama Banten yang terkenal, bernama Syekh Muhammad Nawawi. Beliau lahir di Tanara, Tirtayasa, Serang Banten, adalah anak Kiyai Umar dan silsilahnya ke atas tersambung ke Maulana Hasanuddin

(sultan Banten kedua), juga Maulana Syarif Hidayatullah (gelar lain dari Sunan Gunung Jati, lihat lampiran 1), dan seterusnya sampai ke Nabi Muhammad SAW melalui anak perempuannya Sayyidatuna Fathimah Az Zahra (lihat, Mohamad Hudaeri, dkk., 2007). Kedua ulama, baik Syekh Yusuf al Makassari (abad 17) maupun Syekh Muhammad Nawawi al Bantani (abad 19) dalam langkah-langkah pengamalannya masing-masing, mereka menyiarkan dan mengembangkan Islam pada akhirnya juga lebih banyak berkiprah di luar Banten, bahkan di luar Indonesia yang kita kenal saat ini. Syekh Yusuf menjadi ulama penyiar Islam di Srilanka, kemudian Madagaskar dan sampai akhir hayatnya di negara Afrika Selatan, sedangkan Syekh Nawawi menjadi seorang ulama yang cukup berpengaruh sampai wafatnya di Saudi Arabia. Meskipun demikian, dalam perkembangan Islam di Banten khususnya, dan di Indonesia pada umumnya, pengaruh kedua ulama besar tersebut cukup luas.¹

¹ Karya dan peran Syekh Yusuf al Makassari dalam upaya penyiaran dan pengembangan Islam antara lain dapat dibaca dalam: Abu Hamid, *Syekh Yusuf Seorang Ulama, Sufi dan Pejuang*, Kata Pengantar Taufik Ismail, Yayasan Obor Indonesia, Jakarta, 1994; Nabilah Lubis, *Syekh Yusuf Al Taj Al Makassari Menyingkap Intisari Segala Rahasia*; Mizan kerjasama Fakultas Sastra UI, Bandung dan Ecole Francaise d'Extreme-Orient, Jakarta, 1996; Tudjimah, *Syekh Yusuf Makassari Riwayat dan Ajarannya*, Universitas Indonesia Press (UI-Press), Jakarta, 1997. Sedangkan, mengenai Syekh Nawawi al Bantani yang sebagian besar masa hidupnya dihabiskan di Saudi Arabia sangat terkenal dengan karyanya yang disebut "Tafsir Marah Labid" yang diterbitkan di Mekah pada permulaan tahun 1880-an. Karya tulisnya yang lain adalah *Kitab Ajurumiyyah* di bidang Nahwu (1881), *Lubabul Bayan* tentang balaghah (1884), *Dhariatul Yakini* mengenai akidah (1886), dan lain sebagainya (lihat, Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad Ke-19*, Bulan Bintang, Jakarta, 1984; M. Mukhsin Jamil, dkk., *Nalar Islam Nusantara Studi ala Muhammadiyah, al Irsyad, Persis, dan NU*, Pangantar Prof. Dr. H. Abdul Djamil, MA, Penerbit Fahmina Institute, Cirebon, Maret 2008.

Meskipun masyarakat daerah Cirebon yang menjadi daerah asal usul Islam di Banten sampai dasawarsa awal abad ke-20 masih relatif tertutup terhadap gerakan pembaharuan Islam, tetapi pada tanggal 31 Oktober 1918 daerah ini telah menjadi lokasi keempat pembukaan cabang Al Irsyad, sejak organisasi tersebut dibentuk pada tahun 1914.² Tentu saja munculnya Al Irsyad yang membawa pembaruan faham dan pemikiran dengan dalih memurnikan kembali ajaran Islam tidak serta merta diterima oleh masyarakat daerah itu. Corak Islam masyarakat Cirebon pada masa itu masih lebih cenderung berfaham Islam tradisional (mungkin seperti faham Nahdlatul Ulama yang secara institusional muncul pada tahun 1926), serta diperkaya oleh beberapa ajaran tarekat dengan corak pemahaman Islamnya masing-masing, seperti tarekat Qadiriyyah, Nakhsyabandiyah, Syatariyyah, Syaziliyyah, Khalwatiyyah dan Tijaniyyah yang baru masuk pada tahun 1928 (lihat, G.F. Pijper, 1987: 80-81). Oleh karena itu pula, wilayah-wilayah yang berada dalam pengaruh Islam dari Cirebon, seperti daerah Banten, dapat dikatakan belum juga dijamah oleh gerakam reformasi Islam dan kondisi demikian tampaknya berlangsung sampai beberapa dasawarsa di abad ke-20. Bahkan ketika salah satu dari gerakan modernisme dan pembaharu Islam itu dipermaklumkan pembentukannya di Jakarta, yaitu Al Irsyad al Islamiyyah pada 6 September 1914 (bertepatan dengan 15 Syawal 1332 H), yang secara territorial berdekatan dengan pusat Kesultanan Banten,, ternyata gaung pengaruhnya tidak juga sampai ke daerah Kesultanan Banten itu.

Dari penelitian lapangan yang dilakukan pada bulan September dan Oktober 2008, penulis memperoleh informasi bahwa secara organisasional gerakan pembaruan Al Irsyad al Islamiyyah yang didirikan oleh keturunan Arab non-sayid pada 6 September 1914 di

² Sebelum membuka cabang di Cirebon, sejak dibentuk pada tahun 1914 Al Irsyad telah lebih dulu membuka cabangnya di Tegal (29 Agustus 1917), di Pekalongan 27 November 1917, dan di Bumiayu (tanggal 14 Oktober 1918). Sedangkan cabang ke-5 dibuka di Surabaya pada tanggal 21 Januari 1919.

Jakarta, ternyata tidak memiliki perwakilan (cabang ataupun dalam bentuk lainnya seperti sekolah atau kegiatan lain) di Banten sampai saat ini. Sementara itu, organisasi Muhammadiyah yang didirikan oleh K.H. Ahmad Dahlan di Yogyakarta pada tahun 1912, pengaruhnya masuk di wilayah Banten dalam bentuk organisasi dan kegiatan dan usaha sekolah, rumah sakit, dan kegiatan lainnya baru terjadi pada tahun 1960-an. Kemudian, Persatuan Islam (Persis) mulai pengaruhnya di daerah Banten (Serang) pada tahun 1952 ketika Mohamad Isa Anshary (ketua Persis) berkunjung di Serang untuk suatu kampanye bagi Partai Masyumi. Mohamad Isa Anshary menjadi ketua Persis sejak 7 Desember 1949 sampai 1962.

Bertolak dari keadaan tidak adanya atau belum masuknya pengaruh Al Irsyad di wilayah Banten pada masa beberapa dasawarsa awal sejak pembentukannya (1914) tentu saja menimbulkan pertanyaan, antara lain: mengapa daerah ini terlepas dari perhatian kaum Al Irsyad?; apakah dengan masuknya Al Irsyad di Cirebon sebagai daerah asal usul Islam di Banten sudah dianggap mewakili?, atau apakah karena Al Irsyad dibentuk di Jakarta yang wilayahnya bertetangga langsung dengan daerah Banten, sehingga pembentukannya di Jakarta sudah dianggap sama saja di Banten?. Juga, mungkin ada anggapan bahwa wilayah Kesultanan Banten meliputi pula daerah-daerah di Jakarta pada masa itu?. Memang, beberapa pertanyaan bisa saja diajukan, namun kembali kepada fokus penelitian, maka dalam studi atau pembahasan tentang Al Irsyad sebagai salah satu organisasi dan gerakan pembaruan Islam di Indonesia pada awal abad ke-20 akan dibahas lebih dulu, kemudian setelah itu akan dibahas kondisi ke-Islam-an di Banten pada masa tersebut yang tampaknya kurang terpengaruh oleh gerakan Al Irsyad, juga oleh gerakan pembaruan Islam lainnya, seperti Muhammadiyah dan Persis, paling tidak sampai beberapa dasawarsa sesudah organisasi-organisasi itu berdiri.

Sesuai fokus dan tujuan penelitian, karya tulis ini membahas persoalan di sekitar (seluk beluk dan reaksi masyarakat) terhadap pembentukan Al Irsyad Al Islamiyah, latar belakang pendirian dan

perkembangannya, pemahaman dan pemikiran Islam tokoh pendirinya serta jaringannya dari dan ke Timur Tengah sebagai tempat lahir dan titik sentral pengaruh penyebaran, perkembangan Islam ke seluruh dunia.. Kemudian, pada bagian lain, dibahas tentang identitas dan corak faham ke-Islam-an di Banten bersamaan dengan munculnya gerakan reformasi Islam (awal abad ke-20), merekonstruksi latar sejarah dan perkembangan faham keagamaan yang ada dan hubungannya dengan konteks ke-Indonesia-an. Terakhir, pada bagian berikutnya dan sebagai penutup, dikemukakan analisis perbedaan karakteristik faham Al Irsyad dengan mainstream faham ke-Islam-an di Banten.

2. Jamiyat Khair dan Pembentukan Al Irsyad Al Islamiyah

Latar belakang dan pembentukan *Al Irsyad Al Islamiyah* tidak bisa dipisahkan dari sejarah *Jamiyat Khair* (Perkumpulan Kebajikan) sebuah perhimpunan atau perkumpulan masyarakat Arab golongan Alawi³ di Jakarta yang sebenarnya telah mulai dirintis sejak tahun 1901. Perkumpulan yang bertujuan untuk membuka sekolah-sekolah sebagai media pendidikan agama Islam, penyiaran bahasa Arab, perpustakaan Islam dan wadah untuk mengirimkan putra-putra Islam ke luar negeri untuk kepentingan studi, ternyata baru mengajukan permohonan izin pembentukannya pada tahun 1903 yang ditandatangani oleh Said Basandid, Mohammad Al Fakhir Al Masyhur dan Idrus bin Ahmad bin Syahab. Dua tahun kemudian, izin

³ Golongan Alawi atau Ba –Alawi dalam masyarakat Arab di Indonesia adalah mereka yang mengaku sebagai masih keturunan Nabi Muhammad SAW melalui anak perempuannya Fatimah Az Zahra. Identitas lain dari golongan ini ialah panggilan “Habib”, “Sayyid” atau “Syarif” untuk laki-laki dan Syarifah bagi kaum perempuannya. Untuk menambah pengetahuan tentang kaum Alawiyin, lihat: “Kaum Sayyid Alawiyin”, dalam H.M.H. Al-Hamid Al-Husaini, *Pembaru Abad ke-17 Al-Imam Habib Abdullah bin Alwi Al-Haddad Riwayat, Pemikiran, Nasihat dan Tarekatnya*, Penyunting Tim edaksi Pustaka Hidayah, Diterbitkan oleh Pustaka Hidayah, Bandung, 1999.

resmi diberikan menurut Keputusan Gubernur Jenderal Belanda tertanggal 17 Juni 1905 dan tahun inilah disebut tahun resmi pendirian *Jamiyat Khair*.

Pendorong bagi didirikannya *Jamiyat Khair* di Jakarta, selain dimaksudkan untuk hal-hal yang sudah disebutkan di atas, sebenarnya juga terkait dengan sudah dirasakannya kemajuan modernisasi pendidikan Islam di tanah kelahiran mayoritas masyarakat Arab di Indonesia, yaitu tanah (negeri) Hadramaut, Yaman. Menjelang dan memasuki abad ke-20 di sana telah dibentuk beberapa akademi keagamaan seperti di Seiyun yang dibentuk oleh Ali Al Habshi (1878), di Tarim (1887) dan di Ghayl Bawazir (1902). Dengan adanya akademi-akademi tersebut menarik orang-orang dari seantero Hadramaut untuk mengambil pendidikan yang lebih tinggi.⁴

Sejak *Jamiyat Khair* resmi berdiri banyaklah usaha dan kegiatan yang direncanakan dan dikembangkan seperti pengambilan keputusan untuk mendatangkan guru-guru dari luar negeri pada musyawarah yang diadakan pada 15 Mei 1911. Kemudian pada musyawarah tanggal 22 Mei 1911 diambil keputusan untuk membuka sebuah sekolah di Bogor dan sebuah lagi di Kampung Krukut Jakarta. Selanjutnya pada tanggal 28 Januari 1913 telah didirikan sebuah percetakan dengan huruf Arab dengan nama "Setia Usaha" yang dipimpin oleh H.O.S. Tjokroaminoto dan kemudian menerbitkan surat kabar harian "Utusan Hindia" tanggal 31 Maret 1913.

Sebagai kelanjutan dari rencana *Jamiyat Khair* mendatangkan guru-guru dari luar negeri, maka pada tanggal 28 April 1912 telah tiba di Jakarta tiga orang guru, ialah (1) Syekh Ahmad Assurkati yang ditempatkan di sekolah pusat di Pekojan,

⁴ Lihat, Ismail F. Alatas, "The Upsurge of Memory in The Case of Haul: A Problem of Islamic Historiography in Indonesia", dalam: *Journal of Indonesian Islam*, Volume 01, Number 02, December 2007, hal. 267-279. Published binnually by the Postgraduate Program (PPs) and The Institute for The Study of Religion and Society (LSAS), IAIN Sunan Ampel, Surabaya.

Jakarta; (2) Syekh Mohammad Abdulhamid ditempatkan di Bogor, dan (3) Syekh Mohammad Attayib Almaghribi yang ditempatkan di sekolah Kampung Krukut Jakarta. Pada tahun yang sama, tepatnya tanggal 6 Oktober 1912 didatangkan pula Al Ustadz Mohammad Alhasyimi dan ditempatkan di sekolah perhimpunan *Jamiyat Khair* yang terletak di Tanah Abang Jakarta.

Undangan untuk Syekh Ahmad Surkati menjadi guru di sekolah *Jamiyat Khair* di Jakarta adalah dengan perantaraan Syekh Mohamad bin Yusuf Alkhoyat dan Syekh Husin bin Mohammad Alhabsyi. Syekh Ahmad Surkati membaktikan ilmu pengetahuan Islamnya di sekolah tersebut sampai tahun 1914. Selama masa itu sekolah tersebut bertambah maju dan mempunyai siswa yang banyak dari berbagai daerah, sukubangsa dan golongan dalam masyarakat. Hanya sekitar empat tahun mengajar dan juga pernah menjadi kepala di sekolah *Jamiyat Khair*, Syekh Ahmad Surkati kemudian berhenti ketika terjadi perselisihan atau masalah kesalahpahaman dan perbedaan pandangan menyangkut pengamalan ajaran Islam antara dia dengan ulama golongan Alawi. Poin awal dari masalah yang muncul ialah mengenai *kafaah*⁵ dalam perkawinan, dan hal ini

⁵ Masalah *kafaah* muncul ketika Syekh Ahmad Surkati dalam suatu perjalanannya ke Solo dalam jabatannya sebagai penilik sekolah-sekolah *Jamiyat Khair* dimana dalam suatu pertemuan ada pertanyaan tentang *kafaah* yang dikemukakan oleh Umar bin Said bin Sungkar. Pertanyaannya “Bolehkah seorang *syarifah* (perempuan Alawi) dikawinkan dengan seorang pria yang bukan dari keturunan al Alawiyah?”. Merespon pertanyaan itu, Syekh Ahmad Surkati menjawab dengan fatwa bahwa “Boleh menurut hukum *shara* yang adil”. Jawaban itulah yang menimbulkan kehebohan di kalangan kaum Arab Alawi karena selama bertahun-tahun mereka tetap mempertahankan “kesekufuan” dalam perkawinan, dalam pengertian seorang *syarifah* hanya boleh kawin dengan pria yang sederajat, yaitu *sayid* atau *syarif*. “Fatwa Solo” Syekh Ahmad Surkati sangat terkenal sebagai pembawa pemikiran pembaruan di kalangan masyarakat Arab di Indonesia. Meskipun demikian, masalah *kafaah* ini senantiasa menjadi bahasan penting dalam membicarakan perkawinan di kalangan masyarakat Arab

menimbulkan interpretasi serta perdebatan yang sangat serius antara Syekh Ahmad Surkati bersama orang-orang yang sefaham di satu pihak dan kaum Alawi di pihak yang lain. Perdebatan tidak mencapai solusi penyelesaian masalah, bahkan semakin berkembang sehingga mengarah kepada munculnya berbagai pemahaman dan pemikiran ajaran Islam yang berbeda, bertolakbelakang, dan juga bertentangan antara kedua pihak. Akibat dari perbedaan dan pertentangan yang terjadi pada akhirnya Syekh Ahmad Surkati berhenti dari *Jam'iyat Khair* – perkumpulan yang mengundangnya datang di Indonesia, tetapi juga pada akhirnya mengeluarkannya. Mengapa Jamiat Khair yang telah berupaya keras mendatangkan Ahmad Surkati ke Indonesia, yang ketika itu telah menjadi seorang ulama terkenal di Mekah, kemudian dengan kerasnya pula mengeluarkannya, sesungguhnya bukan hanya suatu kemelut bagi Ahmad Surkati sendiri sebagai pribadi, tetapi juga mulainya kemelut dalam masyarakat Arab di Indonesia pada masa itu dan masa selanjutnya, dan yang terpenting adalah kemelut yang menyangkut pemahaman dan pemikiran Islam yang tidak hanya khas lokal Indonesia, tetapi jaringannya bermula dari Timur Tengah daerah asal dan awal perkembangan agama Islam.

Setelah keluar dari *Jamiyat Khair*, pada mulanya Syekh Ahmad Surkati ingin kembali ke Mekah, Saudi Arabia, sesuai dengan perjanjian sebelumnya jika terjadi masalah, namun keinginan itu ditanggapi secara pasif oleh pihak Alawi. Dalam posisi demikian itulah muncul juga ide para sahabat Syekh Ahmad Surkati yang memintanya untuk membatalkan niatnya kembali ke Mekah dan, sebaliknya, tetap tinggal di Indonesia serta menyepakati akan mendirikan sekolah yang baru. Demikianlah, pada akhirnya didirikan

Alawi di Indonesia. Lihat, antara lain: S. Umar Muhdor Syahab, *Tuntutan Tanggung Jawab Terhadap Ahlul Bait dan Kafa'ahnya*, Penerbit Yayasan Nusantara, Jakarta, Cetakan Kedua, Shofar 1419 H – Mei 1999 M; juga K.H.M. Jamaluddin Assaggaf (Puang Ramma), *Kafaah dalam Perkawinan & Dimensi Masyarakat Sulawesi Selatan*, Penerbit, 1996.

Madrasah Al-Irsyad Al-Islamiyah yang merupakan salah satu organisasi pembaruan pemikiran Islam di Indonesia selain Muhammadiyah dan Persis (Persatuan Islam).

Al Irsyad al Islamiyah sebagai salah satu gerakan pembaruan dalam Islam melalui bentuknya yaitu lembaga pendidikan (madrasah) didirikan pertama kali di Jakarta pada tanggal 6 September 1914 da bertepatan 15 Syawal 1332 H. Sementara wadahnya dalam bentuk sebuah organisasi (perkumpulan) yang menanunginya dibentuk pada waktu yang sama dinamakan *Jam'iyat al Islah wa Al Irsyad al Arabiyah*. Tokoh utama dalam pembentukannya ialah Syekh Ahmad Surkati, yang mendapatkan dukungan dari para pemuka masyarakat Arab golongan non-Alawi di Jakarta, seperti Umar Manggus bersama dua orang sahabatnya yaitu Saleh Ubaid dan Said Salim Masy'abi.

Syekh Ahmad Surkati adalah seorang ulama lulusan pendidikan langsung dari para ulama di Mekah dan Medinah, tetapi dia sendiri berasal dari Sudan, Afrika. Sejarah asal usulnya yang agak lengkap ialah Syekh Ahmad Surkati lahir di desa Udfu, jazirah Arqu, daerah Dongula, Sudan, pada tahun 1875 (1292 H). Ayahnya bernama Syekh Muhammad Ahmad bin Abdullah masih keturunan Jabir bin Abdullah al Ansari sehingga terhubung pula nasab keluarganya dengan kaum Ansar (Madinah). Juga ayahnya tersebut seorang tamatan Al Azhar, dan mempunyai latar belakang keluarga yang terdiri dari orang-orang yang taat beragama, keluarga terpelajar dalam ilmu agama Islam yang sudah dimulai dari generasi kakeknya.⁶ Apabila dirunut, maka namanya yang lebih lengkap adalah Syekh Ahmad bin Muhammad Surkati bin Jabir bin Abdullah al Ansari.

⁶ Prof. Dr. Bisri Affandi, MA, dalam bukunya berjudul - *Syaiikh Ahamd Syurkati (1874-1943) Pembaharu dan Pemurni Islam di Indonesia*, menyatakan bahwa sebutan "Surkati" yang berarti "banyak kitab" (*Sur* menurut bahasa setempat ("Dongula"?) artinya "kitab", dan *katti* menunjukkan pengertian "banyak" di belakang nama Syekh Ahmad itu, diambil dari sebutan yang dilekatkan pada kakeknya yang memperolehnya karena sepulangnya dari menuntut ilmu di Mesir ia membawa banyak kitab (Bisri Affandi, 1999:4).

3. Jam'iyat al-Islah Wa al-Irsyad al-Arabiyah

Seperti telah dikemukakan sebelumnya bahwa pembentukan *Madrasah Al Irsyad Al Islamiyah* juga diikuti pendirian *Jamiat al Islah Wal Irsyad Al Arabiyah* sebagai sebuah perhimpunan yang menyediakan biaya bagi sekolah tersebut. Perhimpunan ini didirikan di Jakarta yang disahkan oleh Gubernur Jenderal Belanda menurut Keputusan Nomor 47 tertanggal 11 Agustus 1915 dan yang disiarkan dalam koran resmi *Javanese Courant* Nomor 67 tanggal 20 Agustus 1915. Salah satu tugas dari perhimpunan itu ialah, sebagaimana dimaksudkan dalam pasal 11 Anggaran Dasarnya, ialah mengumpulkan uang, menyimpannya dan mengeluarkannya untuk penyiaran agama Islam serta lain-lain yang berguna dengan jalan mendirikan rumah-rumah sekolah dan lain-lain usaha yang membantu terlaksananya maksud ini, [dan] selama tidak bertentangan dengan undang-undang dan kepentingan umum.⁷

Pembentukan *Madrasah Al Irsyad Al Islamiyah* dan pendirian organisasi yang mewadahnya *Jamiat al Islah Wal Irsyad Al Arabiyah* tidak serta merta membuatnya sepi dari masalah. Kondisi itu ditandai, antara lain dengan adanya "hasutan" yang mengarah kepada menyempitnya wilayah yang dapat dikunjungi oleh pengurus dan warga Al Irsyad, misalnya tidak diperbolehkannya mereka ke Singapura dan tempat lainnya yang berada dibawah pemerintah jajahan Inggris. Bahkan ke negeri leluhur mereka Hadramaut untuk melakukan siarah, ke Mesir untuk melanjutkan pendidikan, ke Mekah dan Madinah dengan tujuan untuk menunaikan ibadah haji juga dihalang-halangi oleh kampanye yang kurang simpatik dari pihak *Jamiyat Khair*. Keadaan hubungan yang kurang kondusif di kalangan masyarakat Arab di Indonesia, adanya masalah yang diawali oleh persoalan *kafaah* yang kemudian menyebar kepada persoalan-

⁷ Lihat, *Menjelang 60 Tahun Bedirinya Yayasan Perguruan Al Irsyad Surabaya 1342 H – 1401 H*, (Buku Kenang-kenangan), Tim Penyusun: Ahmad bin Mahfud dan Ali Alhaddadi, Surabaya 10 Jumadil Akhir 1401 – 15 April 1981.

persoalan sosial lainnya, menurut beberapa sarjana, sebenarnya membangkitkan kembali kesadaran para migran Arab dan keturunannya akan stratifikasi sosial tradisional yang memang sudah ada di negeri leluhur mereka, Hadramaut. Di negeri asal kaum Hadrami di Indonesia itu, memang terdapat sistem stratifikasi yang mengatur masyarakat dalam kelompok-kelompok yang berbeda menurut keturunannya. Sistem itu membedakan masyarakat Hadramaut sekurang-kurangnya dalam 4 (empat) golongan, yaitu (1) *Sayyid* dan *Syarif* (perempuan: *Syarifah*) merupakan golongan tertinggi dalam masyarakat, kelompok elit sosial dan religius, mengklaim diri mereka sebagai keturunan langsung dari Nabi Muhammad SAW melalui cucunya Husain anak Fatimah binti Muhammad SAW dengan suaminya Ali bin Abi Talib; (2) golongan kedua ditempati oleh para *mashaikh* (sarjana) dan *qabail* (anggota suku); (3) sistem stratifikasi golongan ketiga adalah *masakin* (orang miskin atau tidak bekerja) dan *dhuafa* (tidak mampu) yang merunut keturunan dari nenek moyangnya; dan (4) golongan keempat dan terendah ialah para budak dari keturunan orang-orang Afrika.⁸

Kondisi yang dihadapi Al Irsyad tersebut menyebabkan anggotanya yang kurang kuat atau tidak tinggi komitmennya menyatakan keluar dari perhimpunan dan langkahnya itu diumumkan dalam surat kabar "Al Iqbal" dan "Hadramaut" yang diterbitkan oleh pihak-pihak yang tidak senang dengan keberadaan Al Irsyad. Akibat hasutan itu pula mengakibatkan Ketua Pengurus Besar Al Irsyad di masa itu, ialah Salim bin Awad Bal-weel terperdaya dan menyerukan agar nama Perhimpunan Al Irsyad diganti dengan nama lain. Seruan ini menuai kecaman dari warga dan pengurus Al Irsyad yang setia, sehingga pada Januari 1920 mereka memecat Salim bin Awad Bal-

⁸ Uraian lebih lengkap tentang stratifikasi sosial di Hadramaut, lihat: Abdul Rachman Patji, *The Arabs of Surabaya: A Study of Sociocultural Integration*, MA Thesis, Australian National University, 1991; Natalie Mobini Kesheh, *Hadrami Awakening Kebangkitan Hadhrami di Indonesia*, Penerjemah Ita Mutiara dan Andri, Pengantar Anies Baswedan, Diterbitkan oleh AKBAR Media Eka Sarana, Jakarta, 2007.

weel sebagai ketua umum perhimpunan itu. Namun, keputusan rapat tersebut mendapatkan pula reaksi dari Salim bin Awad Bal-weel dengan anggota dan pengurus yang sefaham dengannya sehingga mereka pun menggelar rapat tandingan yang diadakan sendiri di rumahnya, pada tanggal 26 Maret 1920, serta mengambil keputusan membubarkan *Jamiyat Al Islah Al Irsyad Al Arabiyah*. Tentu saja pembubaran secara sepihak ini mendapat kecaman dan tantangan dari pihak yang masih setia, dan demikianlah seterusnya muncul aksi berbalas reaksi sehingga Perhimpunan Al Irsyad tidak pernah sepi dari masalah.

Meskipun kemelut yang melanda organisasi Perhimpunan Al Irsyad tidak pernah betul-betul terselesaikan secara tuntas, juga perseteruannya dalam berbagai hal dengan *Jamiyat Khair* serta organisasi pecahannya *Jamiyat Al Rabitah Al Sharqiyah*,⁹ namun citra dan kiprahnya sebagai pilar utama pembaruan pemikiran dan pemurni Islam juga berjalan terus. Kekuatannya sebagai gerakan pembaruan Islam juga tetap kembali terpusat kepada tokoh utamanya, yakni Syekh Ahmad Surkati yang dianggap oleh gerakan-gerakan pembaruan pemikiran Islam, seperti Persis, Muhammadiyah, dan lainnya, sebagai maha guru pembaruan Islam di Indonesia. Sehubungan dengan hal itu, Pimpinan Pusat (PP) Muslimin Indonesia pernah menyatakan sebagai berikut:

⁹ Sebenarnya perselisihan antara *Jamiyat Al Irsyad* dengan *Jamiyat Khair* telah pernah ingin diselesaikan melalui mediasi oleh *Jamiyat Al Rabitah*, namun masih terbentur juga pada beberapa kendala. Sebagai contoh, pernah terjadi secara bersama antara Sayyid Ibrahim al Saqqaf (*Jamiyat Khair* atau pihak Alawi) dengan Syekh Ahmad Surkati (*Al Irsyad*) telah menyusun sebuah naskah tentang syarat-syarat persatuan antara kedua golongan, namun kembali ditolak oleh pemuka-pemuka Alawi karena mereka menginginkan dicantukannya pengakuan golongan Irsyadi atas hak istimewa khusus golongan Alawi atas gelar "Sayyid" dan "Syarif". Bukannya pengakuan yang didapat, tetapi munculnya kembali ulasan-ulasan pro-kontra di media massa mengenai gelar-gelar itu.

"Syekh Surkati sebagai pendiri Al Irsyad dapatlah dikatakan sebagai Syaikhul Masya-ikh, guru dari segala guru kalangan pembaharuan Islam di Indonesia. Baik itu kalangan Muhammadiyah, Persatuan Islam, Jong Islamieten Bond, Komite Pembelaan Islam Bandung, menaruh rasa hormat yang amat dalam terhadap Syekh Ahmad Surkati" (Bisri Affandi:29).

Bagaimana bentuk risalah pemikiran pembaruan dan pemurnian Islam yang disebar-siarkan oleh Syekh Ahmad Surkati menjadi subyek pembahasan dalam bagian berikut.

4. Pemikiran Pembaruan Islam Al Irsyad

Dilihat dari segi media dan sejarah muncul dan berkembangnya, pemahaman dan pemikiran pembaruan Islam Al Irsyad maka yang terpenting adalah sekolah (*madrrasah*) atau pendidikan (*tarbiyah*). Sekolah Al Irsyad merujuk kepada model pendidikan yang moderen, menggabungkan antara pendidikan Islam sebagai substansi pelajaran pokok dengan tidak menafikan pelajaran-pelajaran bersifat umum yang dianggap penting, seperti bahasa Arab, Ingeris dan Belanda. Diprioritaskannya bidang pendidikan sebenarnya tidak terlepas dari minat besar tokoh utamanya, Syekh Ahmad Surkati, yang selain memiliki semangat profesi sebagai pendidik, juga mempunyai obsesi yang besar untuk melahirkan dan mengembangkan kader-kader pemikir pembaruan Islam yang mumpuni dan bertanggung jawab sebagai respon terhadap kondisi kehidupan keagamaan masyarakat Islam di Indonesia, terutama kalangan Arab Hadrami, yang dinilainya telah melenceng dari ajaran-ajaran Islam yang murni.

Konsentrasi terhadap bidang pendidikan tampaknya berhasil dengan munculnya semakin banyak sambutan positif dari masyarakat, baik dari kaum Irsyadi maupun warga pribumi. Keadaan demikian memang dapat terwujud karena pada masa-masa awal abad ke-20 lembaga-lembaga pendidikan Islam di Indonesia (Hindia Belanda) masih sangat langka. Sementara itu lembaga pendidikan yang

didirikan oleh pemerintah kolonial jumlahnya terbatas, berlokasi terutama di wilayah kota, tidak mengajarkan pelajaran agama Islam, dan untuk bisa menjadi siswanya melalui seleksi yang ketat, bahkan seringkali disertai unsur diskriminatif dengan bermacam-macam modus dalam penerimaan siswa. Demikianlah sekolah Al Irsyad muncul sebagai solusi bagi sekurang-kurang dua hal sekaligus: (1) orientasi internal sebagai gerakan pembaruan dalam pemahaman dan pemikiran Islam, dan (2) orientasi keluar sebagai lembaga pendidikan alternatif, selain sekolah pemerintah Hindia Belanda, bagi masyarakat umum yang menghadapi kesulitan untuk menyekolahkan anak-anaknya.

Pada masa-masa awal berdirinya Al Irsyad telah memiliki *Madrasah Awaliyah* dengan jenjang pendidikan terdiri atas tiga tingkatan dan seorang siswa dapat menyelesaikan pendidikan di sana dalam tiga tahun. Selain itu, terdapat *Madrasah Ibtidaiyah* dengan jenjang sampai tingkatan keempat yang dapat ditempuh selama empat tahun, juga *Madrasah Takhiziah* dengan dua tingkatan dan *Madrasah Muallimin* yang dikhususkan untuk mendidik para calon guru (pengajar atau pendidik). Dengan sistem pendidikan moderen yang diterapkan, Al Irsyad telah memperkuat posisinya sebagai salah satu dari gerakan pembaruan Islam yang melahirkan banyak tokoh pemikiran Islam, bahkan juga sekaligus menjadi tokoh bangsa yang ikut serta memperjuangkan kemerdekaan Indonesia. Beberapa tokoh gerakan Muhammadiyah dan Persis (Persatuan Islam) pada mulanya adalah hasil binaan lembaga-lembaga pendidikan Al Irsyad.¹⁰

Menyangkut murid atau siswa yang memanfaatkan lembaga pendidikan Al Irsyad semakin bertambah banyak dari tahun ke tahun, demikian pula sebaran pengaruhnya semakin luas di daerah-daerah. Pada situasi seperti itulah Syekh Ahmad Surkati yang bertanggung jawab terhadap bidang pendidikan Irsyadi sering melakukan

¹⁰ Lihat, M. Mukhsin Jamil, dkk., *Nalar Islam Nusantara Studi Islam ala Muhammadiyah, al-Irsyad, Persis dan NU*, Pengantar Prof. Dr. H. Abdul Djamil, MA, Penerbit Fahmina Institute, Cirebon, Maret 2008.

perjalanan untuk pembinaan dan inspeksi. Dalam kesempatan demikian, Syekh Ahmad Surkati mempererat pula tali silaturahmi dengan tokoh-tokoh pergerakan pembaruan Islam yang lain, seperti K.H. Ahmad Dahlan (Muhammadiyah), K.H. Agus Salim (JIB), A. Hassan (Persatuan Islam) dan lain sebagainya.

Kemudian sebagai konsekuensi dari perkembangan sekolah Al Irsyad dan bertambahnya minat orang tua golongan Irsyadi menyekolahkan anak-anaknya mendorong pengurus Al Irsyad membuka cabang-cabang atau sekolah-sekolah baru di beberapa daerah, antara lain sesudah di Jakarta maka cabang pertama didirikan di Tegal, Jawa Tengah (29 Agustus 1917) yang diketuai oleh Ahmad Ali Baisa, di Pekalongan, Jawa Tengah dibuka cabang kedua pada tanggal 20 November 1917 dengan ketuanya Said bin Salim Sahaq, cabang ketiga diresmikan di Bumiayu (Jawa Tengah) pada tanggal 14 Oktober 1918 dengan ketuanya Husein bin Muhammad Alyasidi, selanjutnya cabang keempat dibuka di Cirebon, Jawa Barat, pada tanggal 31 Oktober 1918 yang diketuai oleh Ali Awad Baharmuz, dan cabang kelima dibentuk di Surabaya, Jawa Timur, pada tanggal 21 Januari 1919 dengan ketuanya yang pertama Muhammad bin Rayis bin Thaib (M. Mukhsin Jamil, dkk., 2008:126-1237).¹¹

¹¹ Menurut buku *Menjelang 60 Tahun Berdirinya Yayasan Perguruan Al-Irsyad Surabaya 1342 H – 1401 H*, bahwa sekolah Al Irsyad yang pertama didirikan di Surabaya pada tahun 1337 H atau 1919 M bertempat di rumah sewaan di Kampung Cendolan Gang I (sampai sekarang Jalan Ampel Cempaka) No. 9. Kepala guru (sekolah) yang pertama adalah (1) Al-Ustadz Abdul-Fadl Al-Anshary, College Gordon (Sudan) (1911), kemudian digantikan secara berturut-turut oleh (2) Al-Ustadz Abdullah bin Salim Al-Atas, keluaran Sekolah Al Irsyad Jakarta, (3) Al Ustadz Muhammad Al-mursyidi, Universitas Al-Azhar, Kairo, (4) Al-Ustadz Abdul Kadir Al-Muhanna, (5) Al-Ustadz Ahmad Ghanaim Al-Misry, (6) Al-Ustadz Umar Hubeis, keluaran sekolah Al-Irsyad Jakarta sejak tahun 1922 sampai 1942. Sedangkan organisasi pengelola dan sumber dananya, disebut "Stichting Al-Irsyad School" (Yayasan Perguruan Al-Irsyad) berkedudukan di Surabaya baru secara resmi didirikan pada 7 Jumadil Akhir 1342 (15 Januari 1924) dengan para pendirinya (1) Roebayak bin

Kedudukan cabang Al Irsyad di Surabaya cukup penting mengingat kota ini sejak masa-masa akhir Kerajaan Majapahit (abad ke-13) sampai awal abad ke-20 telah menjadi pusat kegiatan pergerakan Islam dan tempat tinggalnya beberapa pemuka dan tokoh masyarakat Islam. Jadi dari Sunan Ampel sampai K.H. Mas Mansur.

Setelah beberapa cabang tersebut di atas dibuka, Al Irsyad kemudian mengembangkan misi pendidikannya di Lhokseumawe (Aceh), Menggala (Lampung), Labuan Haji dan Taliwang (Nusa Tenggara Barat), Pemekasan, Probolinggo, Krian, Jombang, Bangil, Sepanjang, Semarang, Comal, Pematang, Purwokerto, Indramayu, Cibadak, Sindanglaya dan Solo. Pembentukannya di kota-kota tersebut terjadi pada kurun waktu dari tahun 1927 sampai 1931 (Mukhisn Jamil, dkk.: 127). Meskipun sampai tahun 1931 Al Irsyad sudah mengembangkan pendidikannya di banyak kota dan daerah, namun belum ada satupun diantaranya yang didirikan di wilayah Banten. Bahkan sampai 2008, ketika penelitian dilakukan, menurut pihak Kanwil Departemen Agama Provinsi Banten, juga informasi dari beberapa tokoh masyarakatnya, bahwa di Banten memang terdapat beberapa sekolah dan/atau perguruan Islam yang mempunyai nama "Al Irsyad", tetapi belum ada satupun yang berafiliasi dengan Al Irsyad al Islamiyah yang didirikan pertama kali di Jakarta (6 September 1914) oleh Syekh Ahmad Surkati.

Selain melalui bidang pendidikan, Al Irsyad dalam menyebarkan misi gerakan pembaruan pemahaman dan pemikiran Islam-nya juga melalui organisasi kegiatan yang diistilahkan dengan "majelis". Sehubungan dengan hal itu, dalam tubuh organisasi Al Irsyad terdapat beberapa majelis, antara lain; (1) Majelis Pendidikan dan Pengajaran, (2) Majelis Dakwah, (3) Majelis Sosial dan Ekonomi, (4) Majelis Wakaf dan Yayasan, (5) Majelis Wanita dan Puteri, (6) Majelis Pemuda dan Pelajar, (7) Majelis Organisasi dan

Oembarak bin Talib, (2) Oesman bin Mohamad Bachmad Alamoedi, (3) Salim bin Awad Basymelah, (4) Abubakr bin Ahmad Basarahil, dan (5) Salim bin Saad bin Nabhan.

Kelembagaan, dan (8) Majelis Hubungan Luar Negeri (M. Mukhsin Jamil, dkk.: 126). Kiprah Al Irsyad di bidang (majelis) pendidikan dan pengajaran serta maknanya sebagai gerakan pembaruan pemahaman dan pemikiran Islam sudah dibahas. Tidak semua majelis yang tersisa dapat dibahas dalam kesempatan ini. Oleh karena itu, dengan melihat dampak yang diakibatkannya dalam kehidupan masyarakat Islam di Indonesia hanya akan diuraikan kiprah satu bidang (majelis) lagi, yaitu Majelis Dakwah.

Kendatipun persoalan pertama yang mendapat sorotan secara terbuka oleh tokoh utama Al Irsyad, Syekh Ahmad Surkati, dalam kegiatan dakwahnya yaitu menyangkut *kafaah* dalam perkawinan, namun sesungguhnya pemikiran pembaruannya tentang ajaran dan amalan Islam meliputi spektrum yang lebih luas. Hal itu tercermin dari beberapa fatwa yang dikeluarkan untuk merespon berbagai macam masalah dan pertanyaan yang diajukan kepadanya. Selain itu, banyak pula artikel, buku dan karya tulis lainnya yang disusun secara sistematis untuk menerangkan dan menjelaskan secara mendalam tentang banyak hal yang menyangkut Islam dan keislaman, serta banyaknya kuliah edukasi keislaman yang dikemukakannya sebagai pendidik yang sangat menguasai bidangnya dan mudah dimengerti oleh anak didiknya.

Sesungguhnya dapat dikatakan bahwa, melalui kegiatan dakwahnya, dimensi pembaruan pemahaman dan pemikiran Al Irsyad melalui tokoh utamanya Syekh Ahmad Surkati, meskipun cukup bervariasi namun sebenarnya mempunyai fokus yang sangat jelas, yaitu mengajak kepada seluruh umat Islam agar kembali kepada praktek yang diperintahkan dalam Al Quran dan Sunnah Rasulullah SAW. Dorongan ke arah tersebut tentu saja dimotivasi oleh pengamatan dan pengalamannya yang menyaksikan masyarakat Islam di Indonesia, dalam beraneka macam tindakan dan tata kelakuannya, sudah dianggap menyimpang dari ajaran Islam yang murni.

Beberapa aspek yang menjadi subyek atau tema dakwah pembaruan pemikiran dan pemahaman Al Irsyad Al Islamiyah melalui wejangan Syekh Ahmad Surkati dapat dikemukakan, antara

lain, sebagai berikut: Pertama, tentang *kafaah*, yaitu menyangkut derajat kesetaraan dalam perjodohan. Ketika seorang di Solo bertanya apakah seorang perempuan *syarifah* boleh dikawinkan dengan seorang laki-laki dari non-Alawi, maka Syekh Ahmad Surkati menyatakan bahwa "boleh menurut hukum shara' yang adil". Berkaitan dengan masalah *kafaah*, Syekh Ahmad Surkati menyusun sebuah syair berjudul *Ummahat al Akhlaq*, antara lain berbunyi (Bisri Affandi: 12).

*"Tidaklah kebanggaan itu karena pakaian atau keturunan,
dan bukan pula karena tumpukan uang dan emas, tetapi
kemuliaan itu karena ilmu dan adab, dan agama adalah
pelita bagi orang yang berakal".*

Fatwa *kafaah* ini menimbulkan protes dari kaum Alawiyin karena dianggap telah "menodai" keagungan dan kemuliaan nasab (keturunan) mereka, meskipun bagi non-Alawi disambut gembira karena merupakan pemahaman baru yang menempatkan kesetaraan di antara sesama manusia. Dalam perkembangannya, pro dan kontra terhadap "fatwa Solo" berlanjut dalam beberapa tulisan, baik yang mendukung fatwa itu yang ditulis oleh Syekh Ahmad Surkati, maupun yang menyatakan bahwa fatwa tersebut adalah sebuah kesesatan yang nyata.

Kedua, tentang *taqlid* buta. Syekh Ahmad Surkati (lihat, Bisri Affandi: 152-153) menyatakan bahwa *taqlid* buta adalah model pemahaman keagamaan para pemuka agama Islam tradisional yang sesungguhnya mempunyai kemampuan mengarahkan orang awam pada dalil Al Quran dan sunnah, namun tidak dilakukannya secara tuntas. Dalam pengertian ia tidak mempergunakan akalinya untuk memahami kitab Allah dan Sunnah Rasul-Nya, juga tidak mau meneliti dan memikirkan tentang keduanya. Dijadikannya masalah *taqlid* buta sebagai sorotan karena hal demikian masih seringkali terjadi di kalangan warga masyarakat (Arab Hadrami atau masyarakat Indonesia lainnya) pada masa itu. Dan menurut pengamatannya, seseorang yang telah bertaqlid pada orang (ulama) tertentu maka ia akan lebih cenderung mengutamakan pendapat ulama tempatnya

bertaqlid daripada pandangan ulama lain yang didasarkan kepada Al Quran dan sunnah. Masalah *taqlid* yang lebih mendasarkan pemahamannya pada pendapat *fugaha* dalam kitab-kitab fikih sebenarnya bukanlah dalil agama, namun hanya merupakan *istishhad* tambahan belaka. Sejatinya dalil agama adalah Al Quran dan sunnah yang dibawa Rasulullah saja.

Ketiga, mengenai *tauhid*. Inti ajaran dan pemahaman tentang tauhid ialah mengakui dengan penuh keyakinan akan keesaan Allah SWT dan tiada duanya dalam segala hal. Persoalan ini sangat mendasar dan sangat penting karena prinsip itulah yang merupakan salah satu pembeda antara Islam yang benar dengan agama/kepercayaan lainnya. Sebagai gerakan pembaruan pemikiran Islam Al Irsyad menekankan ajaran mengenai tauhid ini karena ia melihat betapa terjadi di kalangan masyarakat Arab Hadrami dan kelompok masyarakat lainnya di Indonesia telah terbiasa dengan praktek-praktek *khurafat*, *shirk*, *bid'ah*, menjauhi Al Quran dan sunnah Rasulullah SAW. Syekh Ahmad Surkati mendefinisikan *tauhid*, sebagai berikut:

"Pengetahuan seorang hamba, pengakuan, keyakinannya dan keimanannya akan kemandirian Tuhan dengan segala sifat kesempurnaan, dan pengesaannya dalam segala hal tersebut. Dan keyakinan seorang hamba tersebut bahwasanya tiada sekutu bagi Dia dan tiada yang menyerupaiNya dalam kesempurnaanNya. Dan bahwa Dia yang berhak disembah dan diibadahi oleh semua makhlukNya" (lihat, Bisri Affandi, 1999: 185).

Syekh Ahmad Surkati mengelaborasi definisinya ke dalam tiga aspek, yaitu *Tawhid al-Rububiyah*, *Tawhid al-Asma wa al-Sifat* dan *Tawhid al-Uluhiyah*.¹² Respon kelompok masyarakat Arab

¹² Pengertian dari ketiga aspek itu ialah (1) *Tawhid al-Rububiyah* adalah keyakinan akan kesendirian Allah dalam melaksanakan penciptaan, pemeliharaan, dan penertiba alam semesta, termasuk penciptaanNya yang khusus berupa para Nabi dengan risalah-risalah-Nya masing-masing. (2) *Tawhid al-Asma wa al-Sifat* adalah keyakinan akan kemandirian Allah

Hadrami dan kelompok lainnya di Indonesia atas semua ajaran dan fatwa yang disampaikan oleh Syekh Ahmad Surkati sudah pasti menimbulkan sikap pro (setuju) bagi yang mencintai kebenaran serta merasa diuntungkan dan sikap kontra (menolak) bagi yang merasa dirugikan.

Begitulah tiga contoh yang dapat dikedepankan mengenai kandungan substansial dari langkah-langkah atau aktifitas dakwah yang dilakukan Al Irsyad Al Islamiyah. Syekh Ahmad Surkati dalam upayanya menyebarkan pemahaman dan pemikiran baru Islam melalui perannya di organisasi Al Irsyad al Islamiyah sejak didirikan pada 1914, juga dibantu oleh beberapa koleganya dan siswa-siswanya yang merupakan kader-kader terbaik Al Irsyad. Dalam bagian berikutnya dibahas jaringan historisitas gerakan Al Irsyad Al Islamiyah di Indonesia.

Dalam rangka penyebaran pembaruan pemahaman atau reformasi pemikiran Islam, baik melalui metodologi pendidikan maupun dakwah, tampaknya masih dirasakan belum cukup juga oleh Al Irsyad. Oleh karena itu, Syekh Ahmad Surkati menuangkan pula ide-ide pembaruannya dalam bentuk tulisan. Ada puluhan, atau mungkin ratusan, karya tulis atau risalah bidang keagamaan yang disusun selama hidupnya, dan terdapat beberapa tulisan menyangkut tema pembaruan atau reformasi Islam yang paling penting, antara lain *al-Masa'il al-Thalath* (1925), menerangkan tiga masalah yaitu: *al-ijtihad wa al-taqlid, al-sunnah wa al-bid'ah, dan ziyarat al-qubur wa*

dalam kesempurnaan sifat-sifat-Nya yang mutlak ditinjau dari segi yang mana pun, sebagaimana yang tercantum dalam Al-Quran dan sunnah Rasulullah. (3) *Tawhid al-Uluhiyah* adalah keyakinan yang disebut *al-Ibadah* ini adalah suatu pandangan bahwa hanya Allah saja yang harus disembah serta dihadirkan dalam melaksanakan berbagai bentuk ibadah. Keikhlasan beragama hanya untuk Allah semata. Berkenaan dengan keikhlasan direfleksikan dalam mengucapkan *syahadatayn – la ilaha illa Allah*” dan semestinya diikuti pula oleh perbuatan yang tidak lagi tunduk dan percaya kepada keramat kuburan, pohon, batu, atau benda lainnya serta kepada seseorang dengan kepercayaan akan mendatangkan berkah.

al-tawassul. Sebelumnya ada risalah terbuka yang dimuat secara kontinyu di surat kabar *Suluh Hindia* (1915), yang diberi judul *Surat al-Jawab* yaitu soal-jawab mengenai ketentuan pernikahan, termasuk perkawinan anak perempuan sayyid (*syarifah*) dengan orang biasa. Kitab lain karangan Syekh Ahmad Surkati adalah *Al-Wasiyyah al-Amiriyyah* (1918) berisi beberapa ajaran Islam yang pokok yang menganjurkan berbuat kebajikan, termasuk didalamnya teks khutbah Jumat.¹³

5. Gerakan Reformasi al-Irsyad al-Islamiyah

Gerakan pembaruan Islam di Indonesia yang muncul dan berkembang mulai awal abad ke-20 tidak dipisahkan dari munculnya gerakan pembaruan pemikiran Islam secara universal (global) pada abad-abad sebelumnya. Dapat dikatakan bahwa di dunia Islam dalam abad ke-19, pusat perkembangan dan titik awal penyebaran pemikiran baru Islam, masih dari wilayah tempat lahirnya agama nonoteisitik ini yaitu negeri-negeri di Timur Tengah. Dalam hubungan itu, pertamanya yang harus disebutkan ialah bahwa corak pemahaman dan pemikiran Al Irsyad dan dalam penyelenggaraan pendidikannya tampaknya mengikuti pola pemikiran yang pertama kali dimunculkan oleh Muhammad bin Abdul Wahab (1703-1787 M) di *Haramain* (Mekah dan Medinah).

Pola pemikiran Islam Muhammad bin Abdul Wahab (yang dalam perkembangannya disebut gerakan pemikiran (kaum) Wahabi) dengan tujuan mengembalikan ajaran-ajaran dan praktek-praktek ke-Islam-an ke pangkalnya yang orisinal dan otentik, yaitu Al Quran dan Sunnah. Munculnya pemikiran itu disebabkan oleh keprihatinannya yang mendalam terhadap eksistensi ketauhidan masyarakat pada

¹³ Dengan munculnya atau terbitnya risalah atau tulisan Syekh Ahmad Surkati yang oleh kaum Alawiyin dianggap "memprovokasi" dan, untuk itu, mereka pun meresponnya melalui beberapa karya tulis, antara lain oleh: Abdullah bin Muhammad Sadaqah, *Irsal al-Shihab ala Surat al-Jawab* (1917); Alwi bin Tahir bin Abdullah al-Haddad, *Kitab al-Qawl al-Fasl fimali Bani Hashim wa Quraysh wa al-Arab min al-Fadl* (1926).

masanya yang tidak lagi terfokus semata-mata kepada Allah SWT. Dalam perkataan lain dalam kehidupan agama masyarakat sudah terkontaminasi dengan amalan yang bersifat *khurafat*, *shirk* dan *bid'ah*. Diduga pula bahwa meluasnya ancaman terhadap ajaran ketauhidan yang murni disebabkan oleh percampurannya dengan ajaran tarekat yang sejak abad ke-13 sudah tersebar di dunia Islam.

Disamping persoalan ketauhidan, sebagian sarjana Islam menyatakan bahwa bangkitnya ajaran Wahabiyah adalah merupakan reaksi terhadap kondisi politik seperti yang terdapat di Kerajaan Utsmani dan Kerajaan Mughal. Ulil Abshar Abdallah yang dirujuk oleh M. Mukhsin Jamil dan kawan-kawan menyatakan bahwa gerakan Wahabi adalah merupakan gerakan ethnonasionalisme lokal melawan kekuasaan Turki Utsmani, dan gerakan ini mencapai sukses karena memperoleh dukungan politik dari seorang kepala suku yang bernama Muhammad bin Sa'ud pendiri negara Saudi Arabia. Dukungan yang diberikan Sa'ud juga tidak tanpa pamrih, karena ternyata dia meminta loyalitas dari Muhammad Abdul Wahab dan juga memanfaatkan ajaran wahabi sebagai ideologi untuk menguasai suku-suku lainnya di Arab Saudi (M. Kukhsin Jamil, dkk., 2008: 137).

Namun, terlepas pada apapun dan siapapun yang mempengaruhi atau dipengaruhi, ajaran dan faham keagamaan Wahabi dengan semangat reformasinya tetaplah menjadi rujukan yang penting bagi Syekh Ahmad Surkati dalam gerakan pembaruan dan pemurnian Islam di Indonesia. Dengan kata lain, Muhammad bin Abdul Wahab adalah sang inspirator dalam substansi pemikiran dan pemahaman, terutama dalam bidang ketauhidan, bagi Akhmad Surkati dalam membangun dan mengembangkan Al Irsyad al Islamiyah sebagai organisasi pembaruan. Selain Muhammad bin Abdul Wahab, tokoh-tokoh lainnya yang juga menjadi inspirator bagi gerakan Al Irsyad ialah Muhammad Abduh, juga muridnya Rasyid Ridha, bahkan juga Ibnu Taimiyah serta Ibnu Qoyyim al-Jawziyah. Apabila Muhammad Abduh menjadi rujukan pemikiran rasionalisme dan modernisme, Rasyid Ridha dengan *Jam'iyah Da'wah wal*

Irsyad-nya di Mesir menjadi inspirator bagi pendirian perguruan dan yayasan Al-Irsyad, Ibnu Qoyyim al-Jawziyah diikutinya dalam argumentasinya tentang *kafa'ah*, maka Ibnu Taimiyah dijadikannya rujukan dalam menjelaskan mengenai persoalan *mujtahidin* (Bisri Affandi, 1999:123). Dari sini tampak dengan jelas bahwa Syekh Ahmad Surkati dengan Al Irsyad-nya memang tersambung jaringan dan genealogi pemikiran intelektualnya ke segenap tokoh-tokoh utama pembaruan pemikiran Islam dari abad ke 18 dan 19. Dalam upayanya mengamalkan kembali ajaran-ajaran para tokoh pembaruan Islam dunia tersebut, Syekh Ahmad Surkati menerapkan metoda "mengkaji ide-ide pembaruan para tokoh rujukannya, kemudian merumuskannya kembali dan memperbaruinya untuk menghadapi masyarakat Arab Hadhrami di Indonesia".

6. Gerakan Reformasi dan Keadaan Islam di Banten

Sejak Islam masuk di Banten melalui jasa Sunan Gunung Jati (tahun 1525) dan selanjutnya dibawah kekuasaan sultan-sultan Banten, misalnya sampai pada masa pemerintahan sultan yang ke-7 Sultan Ageng Tirtayasa (Abdul Fath Abdul Fattah) (1651-1672)¹⁴ atau sampai sultan ke-22 (terakhir) Sultan Muhammad Rafiuddin (1813-1820), bahkan sampai awal abad ke-20 tampak perkembangannya belum banyak berorientasi kepada suatu pembaruan, jika tidak ingin mengatakannya tidak tersentuh oleh angin reformasi. Kalau dapat dikatakan corak Islam yang dibawa oleh Sunan Gunung Jati, secara relatif begitu pula-lah yang diamalkan oleh masyarakat Banten dari generasi ke generasi sampai awal abad ke-20.

Namun, sesuatu yang harus diyakini ialah dalam kehidupan selalu terjadi perubahan karena tidak ada satu pun yang diciptakanNya menjadi statis selamanya. Tetapi perubahan tidak

¹⁴ Setelah Sultan Ageng Tirtayasa ditangkap Belanda maka Kesultana Banten sudah tidak berdaulat lagi. Dalam pengertian kesultanan ini berkurang atau merosot kekuasaannya, kedudukannya hanya menjadi bawahan pemerintah kolonial Belanda sampai dianeksasi pada masa Sultan Muhammad Rafiuddin.

mesti selalu disertai pembaruan (reformasi). Demikian pula kesultanan Banten serta kehidupan agama (Islam) masyarakatnya. Sebagaimana dinukilkan oleh Sartono Kartodirdjo (1966) dan Karel A. Steenbrink (1984), bahwa sekitar tahun 1850-1890 di sebagian besar wilayah Pulau Jawa, termasuk di Banten, terjadi suatu kebangkitan agama yang menunjukkan adanya peningkatan dalam praktek-praktek agama seperti timbulnya gairah melaksanakan shalat, naik haji, memberikan pendidikan agama ke anak muda, memperluas syiar Islam melalui dakwah dan khotbah, mendirikan cabang tarekat, bertambahnya jumlah pesantren, dan lain sebagainya. Perubahan tidak hanya muncul di kalangan masyarakat, tetapi juga di tingkat pemerintahan, misalnya, adanya bupati yang mengeluarkan perintah agar supaya kewajiban agama lebih ditaati dengan lebih baik.

Sebenarnya gairah kehidupan beragama Islam masyarakat Banten tidak hanya terjadi pada masa yang disebutkan oleh Sartono dan Steenbrink di atas. Informasi penelitian memberitakan bahwa kuatnya semangat ke-Islam-an penduduk Banten sudah kelihatan sejak awal agama ini dipeluk oleh masyarakatnya. Pengaruh Islam tampak jelas pada penggunaan gelar "maulana" sejak sultan Banten pertama, yaitu Maulana Hasanuddin, dan seterusnya. Disampaikan pula bahwa Maulana Muhammad (Pangeran Ratu Ing Banten) (1580-1596), sultan Banten ketiga, sudah banyak menulis risalah dan kitab mengenai agama Islam dan dibagikan kepada mereka yang membutuhkan. Ia pun sering menjadi imam dan khotib pada shalat Jum'at dan hari raya Islam. Gairah dan semangat ke-Islam-an yang sama ditunjukkan pula oleh Sultan Abu al-Ma'ali Ahmad - putra mahkota - pada masa pemerintahan sultan kelima, Sultan Abul Mufakhir Mahmud 'Abdul Kadir Kenari (1596-1651).

Kemudian pada masa Sultan Ageng Tirtayasa (1651-1672) semangat Islam semakin terasa menjadi bagian dari sistem pemerintahan, yaitu ketika diadakannya jabatan *Patih* sebagai pemimpin birokrasi pemerintahan dan jabatan ketua Mahkamah Agung (*Qodhi*) yang dipegang oleh seorang tokoh agama dengan nama (jabatan) resminya *Fakih Najamuddin*. Adalah Syekh Yusuf al-

Makassary yang ditunjuk oleh Sultan Ageng Tirtayasa menduduki jabatan *Fakih Najamuddin*, dimana ia mempunyai peran penting dalam urusan Islam. Bahkan lebih dari itu, ia juga membantu Sultan Ageng berperang melawan Belanda dan, ketika sultan ditangkap Belanda, Syekh Yusuf mengambil alih pimpinan pasukan perang Banten yang terdiri dari orang-orang Banten, Bugis-Makassar dan Jawa, berjumlah sekitar 4000 orang, dan menggunakan taktik gerilya untuk melawan pasukan pemerintah kolonial. Tentara Belanda yang selalu gagal menangkap Syekh Yusuf di medan perang, akhirnya menggunakan tipu daya yang seringkali mereka gunakan dalam menaklukkan lawan-lawannya di nusantara (lihat, antara lain: Azyumardi Azra, 1994:25; Mohamad Hudaeri, 2007:51).

Bahwa Islam di Banten belum atau tidak tersentuh oleh reformasi pemikiran sampai awal abad ke-20 dapat pula diketahui dari tulisan G.F. Pijper dalam bagian tertentu bukunya. Ia menulis antara lain, sebagai berikut:

”Di kota Banten, daerah ibukota lama ada dua orang pejabat wanita, disebut *bedaya*, yang mengingatkan kita kepada keraton Surakarta dan Yogyakarta. Keduanya mendapat tugas membawa bunga ke makam keramat Maulana Hasanuddin dan keturunannya pada hari raya Islam. Mereka tidak boleh seorang *Ratu*, yaitu keturunan sultan-sultan terdahulu. Mereka biasanya diambil dari desa Keganteran. Menurut cerita penduduk desa ini pada zaman dahulu memelihara bunga untuk sultan dan tiap hari membawa bunga ke keraton dan ke makam-makam keramat. Sampai sekarang penduduk masih menanam bunga di desa ini terutama kenanga dan melati. Waktu menyebar bunga para *bedaya* memakai pakaian keraton, Bahu dan lengannya terbuka, di atas kain mereka memakai kemben sampai ke ketiak, di atas bahu mereka memakai selempang berwarna hijau kuning. Dengan berpakaian begitu mereka keluar dari *tiamah*, yaitu sebuah gedung model Belanda kuno, dengan membawa kotak logam yang berisi bunga diiringi oleh orang yang membawa tombak

dan payung, melewati depan mesjid menuju ke pintu makam” (G.J. Pijper, 1987:49).

Kebiasaan menabur bunga di makam keramat di Banten tersebut, dilakukan oleh *bedaya* berpakaian keraton, melanjutkan tradisi sultan masa lalu, mendapat persetujuan pemerintah Belanda, tetapi pembiayaannya telah berkali-kali dikurangi karena adanya penghematan selama abad ke-19 dan abad ke-20. Terlepas dari hal-hal itu semua, kebiasaan tersebut menunjukkan bahwa paling tidak hingga awal abad ke-20 ternyata reformasi Islam yang salah satunya berupaya menghilangkan praktek *khurafat*, *shirk* dan *bid'ah* tampaknya belum menyentuh Islam di Banten.

Banten dikenal dengan masyarakat Islamnya yang taat, letak wilayahnya bertetangga dengan Jakarta dan lebih dekat dari Jakarta dibandingkan dengan Cirebon. Munculnya gerakan reformasi Islam pada awal abad ke-20 di Jakarta, yaitu adanya Al Irsyad al-Islamiyah ternyata sangat kurang, bahkan mungkin tidak, memberikan pengaruh reformasi (pembaruan pemikiran dan praktek) kepada kehidupan masyarakat Islam Banten. Kembali ke pertanyaan awal tulisan ini yaitu: mengapa daerah Banten terlepas dari perhatian kaum Al Irsyad?; apakah dengan masuknya Al Irsyad di Cirebon sebagai daerah asal usul Islam di Banten sudah dianggap mewakili?, atau apakah karena Al Irsyad dibentuk di Jakarta yang wilayahnya bertetangga langsung dengan daerah Banten, sehingga pembentukannya di Jakarta sudah dianggap sama saja di Banten?. Juga, mungkin ada anggapan bahwa wilayah Kesultanan Banten meliputi pula daerah-daerah di Jakarta pada masa itu?.

Merespon pertanyaan-pertanyaan tersebut beberapa penjelasan perlu diberikan. Pertama, mungkin ada benarnya bahwa Banten tidak bisa dilepaskan dari peranan Cirebon sebagai daerah asal tokoh yang meng-Islam-kannya. Oleh karena itu pengaruh Sunan Gunung Jati sebagaimana halnya wali songo lainnya dan, terutama, sultan-sultan keturunannya dalam mengembangkan corak Islam di Banten masih sangat kuat mengikuti cara para wali yang sangat mengandalkan pendekatan kontekstual dan kultural. Dalam

pengertian mereka menyebarkan ajaran-ajaran Islam tanpa menggoncangkan atau menolak sama sekali kondisi dan praktek tradisi sosial-budaya lama masyarakatnya, kalau dapat dan memungkinkan justru membuatnya seiring dalam kolaborasi. Dalam masa-masa Kesultanan Banten hingga awal abad ke-20 yang cukup banyak muncul atau tersebar ialah gerakan tarekat dalam Islam.

Kedua, dibukanya cabang keempat Al Irsyad al-Islamiyah di Cirebon (31 Oktober 1918) ternyata tidak serta merta menularkan pengaruhnya ke Banten. Bahkan kedudukan Al Irsyad pusat pun yang berkedudukan di Jakarta tidak berpengaruh kepada perkembangan corak Islam di Banten sampai beberapa dasawarsa awal abad ke-20. Banten tampaknya memang terlepas dari perhatian gerakan-gerakan pembaruan (reformasi) Islam masa-masa awal, baik Al Irsyad, Muhammadiyah maupun Persis. Kedua yang disebut terakhir baru muncul di Banten pada tahun-tahun pertengahan abad ke-20, sedangkan cabang Al Irsyad al-Islamiyah yang dipelopori Syekh Ahmad Surkati tampaknya belum ada. Dari penelitian, didapatkan informasi adanya puluhan sekolah, perguruan, yayasan, dan sejenisnya yang memiliki nama "Al Irsyad" tetapi tidak ada kaitannya dengan Al Irsyad al-Islamiyah yang didirikan pada tahun 1914 oleh masyarakat Arab Hadhrami.

Ketiga, sejarah menuliskan bahwa sejak Maulana Hasanuddin, Sultan Banten pertama menjalankan pemerintahannya, kekuasaannya sudah meliputi Banten dan Jakarta (lihat, Graff dan Pegeaud, 1974:150). Mungkin karena latar belakang teritorial yang dianggap berada dalam satu wilayah kesultanan yang sama, sehingga para penggagas munculnya Al Irsyad al-Islamiyah pada tahun 1914, merasa tidak perlu lagi membuka sebuah cabang di Banten. Persoalannya yang lain ialah pada awal abad ke-20, jumlah warga masyarakat Arab Hadhrami di Banten yang menjadi target utama dakwah gerakan reformasi Al Irsyad tidak banyak. Kondisi ini pun masih demikian keadaannya ketika penelitian dilakukan (2008) dimana tidak ditemukan adanya kampung atau wilayah konsentrasi pemukiman masyarakat keturunan Arab.

Keempat, sejarah awal Kesultanan Banten dan juga setelah runtuhnya kesultanan ini penuh dengan pergolakan, yaitu pemberontakan terhadap pihak pemerintah kolonial.¹⁵ Mungkin, keadaan yang tidak kondusif ini pula yang mengakibatkan kurangnya masyarakat migran Arab Hadhrami dan keturunannya yang memilih wilayah Banten sebagai tempat tinggalnya. Mereka lebih senang tinggal di wilayah Jakarta (Batavia). Perang melawan kolonial itu juga menjadi latar belakang semakin kuatnya posisi ulama dan tokoh Islam tradisional Banten karena merekalah yang tampil dengan gagah berani memimpin setiap pemberontakan terhadap pemerintah kolonial. Ulama di Banten sudah terlibat dalam urusan pemerintahan dan peperangan sejak berdirinya kesultanan ini. Dalam posisi demikian itu, masyarakat Banten sangat dekat dengan para ulama sehingga menciptakan suatu sinergitas yang sangat kuat, loyalitas yang tinggi, kesetiaan yang mendalam, sehingga sulit dicairkan (dipisahkan) oleh pihak ataupun unsur luar, termasuk pengaruh gerakan reformasi Islam.¹⁶

¹⁵ Beberapa pemberontakan melawan kolonial Belanda yang terjadi di Banten, antara lain pemberontakan di Pandeglang (1811) yang dipimpin oleh Mas Jakaria, Peristiwa Cikande Udik (1845), Pemberontakan Wakhia (1850), Peristiwa Usup (1851), Peristiwa Pungut (1862), Kasus Kolelet (1866), Kasus Jayakusuma (1868) dan yang paling terkenal adalah Geger Cilegon (1888) yang dipimpin oleh Ki Wasid. (Lihat, Mohamad Hudaeri, *Tasbih da Golok Keduduka, Peran, dan Jaringan Kiyai dan Jawara di Banten*, Biro Humas Sekda Banten, Cetakan II, Oktober, 2007.

¹⁶ Dalam kesempatan wawancara, diinformasikan oleh beberapa informan bahwa kekuatan Islam tradisional ala Banten terletak pada kuatnya hubungan antara para ulama dengan warga masyarakatnya. Juga disebutkan bahwa masyarakat Banten sangat mengagumi tokoh dan ulamanya, sehingga mereka merasa adanya keterikatan lahir maupun batin yang bagi pihak luar tidak bisa menggambarkannya hanya melalui studi atau penelitian yang singkat.

7. Kesimpulan

Reformasi Islam awal abad ke-20 di Indonesia, baik oleh Muhammadiyah, Al Irsyad al-Islamiyah maupun Persatuan Islam (Persis) gemanya memang terdengar juga oleh masyarakat Banten, namun secara aktual keberadaan Muhammadiyah dan Persis di Banten baru muncul pada tahun-tahun pertengahan abad ke-20. Al Irsyad Islamiyah sendiri, dalam wujud organisasi, pada masa-masa awal berdirinya tidak menjadikan wilayah Banten sebagai prioritas dalam pembukaan cabang-cabangnya. Oleh karenanya sampai saat ini pun (2008) sekolah dan organisasi Al Irsyad al-Islamiyah itu tidak ada di Banten. Hanya saja ajaran, faham dan pemikiran pembaruannya yang secara substansial memiliki semangat pencerahan sudah "melekat" pada orang-orang tertentu, terutama bagi mereka yang pernah masuk di perguruan Islam dengan orientasi pendidikan dan pengajarannya yang bersifat reformis.

BAB V

P E N U T U P

Buku ini telah menguraikan gerakan reformasi Islam yang muncul di peralihan abad 19/20. Sebagai ide reformisme telah lahir sejak abad 13, tetapi menjadi gerakan berkembang di abad 18 dan seterusnya di Arab sebagai gerakan Wahabi yang radikal, yakni perlunya umat Islam membersihkan diri dari praktik bid'ah, dan kembali kepada ajaran asli yang bersumber pada al-Qur'an dan Hadits serta *salafus shalih*. Menurut doktrin Wahabi, ajaran salafi yang bersifat *salih likulli zaman* (baik dan cocok untuk seluruh zaman) itu perlu ditegakkan agar umat tidak bodoh dan terbelenggu oleh kejumudan. Menjelang abad 20, ide reformisme berkembang di Mesir, dengan penganjurnya yang sangat alim, Muhammad Abduh. Ia menganjurkan disamping umat harus kembali kepada ajaran *salafus shalih* juga harus melakukan *tajdid*, yakni pembaharuan pemikiran agama. Ia tidak alergi terhadap pemikiran Barat, bahkan menganjurkan umat untuk menirunya sebatas yang baik dan tidak bertentangan dengan ajaran Islam.

Pemikiran Wahabi, dan kemudian pemikiran para pembaharu Mesir memasuki Indonesia melalui beberapa jalan. Banyak pemuda Indonesia yang belajar di Timur Tengah dan jamaah haji memperoleh pengetahuan tentang pemikiran itu lalu dibawa dan disebarkan di Indonesia. Orang Indonesia yang melek Arab juga membaca sejumlah terbitan, baik buku maupun periodikal yang menyebarkan pemikiran reformisme. Mereka membaca, dan menyampaikan pengetahuan yang mereka baca itu kepada orang lain, sehingga menyebar dan meluas. Pemikiran reformisme itu di Indonesia disebarkan lebih luas lagi melalui penerbitan.

Dengan demikian nyatalah bahwa gerakan reformasi Islam yang tumbuh di Indonesia merupakan pengaruh ideologis dari Timur Tengah, tetapi dalam prosesnya di Indonesia menyesuaikan dengan konteks masyarakat Indonesia. Jika di Sumatera Barat, reformisme

mula-mula muncul dalam gerakan perlawanan terhadap adat, dan pada akhirnya pembaharuan pendidikan tanpa organisasi modern, di Jawa muncul dalam suatu bentuk organisasi modern yang bergerak bukan saja untuk mengembangkan faham reformis, tetapi juga melembagakan tajdid, pelayanan pada masyarakat seperti rumah sakit, perpustakaan dan rumah santunan yatim piatu. Lembaga-lembaga pendidikan modern didirikan bukan saja untuk menanamkan agama yang benar dan reformis, tetapi juga sebagai cara membendung misionaris Kristen yang dibawa bersama penjajahan.

Organisasi modern didirikan untuk melawan kolonialisme dengan pendekatan kultural. Reformasi Islam di Indonesia melahirkan sekurang-kurangnya tiga organisasi keagamaan, yakni Muhammadiyah, Al-Irsyad dan Persis. Ada prinsip-prinsip reformis yang sama dalam ketiga organisasi keagamaan itu, tetapi ketiganya juga mengembangkan faham keagamaan yang spesifik menjadi ciri identitas.

Implikasi lain dari gerakan reformasi adalah bangkitnya kesadaran nasionalisme. Sekalipun Sarekat Islam ketika berdiri merupakan gerakan orang Indonesia melawan dominasi orang Cina atas ekonomi sektor perdagangan, dalam perkembangan lanjut Sarekat Islam menjadi organisasi kebangsaan yang pertama di Indonesia menjangkau wilayah nasional, hampir seluruh kepulauan di Indonesia. Sedikit banyak anggota dan pimpinan Sarekat Islam adalah orang-orang yang telah terpengaruh oleh kemajuan berpikir gerakan reformasi. Ini adalah konteks sosial zaman kolonial. Kebangsaan yang diperjuangkan pada akhirnya terwujud dalam bentuk negara Indonesia.

Akan tetapi apakah gerakan reformasi Islam di Indonesia yang telah berjalan satu abad ini telah berhasil mencapai tujuannya? Banyak kemajuan telah didapat, tetapi masalah yang dihadapi lebih banyak dari kemajuan yang dicapai. Masyarakat berubah dan tantangan yang dihadapi juga ikut berubah. Karena itu perlu mengembangkan cara berpikir yang lebih pas dalam menghadapi

perubahan. Apapun tantangnya misi kerja kaum reformer tetaplah satu, yaitu *amar ma'ruf nahiyy munkar*.

Wa Allahu a'lam bis-shawab.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Taufik. *Islam dan Masyarakat, Pantulan Sejarah Indonesia*, Jakarta, LP3ES, 1987.
- Abdullah, Taufik dan Sharon Siddique (eds.). *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, Jakarta, LP3ES, 1988.
- Abdullah, Taufik dan Muhamad Hisyam (eds.). *Sejarah umat Islam Indonesia*, Majelis Ulama Indonesia bekerjasama dengan Yayasan Pustaka Umat, Jakarta, 2003.
- Affandi, Bisri. *Syaikh Ahmad Syurkati (1874-1945) Pembaharu dan Pemurni Islam di Indonesia*. Cetakan I, Penerbit Pustaka Al-Kautsar, Jakarta, 1999.
- Alatas, Ismail F. "The Upsurge of Memory in The Case of Haul: A Problem of Islamic Historiography in Indonesia", dalam: *Journal of Indonesian Islam*, Volume 01, Number 02, December 2007, Published binnually by the Postgraduate Program (PPs) and The Institute for The Study of Religion and Society (LSAS), IAIN Sunan Ampel, Surabaya.
- Al-Husaini, H.M.H. Al-Hamid. *Pembaru Abad Ke-17 Al Imam Habib Abdullah bin Alwi Al-Haddad Riwayat, Pemikiran, Nasihat dan Tarekatnya*. Cetakan I, Penerbit Pustaka Hidayah, Bandung, 1999.
- Asseggaf, K.H.M. Jamaluddin, (Puang Ramma). *Kafaah dalam Perkawinan & Dimensi Masyarakat Sulawesi Selatan*, Penerbit, 1996.

- Atjeh, H. Aboebakar. "Kebangkitan Dunia Baru Islam di Indonesia" dalam L. Stoddard, *Dunia Baru Islam*, Panitia Penerbit, Jakarta, (1966).
- Azra, Azyumardi. *Islam in The Indonesian World, An Account of Institutional Formation*, Mizan, Bandung, 2007.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Mizan, Bandung, 1993.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara.*, Mizan, Bandung, 2002.
- Corver, A.P.E. *Sarekat Islam 1912-1916*, Disertasi Universitas Amsterdam, 1982,
- Djadiningrat, PA. Hoesein. "Islam di Indonesia" dalam Kenneth W. Morgan (ed.) *Islam Djalan Mutlak*, Jilid II, PT Pembangunan Djakarta, Djakarta, 1963.
- Esposito, John L. "Contemporary Islam, Reformation or Revolution?" dalam John L. Esposito (ed.) *The Oxford History of Islam*, Oxford University Press, Oxford, 1999,
- Fachrodin, H. *Boekoe Kawan-Lawan-Kawan*, Penerbit H.M. Soedja' cetakan yang kelima, Mataram, (tanpa tahun).
- Geertz, Clifford. "Ritual and Social Change, A Javanese Example" dalam Peterson, P.A. (ed.) *System, change and control*, New York, Deoerath, 1970.
- Geertz, Clifford, "Modernization in a Muslim Society: The Indonesian Case", dalam R.N. Bellah (ed.), *Religion and Progress in Modern Asia*, New York Free Press, 1985.
- Gibb, H.A.R. and J.H. Kramer (eds.) *Shorter Encyclopaedia of Islam*, E.J. Brill, Leiden- New York, Third Impression, 1991

- Graaf, H.J. De, en Th. G. Th. Pigeaud, *De Eerste Moslimse Vorstendomen op Java*, Martinus Nijhoff, 's-Gravenhage, 1974,
- Graaf, H.J. De dan Th. G. Th Pigeaud. *Kerajaan-Kerajaan Islam di Jawa Peralihan dari Majapahit ke Mataram*. Terjemahan ke bahasa Indonesia dari, *De Eerste Moslimse Vorstendommen op Java, Studien over de Staatkundige Geschiedenis van de 15 de en 16 de Eeuw*, oleh Pustaka Utama Grafiti dan KITLV, Cetakan Ketiga, Penerbit Pustaka Utama Grafiti, Jakarta, 1989.
- Guilot, Claude, dan Ludvik Kalus. *Batu Nisan Hamzah Fansuri* Departemen Kebudayaan dan Pariwisata bekerjasama dengan Ecole Francaise d'Extreme-Orient dan Forum Jakarta, 2007, Terjemahan dari *Archipel*, 60, 2000 "La stile funeraire de Hamzah Fansuri".
- Hamid, Abu. *Syekh Yusuf Seorang Ulama, Sufi dan Pejuang*, Kata Pengantar Taufik Ismail, Yayasan Obor Indonesia, Jakarta, 1994.
- Hamka. *Sejarah Perkembangan Pemurnian Ajaran Islam di Indonesia*. Pidato Diucapkan Sewaktu akan Menerima Gelar Doktor Honoris Causa dari Universitas Al-Azhar di Mesir pada Tanggal 21 Januari 1858. Diterjemahkan dari bahasa Arab ke bahasa Indonesia oleh Zico Hasan bin Nasri bin Sadin, Penerbit Tintamas, 1961.
- Hasjmi, A. *Syi'ah dan Ahli Sunnah Saling Berebut Pengaruh sejak Awal Sejarah Islam di Kepulauan Nusantara*, Surabaya, Bina Ilmu, 1983.
- Hisyam, Muhamad. *Sayyid-Jawi, Studi Jaringan Sosial di Desa Cikoang*, PLPIIS, Universitas Hasanuddin, Ujung Pandang, 1983.

- Hisyam, Muhamad. *Caught Between Three Fires, The Javanese Pangulu Under The Duth Colonial Administration 1982-1942*, INIS, Jakarta – Leiden, 2001, hlm. 154.
- Hudaeri, Mohamad. *Tasbih da Golok Keduduka, Peran, dan Jaringan Kiyai dan Jawara di Banten*, Biro Humas Sekda Banten, Cetakan II, Oktober, 2007
- Jamil, M. Mukhsin.dkk. *Nalar Islam Nusantara Studi Islam ala Muhammadiyah, al-Irsyad, Persis dan NU*. Pengantar Prof. Dr. H. Abdul Djamil, MA, Penerbit fahmina institute, Cetakan Pertama, Cirebon, 2008.
- Juinboll, Th. W. “Die Sarekat Islam Bewegung auf Java” dalam *Der Islam*, vol. 5, 1914.
- Kern, R.A. *De Islam in Indonesie*, W. van Hoeve, ‘sGravenhage, 1947
- Kesheh, Natalie Mobini. *Hadrami Awakening Kebangkitan Hadhrami di Indonesia*. Penerjemah Ita Mutiara dan Andri, Pengantar Anies Baswedan, Ph.D., Penerbit Akbar Media Aksara, Jakarta, 2007.
- Kuntowijoyo. *Metodologi Sejarah*, diterbitkan atas kerjasama Jurusan sejarah, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada dengan PT Tiara Wacana, Yogyakarta, edisi ke2, 2003.
- Kuntowijoyo. “Kata Pengantar” dalam Abdul Munir Mulkan, *Islam Murni dalam Masyarakat Petani*, Yogyakarta, Yayasan Bentang BudayaBekerjasama dengan yayasan Adi Karya IKAPI dan The Ford Foundation,
- Lubis, H.M. Ridwan dan Muhamad Hisyam. “Islam dan Nasionalisme” dalam Taufik Abdullah (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam Jilid 5*, Jakarta, Ikhtiar Baru van Hoeve, 2000.

- Lubis, Nabilah. *Syekh Yusuf Al Taj Al Makassar Mengungkap Intisari Segala Rahasia*; Mizan kerjasama Fakultas Sastra UI, Bandung dan Ecole Francaise d'Extreme-Orient, Jakarta, 1996
- Mahfud, Ahmad B. dkk., (Tim Penyusun). *Menjelang 60 Tahun Berdirinya Yayasan Perguruan Al-Irsyad Surabaya 1342H-1401H*. (Buku Kenang-kenangan), Surabaya, 1981.
- Noer, Deliar. *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta, LP3ES, cet. ke-2, 1982.
- Patji, Abdul Rachman. *The Arabs of Surabaya: A Study of Sociocultural Integration*, MA Thesis (tidak diterbitkan), Australian National University, 1991
- Pijper, G.F. *Pragmenta Islamica Beberapa Studi Mengenai Sejarah Islam di Indonesia Awal Abad XX*. Penerjemah Tudjimah, Penerbit Universitas Indonesia Press, 1987.
- Pijper, G.F. *Studien over de Geschiedenis van de Islam in Indonesia, 1900-1950*, E.J. Brill, Leiden, 1977
- Rickleffs, M.C. *A History of Modern Indonesia Since 1300*, The Macmillan Press LTD., Houndmills, Basingstoke, Hampshire, and London, Second Edition, Reprinted 1994
- Schrieke, B. *Indonesian Spciological Studies*, W. Van Hoeve Ltd, The Hague and Bandung, 1957.
- Shihab, Alwi. *Membendung Arus, Respons Gerakan Muhammadiyah Terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia*, Mizan, Bandung, 1998,

- Smith, Jane I. "Islam and Chritendom" dalam John L. Esposito (ed.), *The Oxford History of Islam*, Oxford University Press, Oxford, 1999,
- Steenbrink, Karel A. *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad Ke-19*, Bulan Bintang, Jakarta, 1984.
- Stoddard, Lothrop. *Dunia Baru Islam*, Panitia Penerbit, Jakarta, (1966).
- Sukma, Rizal dan Clara Joewono (ed.) *Gerakan & Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer*, CSIS, Yakarta, 2007.
- Syahab, S. Umar Muhdor. *Tuntunan Tanggung Jawab Terhadap Ahlul Bait dan Kafa'ahnya*. Penerbit Yayasan Nusantara, Cetakan Kedua, Jakarta, 1997.
- Tudjimah. *Syekh Yusuf Makassar Riwayat dan Ajarannya*, Universitas Indonesia Press (UI-Press), Jakarta, 1997.
- Wirjosukarto, Amir Hamzah (ed.) *Kiyai Haji Mas Mansur, Kumpulan Karangan Tersiar*, Yogyakarta, PT. Persatuan, Cetakan kedua, (1992),

