

BAB II

FORMASI DAN TRANSFORMASI PEMIKIRAN KEAGAMAAN DALAM MUHAMMADIYAH PERIODE FORMATIF

Bab ini menelaah formasi dan transformasi pemikiran keagamaan dalam Muhammadiyah pada fase awal, sejak K.H. Ahmad Dahlan (w.1923) sampai Mas Mansur melepas jabatan ketua Muhammadiyah (1942). Kendati fokus kajian disertasi ini bukan pada pemikiran Dahlan, paparan tentang gagasan keagamaan pendiri organisasi ini tetap diperlukan sebagai latarbelakang bagi kajian tentang pemikiran keagamaan yang berkembang setelah Dahlan. Posisi Dahlan sangat sentral dalam Muhammadiyah, baik sebagai tokoh utama pendiri maupun sebagai perumus pemikiran keagamaan sebagai landasan ideologis bagi pembaruan sosial yang dilakukan Muhammadiyah periode awal. Karena itu, pemikiran Dahlan dipandang sebagai representasi dari pemikiran resmi Muhammadiyah sebagai organisasi. Hal ini merupakan sebuah keniscayaan, karena sejarah awal Muhammadiyah tidak bisa dipisahkan dari tokoh pendirinya berikut pemikiran yang diproduksinya.

Selain itu, dalam bab ini juga ditelaah terjadinya pergeseran pemikiran keagamaan dalam Muhammadiyah, yang disebabkan antara lain oleh perubahan konteks sosial dan politik yang dihadapi, sehingga melahirkan tanggapan yang berbeda dari masa sebelumnya. Kebanyakan sumber sejarah mengisyaratkan adanya transformasi dalam tema dan cakupan pemikiran keagamaan setelah masa Dahlan. Karena itu, kajian dalam bagian ini dimaksudkan untuk mengungkap

tema dan orientasi pemikiran keagamaan yang berkembang dalam Muhammadiyah pada fase awal, yang sebagian mengalami kontinuitas, dan sebagian lain mengalami pergeseran dan diskontinuitas dari pemikiran sebelumnya. Pergeseran dan diskontinuitas tersebut disebabkan oleh faktor-faktor yang kompleks, mulai sosok 'ulama atau pemikir Muhammadiyah yang memiliki asal-usul sosial dan intelektual yang beragam sampai kondisi sosial, keagamaan dan politik yang selalu berubah.

A. Ahmad Dahlan dan Muhammadiyah: Reinterpretasi

Bahan-bahan yang menjadi sumber untuk penulisan sejarah (biografi) dan pemikiran keagamaan Dahlan sebagian besar berasal dari catatan-catatan yang dibuat oleh muridnya, seperti kesaksian yang ditulis oleh H.M. Soedja',¹ catatan yang ditulis oleh K.R.H. Hadjid,² dan pesan-pesan Dahlan yang diterbitkan dalam *Album Muhammadiyah 1923* oleh Hoofdbestuur Muhammadiyah Majelis Taman Pustaka, Yogyakarta.³ Kajian tentang pemikiran Dahlan pada bagian ini merupakan interpretasi atau reinterpretasi terhadap sumber-sumber tersebut dan tulisan-tulisan tentang Dahlan yang ada.

¹ M. Soedja', *Muhammadiyah dan Pendirinya* (Yogyakarta: Majelis Pustaka PP Muhammadiyah, 1989), 25. Karya ini merupakan salah satu sumber primer sejarah awal Muhammadiyah yang sangat penting, sekalipun ditulis dalam bahasa Indonesia yang sederhana. Penulisnya adalah salah seorang murid K.H.A. Dahlan yang dalam historiografi disebut sebagai saksi mata dan partisipan pada periode awal tersebut.

² K.R.H. Hajid, *Pelajaran KHA Dahlan, 7 Falsafah dan 17 Kelompok Ayat al-Qur'an* (ed. Budi Setiawan dan Arief Budiman Ch. (Yogyakarta: LPI PP Muhammadiyah, 2005), 19-20. Penulis buku ini adalah salah satu murid Dahlan, yang rajin dan tekun merekam pelbagai hal yang diajarkan oleh Dahlan. Karya ini berisi pemikiran keagamaan Dahlan, terutama ketika memimpin Muhammadiyah sampai 1923.

³ Lihat Abdul Munir Mul Khan, *Pesan-Pesan Dua Pemimpin Besar Islam Indonesia: Kyai Haji Ahmad Dahlan dan Kyai Haji Hasyim Asy'ari* (Yogyakarta: PT Persatuan, 1986).

1. Genealogi Intelektual Ahmad Dahlan

Ahmad Dahlan dan Muhammadiyah ibarat dua sisi dari satu mata uang (*two sides of the same coin*), tidak bisa saling dipisahkan. Kemenyatuan antara keduanya dapat dipahami, karena Dahlan adalah pendiri Muhammadiyah dan perumus paham atau pemikiran keagamaan Muhammadiyah pada fase-fase awal. Karena itu, identifikasi terhadap Dahlan pada gilirannya akan berimplikasi kepada identifikasi terhadap Muhammadiyah yang didirikan di Yogyakarta pada 8 Dzulhijjah 1330 atau 18 Nopember 1912.⁴

Berdasarkan sumber-sumber yang ada, Dahlan dilahirkan dengan nama Muhammad Darwis pada 1869 di Kauman Yogyakarta dari keluarga santri. Ayahnya, K.H. Abu Bakar bin K. Sulaiman adalah seorang *khaṭīb* Masjid Kesultanan Yogyakarta. Sedangkan ibunya bernama Siti Aminah, anak dari Haji Ibrahim, seorang penghulu. Dahlan mempelajari pengetahuan keagamaan, seperti *tafsīr* dan bahasa Arab (*naḥw*), sebelum akhirnya pergi ke Makkah (1890) untuk belajar selama setahun. Pada 1896, Dahlan diangkat menjadi *khaṭīb*, menggantikan ayahnya karena meninggal.⁵

Pada 1903, Dahlan kembali mengunjungi Makkah untuk mendalami pengetahuan agama seperti ilmu *fiqh* di bawah bimbingan K. Maḥfūz Termas, K.

⁴ Tulisan-tulisan yang berisi uraian tentang biografi K.H. Ahmad Dahlan antara lain: M. Soedja', *Muhammadiyah dan Pendirinya*; lihat juga Hamka, "K.H.A. Dahlan," dalam *Buku Peringatan 40 Tahun Muhammadiyah* (Jakarta: t.p., 1952); juga Solichin Salam, *K.H. Ahmad Dahlan: Tjita-Tjita dan Perdjoangannja* (Jakarta: Depot Pengadjaran Muhammadiyah, 1962). Buku ini diterbitkan ulang sebagai Junus Salam, *K.H. Ahmad Dahlan: Amal dan Perdjoangannya* (Jakarta: Depot Pengadjaran Muhammadiyah, 1968), dan diterbitkan dalam edisi terbaru sebagai Junus Salam, *K.H. Ahmad Dahlan: Amal dan Perjuangannya* (Ciputat: al-Wasat Publishing House, 2009); Achmad Jainuri, "The Muhammadiyah Movement in Twentieth-Century Indonesia: A Socio-Religious Study," (Thesis M.A. Institute of Islamic Studies, McGill University, 1992), 5-18.

⁵ Soedja', *Muhammadiyah dan Pendirinya*, 27.

Muhtaram Banyumas, Shaykh Ṣaleh Bafaḍal, dan Shaykh Saʿīd Jamañī. Dia juga belajar ilmu *falak* di bawah K. Ashʿarī Bawean, dan mendalami ilmu *qirāʿah* dengan Shaykh ʿAlī al-Miṣrī. Dia juga belajar di bawah Shaykh Aḥmad Khaṭīb Minangkabau (1860-1916), dan berteman dengan K. Nawawī (Banten), K. Mas ʿAbdullāh (Surabaya), dan K. Faqih Maskumambang (Gresik).⁶

Menurut catatan Soedja' dan Hadjid, kitab-kitab yang dipelajari Dahlan pada mulanya adalah kitab-kitab yang biasa dipelajari oleh kebanyakan ʿulama di Indonesia dan ʿulama Makkah yang bermadhhab Sunnī. Misalnya, dalam ʿ*aqīdah* Dahlan menggunakan kitab-kitab yang beraliran *Ahl al-Sunnah wa al-Jamāʿah*, dalam ilmu *fiqh* dia menggunakan kitab-kitab dari madhhab Shāfiʿiyyah, dalam *taṣawwuf* dia mempelajari pemikiran al-Ghazālī (w.1111).⁷ Tentu, hal ini tidak terlepas dari tradisi pengetahuan Islam yang berkembang di kalangan pesantren di Indonesia pada awal abad ke-20, dan yang masih berlangsung sampai saat ini.⁸

Namun, ketika belajar di Makkah dan memiliki akses terhadap literatur-literatur yang ditulis oleh pemikir modernis Timur Tengah, Dahlan mendapatkan

⁶ Ibid., 52-53. Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, cetakan kedua (Jakarta: LP3ES, 1982), 85. Sayangnya, sumber-sumber yang ada tidak memberikan informasi tentang bagaimana dan seperti apa hubungan intelektual antara Dahlan dan ʿulama-ʿulama yang menetap di Makkah itu.

⁷ Soedja', *Muhammadiyah dan Pendirinya*, 52-53; KRH Hadjid, *Pelajaran KHA Dahlan, 7 Falsafah Ajaran dan 17 Kelompok Ayat al-Qur'an* (ed. Budi Setiawan dan Arief Budiman Ch. (Yogyakarta: LPI PP Muhammadiyah, 2005), 19-20. Tentang kitab-kitab yang digunakan di lingkungan pesantren pada umumnya, L.W.C. van den Berg membuat daftar karya-karya keagamaan dari periode pertengahan Islam, seperti dikutip dalam Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 154-158.

⁸ Pesantren-pesantren ʿtradisionalʼ yang tumbuh subur sejak akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 mengajarkan corak pemikiran keagamaan yang bersandar pada Ashʿariyyah dalam teologi, madhhab imam empat, terutama Shāfiʿiyyah, dalam *fiqh*, dan al-Junayd dan al-Ghazālī dalam tasawuf. Lihat Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1984). Karena Nahdlatul Ulama (NU) lahir dari, dan didirikan oleh, kalangan ʿulama pesantren, maka NU juga mengadopsi pemikiran keagamaan yang dikembangkan di pesantren. Lihat K.H. Hasyim Asyʿari, *Qanun Asasi Nahdlatul Ulamaʼ* (Kudus: Menara, 1969), 52-60.

inspirasi dari kandungan intelektual dalam literatur yang dibacanya. Beberapa sumber mengenai kehidupan intelektual Dahlan menyebutkan bahwa dia mempelajari literatur-literatur karya ‘ulama Timur Tengah, seperti *Risālat al-Tawhīd*, *Tafsīr Juz’ ‘Amma*, dan *al-Islām wa al-Naṣrāniyyah Ma’a al-‘Ilm wa al-Madaniyyah* karya Muḥammad ‘Abduh (1849-1905), dan *Tafsīr al-Manār* karya Muḥammad Rashīd Riḍā (1865-1935), murid ‘Abduh. Dia juga membaca majalah *al-Manār* dan *al-‘Urwat al-Wuthqā* karya Jamāl al-Dīn al-Afghānī (1839-1897). Selain itu, Dahlan mempelajari kitab-kitab seperti *Dā’irat al-Ma’ārif* karya Muḥammad Farīd Wajdī (murid ‘Abduh yang modernis), *Izhār al-Haqq* karya Raḥmatullāh al-Hindī, dan kitab-kitab ḥadīth karya ‘ulama Ḥanbalī, termasuk *Kitāb Fī al-Bid’ah* dan *al-Tawassul wa al-Wasīlah* karya Ibn Taymiyyah (w.1328).⁹ Karya-karya tersebut ikut mempengaruhi dan membentuk pemikiran keagamaannya dan orientasi pembaruan yang dilakukan.

Dari daftar literatur itu tampak bahwa genealogi intelektual-keagamaan Dahlan dapat dilacak sampai ke para pemikir yang dikategorikan oleh Fazlur Rahman sebagai modernis awal (*early modernist*), seperti al-Afghānī, ‘Abduh, Farīd Wajdī, dan pemikir revivalis pra-modern seperti Ibn Taymiyyah, atau juga pemikir revivalis pasca-modern, seperti Rashīd Riḍā yang merupakan murid ‘Abduh.¹⁰ Karena itu, corak pemikiran keagamaan Dahlan dapat ditelusuri dari literatur-literatur yang berasal dari Timur Tengah yang dia baca. Hal ini sangat

⁹ Hadjid, *Pelajaran KHA Dahlan: 7 Falsafah Ajaran & 17 Kelompok Ayat al-Qur’an*. Lihat juga Solichin Salam, *K.H. Ahmad Dahlan: Tjita-Tjita dan Perdjoangannya*, 6.

¹⁰ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), 210-220.

dimungkinkan, karena Dahlan pernah menunaikan ibadah haji dua kali, dan tinggal untuk beberapa tahun di Makkah.

Gagasan-gagasan keagamaan yang berasal dari Timur Tengah tersebut juga sampai ke tangan Dahlan melalui Jāmi‘at al-Khayr. Banyak guru Arab yang diminta mengajar di sekolah Jāmi‘at al-Khayr. Setidak-tidaknya ada dua orang dari guru-guru Arab yang aktif memperkenalkan gagasan ‘Abduh, dan telah membina hubungan yang erat dengan Dahlan. Mereka adalah Muḥammad Nūr yang belajar di al-Azhar dan menjadi murid ‘Abduh, antara 1899 dan 1906, dan Shaykh Aḥmad al-Surkātī yang mendorong berdirinya al-Irshād, tidak lama setelah pengunduran dirinya dari Jāmi‘at al-Khayr.¹¹ Dahlan diriwayatkan pernah bertemu secara tidak sengaja dengan al-Surkātī, ketika yang disebut pertama membaca karya ‘Abduh dalam sebuah perjalanan. Cerita ini dipandang sebagai bukti kekaguman Dahlan terhadap pikiran ‘Abduh. Karena itu, dapat dinyatakan bahwa Dahlan sudah berkenalan dengan, atau terkesan oleh, gagasan ‘Abduh sebelum mendirikan Muhammadiyah.¹²

Namun demikian, Dahlan tergolong tidak terlalu produktif dalam tulis menulis, dan karena itu tidak meninggalkan warisan tekstual dari tangannya sendiri yang memuat pemikiran keagamaannya. Kenyataan ini berbeda dari figur-

¹¹ Tentang al-Surkātī dan al-Irshād, lihat misalnya Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia*, 73-80. Lihat juga Bisri Affandi, *Syeikh Ahmad Syurkati (1874-1943): Pembaharuan dan Pemurnian Islam di Indonesia* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1999).

¹² Lihat A. Mu’ti ‘Ali, “The Muhammadiyah Movement,” (Tesis MA, Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, 1956), 53; Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia*, 87; Alwi Shihab, *Membendung Arus: Respon Gerakan Muhammadiyah Terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia*. Terj. Ihsan Ali Fauzi (Bandung: Mizan, 1998), 133-134.

figur gerakan Islam lain, seperti al-Surkātī (al-Irshād), dan Aḥmad Ḥassan (Persatuan Islam).¹³

Fakta ini mengimplikasikan bahwa Muhammadiyah yang didirikan Dahlan lebih merupakan sebuah gerakan sosial keagamaan (*socio-religious movement*) dari pada gerakan pemikiran (*intellectual movement*). Namun demikian, hal ini tidak niscaya berarti bahwa dalam Muhammadiyah tidak ada produksi pemikiran keagamaan. Sebaliknya, pemikiran keagamaan Dahlan, yang kemudian direkam oleh sebagian muridnya, menjadi basis intelektual bagi gerakan sosial-keagamaan yang dikembangkan. Pemikiran keagamaan tersebut diterjemahkan dalam bentuk ideo-praksis, seperti pendirian rumah sakit, pendirian sekolah, pemeliharaan anak yatim, yang tampak lebih dipengaruhi oleh kegiatan-kegiatan yang dilakukan oleh misionaris Kristen.¹⁴

2. Pemikiran Keagamaan Ahmad Dahlan

Seperti disebutkan di muka, pada mulanya Dahlan mempelajari literatur keagamaan yang diajarkan di pesantren tradisional. Setelah berkenalan dengan pikiran-pikiran modern dari Timur Tengah, Dahlan mengembangkannya sebagai basis bagi pembaruan sosial dan keagamaan yang dia lakukan. Ini menunjukkan adanya pergeseran intelektual pada diri Dahlan, dan diskontinuitas dari tradisi religio-intelektual yang dominan di kalangan umat Islam di Jawa saat itu.

¹³ Syafiq Mughni, "Muhammadiyah dan Pemikiran Keagamaan: Reorientasi Wawasan dan Implementasi Untuk Aksi," dalam *Muhammadiyah Menyongsong Abad ke-21* (Yogyakarta: Pustaka Suara Muhammadiyah, 1998), 18. Lihat juga Syafiq Mughni, *Hassan Bandung: Pemikir Islam Radikal* (Surabaya: Bina Ilmu, 1982).

¹⁴ Lihat Shihab, *Membendung Arus*; Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis*.

Sekalipun Dahlan tidak menuliskan sendiri pemikirannya, tetapi substansi atau kandungan intelektual yang terdapat dalam teks-teks yang direproduksi oleh murid-muridnya secara otentik dapat dinisbahkan kepada Dahlan. Bagaimana pun, ketika menyampaikan idenya dan mewujudkannya dalam tindakan sosial, Dahlan tidak dapat dipisahkan dari konteks sejarah, budaya, dan sosial-politik. Karena itu, pemahaman dan penafsiran atas teks-teks yang dinisbahkan ke Dahlan harus mempertimbangkan konteks-konteks tersebut. Ini berlaku tidak hanya untuk teks-teks yang dikategorikan sebagai kitab suci (*scripture*), tetapi lebih-lebih teks-teks yang diproduksi oleh manusia.¹⁵

Seperti dinyatakan oleh pelbagai studi, Dahlan bukanlah tipe seorang pemikir yang menghasilkan tulisan-tulisan yang menggambarkan pemikiran keagamaannya. Dahlan lebih merupakan sosok ‘ulama yang menekankan tindakan nyata untuk mengubah kondisi kehidupan umat Islam pada awal abad ke-20 yang terbelenggu oleh kemiskinan, kebodohan dan keterbelakangan. Alfian menyatakan bahwa Dahlan sejak awal merupakan sosok agamawan muda yang kontroversial. Hal ini dibuktikan dengan keberaniannya mengubah arah kiblat masjid Kraton Yogyakarta. Tindakan ini bertentangan dengan keyakinan yang menjadi arus utama (*mainstream*) di kalangan ‘ulama tradisional ketika itu. Tindakan ini juga menunjukkan kemampuan intelektual untuk menerapkan pemikiran merdeka tentang paham keagamaan dan kondisi kaum Muslim saat itu. Lebih dari itu,

¹⁵ Walter Vogels, *Interpreting Scripture in the Third Millennium* (Ottawa: Saint Paul University, 1993), 13-28.

tindakan praktis yang didasari oleh pemikiran tersebut mencerminkan sosoknya sebagai seorang pragmatis sejati (*a true and practical pragmatist*).¹⁶

Dalam pandangan Dahlan, Islam memberikan tekanan pada tindakan (*'amal*) yang dilakukan secara tulus. Dahlan diriwayatkan sering mengutip pernyataan 'ulama yang berbunyi: "*al-nās kulluhum mawtā illā al-'ulamā'*, wa *al-'ulamā' mutahayyirūn illā al-'āmilūn*, wa *al-'āmilūn 'alā wajal illā al-mukhlisūn*."¹⁷ Meskipun ungkapan ini tidak berasal dari Dahlan sendiri, tapi pengadopsiannya menunjukkan persetujuannya terhadap kandungan makna dari ungkapan tersebut dan implikasi yang ditimbulkannya. Dalam konteks ini dapat ditafsirkan bahwa Dahlan mengutip ungkapan tersebut untuk menunjukkan posisi penting kaum 'ulama, namun tidak semata-mata dalam pengertian antropologis, melainkan dalam pengertian substansial.¹⁸ Ini juga menyiratkan arti penting dari ilmu pengetahuan di mata Dahlan.

Namun, dalam pemikiran Dahlan, arti penting pengetahuan tidak terletak pada dirinya sendiri, melainkan pada aplikasinya dalam tindakan atau kerja sosial. Tindakan atau kerja sosial yang merupakan aplikasi dari pengetahuan itu harus didasarkan pada nilai keikhlasan yang bersumber dari hati. Pandangan ini menggambarkan hubungan *triadic* (tiga pilar yang saling terkait) antara ilmu, 'amal dan nilai keikhlasan. Dengan kata lain, ada hubungan erat antara akal

¹⁶ Alfian, *Muhammadiyah: The Political Behavior of a Muslim Modernist Organization Under Dutch Colonialism* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1989), 147-148.

¹⁷ Hadjid, *Pelajaran KHA Dahlan: 7 Falsafah Ajaran & 17 Kelompok Ayat al-Qur'an*, 7. (Manusia itu semuanya mati [mati perasaannya] kecuali para ulama, yaitu orang-orang yang berilmu. Dan ulama-ulama itu dalam kebingungan, kecuali mereka yang beramal. Dan mereka yang beramal pun semuanya dalam kekhawatiran kecuali mereka yang ikhlas atau bersih).

¹⁸ 'Ulama dalam pengertian antropologis adalah orang yang oleh masyarakatnya dianggap sebagai ahli agama, sekalipun pengetahuan keagamaan Islam yang dikuasainya hanya sedikit. Sedangkan dalam perspektif substansial, 'ulama adalah orang yang menguasai pengetahuan agama secara luas dan mendalam, misalnya dalam *'aqidah*, *ḥadīth*, *fiqh* dan tasawuf.

pikiran (*intellectual*), tindakan (*physical*) dan hati (*spiritual*). Penekanan Dahlan pada tindakan (yang memiliki basis intelektual dan orientasi spiritual) inilah yang membuat sebagian sarjana menyebut Dahlan sebagai sosok pragmatis.¹⁹ Pengetahuan, dengan demikian, harus memiliki fungsi sosial dan basis spiritual.

Posisi religio-intelektual Dahlan ini tampaknya dilatarbelakangi konteks sosial saat itu ketika kelompok 'ulama cenderung mengasingkan diri dari dinamika sosial. Akibatnya, keberadaan mereka tidak memberikan pengaruh sosial yang nyata bagi masyarakat. Asketisme yang berlebihan dan sikap eskapis mengakibatkan rendahnya tanggungjawab sosial dari 'ulama pada waktu itu.²⁰

Dalam konteks itu, Dahlan menegaskan pentingnya penggunaan akal untuk memahami hakikat dan tujuan manusia hidup di dunia. Menurutnya, "manusia harus menggunakan pikirannya untuk mengoreksi soal i'tiqad dan kepercayaannya, tujuan hidup dan tingkah lakunya, mencari kebenaran sejati."²¹ Dalam pandangan Dahlan, akal memiliki posisi sentral dalam memproduksi pemikiran keagamaan. Penggunaan akal untuk memahami agama dan menafsirkan realitas doktrinal dan kontekstual merupakan suatu keniscayaan, karena akal merupakan alat yang diberikan Tuhan kepada manusia untuk berpikir dan memecahkan masalah-masalah yang timbul dalam kehidupan di dunia ini. Dahlan meyakini bahwa akal berfungsi komplementer (melengkapi) terhadap wahyu,

¹⁹ Alfian, *Muhammadiyah*, 148.

²⁰ Sikap anti-kolonial ditunjukkan dengan sikap menutup diri dari modernitas dan perlawanan terhadap segala sesuatu yang berbau Barat (Belanda). Ungkapan "*man tashabbaha bi qawmin fahuwa minhum*" menjadi argumen bagi sikap anti-kolonial dan modernitas itu.

²¹ Hadjid, *Pelajaran KHA Dahlan*, 23.

sehingga tidak mungkin terjadi pertentangan antara akal dan wahyu sebagai sumber ajaran Islam.²²

Dalam pandangan Dahlan, penggunaan akal pikiran diarahkan untuk mencapai pengetahuan tertinggi yang tidak lain adalah pengetahuan tentang kesatuan hidup (*unity of life*). Pengetahuan tersebut dapat dicapai dengan sikap kritis dan terbuka dengan menggunakan akal yang merupakan kebutuhan dasar hidup manusia, selain dengan sikap konsisten terhadap kebenaran akal (rasional) yang didasari oleh hati yang suci. Menurut Dahlan, ilmu *mantiq* atau logika merupakan pendidikan tertinggi bagi akal yang hanya dapat dicapai jika manusia menyerah kepada petunjuk Allah.²³

Dalam memahami agama, Dahlan cenderung bersikap terbuka dan toleran. Dia menghargai kenyataan bahwa pemikiran keagamaan tidak tunggal, tetapi beragam. Karena itu, kebenaran dari suatu pemahaman atau pemikiran keagamaan bersifat relatif.²⁴ Dalam “Pelajaran Ketiga,” Dahlan, sebagaimana direkam oleh Hadjid, menegaskan demikian:

Orang yang mencari barang yang hak kebenaran itu perumpamaannya demikian: Seumpama ada pertemuan antara orang Islam dan orang Kristen, yang beragama Islam membawa Kitab Suci al-Qur’an dan yang beragama Kristen membawa Kitab Bybel (Perjanjian Lama dan Baru), kemudian kedua kitab suci itu diletakkan di atas meja. Kemudian kedua orang tadi mengosongkan hatinya kembali kosong sebagaimana asal manusia tidak berkeyakinan apapun. Seterusnya bersama-sama mencari kebenaran, mencari tanda bukti yang menunjukkan kebenaran. Lagi pula pembicaraannya dengan baik-baik, tidak ada kata kalah dan menang. Begitu seterusnya. Demikianlah kalau memang semua itu membutuhkan kebenaran. Akan tetapi sebagian besar dari manusia hanya menurut anggapan-anggapan saja, diputuskan

²² Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis*, 100-101.

²³ Ahmad Dahlan, “Tali Pengikat Hidup Manusia,” dalam *Perkembangan Pemikiran Muhammadiyah Dari Masa Ke Masa*, eds. Sukrianta AR dan Abdul Munir Mulkhan (Yogyakarta: Dua Dimensi, 1985), 6; Abdul Munir Mulkhan, *Masalah-Masalah Teologi dan Fiqh Dalam Tarjih Muhammadiyah* (Yogyakarta: Sipsess, 1994), 8-9.

²⁴ Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis*, 112-113.

sendiri. Mana kebiasaan yang dimilikinya dianggap benar dan menolak mentah-mentah terhadap lainnya yang bertentangan dengan miliknya.²⁵

Dahlan juga mengkritisi orang-orang yang lebih dulu memiliki keyakinan baru mencari argumentasinya, apalagi jika argumentasi yang dicari hanya untuk mendukung keyakinannya. Menurutnya, sedikit sekali orang yang bersedia mengembangkan argumentasi untuk kemudian dijadikan landasan keyakinannya. Dahlan, seperti dicatat Hadjid, mengutip ‘Abduh: “*aktharahum ya‘taqidūna awwalan fa yastadillu illā bimā yuwāfiqu i‘tiqādātihim, wa qalla man istadalla li yu‘taqad.*”²⁶

Dalam “Pelajaran Kelima” dinyatakan: “setelah manusia mendengarkan pelajaran-pelajaran fatwa yang bermacam-macam, membaca beberapa tumpuk buku, dan sesudah memperbincangkan, memikir-memikir, menimbang-nimbang, membanding-banding ke sana-kemari, barulah mereka itu dapat memperoleh keputusan, memperoleh barang yang benar yang sesungguhnya. Dengan akal pikirannya sendiri dapat mengetahui dan menetapkan, inilah perbuatan yang benar.”²⁷ Dahlan juga berfatwa: “Manusia tidak menuruti, tidak mempedulikan sesuatu yang sudah terang benar bagi dirinya. Artinya, dirinya sendiri, fikirannya sendiri, sudah dapat mengatakan itu benar, tetapi ia tidak mau menuruti kebenaran itu karena takut mendapat kesukaran, takut berat dan bermacam-macam yang dikhawatirkan, karena nafsu dan hatinya sudah terlanjur rusak, berpenyakit,

²⁵ Hadjid, *Pelajaran KHA Dahlan*, 19-20.

²⁶ Ibid., 19. “Sebagian besar dari mereka (manusia) meyakini terlebih dahulu kemudian mencari argumentasi hanya yang sesuai dengan keyakinan mereka. Sedikit sekali orang yang mencari argumentasi untuk kemudian diyakini.”

²⁷ Ibid., 24.

akhlak (budi pekerti) hanyut dan tertarik oleh kebiasaan buruk.”²⁸ Hadjid mengungkapkan bahwa Dahlan sering melantunkan sya‘ir berikut: “*wa nahju sabīlī wādīh liman ihtadā wa lākin al-ahwā’ ‘amat fa a‘mat*” (dan agamaku terang benderang bagi orang yang mendapat petunjuk, tetapi hawa nafsu [menuruti kesenangan] merajalela di mana-mana, kemudian menyebabkan akal manusia menjadi buta).²⁹

Sebagaimana reformis pendahulunya, seperti ‘Abduh, Dahlan berpendapat bahwa kemerosotan keagamaan tidak disebabkan oleh kelemahan ajaran Islam. Sebaliknya, kemerosotan itu berkaitan dengan kondisi di mana ajaran Islam itu dipahami dan dipraktikkan. Dahlan menyatakan: “Mula-mula agama Islam itu cemerlang, kemudian kelihatan makin suram. Tetapi sesungguhnya yang suram itu adalah manusianya, bukan agamanya.”³⁰ Pernyataan Dahlan ini mengingatkan kita pada ungkapan Muhammad ‘Abduh: “*al-Islām mahjūb bi al-muslimīn,*” yang sangat populer di kalangan kaum muslim reformis pada awal abad ke-20, baik di dalam maupun di luar Indonesia.³¹ Dengan kata lain, terjadinya kemerosotan umat Islam tidak disebabkan oleh ketidaksempurnaan Islam, karena Islam adalah agama yang sempurna, melainkan lebih disebabkan oleh cara umat Islam memahami dan mempraktikkan ajaran Islam, baik dalam kehidupan individual maupun dalam kehidupan sosial.

Timbulnya gagasan pembaruan keagamaan (*religious reform*) dilatarbelakangi oleh terjadinya kemerosotan keagamaan yang terjadi setelah kematian

²⁸ Ibid., 25.

²⁹ Ibid., 25.

³⁰ Ibid., 26.

³¹ Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis*, 82-83.

Nabi Muhammad. Ḥadīth Nabi yang menyatakan “Allah akan mengutus kepada umat ini pada setiap pergantian abad seseorang yang akan memperbarui agamanya” dapat dijadikan dasar bagi asumsi mengenai adanya kemerosotan moral dan keagamaan dalam kehidupan umat Islam, sebagai akibat dari berkembangnya praktik keagamaan yang bercampur dengan tradisi yang berasal dari luar Islam.³² Namun, pengakuan ini tidak berarti bahwa Islam adalah ajaran agama yang tidak sempurna, karena al-Qur’ān sendiri dengan tegas menyatakan bahwa Islam yang dibawa oleh Muḥammad adalah sebuah agama yang sempurna.³³

Dahlan tampaknya memahami dengan baik kondisi sosial dan politik pada awal abad ke-20. Dia menangkap semangat zaman yang mengisyaratkan terjadinya perubahan dalam kehidupan masyarakat, terutama di daerah perkotaan yang berbasiskan golongan menengah. Dia berkeyakinan bahwa seruan pembaruannya akan mendapatkan sambutan positif dari kalangan ini. Dapat dikatakan bahwa sebagai seorang *‘alīm*, Dahlan merupakan figur yang berwawasan luas dan terbuka, karena dia menunjukkan kesiapan intelektual untuk membaca pemikiran-pemikiran modern yang timbul ketika itu.³⁴

Seperti disebutkan di muka, Dahlan membaca karya-karya ‘Abduh dan Farīd Wajdī, dua tokoh Mesir yang ingin menghidupkan ilmu pengetahuan. ‘Abduh mengatakan bahwa bangsa Barat maju karena meninggalkan Kristen,

³² Achmad Jainuri, “Landasan Teologis Gerakan Pembaruan Islam,” *Ulumul Qur’an*, No. 3, vol. vi (1995).

³³ Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis*, 88.

³⁴ M. Dawam Rahardjo, “Dinamika Pemikiran Islam: Suatu Telaah Historis atas Bangsa Indonesia,” dalam *Intelektual Intelligensia dan Perilaku politik Bangsa: Risalah Cendekiawan Muslim* (Bandung: Mizan, 1993), 226.

tetapi kunci kemajuan umat Islam justru terletak pada kemauan kembali kepada ajaran Islam yang murni dan melakukan *ijtihad*. ‘Abduh menyatakan bahwa kunci kemajuan peradaban sebagaimana terjadi di Barat adalah ilmu pengetahuan. ‘Abduh termasuk ‘ulama modern pertama yang menafsirkan al-Qur’ān dari sudut nilai universal, dan bukan arti partikularnya.³⁵ Sementara itu, Wajdi dalam berbagai karangannya berusaha menunjukkan bahwa Islam adalah agama yang mengajarkan ilmu pengetahuan (*dīn al-‘ilm*).³⁶

Sekalipun Dahlan mendapatkan inspirasi dari pikiran ‘Abduh dan Wajdi, tapi dalam gerakannya Dahlan tidak mengambil tema ilmu pengetahuan (teoretis) untuk dikembangkan. Dalam pengajian yang diberikan kepada murid-muridnya, dia tidak menampilkan ayat-ayat yang berkenaan dengan ilmu pengetahuan. Bagi Dahlan, yang lebih penting dan relevan untuk dikembangkan saat itu adalah jalan menuju pengetahuan, yang tidak lain adalah pendidikan. Jadi, dia tidak berbicara tentang ilmu pengetahuan *per se*, melainkan terutama tentang cara dan media untuk mencapai pengetahuan itu, sebab hal itu-lah yang dibutuhkan waktu itu.

Seorang murid Dahlan, Hadjid, berpendapat bahwa menguasai ilmu-ilmu dunia sangat ditekankan sebagaimana mempelajari ilmu-ilmu agama. Kaum Muslim berkewajiban untuk mencari pengetahuan dunia, di manapun dan dari manapun. Hadjid menganggap pengetahuan Barat identik dengan kemajuan, dan Islam adalah agama yang berkaitan dengan kemajuan. Proses yang mendorong

³⁵ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 146-147.

³⁶ *Ibid.*, 162.

orang Islam menguasai pengetahuan ini bisa diperoleh melalui pendidikan formal maupun kontak langsung dan diskusi dengan orang-orang Barat.³⁷

Dahlan menyatakan pentingnya ilmu pengetahuan, dari manapun sumber pengetahuan itu. Namun, dia memiliki parameter tersendiri tentang kebenaran yang diyakininya. Seperti dicatat Hadjid, Dahlan menyatakan:

Aku mengerti barang yang haq dan barang bathil seperti aku mengerti agama Nasrani/Kristen dan belajar agama Nasrani dan mengerti agama Nasrani. Tetapi apabila aku tidak mengerjakan agama Nasrani, aku bukan orang Nasrani, demikian juga umpamanya aku mengerti cara-cara mencuri, menipu, menindas, tetapi aku tidak menjalankan mencuri, menipu atau menindas, maka aku bukan pencuri, penipu dan penindas. Demikian juga aku mengerti agama Islam, mengerti amal shaleh, tetapi aku tidak mengerjakan agama Islam dan amal shaleh itu, aku tetap bukan orang Islam dan tetap bukan orang shaleh.³⁸

Lagi-lagi di sini Dahlan melihat pentingnya kaitan antara pengetahuan dan tindakan (*'amal*). Pengetahuan tentang sesuatu yang tidak benar tidak boleh ditindaklanjuti dalam perbuatan/tindakan, sedangkan pengetahuan tentang sesuatu yang benar harus diwujudkan dalam tindakan nyata (*'amal ṣāliḥ*).

Menarik untuk mencermati pemahaman Dahlan tentang hakikat agama. Sebagaimana dicatat Hadjid, Dahlan memahami agama sebagai kecenderungan spiritual (*mayl ruḥānī*) dari manusia yang berorientasi kepada kesempurnaan dan kesucian, bersih dari orientasi yang bersifat materialistik. Beragama, dalam perspektif ini, merupakan proses “mendaki menuju langit kesempurnaan dan bersih suci dari pengaruh-pengaruh materi kebendaan.”³⁹

³⁷ Pandangan ini tidak berbeda dari cara berpikir 'Abduh dan Wajdi. Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis*, 88; Hadjid, “Orang Islam Terbelakang,” *Soeara Moehammadijah* 12, 22-23 (22-31 Desember 1930), 588.

³⁸ Hadjid, *Pelajaran KHA Dahlan*, 110-111.

³⁹ Ibid., 26. Disebutkan: “*mayl ruḥānī min al-naḥs ta'ruju ilā samā'i al-kamāl al-aqdas khāliṣan min asri hādhihī al-māddah al-arḍiyyah.*”

Di sini dapat dilihat kecenderungan sufistik dalam pemikiran Dahlan. Penekanan Dahlan terutama ialah pada dimensi-dimensi spiritual sebagai esensi dari keberagamaan. Kesucian batin dan hati menjadi prasyarat penting bagi individu manusia untuk dapat menerima ajaran yang suci dari Tuhan dan Rasul-Nya. Dengan cara demikian, manusia dapat mencapai derajat yang lebih tinggi dalam kesucian batin. Menurut Dahlan, seperti dicatat oleh Hadjid:

iman itu ialah yang membawa jiwa naik ke alam suci yang luhur, terus naik, tidak turun kembali, yaitu seperti iman yang ada pada Rasul. Sedang yang ada pada kita, sekali naik dan sekali turun. Dan apabila datang waktunya iman itu turun kemudian kita mati, hal itu sangat mengawatirkan apabila termasuk *su'ul khatimah*. Maka dari itu, kita harus *mujahadah* melawan hawa nafsu dengan merenungkan al-Qur'an dan ingat kepada Allah. Memikirkan akibat bagaimana akhirnya diriku ini kelak? Dan hendaklah kita terus menerus berani berjihad fisabilillah supaya kita tetap menjadi orang mukmin haqiqi (sebenar-benarnya).⁴⁰

Selain itu, menurut Dahlan, kerja sama merupakan prinsip kesatuan hidup yang dapat ditempuh dengan al-Qur'an. Prinsip kesatuan hidup merupakan syarat mutlak pengembangan hidup manusia. Dahlan menyatakan bahwa kekalahan, kegagalan dan kebodohan para pemimpin Islam terutama disebabkan oleh ketidakpedulian mereka terhadap kesejahteraan hidup masyarakat. Dahlan menegaskan, kritik terhadap tradisi merupakan langkah awal menuju kesatuan hidup. Perpecahan dan kehancuran hidup manusia disebabkan karena kebodohan. Kebaikan dan kecerdasan adalah kesediaan memahami pikiran yang baik dan bijaksana. Menurut Dahlan, orang yang kuat adalah orang bersedia mengakui kebenaran dan kebaikan orang lain, karena mengerti lebih mudah dibanding

⁴⁰ Ibid., 93-94.

dengan berbuat berdasarkan pengertian tersebut. Karena itu, orang yang mengerti jauh lebih banyak dari orang yang beramal berdasarkan pengertiannya.⁴¹

Pemahaman Dahlan tentang agama sebagai kecenderungan spiritual memiliki referensinya pada 'Abduh. Menurut Shihab, ada kesamaan antara 'Abduh dan Dahlan, yaitu dalam hal pandangan keduanya tentang tasawuf. Keduanya menyikapi praktik tasawuf secara lebih lunak dari pada yang biasa diperkirakan orang lain. 'Abduh menolak jenis tasawuf yang berlebihan dalam mengagungkan orang yang dianggap wali dan kelebihanannya, yang cenderung mengalihkan perhatian dari Tuhan kepada selain-Nya, dan menciptakan adanya perantara antara Tuhan dan manusia.⁴²

Dahlan, seperti 'Abduh, tampaknya membedakan antara tarekat sufi populer dan corak tasawuf yang dinilai lebih sesuai dengan ajaran Islam. Dahlan percaya bahwa tasawuf yang benar bukanlah dalam bentuk tarekat sufi yang menciptakan hirarki dan praktik eksekutif (berlebihan), tetapi tasawuf yang mengajarkan kesederhanaan, kejujuran dan kemampuan menahan diri. Tasawuf yang diikuti tidak pernah menghindari usaha yang bersifat keduniaan. Orientasi tasawuf yang tetap memperhatikan batas-batas shari'ah dibenarkan, sedangkan praktik sufi yang berlebihan dan di luar batas kewajaran dinilai cenderung heterodoks (sesat, menyimpang), apalagi jika dipengaruhi oleh unsur-unsur yang berasal dari luar Islam.⁴³

⁴¹ Lihat "Kesatuan Hidup Manusia," dalam Abdul Munir Mulkhan, *Pemikiran K.H. Ahmad Dahlan dan Muhammadiyah Dalam Perspektif Perubahan Sosial* (Jakarta: Bumi Aksara, 1990), 13-15 dan 223-230. Juga Abdul Munir Mulkhan, *Masalah-Masalah Teologi dan Fiqh Dalam Tarjih Muhammadiyah*, 46-47.

⁴² Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, 149-150.

⁴³ Shihab, *Membendung Arus*, 134.

Orientasi tasawuf Dahlan ialah pembersihan hati melalui ingat kepada Allah dengan jalan *tawhīd*. Dengan cara itu, manusia akan meniti jalan *tafakkur*, *muḥāsabah* dan *muraqabah*.⁴⁴ Seperti dicatat oleh Hadjid, Dahlan menyatakan: “Tuntunan ulama sufiyah yang menganjurkan untuk mementingkan mengajak ingat kepada Allah, memperbanyak ingat kepada Allah, supaya hati manusia tawajuh/menghadap kepada Allah.”⁴⁵ Menurut ajaran Islam, dalam pemahaman Dahlan, ingat kepada Allah dilakukan dengan *ṣalāt*, dan *ṣalāt* itu sendiri akan membawa kepada ketenangan. Dengan jalan ini, menurut Dahlan, manusia akan dapat membersihkan jiwa dari hawa nafsu dan memperoleh ketenangan dan kesucian batin.⁴⁶

Dalam pandangan Dahlan, tasawuf juga harus memberikan kesadaran terhadap tanggungjawab sosial, seperti menyantuni anak yatim dan memberi makan kaum fakir miskin. Pandangan sufistik seperti ini merupakan kritik terhadap tradisi dan pandangan sufistik yang berkembang pada masa itu, yang banyak dipengaruhi oleh tradisi atau kepercayaan Hindu, Budha dan Nasrani yang mengajarkan sikap eskapis (*‘uzlah*), sehingga tidak memiliki efek sosial. Dengan perspektif ini, aliran tasawuf yang dianut Dahlan secara longgar dapat dicirikan dengan apa yang oleh Fazlur Rahman disebut sebagai ‘neo-sufisme’, yang akar-akarnya dapat ditelusuri sampai ke ‘ulama Ḥanbalī, seperti Ibn Taymiyyah.⁴⁷

⁴⁴ Hadjid, *Pelajaran KHA Dahlan*, 59.

⁴⁵ *Ibid.*, 58.

⁴⁶ *Ibid.*, 58.

⁴⁷ Fazlur Rahman, “Revival and Reform in Islam,” dalam *The Cambridge History of Islam*, eds. P.M. Holt, Ann K.S. Lambton, dan Bernard Lewis, vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 640.

Menurut Rahman, neo-sufisme adalah tasawuf yang telah diperbarui, yang terutama dibersihkan dari ciri dan kandungan ekstatik dan metafisiknya, dan digantikan dengan kandungan yang berasal dari dalil-dalil ortodoksi Islam. Tasawuf model ini menekankan dan memperbarui faktor moral asli dan kontrol diri yang puritan dalam tasawuf dengan mengorbankan ciri-ciri berlebihan dari tasawuf populer yang menyimpang dan berlebihan. Neosufisme menekankan reformasi dan rekonstruksi sosial-moral masyarakat Muslim. Karakter utama neo-sufisme cenderung puritan dan aktivis.⁴⁸

Dahlan tampaknya ingin menyajikan Islam sebagai ajaran agama yang mudah dipahami dan mudah dijalankan, karena dia menyadari lingkungan sosial masyarakat yang menjadi audiens dari paham keagamaannya, terutama golongan menengah perkotaan. Dalam konteks ini, Dahlan sebenarnya melakukan semacam “rasionalisasi” dengan menyingkirkan paham-paham yang dianggapnya bid‘ah dan khurafat. Dengan cara ini, agama dan khususnya dimensi kepercayaan (*‘aqīdah*) dan ritusnya (*‘ibādah*) menjadi lebih sederhana. Yang penting adalah pendalaman iman seseorang kepada pandangan dunia (*worldview*) yang intinya adalah *tawhīd*.

Dengan pemaparan di atas dapat dinyatakan bahwa pemahaman Dahlan terhadap doktrin/ajaran agama dipengaruhi oleh konteks sosial, kultural dan intelektual, yang membentuknya sebagai figur ‘ulama yang reformis, terbuka (inklusif), rasional, sekaligus sufistik. Namun, modernisme yang diusung Dahlan tidaklah sama dan sebangun dengan modernisme yang semata-mata bersifat

⁴⁸ Lihat Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 193-196; 205-206; John Obert Voll, *Islam Continuity and Change in the Modern World*, second edition (Syracuse: Syracuse University Press, 1994), 27-30.

intelektual atau politik, seperti yang dikembangkan oleh kaum modernis di Mesir, Turki atau India pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20.

3. Metodologi Pemahaman Keagamaan Dahlan

Sebagaimana dibahas terdahulu, Dahlan menekankan trilogi *īman*, *‘ilm*, *‘amal* dalam konstruk pemahaman dan pemikiran keagamaannya. Dalam hal ini, Dahlan dapat dianggap melakukan lompatan dalam pemikiran teologinya, yang tidak hanya berpusat pada masalah ketuhanan semata, tetapi juga dalam wilayah tanggungjawab sosial-kemanusiaan. Dapat disimpulkan bahwa pengetahuan tidak cukup dipahami secara teoretis, tetapi juga harus dipraktikkan untuk kepentingan masyarakat.

Ciri yang menonjol dari metodologi pemahaman keagamaan Dahlan ialah “mempertautkan antara teks dan realitas.” Dia tidak memahami Sūrat al-Mā‘ūn secara harfiah atau tekstual semata, tetapi sudut telaahnya lebih diarahkan pada persoalan “bagaimana sebenarnya historisitas pemahaman ayat tersebut oleh umat Islam yang hidup pada saat itu pada dataran realitas sejarah yang konkrit dalam kehidupan sehari-hari.”⁴⁹ Pendekatan pemahaman ini dapat disebut secara longgar dengan istilah lain, yaitu pendekatan *bayānī* dan *burhānī*. Sebagai contoh, Sūrat al-Mā‘ūn dipahami dalam makna tekstual dan rasional-kontekstual sekaligus. Pendekatan *bayānī*-nya tampak ketika Sūrat al-Mā‘ūn (107) dikaitkan dengan Sūrat al-Fajr (89): 16-19. Sedangkan pendekatan *burhānī*-nya tampak dalam

⁴⁹ M. Amin Abdullah, “Manhaj Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Keislaman,” dalam *Pengembangan Pemikiran Keislaman Muhammadiyah: Purifikasi dan Dinamisasi*, eds. Muhammad Azhar dan Hamim Ilyas (Yogyakarta: LPPI UMY, 2000), 7.

penerjemahan *sūrah* tersebut dalam kerangka praksis yang relevan dengan situasi sosial saat itu.⁵⁰

Secara garis besar dapat disimpulkan bahwa metodologi penafsiran Dahlan terhadap beberapa ayat al-Qur'ān mencakup lima tahap: *pertama*, pemahaman etimologis (bahasa) untuk memastikan makna harfiahnya; *kedua*, pemahaman epistemologis untuk mendalami berbagai dimensi pengertiannya yang mendasar; *ketiga*, pemahaman ontologis untuk bisa menganalisis maksudnya secara kontekstual; *keempat*, pemahaman aksiologis untuk mengetahui implikasi etisnya; dan *kelima*, pemahaman fungsional untuk merumuskan kerangka aksinya dalam kegiatan konkrit atau mewujudkannya ke dalam gerakan kemasyarakatan.⁵¹

Karena itu, pengajian tafsir yang diberikan oleh Dahlan kepada murid-muridnya pada akhirnya berujung kepada tindakan nyata. Dengan kata lain, dia mendorong murid-muridnya untuk melakukan kerja konkrit dalam kerangka perbaikan masyarakat. Hal ini dilakukan dengan menekankan pentingnya seseorang memahami makna harfiah ayat al-Qur'ān, dan selanjutnya memahami makna yang terpendam dalam ayat tersebut. Dahlan kemudian bertanya kepada murid-muridnya apakah mereka siap menjalankan perintah Tuhan dan siap

⁵⁰ Asjmundi Abdurrahman, "Dinamika dalam Munas Tarjih dan Muktamar (2)," *Suara Muhammadiyah* No. 17 Tahun ke-85 (1-15 September 2000), 31-32.

⁵¹ Dalam catatan Hadjid, Dahlan menarik perhatian para muridnya kepada 15 surat, yang dapat dikelompokkan ke dalam lima aspek: (1) Ketauhidan dan pemurnian kepercayaan kepada keesaan Allah (Āli 'Imrān [3]: 1-2; al-Rūm [30]: 30; al-Zumar [39]: 39; al-Ḥadīd [57]: 16; (2) kesadaran tentang tujuan hidup seorang Muslim (al-An'ām [6]: 162); (3) Memperbaiki sikap dan perilaku sesuai dengan akhlāq Nabi (al-Aḥzāb [33]: 29; al-Taḥrīm [66]: 6); (4) Hubungan antara iman dan amal, atau konsekuensi amal saleh sebagai manifestasi iman (al-'Ankabūt [29]: 34-35; al-Ṣaff [61]: 3; al-Qāri'ah [101]: 6-11; al-'Aṣr [103]: 1-3; al-Jāthiyah [45]: 23); (5) Tanggungjawab sosial seorang Muslim (al-Tawbah [9]: 34-35; al-Ṣaff [61]: 4; al-Fajr [89]: 16-23; al-Mā'ūn [108]: 1-7). Lihat Rahardjo, "Dinamika Pemikiran Islam: Suatu Telaah Historis atas Bangsa Indonesia," dalam *Intelektual Intelligensia dan Perilaku Politik Bangsa: Risalah Cendekiawan Muslim* (Bandung: Mizan, 1993), 231.

meninggalkan larangan-Nya. Jika belum siap, maka Dahlan mengulang kembali tafsirnya, sebelum melanjutkan kepada ayat yang lain.⁵²

Karena itu, Dahlan dapat dianggap telah mengembangkan suatu model pemahaman agama yang dapat disebut sebagai teologi sosial (*social theology*), karena Dahlan tidak hanya berkuat pada persoalan-persoalan yang bersifat abstrak. Meskipun Dahlan memiliki akses terhadap karya-karya ‘Abduh yang cenderung rasionalistik, penafsirannya lebih berorientasi praksis.

4. Muhammadiyah: Reinterpretasi Teoretis

Selama ini terdapat anggapan umum yang menyatakan bahwa Muhammadiyah merupakan organisasi Islam dengan basis kultural perkotaan. Dalam batas tertentu, anggapan ini mengandung kebenaran, terutama jika dibandingkan dengan Nahdlatul Ulama (NU) yang, meskipun didirikan pada 1926 di kota Surabaya, lebih berbasis pada kultur agraris-desa.⁵³ Namun demikian, anggapan tersebut tidak sepenuhnya mendapatkan justifikasi otentik jika ditelaah kembali konteks sosio-historis kelahiran Muhammadiyah.

Menurut Kuntowijoyo, Muhammadiyah merupakan fenomena kultural “kampung.” Kehidupan kota di Yogyakarta pada awal abad ke-20 sesungguhnya lebih didominasi oleh kaum priyayi/aristokrat Jawa, komunitas Belanda dan komunitas etnik Cina (Tionghoa). Secara kultural, hegemoni tradisi kraton Jawa sangat menonjol. Secara politik, dominasi kolonial Belanda tidak diragukan

⁵² Rahardjo, “Dinamika Pemikiran Islam,” 227.

⁵³ Tentang latarbelakang kelahiran Nahdlatul Ulama (NU), lihat misalnya M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia: Pendekatan Fikih dalam Politik* (Jakarta: Gramedia, 1994).

sangat besar, sedangkan kehidupan ekonomi dapat dikatakan berada di bawah dominasi golongan Cina.⁵⁴

Pada saat kelahiran Muhammadiyah, di pusat kota Yogyakarta, Malioboro, telah berdiri tempat peribadatan orang-orang Cina, dan tempat peribadatan *Free Masonry* komunitas (*Societit*) Belanda. Sementara Masjid Besar yang terdapat di lingkungan kraton cenderung berada di bawah pengawasan otoritas kultural Jawa. Karena itu, secara historis Islam yang direpresentasikan oleh Muhammadiyah saat itu merupakan “fenomena pinggiran.”⁵⁵

Terlepas dari konteks sosio-historis di atas, selama ini terdapat beberapa teori yang menjelaskan faktor-faktor yang mendorong berdiri dan berkembangnya Muhammadiyah. Salah satunya adalah teori Timur Tengah. Menurut teori ini, berdirinya Muhammadiyah tidak dapat dipisahkan dari pengaruh gagasan modern yang berasal dari pemikir Timur Tengah (Mesir) yang sampai ke Dahlan, pendiri Muhammadiyah. Teori ini menunjukkan bersambungannya genealogi intelektual Dahlan ke ‘Abduh, meskipun tidak secara langsung, tetapi melalui bacaan-bacaan yang dapat diakses oleh Dahlan. Selain itu, penganjur teori ini seringkali melacak asal-usul Muhammadiyah sampai ke tradisi pemikiran modernis Timur Tengah lainnya, seperti al-Afghānī, Farīd Wajdī dan Rashīd Riḍā.⁵⁶

⁵⁴ Kuntowijoyo, “Gerakan Sosial Muhammadiyah: Adaptasi Atau Reformasi?” dalam *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991), 267.

⁵⁵ *Ibid.*, 267.

⁵⁶ Beberapa literatur tentang Muhammadiyah mengaitkan Dahlan pendiri Muhammadiyah dengan pemikir-pemikir modern dari kawasan Timur Tengah, seperti al-Afghānī, Rashīd Riḍā, dan bahkan lebih ke belakang kepada Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb dan Ibn Taymiyyah. Hal ini mengesankan bahwa pembaruan yang dilakukan Dahlan memiliki mata rantai dengan pemikiran reformis pada abad-abad sebelumnya. Lihat Djarnawi Hadikusuma, *Dari Djamaluddin al-Afghani Sampai Ke K.H. Ahmad Dahlan* (Jogjakarta: Persatuan, t.t.); Mustafa Kamal Pasha dan Ahmad Adaby Darban, *Muhammadiyah Sebagai Gerakan Islam Dalam Perspektif Historis dan Ideologis* (Yogyakarta: LPPI UMY, 2003).

Sementara itu, terdapat teori lain yang menyatakan bahwa kelahiran Muhammadiyah didorong oleh munculnya kesadaran terhadap kemerosotan sosio-moral kehidupan keagamaan yang diwarnai oleh dominasi tradisi mistik dan pengaruh kebudayaan Jawa yang Hinduistik. Dalam kaitan ini, muncul dan berkembang praktik-praktik keagamaan yang cenderung kepada perbuatan *shirk*, bid'ah dan khurafat di kalangan sebagian kaum Muslim. Menurut teori ini, tidak mengherankan jika orientasi Dahlan dan Muhammadiyah yang didirikan ialah perbaikan (*iṣlāḥ*) kehidupan keagamaan umat Islam melalui jalan purifikasi *'aqīdah*. Atas dasar orientasi ini, sebagian sarjana menyebut Muhammadiyah sebagai gerakan “puritan” dan “ortodoks.”⁵⁷

Selain itu, terdapat juga teori yang secara longgar dapat disebut teori “pengaruh penetrasi Kristen.” Dominasi kolonial dalam politik dapat dikatakan sangat besar dan menonjol. Dominasi politik ini secara tidak disadari membawa serta pengaruh Kristen dalam kehidupan sosial masyarakat. Terdapat semacam paralelisme antara kolonialisasi dan Kristenisasi. Kegiatan misionaris Kristen diwadahi oleh kebijakan kolonial yang selanjutnya dijalankan oleh institusi-institusi sosial keagamaan, seperti pendidikan dan pelayanan sosial yang sampai tingkat tertentu dimaksudkan sebagai “pembudayaan” masyarakat Indonesia yang terbelakang. Berdirinya Muhammadiyah dan perkembangan pelbagai aktifitas sosialnya didorong oleh semakin menguatnya pengaruh penetrasi Kristen terhadap kehidupan masyarakat Indonesia pada awal abad ke-20. Pola aktifitas Muhammadiyah juga banyak mengadopsi model yang dikembangkan oleh

⁵⁷ James L. Peacock, *Gerakan Muhammadiyah Memurnikan Ajaran Islam di Indonesia* (Jakarta: Cipta Kreatif, 1986); Howard M. Federspiel, “The Muhammadiyah: A Study of an Orthodox Islamic Movement in Indonesia,” *Indonesia* 10 (October 1970): 57-80.

kalangan misionaris.⁵⁸

Berdasarkan beberapa pandangan teoretis tentang asal-usul pembentukan dan perkembangan Muhammadiyah pada fase-fase awal tersebut, sebagian sarjana memberikan identitas kepada Muhammadiyah paralel dengan identitas yang dilekatkan kepada pendirinya, Dahlan. Secara personal, Dahlan sesungguhnya merupakan sosok pribadi yang *multifaceted*, sehingga banyak identitas diberikan kepadanya. Pengetahuannya yang luas mengenai agama menunjukkan bahwa dia merupakan figur 'ulama. Ini ditunjukkan dengan bacaannya yang luas terhadap warisan intelektual Islam baik pertengahan maupun modern. Sementara itu, keaktifannya dalam kegiatan politik di Sarekat Islam (SI) dijadikan argumen untuk menyebutnya -sampai taraf tertentu- sebagai politisi, meskipun dia kemudian meninggalkan aktifitas politik tersebut. Sedangkan kegiatan yang ditekuni dalam mendirikan lembaga pendidikan, dan memberi pengajaran agama baik di lembaga pendidikan yang didirikan maupun dalam berbagai forum pengajian dapat menjadi dasar untuk menyebutnya sebagai pendidik.

Terlepas dari identitas-identitas di atas, tidak diragukan lagi Dahlan merupakan figur utama dalam pembentukan Muhammadiyah dan sekaligus faham keagamaannya selama fase-fase formatif dari gerakan ini. Dapat dikatakan bahwa pada fase awal ini Muhammadiyah identik dengan Dahlan, dan sebaliknya Dahlan identik dengan Muhammadiyah. Terdapat semacam paralelisme antara individu

⁵⁸ Shihab, *Membendung Arus*, 106-107. Pandangan ini mengingatkan kita kepada "teori balapan" (*race theory*) antara Islam dan Kristen dalam penyebaran agama tersebut di Nusantara, sejak masuknya bangsa-bangsa Barat seperti Portugis dan Belanda sejak abad ke-16 ke wilayah kepulauan ini. "Teori Balapan" ini diajukan oleh sarjana Belanda, B.J.O. Schrieke dalam karyanya *Indonesian Sociological Studies*, meskipun "teori balapan" ini dikritik oleh Naquib al-Attas. Tentang "teori balapan" antara Islam dan Kristen, lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara* (Bandung: Mizan, 2002), 37-50.

dan organisasi, baik pada aspek ideologi (pemikiran) maupun pada level orientasi praktisnya.⁵⁹

Sebagaimana Dahlan yang *multifaceted*, Muhammadiyah juga masuk ke dalam kombinasi berbagai penyifatan, sejalan dengan sasaran dan tujuannya yang berkembang, yang mengalami banyak perubahan dalam upayanya untuk memberikan respons terhadap kebutuhan zaman. Muhammadiyah adalah sebuah gerakan yang bercorak modernis dan reformis yang memberikan perhatian pada berbagai aspek kehidupan masyarakat Indonesia.⁶⁰

Penyifatan terhadap Muhammadiyah diberikan tidak hanya didasarkan pada faktor kelahirannya, tetapi juga mencakup perkembangannya, terutama pada fase-fase yang sangat dini. Demikian banyaknya identitas yang dilekatkan kepada Muhammadiyah, sehingga beberapa identitas tersebut sepertinya tampak saling bertentangan antara satu dan yang lain. Sekedar menegaskan kembali, Peacock mencirikan Muhammadiyah sebagai sebuah gerakan puritan dan ortodoks. Deliar Noer dan Alfian cenderung memasukkan gerakan ini ke dalam gerakan Islam modernis. Jainuri cenderung menyebut Muhammadiyah sebagai gerakan reformis Islam. Shihab menekankan peran Muhammadiyah dalam membendung arus Kristenisasi yang berlangsung di Indonesia.⁶¹ Namun, penyifatan yang cenderung monolitik ini kurang menggambarkan dinamika religio-intelektual yang

⁵⁹ Herbert Blumer, "Social Movement," dalam *Principles of Sociology*, ed. Alfred McClung Lee (New York: Barnes and Noble Inc., 1955), 203.

⁶⁰ Shihab, *Membendung Arus*, 106-107.

⁶¹ James L. Peacock, *Purifying the Faith: The Muhammadiyah Movement in Indonesian Islam* (Menlo Park, California: The Benjamin/Cummings Publishing Company, 1978); James L. Peacock, *Gerakan Muhammadiyah Memurnikan Ajaran Islam di Indonesia* (Jakarta: Cipta Kreatif, 1986); Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*; Alfian, *Muhammadiyah: The Political Behavior of a Muslim Modernist Organization Under Dutch Colonialism*; Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis*; Shihab, *Membendung Arus*, 106-107.

berkembang dalam sejarah Muhammadiyah yang panjang.

Dilihat dari segi orientasinya yang menekankan pada tindakan sosial, Muhammadiyah disebut sebagai gerakan sosial-keagamaan. Namun demikian, tidak terlalu keliru jika dinyatakan bahwa Muhammadiyah juga mengandung elemen sebagai gerakan pemikiran. Muhammadiyah sering dicirikan berdasarkan pemikiran keagamaan yang dianut. Kendati sebutan gerakan pemikiran bersifat sekunder, namun figur-figur ‘ulama dalam Muhammadiyah tidak bisa dipisahkan dari proses-proses intelektual yang menghasilkan pemikiran sebagai landasan bagi pembaruan sosial (*social reform*) yang dijalankan.

Namun demikian, penting ditegaskan bahwa Muhammadiyah merupakan gerakan Islam yang mencakup aspek-aspek sosial, agama, pendidikan, ekonomi dan bahkan politik. Muhammadiyah dapat dipandang sebagai salah satu unsur penting dalam proses perubahan sosial politik di Indonesia sejak berdirinya.

B. Transformasi Pemikiran Keagamaan: Orientasi Purifikasionis dan Proto-Liberal

1. Radikalisme Politik

Seperempat abad pertama dari masa kolonial di abad ke-20 adalah masa kepemimpinan Dahlan dalam Muhammadiyah. Dalam masa ini, pemerintah kolonial berusaha untuk mengembangkan pendidikan masyarakat negeri jajahan, sebagai pelaksanaan dari politik etis yang diterapkan. Usaha Dahlan dan Muhammadiyah di bidang pendidikan dianggap menunjang dan memiliki relevansi langsung dengan kebijakan kolonial, dan karenanya mendapatkan

persetujuan pemerintah kolonial. Masa jabatan Dahlan dinilai sebagai suatu masa kerjasama yang harmonis antara Muhammadiyah dan pihak pemerintah kolonial. Terdapat kebebasan relatif bagi Muhammadiyah untuk mengembangkan organisasi dan aktifitasnya.

Namun, sejak paruh kedua dekade 1920-an sampai 1930-an muncul kekhawatiran di pihak kolonial terhadap sejumlah pergerakan nasional yang mengarah kepada kemerdekaan. Karena itu, pemerintah menerapkan pengawasan yang ketat terhadap gerak-gerik tokoh-tokoh nasional yang dianggap sebagai ancaman terhadap kekuasaan kolonial. Meskipun beberapa tokoh pergerakan nasional ditawan, tidak ada pemimpin Muhammadiyah yang ditawan. Hanya saja, pemerintah kolonial menerapkan peraturan yang ketat mengenai sekolah dan guru yang dianggap liar karena tidak mengantongi izin dari pemerintah (Ordonansi Guru). Terhadap situasi itu, elite Muhammadiyah menilai adanya pembatasan dan penyempitan gerak Muhammadiyah. Bahkan, berdirinya NU pada 1926 dinilai tidak lepas dari kepentingan kolonial untuk menghambat gerak Muhammadiyah.⁶²

Sejak wafatnya Dahlan (1923) sampai akhir masa kolonial Belanda (1942), Muhammadiyah dipimpin secara berturut-turut oleh K.H. Ibrahim (1923-1932),⁶³ K.H. Hisyam (1932-1937), dan kemudian K.H. Mas Mansur (1937-1942). Mereka adalah 'ulama yang berpengaruh, selain karena kapasitas religio-intelektualnya, juga kapasitas kepemimpinan yang mereka miliki. Namun demikian, pada masa-masa tersebut juga muncul figur-figur yang juga sangat berpengaruh dalam perjalanan Muhammadiyah, seperti H. Fakhruddin, R. Hadjid,

⁶² Peacock, *Gerakan Muhammadiyah Memurnikan Ajaran Islam di Indonesia*, 63.

⁶³ Alfian, *Muhammadiyah*, 199.

M. Soedja' dan Ki Bagus Hadikusuma yang di kemudian hari memainkan peran sangat penting, dalam politik nasional dan dalam Muhammadiyah sendiri.⁶⁴

Sebagian besar dari mereka adalah pendukung gerakan Dahlan, dan memiliki hubungan sosial-intelektual secara langsung dengan Dahlan. Mereka tidak diragukan memainkan peran penting dalam menginterpretasikan pemikiran Dahlan dan menyebarkannya terutama di kalangan Muhammadiyah.⁶⁵ Mereka dapat disebut sebagai sebuah “komunitas epistemik” atau “blok historis” yang menghadapi tantangan zamannya, baik dalam lapangan keagamaan maupun sosial politik, dan kemudian memberikan respons spesifik yang dianggap paling sesuai dengan konteks historisnya.

Tanpa mengurangi posisi dan peranan K.H. Ibrahim sebagai ketua setelah Dahlan, H. Fakhruddin (wafat pada 27 Februari 1929) merupakan figur menonjol yang memberikan “bobot politik” kepada Muhammadiyah selama periode krusial tersebut. Kendati Fakhruddin tidak pernah menjadi pucuk pemimpin elite Muhammadiyah, signifikansi perannya tidak dapat diabaikan. Dia merupakan pengikut Muhammadiyah sejak didirikan, dan dalam perkembangannya dia terlibat dalam Budi Utomo, Sarekat Islam (SI) dan bahkan *Indische Sociaal Democratisch Vereeniging* (ISDV) yang berorientasi Marxis dalam ideologinya.

⁶⁴ Tentang Haji Fakhruddin, lihat Solichin Salam, “Hadji Fachruddin Pedjoang Nasionalis Muslim,” *Almanak Muhammadiyah XXV* (Jakarta: PP Muhammadiyah Madjlis Taman Pustaka, 1385/1965-1966), 6-8. Lihat juga karya belakangan, seperti Mu'arif, *Benteng Muhammadiyah: Sepenggal Riwayat dan Pemikiran Haji Fachrodin, 1890-1929* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2010).

⁶⁵ Alfian, *Muhammadiyah*, 199.

Namun, dia kemudian keluar dari organisasi tersebut karena merasa teralienasi di dalamnya.⁶⁶

Pengaruh keterlibatan Fakhruddin dalam ISDV tampak jelas pada sikap politiknya yang radikal, selain karena keaktifannya dalam kegiatan jurnalistik sejak 1916 sampai 1920-an. Dia bekerja sama dengan Haji Misbach, seorang Muslim Marxis, dalam majalah *Islam Bergerak*, yang diterbitkan di Solo pada 1916, dan dalam beberapa majalah lain yang dikelola Haji Misbach. Kombinasi karir politik di ISDV dan jurnalisme Fakhruddin bersama seorang Muslim Marxis membawanya kepada kecenderungan politik radikal yang sangat kuat.⁶⁷

Selain itu, radikalisme politik Fakhruddin dipengaruhi keterlibatannya dalam SI dan pergaulan politiknya dengan tokoh-tokoh yang non-Marxis, seperti Tjokroaminoto, Agus Salim dan Surjopranoto. Dia bahkan pernah dipercaya sebagai tokoh penting di SI Pusat sebagai komisaris untuk wilayah Jawa Tengah. Namun, karena terjadi perpecahan di tubuh SI dan penerapan kebijakan disiplin partai (1926), dia akhirnya keluar dari partai pada 1927.⁶⁸

Fakhruddin adalah figur yang sangat kritis terhadap paham dan ajaran Komunisme. Dia juga kritis terhadap kelompok yang melecehkan agama Islam, ketika pada 1925 ada terbitan *Serat Darmogandul* yang memuat pandangan yang anti-Islam dan menuding Islam berada di balik kejatuhan Majapahit pada abad ke-15. Menariknya, pada masa-masa ini terjadi kerja sama antara Muhammadiyah dan kalangan Cina (Tionghoa) yang juga dituding sebagai faktor kejatuhan kerajaan Hindu itu, karena raja Islam dari Demak berasal dari ibu keturunan Puteri

⁶⁶ Muarif, *Benteng Muhammadiyah*, 100-101.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Salam, "Hadji Fachruddin Pedjoang Nasionalis Muslim," 7.

Cina. Gerakan protes terhadap publikasi *Serat Darmogandul* itu menunjukkan kritisisme elite Muhammadiyah terhadap pandangan yang dapat merusak keyakinan Muslim.⁶⁹

Sensitivitas kalangan elite Muhammadiyah terhadap orang-orang Kristen tampak jelas pada fase ini. Toleransi yang ditunjukkan oleh Dahlan pada periode sebelumnya mengalami transformasi menjadi sikap radikal selama akhir dekade 1920-an. Keberhasilan gerakan misionaris Kristen di beberapa tempat, termasuk Jawa, telah membangkitkan semangat keagamaan orang-orang Islam, termasuk Muhammadiyah. Berubahnya sikap sosial-politik Muhammadiyah juga didorong oleh keberhasilan Kristenisasi dan kegiatan sosial yang menyertainya.

Dorongan terhadap munculnya sikap radikal ini juga berasal dari sikap non-koperatif SI sejak 1924 dan datangnya gerakan Ahmadiyah dari Anak Benua India ke Indonesia pada masa yang hampir bersamaan. Kebijakan non-koperatif SI disebabkan oleh pandangan bahwa agama Kristen itu identik dengan kaum kolonialis. Pada waktu yang sama, kegiatan kelompok Ahmadiyah lebih lanjut membangkitkan semangat kaum Muslim untuk melawan ancaman yang ditimbulkan oleh misionaris Kristen. Kedekatan elite Muhammadiyah dengan SI dan Ahmadiyah memperkuat sikap anti-Kristen dan anti-kolonial di kalangan Muhammadiyah. Sikap kritis elite Muhammadiyah terhadap Ordonansi Guru, misalnya, merupakan salah satu bentuk perlawanan terhadap kebijakan kolonial.⁷⁰

⁶⁹ Alfian, *Muhammadiyah*, 206.

⁷⁰ Ibid., 209-210. M. Ng. Djojosoegito sebagai Sekretaris Besar Muhammadiyah Hindia Timur memberikan pandangan tentang gerak agama Islam dan gerak Muhammadiyah pada masa tersebut. Lihat *Soeara Moehammadijah* No. 6, vii (1925): 180.

Setelah mundurnya beberapa elite Muhammadiyah dari SI pada 1927, persyarikatan ini mulai kehilangan wakil dalam arena politik. Karena itu, fokus Muhammadiyah lebih diarahkan pada aktifitas keagamaan, sosial dan pendidikan. Namun demikian, tidak sedikit figur Muhammadiyah yang tetap memiliki kecenderungan politik, seperti Mas Mansur.⁷¹ Bahkan, pada masa berikutnya, elite Muhammadiyah yang cenderung ke politik memperoleh dorongan baru dengan datangnya dua tokoh muda yang energik, yaitu Farid Ma'ruf dan Abdul Kahar Muzakkir dari Timur Tengah.

Kedua figur tersebut belajar beberapa tahun di al-Azhar Kairo, dan selama beberapa tahun keduanya aktif dalam gerakan pelajar Indonesia di luar negeri. Farid Ma'ruf yang kembali ke Indonesia pada 1934 pernah menjadi sekretaris organisasi pelajar Indonesia di Kairo, sementara Muzakkir yang kembali pada 1937 pernah menjadi ketuanya. Muzakkir juga termasuk salah satu anggota paling aktif dari Perhimpunan Indonesia yang berpusat di Belanda. Dia juga pernah mewakili kaum Muslim Indonesia pada Konferensi Dunia Islam di Palestina pada 1932. Pemerintah kolonial Belanda menganggap Kahar Muzakkir sebagai anti-kolonial.⁷²

Kedatangan kedua tokoh muda ini memberikan dorongan penting terhadap elite Muhammadiyah yang memiliki kecenderungan politis. Tidak mengherankan, masa kepemimpinan Mas Mansur mulai 1937 sampai 1942 dicirikan oleh

⁷¹ Ibid., 321. Pada 1926, melalui kongres di Randublatung, Sarekat Islam (SI) memberlakukan disiplin partai bagi anggotanya yang merangkap jabatan dengan organisasi Islam lain, dan anggota Muhammadiyah banyak yang menarik diri dari partai Islam tersebut. Lihat Haedar Nashir, "Persentuhan Muhammadiyah dan Politik," *Suara Muhammadiyah* No. 5 (1-15 Maret 1997), 38-40.

⁷² Alfian, *Muhammadiyah*, 321.

keterlibatan Muhammadiyah dalam politik yang semakin meningkat. Bahkan, pada akhirnya Mas Mansur tampil sebagai tokoh politik nasional bersama-sama Sukarno, Hatta dan Ki Hadjar Dewantara sebagai Empat Serangkai pada masa pendudukan Jepang.⁷³

Sikap politik yang radikal ini berbeda dari sikap Dahlan yang dikenal toleran terhadap para misionaris Kristen. Dahlan juga cenderung bersikap tidak bermusuhan dengan para penguasa kolonial. Namun demikian, sikap ini tidak niscaya berarti bahwa Dahlan mengkompromikan prinsip-prinsipnya dengan pihak kolonial. Meskipun secara lahiriah tidak tampak sikap radikal, karena pertimbangan taktis untuk melindungi perkembangan organisasinya, Dahlan pada dasarnya menyadari sepenuhnya ancaman misi Kristen terhadap Islam.⁷⁴

Namun demikian, sikap radikal tersebut tidak muncul secara terbuka sampai naiknya generasi kedua dalam kepemimpinan Muhammadiyah. Sejak masa itulah tekanan mulai diletakkan pada penolakan terang-terangan terhadap kegiatan misionaris dan doktrin Kristen. Fakhruddin, yang menjabat wakil ketua Muhammadiyah pertama, merupakan tokoh penggerak Muhammadiyah yang sangat menonjol. Dia juga menonjol dalam perjuangannya untuk menyadarkan kaum Muslim terhadap gerakan dan aktifitas misionaris Kristen. Alfian menyatakan bahwa kepribadian Fakhruddin mencerminkan sikap “anti-Kristen serta anti terhadap mereka yang dipandang telah mengkritik dan memfitnah Islam.”⁷⁵

⁷³ Ibid., 322.

⁷⁴ Shihab, *Membendung Arus*, 146.

⁷⁵ Alfian, *Muhammadiyah*, 204.

Pemikiran dan sikap politik Fakhruddin juga diadopsi oleh koleganya, Hadjid. Dalam kongres Muhammadiyah pada 1925, Hadjid menyatakan bahwa ajaran politeisme dalam Kristen memang irrasional, tetapi dia mengakui bahwa praktiknya dalam bidang kesejahteraan sosial sangat efektif. Karena itu, Hadjid mendorong kaum Muslim untuk belajar dari praktik-praktik sosial mereka, justru untuk mempertahankan keimanan orang Islam. Perhatian Dahlan terhadap aktifitas Kristenisasi diterjemahkan oleh generasi berikutnya dalam bentuk sikap radikal terhadap implikasi sosial dan kultural yang ditimbulkannya.⁷⁶

2. Orientasi Purifikasionisme

Perkembangan Muhammadiyah pada paruh kedua dekade 1920-an juga tidak dapat dipisahkan dari perkembangan religio-politik dunia Islam global waktu itu. Kondisi politik-keagamaan di Tanah Suci ditandai oleh kemenangan politik keluarga Sa'ūd yang berhasil mengusir Sharīf Ḥusayn dari Ḥijāz pada 1924. Kebangkitan dinasti Sa'ūd tersebut ditopang oleh adanya dukungan keagamaan dan aliansi strategis dengan Wahhābiyyah.⁷⁷ Di samping itu, munculnya Attaturk sebagai pemimpin Turki modern setelah membubarkan kekhalifahan Uthmānī (1924) menciptakan situasi politik dunia Islam semakin kompleks. Pergolakan politik di Timur Tengah itu mempengaruhi perubahan dalam konfigurasi politik dan keagamaan di belahan dunia Islam yang lain, termasuk di Hindia Belanda (Indonesia). Pelaksanaan beberapa Kongres Islam di Hindia Belanda dan munculnya berbagai komite, seperti Komite Khilāfah dan

⁷⁶ Shihab, *Membendung Arus*, 146.

⁷⁷ Lihat *Soeara Moehammadijah* No. 6, vii (1925): 174-175.

Komite Ḥijāz mencerminkan kompleksitas dari konfigurasi religio-politik umat Islam di tanah air.⁷⁸

Selain itu, sejak pertengahan dekade 1920-an Muhammadiyah juga menjalin hubungan dengan gerakan Islam di luar negeri, Ahmadiyah. Setiap tahun Muhammadiyah mengundang pemimpin Ahmadiyah dari India untuk memberi ceramah dalam kongres tahunan persyarikatan ini. Tampaknya, ini merupakan awal dari kehadiran Ahmadiyah di Indonesia. Beberapa tokoh Muhammadiyah, seperti Djojosoegito dan Kusni, yang lebih tertarik kepada Ahmadiyah dan keluar dari Muhammadiyah, kemudian mendirikan gerakan Ahmadiyah.⁷⁹

Dua perkembangan tersebut mempengaruhi wacana keagamaan dalam Muhammadiyah. Meskipun tidak menjadi arus utama (*mainstream*), munculnya tendensi Wahhābiyyah, terutama sejak paruh kedua dekade 1920-an, memberikan pengaruh terhadap adanya pergeseran penting dalam orientasi keagamaan dalam Muhammadiyah. Sejak saat itu, baik langsung atau tidak, berkembang perdebatan tentang masalah praktik keagamaan, seperti *tahlilan*, *slametan*, atau *kenduren*, dan isu-isu politik seperti *khilāfah* antara kaum tradisional dan kelompok yang mendapatkan inspirasi dari Wahhābiyyah. Masuknya tema-tema yang bercorak Wahhābiyyah dalam wacana keagamaan Muhammadiyah terjadi setelah Dahlan.⁸⁰

Demikian pula soal-soal yang berkaitan dengan perkembangan Islam di tanah

⁷⁸ *Soeara Moehammadijah* terbitan 1925-1926 memuat informasi tentang pergulatan politik antara Sharīf Ḥusayn yang dipandang mewakili kelompok tradisional dan keluarga Sa‘ūd yang mewakili kelompok Wahhābī.

⁷⁹ *Soeara Moehammadijah* No. 6, vii (1925): 178.

⁸⁰ Hal ini tampak dari surat yang dikirim oleh seorang ‘alim Muhammadiyah yang tinggal di Mekkah, K.H. Bakir, keponakan Dahlan yang diutus oleh Kongres al-Islam di Bandung untuk menjadi utusan yang membicarakan hal-hal yang berhubungan dengan urusan kaum Muslim di Hindia Belanda (Indonesia) dan untuk mengikuti Kongres Khilāfah di Mesir. (Surat tertanggal 13 Jumadal Ūlā 1344). *Soeara Moehammadijah* No. 7 (1926), 222-228.

Hijaz, khususnya Wahhābiyyah, menjadi isu penting di kalangan Muhammadiyah, yang pada masa Dahlan tidak dominan.⁸¹ Kebangkitan religio-politik Wahhābiyah secara tidak langsung menjadi *prelude* (pembuka) bagi munculnya tema-tema pemikiran keagamaan yang berkisar di seputar takhayul, bid'ah dan khurafat.

Sekedar tinjauan singkat, Wahhābiyyah dinisbatkan kepada seorang figur bernama Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb (1703-1792), seorang *'alīm* dari Arabia. Wahhābiyyah, meskipun menolak pemikiran 'ulama abad pertengahan, mengambil posisi lebih fundamental di mana mereka menerima hanya al-Qur'ān dan al-Sunnah sebagai sumber bagi agama. Sebagaimana Aḥmad ibn Ḥanbal, mereka menolak metode penalaran analogis (*qiyās*) untuk menafsirkan al-Qur'ān dan al-Sunnah.⁸²

Penolakan terhadap cara formal penafsiran hukum Islam menghasilkan dua arah yang saling berseberangan. Di satu pihak, dengan menekankan teks al-Qur'ān dan al-Ḥadīth, kelompok Wahhābiyyah cenderung mengarah kepada ultra-konservatisme dan bahkan literalisme absolut. Namun di pihak lain, dengan mendorong *ijtihād* dari pada penalaran analogis (*qiyās*) berkaitan dengan masalah yang tidak dicakup langsung oleh teks, pintu menjadi terbuka untuk kekuatan yang lebih liberal untuk menafsirkan teks secara lebih bebas dari pada prinsip penalaran analogis yang dikembangkan oleh kaum 'ulama abad pertengahan. Meskipun Wahhābiyyah tampak lebih fundamentalis dan literalis dalam kaitannya

⁸¹ Soera Moehammadijah No. 8 (1926/1344), 258-259, dan 262-264.

⁸² Fazur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 198.

dengan teks kitab suci, namun *ijtihād* mereka dalam jangka panjang terbukti lebih tidak literalis dibandingkan *qiyās* yang digunakan kaum ‘ulama tradisional.⁸³

Pada awal abad ke-20, di Mesir muncul aliran *salafiyyah*, yang dikaitkan dengan al-Afghānī, ‘Abduh dan Rashīd Riḍā. Aliran *salafiyyah* ini mengakui pentingnya kebangkitan Islam, seperti kebangkitan Eropa melalui pencerahan. Sementara al-Afghānī adalah aktifis politik, ‘Abduh merupakan pemikir, ‘ulama dan pendidik. Keduanya mengajukan pentingnya *ijtihād* dan pembaruan sosial agar shari‘ah tetap relevan dan mampu menjawab problem masyarakat modern. Sementara itu, Riḍā mengembangkan ajaran ‘Abduh ke arah yang lebih kaku.⁸⁴

Kasus Wahhābiyyah Arabia dan gerakan *Salafiyyah* Mesir sama-sama menunjukkan bahwa *ijtihād* tidak semata menentang elite konservatif yang ada. *Ijtiḥād* dijalankan dalam suatu kerangka kerja literalisme ibn ‘Abd al-Wahhāb. Namun demikian, dalam kerangka yang terbatas ini, daya tarik *ijtiḥād* akan memiliki signifikansi jangka panjang. Penekanan pada hak *ijtiḥād* oleh kaum Wahhābī dan *Salafiyyah*, dan celaan mereka terhadap praktik *taqlīd* memiliki fungsi sebagai kekuatan pembebas (*liberating force*) dari kungkungan pemikiran ‘ulama abad pertengahan.⁸⁵

Konteks religio-politik tersebut tampak mempengaruhi perkembangan wacana keagamaan dan pendekatan yang ditempuh dalam menyebarkan paham keagamaan yang dianut dan dirumuskan oleh elite ‘ulama Muhammadiyah. Dalam

⁸³ Ibid., 188-199.

⁸⁴ Lihat Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 230-231.

⁸⁵ Rahman, *Islam*, 198.

konteks seperti itu pula muncul figur ‘ulama yang berpengaruh dalam perkembangan religio-intelektual Muhammadiyah, yaitu Mas Mansur.

3. Mas Mansur: Purifikasionis dan Liberal

Pada periode setelah Dahlan, pemikiran keagamaan Muhammadiyah dapat direpresentasikan oleh pemikiran Mas Mansur. Mas Mansur merupakan figur penting dalam sejarah Muhammadiyah secara umum, dan secara khusus sejarah pemikiran keagamaan (*religio-intellectual history*) Muhammadiyah.⁸⁶ Dia termasuk ‘ulama Muhammadiyah yang menandai fase sistematisasi pemikiran keagamaan dalam Muhammadiyah. Hal ini tidak terlepas dari adanya kebutuhan untuk merumuskan suatu landasan teologi atau ideologi bagi seluruh kerja sosial keagamaan yang dilakukan oleh Muhammadiyah. Perumusan landasan teologis atau ideologis tersebut tampaknya dapat dipenuhi pada saat Mas Mansur memegang tampuk kepemimpinan elite Muhammadiyah.⁸⁷

⁸⁶ Menurut sumber-sumber biografis yang tersedia, Mas Mansur lahir pada hari Kamis tanggal 25 Juni 1896 di Surabaya. Ibunya bernama Raudhah, seorang wanita kaya yang berasal dari keluarga Pesantren Sidoresmo Wonokromo Surabaya. Ayahnya bernama KH. Mas Ahmad Marzuqi, ahli agama yang terkenal di Jawa Timur pada masanya. Dia berasal dari keturunan bangsawan Astatinggi Sumenep, Madura. Dia dikenal sebagai *imām* tetap dan *khatib* di Masjid Agung Ampel Surabaya, suatu jabatan terhormat pada saat itu. Sebelum Muhammadiyah Cabang Surabaya didirikan, KH. Ahmad Dahlan sudah sering melakukan tabligh ke daerah ini. Tabligh-tabligh berupa pengajian diselenggarakan di Peneleh Surabaya. Dalam pengajian-pengajian itu Bung Karno dan Roeslan Abdul Gani untuk pertama kalinya mendengarkan penjelasan tentang ajaran Islam dari Dahlan. Setiap melaksanakan tabligh di Surabaya, Dahlan biasanya bermalam di penginapan. Akan tetapi suatu malam ia didatangi oleh seorang tamu yang memintanya agar setiap Dahlan ke Surabaya bersedia untuk menginap di rumahnya. Tamu itu ialah Mas Mansur. Mas Mansur selalu mengikuti pengajian yang diberikan oleh Dahlan, dan sangat tertarik oleh isi kajian yang diberikannya, serta terhadap kesederhanaannya.

⁸⁷ Syafiq Mughni, “Muhammadiyah dan Pemikiran Keagamaan: Reorientasi Wawasan dan Implementasi Untuk Aksi,” 18.

a. Genealogi Intelektual Mas Mansur

Mas Mansur memperoleh pengajaran agama dari ayahnya sendiri, K.H. Mas Ahmad Marzuki, di samping belajar di Pesantren Sidoresmo di bawah bimbingan K. Muhammad Thaha. Pada 1906, dalam usia 10 tahun, dia dikirim oleh ayahnya ke Pondok Demangan, di Bangkalan, Madura, di mana dia mengkaji al-Qur`ān dan mendalami kitab *Alfiyah* ibn Malik di bawah bimbingan Kyai Khalil Bangkalan. Kurang lebih dua tahun di sana, Mas Mansur kemudian meninggalkan pesantren tersebut setelah Kyai Khalil meninggal dunia.⁸⁸

Sepulang dari Pondok Demangan pada 1908, Mas Mansur berangkat ke Tanah Suci untuk menunaikan ibadah haji atas saran orang tuanya. Di Makkah, dia belajar pada Kyai Mahfudz dari Pondok Termas, Pacitan. Setelah kurang lebih empat tahun belajar di sana, situasi politik di Saudi Arabia memaksanya pindah ke Mesir. Penguasa Arabia, Sharīf Ḥusayn, mengeluarkan instruksi bahwa orang asing harus meninggalkan Makkah supaya tidak terlibat sengketa politik. Pada mulanya, ayah Mas Mansur tidak mengizinkannya ke Mesir, karena citra Mesir saat itu kurang baik di mata ayahnya, yaitu sebagai tempat bersenang-senang dan maksiat. Meskipun demikian, Mas Mansur tetap melaksanakan keinginannya tanpa izin orang tuanya.⁸⁹

Di Mesir, dia belajar di Al-Azhar di bawah bimbingan Shaykh Aḥmad Maskawih. Suasana religio-politik Mesir saat itu diliputi semangat nasionalisme dan pembaharuan Islam. Mas Mansur memanfaatkan kondisi sosial politik itu

⁸⁸ Darul Aqsha, *K.H. Mas Mansur (1896-1946): Perjuangan dan Pemikirannya* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2005), 53.

⁸⁹ Lihat Saleh Said, *Kyai Mas Mansur Membuka dan Menutup Sedjarahnja* (Surabaya: Usaha Penerbitan Budi, t.t.); Darul Aqsha, *K.H. Mas Mansur (1896-1946)*, 53.

untuk membaca tulisan-tulisan yang tersebar di media massa. Dia berada di Mesir selama kurang lebih dua tahun. Sebelum pulang ke tanah air, terlebih dulu dia singgah di Makkah selama satu tahun, dan pada 1915 dia pulang ke Surabaya. Di kota kelahirannya ini, Mas Mansur membentuk kelompok diskusi bersama Abdul Wahab Hasbullah yang dinamakan *Taṣwīr al-Afkār*.⁹⁰

Kelompok *Taṣwīr al-Afkār* ini merupakan tempat berkumpulnya ‘ulama Surabaya untuk membahas masalah-masalah keagamaan murni dan masalah politik perjuangan melawan penjajah. *Taṣwīr al-Afkār* juga merupakan wadah yang membahas masalah *khilāfīyyah*, *ijtihād*, dan madhhab. Terjadinya perbedaan pendapat antara Mas Mansur dengan Abdul Wahab Hasbullah mengenai masalah-masalah tersebut menyebabkan Mas Mansur keluar dari *Taṣwīr al-Afkār*.⁹¹

Mas Mansur banyak menghasilkan tulisan-tulisan yang berbobot. Pikiran-pikiran pembaharuannya dituangkannya dalam media massa. Tulisan-tulisan Mas Mansur dimuat dalam *Majalah Siaran* dan *Majalah Kentungan* (Surabaya), *Penganjur* dan *Islam Bergerak* (Yogyakarta), *Panji Islam* dan *Pedoman Masyarakat* (Medan), dan *Adil* (Solo). Di samping melalui majalah-majalah, Mas

⁹⁰ Darul Aqsha, *K.H. Mas Mansur (1896-1946)*, 53.

⁹¹ Syaifullah, *K.H. Mas Mansur Sapukawat Jawa Timur* (Surabaya: Hikmah Press, 2005), 35. Darul Aqsha, *K.H. Mas Mansur (1896-1946)*, 53. Setelah keluar dari *Taṣwīr al-Afkār*, Mas Mansur mendirikan kelompok *Ihya’ al-Sunnah*, yang menjadi cikal-bakal dari berdirinya Muhammadiyah di Surabaya pada 1921. *Soeara Moehammadijah* No.2 (1343/1925), 35-37, memuat turunan surat yang ditulis oleh K.H. Hasyim Asy’ari kepada Kyai Muhammad Makie dan ‘ulama lain di Sampang, Madura. Surat tersebut menceritakan debat yang terjadi antara Abdul Wahab Hasbullah, Aḥmad al-Surkātī (al-Irshād) dan Mas Mansur yang waktu itu menjabat ketua Muhammadiyah Surabaya. Debat tersebut membahas soal-soal yang berkaitan dengan *ijtihād*, *taqlīd* dan madhhab. Dalam surat itu ditulis bahwa menurut Abdul Wahab Hasbullah, tidak ada *mujtahid mutlaq*, sementara al-Surkātī menyatakan jika seseorang telah menguasai al-Qur’ān, bahasa Arab dan ḥadīth-ḥadīth yang *nāsikh* dan yang *mansūkh*, maka dia sudah memenuhi syarat untuk melakukan *ijtihād* sendiri. Dalam surat tersebut, Hasyim Asy’ari menyebut Muhammadiyah telah keluar (*khārij*) dari madhhab empat, dan merupakan cabang dari madhhab Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb. Lihat *Soeara Moehammadijah* No. 6, vii (1925), 177.

Mansur juga menuliskan ide dan gagasannya dalam bentuk buku, antara lain yaitu *Hadits Nabawiyah; Syarat Syahnya Nikah; Risalah Tauhid dan Syirik; dan Adab al-Baḥth wa al-Munāẓarah*.⁹²

b. Relasi Politik Mas Mansur

Sepulang dari belajar di Mesir, Mas Mansur bergabung dalam SI. Ketertarikannya pada politik diinspirasi oleh pergolakan politik yang dia alami di Makkah, dan munculnya gerakan nasionalisme dan pembaruan di Mesir. Pada saat itu, SI dipimpin oleh H.O.S. Cokroaminoto, dan terkenal sebagai organisasi politik yang radikal. Mas Mansur bahkan dipercaya sebagai penasehat Pengurus Besar SI. Dalam perpolitikan umat Islam, Mas Mansur banyak melakukan terobosan politik, baik sebelum maupun setelah menjabat ketua Muhammadiyah. Sebelum menjadi ketua Muhammadiyah, Mas Mansur sudah terlibat dalam SI.

Sedangkan setelah menjadi ketua Muhammadiyah Mas Mansur memprakarsai berdirinya Majelis Islam A'la Indonesia (MIAI) bersama K.H. Muhammad Dahlan dan K.H. Wahab Hasbullah, yang keduanya dari Nahdlatul Ulama (NU).⁹³ Dia juga memprakarsai berdirinya Partai Islam Indonesia (PII) bersama Dr. Sukiman Wiryoanajaya sebagai perimbangan atas sikap non-kooperatif dari SI. Ketika Jepang berkuasa, Mas Mansur termasuk dalam empat tokoh nasional, yang dikenal dengan sebutan Empat Serangkai, yaitu Sukarno,

⁹² Lihat Kyai Haji Mas Mansur, *Kumpulan Karangan Tersebar*, ed. Amir Hamzah Wiryosukarto, cet. III (Yogyakarta: Persatuan, 1992).

⁹³ Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit*, terj. Daniel Dhakidae (Jakarta: Pustaka Jaya, 1980), 302.

Mohammad Hatta, Ki Hajar Dewantara, dan Mas Mansur.⁹⁴

Keterlibatan Mas Mansur dalam Empat Serangkai mengharuskannya pindah ke Jakarta, sehingga jabatan ketua Muhammadiyah diserahkan kepada Ki Bagus Hadikusuma. Namun kekejaman pemerintah Jepang yang luar biasa terhadap rakyat Indonesia menyebabkannya tidak tahan dalam empat serangkai tersebut, sehingga dia memutuskan untuk kembali ke Surabaya. Kedudukannya dalam Empat Serangkai kemudian digantikan oleh Ki Bagus Hadikusuma. Ketika pecah perang kemerdekaan, Mas Mansur belum sembuh benar dari sakitnya. Namun dia tetap ikut berjuang memberikan semangat kepada barisan pemuda untuk melawan kedatangan tentara NICA. Akhirnya, Mas Mansur ditangkap oleh tentara NICA dan dipenjarakan di Surabaya. Di tengah pecahnya perang kemerdekaan itu, Mas Mansur meninggal di tahanan pada 25 April 1946.

c. Pandangan Keagamaan Purifikasionis Mas Mansur

Perumusan paham keagamaan dalam Muhammadiyah secara lebih sistematis untuk sebagian didorong oleh kuatnya reaksi dan bahkan perlawanan terhadap perkembangan Muhammadiyah, antara lain dari golongan tradisional ketika itu. Dalam beberapa hal, menurut Syafiq Mughni, pemikiran keagamaan Muhammadiyah, baik pada aspek teologi maupun juristik, banyak mendapatkan pengaruhnya dari karya-karya pemimpin al-Irshād atau Persatuan Islam (Persis),⁹⁵ suatu tesis yang penting untuk diteliti lebih lanjut.

⁹⁴ Lihat Harry J. Benda, "Southeast Asian Islam in the Twentieth Century," dalam P.M. Holt (ed.), *The Cambridge History of Islam*, vol.2A (London: Cambridge University Press, 1987), 182-207.

⁹⁵ Syafiq Mughni, "Muhammadiyah dan Pemikiran Keagamaan: Reorientasi Wawasan dan Implementasi Untuk Aksi," 18.

Mas Mansur adalah ‘ulama Muhammadiyah yang memberikan perhatian pada upaya perbaikan (*iṣlah*) dalam soal keyakinan (*‘aqīdah*) umat Islam. Pada masanya praktik-praktik keagamaan umat Islam dinilai banyak mengalami penyimpangan dari sumber otentik Islam dan contoh-contoh yang diberikan oleh Nabi Muhammad. Praktik-praktik keagamaan yang menyimpang itu tidak terlepas dari pengaruh tradisi Jawa pra-Islam dan praktik sufisme populer yang mengarah kepada *shirk* dalam *‘aqīdah*. Mas Mansur menulis sebuah buku berjudul *Risalah Tauhid dan Sjik* (pada dekade 1930-an).⁹⁶ Dapat dikatakan bahwa Mas Mansur merupakan ‘ulama Muhammadiyah yang memunculkan wacana penegakan *tawḥīd* yang benar dan pemberantasan praktik-praktik *shirk*, yang mempengaruhi wacana keagamaan dalam Muhammadiyah pada fase-fase berikutnya.

Pemikiran tentang pembersihan praktik keagamaan dari pengaruh *shirk* pada fase-fase awal belum dinyatakan secara tegas. Menurut Mulkhan, baru pada Mas Mansur (ketua 1936-1942) pemikiran tentang pemurnian Islam dielaborasi secara sistematis: menghindari *taqlīd* buta beramal dan beribadah; memberantas bid‘ah dalam *‘ibādah*, khurafat dan takhayul dalam *tawḥīd* (*‘aqīdah*); menentang tradisi ziarah kubur; memberantas *slametan* jenazah dan *talqīn*.⁹⁷ Namun, pemberantasan praktik-praktik keagamaan tersebut ternyata diterapkan secara berbeda yang kadang tampak radikal pada kondisi tertentu dan pada kondisi yang lain penuh toleransi.

⁹⁶ Mas Mansur, *Risalah Tauhid dan Sjik* (Surabaya: Peneleh, 1970). Karya ini ditulis pada akhir 1930-an, setelah Mas Mansur kembali dari belajar di Timur Tengah dan telah menjadi pimpinan Muhammadiyah di Surabaya atau di level Jawa Timur.

⁹⁷ Abdul Munir Mulkhan, *Islam Sejati, Kiai Ahmad Dahlan & Petani Muhammadiyah* (Jakarta: Serambi, 2005), 89. Lihat pula Farid Ma’ruf, *Analisa Achlak Dalam Perkembangan Muhammadiyah* (Jogjakarta: Offset, 1964).

Dalam *Risalah Tauhid dan Sjirik*, Mas Mansur memandang pentingnya menjaga keyakinan kaum Muslim dari *shirk* yang bisa memperlemah 'aqīdah, dan menghilangkan semangat. Perbuatan *shirk* juga menyebabkan kemalasan dan perasaan rendah diri.⁹⁸ Dalam kata-kata Mas Mansur:

Syirik itu pulalah yang menyebabkan kaum Muslimin lemah imannya, hilang tenaganya habis iradahnya, timbul malasnya dan habis harta bendanya, akhirnya menjadi orang yang hina, lemah, miskin, dan bodoh keadaannya. Tidak sedikit orang Islam yang sesat hidupnya, tertipu harta bendanya, karena terpedaya oleh penganjur-penganjur syirik yang bekerja siang malam mencari korban guna kepentingan dan keuntungan dirinya.⁹⁹

Menurut Mas Mansur, orang musyrik atau orang yang mengerjakan perbuatan menyekutukan Tuhan dengan lain-Nya dapat dibagi menjadi tiga golongan: *pertama*, selain percaya tentang adanya kekuatan dan kekuasaan Tuhan, mereka percaya pula bahwa selain Tuhan itu masih ada barang-barang atau benda-benda yang mempunyai kekuatan dan kekuasaan ghaib yang dapat mempengaruhi pada dirinya masing-masing. *Kedua*, mereka mempunyai kepercayaan, bahwa patung atau kuburan orang-orang yang mereka anggap *ṣalīh* atau mulia, atau benda-benda lainnya itu dapat menyampaikan permohonannya kepada Tuhan. *Ketiga*, mereka mempunyai kepercayaan bahwa Tuhan itu tidak satu, tetapi banyak.¹⁰⁰

Mas Mansur berpendapat bahwa Islam menjelaskan hikmah yang eksplisit dari tindakan-tindakan tertentu dan mendorong orang untuk belajar dari pengalaman sejarah. Islam memberi manusia kebebasan untuk mengambil

⁹⁸ Mas Mansur, *Risalah Tauhid dan Sjirik*, 7; dikutip dalam Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis*, 86.

⁹⁹ Mas Mansur, *Risalah Tauhid dan Sjirik*, 12.

¹⁰⁰ *Ibid*, 16.

manfaat dari usaha-usaha dunia dan pada saat yang sama menghindari perangkap-perangkap yang menyertainya. Menurut Mas Mansur, hal ini adalah prinsip dasar agama, dan makna Islam yang sesungguhnya adalah penyerahan diri kepada prinsip-prinsip ini.¹⁰¹

Dalam pandangan Mas Mansur, agama Islam mengatur seluruh aspek kehidupan, mulai kehidupan rumah tangga sampai urusan negara. Dia menyatakan “agama Islam penuh dengan keindahan dan keelokan, semenjak dari aturan yang sekecil-kecilnya sampai kepada yang sebesar-besarnya, semenjak dari mengatur susunan rumah tangga sampai kepada pergaulan hidup dalam negeri, telah teratur dengan sempurna.”¹⁰²

Terjebaknya umat dalam praktik *shirk* yang menyimpang dari ajaran Islam yang murni mengakibatkan keterbelakangan. Terjadinya kemerosotan hidup umat Islam ketika itu dibandingkan dengan generasi Muslim terdahulu lebih disebabkan oleh merebaknya *shirk*. Karena itu, menurut Mas Mansur, untuk kembali kepada kemajuan tidak ada pilihan lain kecuali melaksanakan kewajiban agama secara benar, dan menghilangkan unsur-unsur *shirk* dalam kehidupan keagamaannya, karena *shirk* adalah dosa besar yang tak terampuni.¹⁰³

Lebih lanjut, Mas Mansur menegaskan bahwa manusia memenuhi kebutuhan mereka dengan menggunakan perlengkapan material dan dukungan fisik dari orang lain. Namun, jika hal ini gagal, biasanya mereka meminta bantuan

¹⁰¹ Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis*, 86; merujuk ke Mas Mansur, “Agama Islam” Apakah Jang Sangat Terpenting di dalam Agama Islam,” *Soeara MIAI* 1, 2 lanjutan nomor 24 (17 Dhul-hijjah 1362), 10.

¹⁰² K.H. Mansur, “Khotbah Pembukaan Majelis Tarjih dalam Kongres Muhammadiyah ke-23 di Yogyakarta,” dalam *Perkembangan Pemikiran Muhammadiyah dari Masa ke Masa*, ed. Sukrianta A.R. dan Abdul Munir Mulkhan (Yogyakarta: Dua Dimensi, 1985), 149.

¹⁰³ Mas Mansur, *Risalah Tauhid dan Sjurit*, 7.

dari kekuatan ghaib yang diyakini dapat membantu mereka mengatasi masalah dan kebutuhan hidup mereka. Jika mereka meminta bantuan ghaib, maka mereka hanya mengandalkan bantuannya saja. Mereka menilai bahwa kekuatan mistis ini lebih kuat dan efektif dalam memenuhi kebutuhan mereka. Mas Mansur menegaskan, perbuatan ini hanya merupakan ilusi belaka, karena kekuatan supernatural yang sesungguhnya hanyalah Allah. Keyakinan terhadap kekuatan ghaib selain Allah inilah yang disebut sebagai *shirk*, sementara keyakinan kepada kekuatan Allah semata disebut *tawhīd*.¹⁰⁴

Mas Mansur menganggap orang-orang yang meminta pertolongan kepada arwah orang yang sudah mati termasuk kategori *mushrik*. Keyakinan bahwa arwah orang mati dapat mempengaruhi dan menguasai orang yang hidup, kemudian disembah dan dimintai pertolongan (misalnya untuk kesembuhan, jodoh, dan rizki), selain berlawanan dengan ajaran agama, juga tidak sesuai dengan akal sehat. Demikian juga keyakinan terhadap benda-benda angker, seperti patung, keris, batu-batuan yang dianggap mempunyai kekuatan ghaib dan dapat menguasai hidup manusia, dipandang sebagai bentuk kemusyrikan. Menurut Mas Mansur, memuliakan benda-benda tersebut sekali lagi tidak bisa diterima oleh akal sehat manusia. Percaya kepada dukun, setan dan jin dan kemudian meminta pertolongan kepadanya termasuk dalam perbuatan *shirk*, yang harus diberantas.¹⁰⁵ Karena itu, kehidupan agama umat Islam harus dibersihkan dari praktik-praktik semacam itu, karena bisa berimplikasi kepada keterbelakangan, kebodohan dan

¹⁰⁴ Pandangan Mas Mansur ini dikutip dari Fauzan Saleh, *Modern Trends in Theological Discourse in 20th Century Indonesia: A Critical Survey* (Leiden: Brill, 2001), 123.

¹⁰⁵ Mas Mansur, *Risalah Tauhid dan Sjurit*, 20-60.

kemiskinan. Selain agama mengutuk praktik-praktik seperti itu, hal tersebut juga tidak dapat dipahami secara rasional.

Wacana keagamaan yang senada juga dikembangkan oleh ‘ulama yang sezaman dengan Mas Mansur, yaitu Ki Bagus Hadikusuma. Dalam *Risalah Katresnan Djati*, dia menyatakan bahwa *slametan* yang dilakukan pada saat kematian termasuk bid‘ah, walaupun disertai dengan bacaan *tahlil* dan do‘a berbahasa Arab.¹⁰⁶ Ki Bagus Hadikusuma juga menyatakan bahwa ziarah kubur hukumnya *sunnah*, tapi jika dianggap wajib karena percaya terhadap kekeramatan kuburan para wali (orang yang dianggap suci) adalah *mushrik*. Dalam karya yang lain, *Poestaka Ihsan*, Ki Bagus Hadikusuma menyatakan bahwa percaya terhadap kekuatan ghaib dari kuburan, pohon dan barang lain yang dianggap bisa membuat nasib buruk atau baik adalah *mushrik*.¹⁰⁷

Selain soal ‘*aqidah*, Mas Mansur memiliki pandangan keagamaan tentang posisi manusia dalam kaitannya dengan kekuasaan Tuhan. Dia berpendapat bahwa kehendak manusia sebenarnya merupakan kehendak Tuhan, dan apapun yang dilakukan manusia merupakan refleksi dari kehendak Tuhan.¹⁰⁸ Pendapat demikian juga dikemukakan dalam *Himpunan Putusan Tarjih* yang menyatakan

¹⁰⁶ Ki Bagus Hadikusuma, *Risalah Katresnan Djati* 1 (Mataram: Persatoean, 1935), 34-37.

¹⁰⁷ Lihat Ki Bagus Hadikusuma, *Poestaka Ihsan* (Mataram: Persatoean, 1941). Komitmen terhadap slogan ‘kembali kepada al-Qur‘an dan al-Sunnah diikuti secara sangat ketat dalam menentukan bentuk-bentuk ‘*aqidah* dan cara ‘*ibadah* sehingga segala sesuatu yang tidak disebutkan baik dalam al-Qur‘an maupun al-Sunnah dianggap sebagai bid‘ah. Achmad Jainuri, “The Muhammadiyah Movement in Twentieth Century Indonesia: A Socio-Religious Study,” 76.

¹⁰⁸ Mas Mansyur, “Filsafat Doa,” dalam *KH Mas Mansyur Pemikiran Tentang Islam dan Muhammadiyah*, ed. Amir Hamzah W. (Yogyakarta: YP2LPM, Hanindita, 1986), 72. Lihat Kyai Haji Mas Mansur, *Kumpulan Karangan Tersebar*, ed. Amir Hamzah Wiriyosukarto, cet. III (Yogyakarta: Persatuan, 1992); lihat juga Syaifullah, *KH. Mas Mansur Sapukawat Jawa Timur*, 157-158.

bahwa manusia hanya dapat berikhtiar dan berusaha, sedangkan Tuhan dengan kehendak-Nya menentukan perbuatan yang diciptakan-Nya.¹⁰⁹

Pemikiran tentang hal ini berkaitan dengan pandangan tentang *qada'* dan *qadar*. Mas Mansur mengaitkan *qada'* dan *qadar* dengan Sunnah Allah, meskipun dia tidak dengan tegas mengatakan bahwa *qada'* dan *qadar* tersebut adalah Sunnah Allah yang ada di alam ini. Ketidaktahuan manusia tentang apa yang menjadi ketentuan Tuhan terhadap dirinya, menurut Mas Mansur, menjadi dasar untuk bersikap sesuai dengan ketentuan Sunnah Allah. Dengan kata lain, jika manusia taat kepada Tuhan, maka kebahagiaan merupakan takdir yang diperolehnya, demikian pula sebaliknya. Mas Mansur menyatakan:

Apa qadha dan qadar yang terenggam oleh Tuhan, tidaklah kita sebagai makhluk dapat mengetahui. Tidaklah kita tahu akan sifat isinya. Melainkan tahu kita akan kebiasaan dan ketentuannya perjalanan qadha dan qadar di dalam sunnah-Nya, yang berlaku atas makhluk seluruhnya. Artinya, kita bisa melihat kenyataannya, tetapi tidak mungkin menduga-duga apa hakekat yang sebenarnya.¹¹⁰

d. Watak Liberal Mas Mansur

Tendensi purifikasionis yang tumbuh dalam Muhammadiyah setelah masa Dahlan tidak mematikan sama sekali semangat modernis dalam pemikiran keagamaan Muhammadiyah. Sering dikemukakan tesis yang mengatakan bahwa pembentukan Majelis Tarjih pada 1927 menandai orientasi *fiqhiyyah* dan purifikasionisme *'aqidah*, bahkan sampai akhir 1980-an. Tesis ini untuk sebagian mengandung kebenaran, tetapi pemikiran keagamaan yang berwatak reformis juga

¹⁰⁹ *Himpunan Putusan Tarjih* (Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 1967), 19.

¹¹⁰ Mas Mansur, "Filsafat Do'a," 75.

berkembang pada periode dan dalam figur Mas Mansur. Bahkan, Mas Mansur dapat disebut sebagai pemikir liberal awal (*proto-liberal*) dalam Muhammadiyah.

Kepemimpinan Mas Mansur ditandai dengan kebijakan baru yang disebut *Langkah Muhammadiyah 1938-1949*, yang terdiri dari dua belas langkah: yaitu (1) memperdalam masuknya iman; (2) memperluaskan faham agama; (3) memperbuahkan budi pekerti; (4) menuntun amalan intiqad; (5) menguatkan persatuan; (6) menegakkan keadilan; (7) melakukan kebijaksanaan; (8) menguatkan majelis tanwir; (9) mengadakan konferensi bahagian; (10) Mempermusyawaratkan putusan; (11) mengawaskan gerakan dalam; (12) mempersambungkan gerakan luar.¹¹¹ Dalam konteks pemikiran keagamaan, “memperluas faham agama” (langkah kedua) dapat dipandang sebagai gambaran tentang watak terbuka dan tendensi liberal dari figur Mas Mansur.¹¹²

Selain itu, watak reformis pemikiran keagamaan Mas Mansur tampak dalam *Masalah Lima* yang dia rumuskan. Pada 1938, dia mengajukan beberapa masalah yang dikenal sebagai *Malasah Lima (al-Masā'il al-Khams)*. Masalah-masalah itu meliputi: “apakah agama itoe? (*mā huwa al-dīn?*); apakah doenia itoe (*mā hiya al-dunyā?*); apakah ‘ibadat itoe? (*mā hiya al-‘ibādah?*); apakah sabilillah itoe? (*mā huwa sabīl Allāh?*); apakah qijas itoe? (*mā huwa al-qiyās?*).”¹¹³

Pengajuan masalah-masalah tersebut berkaitan dengan salah satu dari *Langkah Muhammadiyah 1938-1940*, yaitu “memperluaskan faham agama,” yang

¹¹¹ Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Tafsir 12 Langkah Muhammadiyah* (Yogyakarta: Persatuan, t.t.). Lihat Saleh Said, *Kyai Mas Mansur Membuka dan Menutup Sedjarahnja*, 11-13.

¹¹² Lihat *Tafsir 12 Langkah Muhammadiyah* (poin 2).

¹¹³ *Kesimpoelan Djawaban Masalah Lima Dari Beberapa ‘Alim-‘Oelama* (Djokjakarta: Hoofdbestuur Moehammadijah, 1942), 6.

membutuhkan penjelasan yang lebih luas dari al-Qur'ān sebagai sumber otentik Islam. Pengajuan masalah ini tidak bisa dipisahkan dari Mas Mansur sebagai 'ulama berpengaruh yang menjadi elite pemimpin Muhammadiyah saat itu. Masalah-masalah tersebut diajukan kepada kaum 'ulama lainnya pada waktu itu untuk memperoleh jawaban. Respons pun diberikan oleh berbagai kalangan 'ulama, baik dari Muhammadiyah sendiri, seperti A.R. Sutan Mansur (Konsul Muhammadiyah Padangpanjang Sumatra Barat, yang kemudian menjadi elite Muhammadiyah) maupun dari 'ulama di luar Muhammadiyah, seperti Aḥmad al-Surkātī (al-Irshād).¹¹⁴

Mas Mansur memainkan peranan penting dalam merumuskan pemikiran-pemikiran berkenaan dengan “lima masalah” tersebut. Dalam rumusan tentang agama, dinyatakan bahwa agama (*al-dīn*) adalah “segala jang telah ditentokan oleh Allah dalam kitabnja (Al-Qoeran) dan Soennah Rasoelnja jang shahih, dari pada beberapa perintah dan tegahan serta pertoendjoek oentoek kemashlahatan manoesia dalam Doenia dan Achirat; jang mana ditentokannja jang terseboet itoe karena meloeaskan dan memoedahkan, tidak karena menjempitkan dan menjoeckarkan.”¹¹⁵ Dalam paham Mas Mansur, perintah-perintah dan larangan-larangan serta petunjuk-petunjuk agama tersebut sebagian ada yang tidak dapat diubah-ubah menurut perubahan waktu dan tempat (*lā yataghayyaru bi taghayyur al-zamān wa lā yakhtalifu bi ikhtilāf al-makān*), seperti 'aqīdah dan cara-cara

¹¹⁴ Ibid., 7.

¹¹⁵ Ibid., 13. Pandangan ini tampaknya didasarkan pada ayat al-Qur'ān: *wa mā ja'ala 'alaykum fī al-dīn min ḥaraj*; dan ḥadīth Nabi: *Yassirū wa lā tu'assirū wa bashshirū wa lā tunfirū*.

'*ibādah* yang telah ditentukan. Tidak ada *ijtihād* dalam soal prinsipil ini. Kategori ini dapat disebut sebagai *al-thawābit* (yang tetap).

Sedangkan masalah-masalah yang berkaitan dengan *mu'āmalah*, keperluan publik (umum) dan urusan politik (*al-umūr al-siyāsiyyah*) dimungkinkan untuk dilakukan *ijtihād*, karena masalah-masalah tersebut dapat berubah sesuai dengan perubahan keadaan dan tempat untuk pertimbangan kemaslahatan (*qābil li al-ziyādah wa al-nuqṣān ḥasba al-maṣāliḥ*).¹¹⁶ Dalam konteks ini, *ijtihād* dilakukan untuk “mengambil arti-arti nash dan mafhoem-mafhoem jang tersimpan dalam nash-nash itoe.”¹¹⁷ Kerangka berpikir Mas Mansur demikian ini tergolong sangat maju untuk ukuran zamannya, ketika sebagian besar kaum Muslim masih menentang *ijtihād* dan lebih menganjurkan *taqlīd* kepada pendapat (*qawl*) ‘ulama abad pertengahan. *Ijtiḥād*, dengan demikian, merupakan usaha memahami dan menafsirkan teks-teks terutama menyangkut persoalan-persoalan sosial dengan pertimbangan kepentingan orang banyak (*maṣāliḥ, public interest*). Masalah-masalah sosial ini termasuk kategori *al-mutaghayyirāt* (yang dapat berubah).

Sementara itu, dunia (*al-dunyā*), menurut Mas Mansur, adalah “keadaan-keadaan jang telah dititahkan oleh Allah s.w.t. dan ‘Aqal jang sehat bisa mendjadi sesoeloeh dan pedoman oentoek menghoekoemi baik-boesoeknja dengan beserta tiada melebihi batas dengan melihat moenasabatnja.”¹¹⁸ Menurutnya, manusia diberi kebebasan penuh (*ḥurriyyah tāmmah*) untuk menjalankan urusan dunia

¹¹⁶ Ibid., 13.

¹¹⁷ Ibid., 14.

¹¹⁸ Ibid., 15.

menurut kebutuhan dan kepentingan manusia itu sendiri.¹¹⁹ Ini sesuai dengan makna dari ungkapan Nabi bahwa manusia lebih mengetahui tentang urusan dunianya sendiri (*antum a'lamu bi umūri dunyākum*). Harus ada keseimbangan antara orientasi akhirat dan orientasi dunia. Mas Mansur bahkan menegaskan bahwa umat Muslim tidak diharuskan untuk menegakkan agama dan membelanya dengan cara atau metode yang dipakai pada zaman Nabi dan sahabatnya, karena urusan dunia yang dipakai untuk menegakkan dan membela agama merupakan urusan yang bersifat relatif, yang disesuaikan dengan kepantasan-kepantasan pada zaman masing-masing.¹²⁰

Sementara itu, *'ibādah* dalam rumusan Mas Mansur adalah “peratoeran Tuhan jang kita ‘amalkan dengan menghamba dan mendekat kepadaNja, ‘amalan dalam menoeroeti perintah-perintahnja dan mendjaoehi tegahan-tegahannja dengan toendoek ta’loek dan merendah proen dengan kehendak jang bersih (niat jang ichlas) karena ingin mendapat ridla-Nja.”¹²¹ Menurut Mas Mansur, jika perintah dijalankan dan larangan dijauhi, niscaya manusia akan memperoleh pahala. Namun, hal itu tergantung kepada motivasi atau niat, dan niat itu tempatnya di hati, tidak di tempat lainnya. Berbagai macam bentuk *'ibādah*, baik yang bersifat *ta‘abbudī* maupun yang bersifat *ta‘aqqulī* bertujuan untuk mendapatkan janji Allah di akhirat dan kebahagiaan di dunia.¹²²

Sedangkan sabilillah (*sabīl Allāh*) dirumuskan oleh Mas Mansur sebagai berikut: “djalan jang menjampaiakan kepada ridlanja Allah dari semoea ‘amalan

¹¹⁹ *Fa lanā al-ḥurriyyah al-tāmmah bi ijra'ihā 'alā ḥasab al-ḥājāt wa al-maṣāliḥ.*

¹²⁰ *Ibid.*, 16.

¹²¹ *Ibid.*, 17.

¹²² “*al-'Ibādah bi anwā'ihā al-ta'abbudiyah wa al-ma'qūlah yuḡṣadu bihā aṣḥān wa'd Allāh ājilan wa thāniyan sa'adat al-'ābid 'ājilan.*” *Ibid.*, 17.

jang diberi idzin oleh Allah dan masoek kepada qa'idah-qa'idah Agama oentoe k meninggikan sabda Allah dan mentanfidzkan heokoem Sjara' atas djalan jang telah disjari'atkan (diberi idzin oleh sjara')."¹²³ Dalam pemahaman Mas Mansur, yang termasuk dalam *sabīlillāh* adalah pembangunan kepentingan umum seperti sekolah (madrasah), tempat pengobatan, dan tempat penampungan orang yang sengsara.

Menyangkut masalah *qiyās*, Mas Mansur memaknainya sebagai berikut: "menjoesoelkan sesoeatoe jang didiamkan oleh Sjara' kepada apa jang soedah dinash didalam heokoem sebab ada 'illat (karena) jang bisa mengoempoelkan diantara kedoeanja."¹²⁴ Menurut Mas Mansur, *qiyās* diberlakukan dalam masalah-masalah yang berkaitan dengan penetapan hukum dan *mu'āmalah*, sedangkan dalam *'ibādah* tidak digunakan *qiyās*.

Rumusan-rumusan jawaban terhadap "lima masalah" tersebut dilakukan oleh Mas Mansur sebagai figur 'ulama yang memiliki kompetensi dan kredibilitas yang diakui. Karena kompetensi dan kredibilitas serta kapasitasnya sebagai elite pemimpin Muhammadiyah, rumusan tersebut menjadi pemikiran resmi (*official*) Muhammadiyah, dan disahkan sebagai salah satu putusan *tarjih* pada 1950-an, dengan beberapa perbaikan redaksional.¹²⁵

Selain itu, Mas Mansur mengajukan pemikiran keagamaan yang tegas tetapi juga toleran. Ini tampak ketika Mas Mansur mengambil kesimpulan tentang hukum bank, yakni haram, tetapi praktik bank diperkenankan, dimudahkan, dan

¹²³ Ibid., 18.

¹²⁴ Ibid., 19.

¹²⁵ Rumusan pokok mengenai masalah lima tersebut kemudian dibahas dalam Mukhtamar Tarjih, dan menjadi keputusan resmi organisasi. Lihat *Himpunan Putusan Tarjih*, 276-278.

dimaafkan, selama keadaan memaksa. Dia berpendapat bahwa secara hukum bunga bank adalah haram, tetapi dia melihat bahwa perekonomian umat Islam dalam kondisi yang sangat memprihatinkan, sedangkan ekonomi perbankan saat itu sudah menjadi suatu sistem yang kuat di masyarakat. Karena itu, jika umat Islam tidak memanfaatkan dunia perbankan untuk sementara waktu, maka kondisi perekonomian umat Islam akan semakin turun secara drastis. Dengan demikian, dalam kondisi keterpaksaan tersebut dibolehkan untuk memanfaatkan perbankan guna memperbaiki kondisi perekonomian umat Islam.

Pemikiran Mas Mansur tentang pentingnya *ijtihad*, ketika kebanyakan ‘ulama pada masanya lebih memilih merujuk kepada pendapat ‘ulama abad pertengahan, merupakan gambaran tentang tendensi “liberal” pada fase awal Muhammadiyah. Dalam konteks ini, Mas Mansur dapat disebut sebagai figur “proto-liberal” dalam Muhammadiyah. Karena itu, tidak sepenuhnya tepat jika dikatakan bahwa Mas Mansur merupakan figur yang dianggap paling bertanggungjawab terhadap tendensi puritanisme, seperti dinyatakan Mulkan. Munculnya tendensi liberal di kemudian hari sejatinya mendapatkan justifikasi historis dari fase-fase historis awal ini.

C. Majelis Tarjih dan Orientasi Juristik Dalam Muhammadiyah

Sekalipun Muhammadiyah bukan organisasi atau perkumpulan ‘ulama, seperti Nahdlatul Ulama (NU) yang didirikan pada 1926 di Surabaya, namun tokoh-tokoh penting yang menjadi pemimpinnya adalah kaum ‘ulama yang

merupakan produk atau lulusan dari lembaga pendidikan pesantren di Indonesia dan lembaga pendidikan di Timur Tengah, seperti Makkah dan Mesir.

Muhammadiyah memang tidak mengakui peran istimewa ‘ulama yang secara genealogi religio-intelektual tersambung kepada Nabi dan generasi sahabat awal. Namun demikian, dalam fakta historisnya Muhammadiyah meletakkan kaum ‘ulama dalam kedudukan yang penting sebagai elite organisasi dan elite agama. Mereka yang menguasai ilmu-ilmu yang berkaiian dengan shari‘ah dipandang sebagai ‘ulama. Karena itu, semakin tinggi pengetahuan shari‘ah yang dimiliki oleh ‘ulama, semakin besar peluang memangku jabatan penting dalam organisasi atau komunitas keagamaan. Hal ini merupakan konsekuensi logis dari organisasi yang meletakkan shari‘ah sebagai parameter utama.¹²⁶

Selain menjadi elite organisasi, kaum ‘ulama dalam Muhammadiyah diakomodasi dalam lembaga yang dibentuk dengan tugas menghasilkan panduan keagamaan (*religious guidance*) bagi warga Muhammadiyah dan umat Islam secara umum. Lembaga tersebut diberi nama Majelis Tarjih. Dari perspektif sejarah, sebelum dibentuk Majelis Tarjih sesungguhnya telah berdiri perkumpulan yang dinamakan *Mushāwarat al-‘Ulama*. Munculnya perkumpulan ini tidak dapat dipisahkan dari perdebatan yang timbul di kalangan ‘ulama pada akhir dekade 1920-an tentang keyakinan yang dibawa oleh Ahmadiyah. Menurut paham Ahmadiyah, kaum Muslim harus mempercayai Mirza Ghulām Aḥmad al-Qādiyānī sebagai *al-masiḥ al-maw‘ūd* dan *mahdī mujaddid*, yang membawa perubahan terhadap beberapa masalah keagamaan. Menurut ajaran ini, orang-

¹²⁶ Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat* (Jakarta: LP3ES, 1987), 31.

orang *mushrik* dan kafir akan keluar dari neraka, karena nerakanya pecah. Perdebatan teologis atau *'aqidah* ini mendorong perubahan *mushāwarat al-'ulama* menjadi Majelis Tarjih di bawah Muhammadiyah.¹²⁷

Dalam konteks historis yang spesifik, gagasan pembentukan Majelis Tarjih sesungguhnya muncul dan berkembang dalam Kongres ke-15 di Surabaya (1926), yang kemudian secara resmi keberadaan majelis tersebut diterima melalui salah satu putusan Kongres Muhammadiyah ke-16 di Pekalongan pada 1927. Baru dalam Kongres ke-17 pada 1928 di Yogyakarta, disahkan kepengurusan majelis di bawah kepemimpinan Mas Mansur, yang ketika itu masih menjabat sebagai ketua Muhammadiyah di Jawa Timur. Sejak sidang pertama dalam Kongres ke-18 di Solo pada 1929, Majelis Tarjih terus mengadakan sidang-sidang khusus *tarjih* bersamaan dengan kongres Muhammadiyah.¹²⁸

Majelis Tarjih berfungsi membahas masalah keagamaan menurut sumber otentik Islam, mengeluarkan fatwa dan memastikan hukum tentang masalah-masalah tertentu yang diperselisihkan oleh masyarakat Muslim. Masalah-masalah yang dibahas tidak semata-mata masalah agama dalam pengertian sempit, tetapi juga masalah-masalah yang dalam arti biasa tidak masuk dalam bidang agama, tetapi harus didasarkan pada *sharī'ah*, seperti tentang bank dan pakaian.

¹²⁷ Lihat *Almanak Muhammadiyah 1409* (1988/1989), 46.

¹²⁸ Asjmundi Abdurrahman, "Sejarah, Organisasi dan Fungsi Serta Sistem Majelis Tarjih Muhammadiyah," *Almanak Muhammadiyah 1409* (1988/1989), 46. Pada awal keberadaan Majelis Tarjih, dibentuk komisi yang bertugas merumuskan sistem kerja dan susunan kepengurusan majelis. Untuk pertama kalinya, Majelis Tarjih dipimpin oleh Mas Mansur dan dibantu oleh beberapa 'ulama Muhammadiyah yang ada waktu itu, seperti R. Hadjid, K.H. Ahmad Badawi, K.H. Washil dan K.H. Fadhil. Kaum 'ulama ini membentuk komunitas epistemik yang berorientasi juristik.

Pembentukan lembaga Majelis Tarjih juga didasarkan atas kekhawatiran bahwa perselisihan dalam masyarakat Islam masuk ke dalam Muhammadiyah dan mungkin mengganggu perkembangan organisasi. Hal ini berbeda dari periode Dahlan ketika pendapatnya tentang masalah-masalah keagamaan diadopsi menjadi pandangan resmi organisasi. Tetapi pada generasi berikutnya, pendapat tentang masalah-masalah keagamaan dibahas dan dirumuskan secara kolektif, meskipun elite Muhammadiyah, seperti Mas Mansur, merupakan ‘ulama yang memenuhi syarat untuk melakukan *ijtihad* individual.

Dalam kurun waktu sejak Majelis Tarjih melakukan sidang-sidang khusus tarjih sampai menjelang 1940, telah dihasilkan beberapa putusan yang berkaitan dengan masalah ‘*aqidah* (*Kitāb al-Īmān*, 1929), dan masalah-masalah ‘*ibadah*, seperti, *Kitāb al-Ṭahārah* (1933), *Kitāb al-Ṣalāt* (1929), dan *Kitāb al-Ṣiyām* (1939).¹²⁹ Tema-tema yang menjadi pembahasan Majelis Tarjih merupakan tema-tema ‘*aqidah* dan ‘*ibadah* murni (*maḥḍah*). Fakta ini memunculkan kesimpulan bahwa Muhammadiyah pada fase ini lebih berorientasi kepada persoalan teologis dan juristik. Lebih-lebih jika ditelaah lebih mendalam, pemahaman teologi yang dirumuskan oleh Majelis Tarjih secara substansial tidak berbeda jauh dari teologi skolastik yang berkembang di kalangan kaum Ash‘ariyyah.¹³⁰ Demikian pula, dalam masalah ‘*ibadah maḥḍah* tidak ditemukan perbedaan mendasar dengan

¹²⁹ Ahmad Azhar Basyir, *Refleksi Atas Persoalan Keislaman: Seputar Filsafat, Hukum, Politik dan Ekonomi* (Bandung: Mizan, 1993), 281-282.

¹³⁰ Studi Arbiyah Lubis yang telah disinggung di muka menyimpulkan bahwa corak pemikiran teologi yang diadopsi secara resmi oleh Muhammadiyah tidak berbeda dari teologi Ash‘ariyyah, atau bahkan dalam hal-hal tertentu bercorak jabariyyah, menyangkut perbuatan manusia atau *qaḍā’* dan *qadar*, misalnya. Teologi Muhammadiyah bukanlah teologi rasional ‘Abduh, seperti yang diasumsikan oleh sebagian sarjana. Lihat “Kitāb al-Īmān” dalam *Himpunan Putusan Tarjih*.

pendapat yang berasal dari pemikiran madhhab empat. Perbedaannya ialah bahwa pendapat-pendapat tersebut merujuk langsung kepada al-Qur'an dan al-Sunnah, tidak kepada literatur-literatur yang ditulis oleh 'ulama *fiqh* dari masa pertengahan Islam (*medieval*).

Namun demikian, penting dicatat bahwa Majelis Tarjih pada fase-fase awal ini memperlihatkan toleransi terhadap munculnya pendapat yang beragam, baik di kalangan Muhammadiyah maupun di luar. Majelis tidak mengeluarkan fatwa keagamaan langsung kepada masyarakat luas, tidak juga kepada warga Muhammadiyah, tetapi lebih dahulu menyampaikan fatwa itu kepada pimpinan Muhammadiyah untuk ditetapkan (*tanfīdh*). Bahkan, sangat mungkin warga Muhammadiyah sendiri berbeda pendapat dan tidak menerima pandangan Majelis Tarjih. Misalnya, pada 1932 Majelis Tarjih mengeluarkan pendapat bahwa wanita tidak boleh bepergian untuk sehari atau lebih lamanya kecuali jika ditemani oleh seorang *mahram* ataupun bila untuk keperluan agama –ini pun bila perjalanan aman –dikembalikan kepada Majelis Tarjih.¹³¹

Toleransi juga diberikan dalam soal fatwa bahwa guru perempuan Muhammadiyah diharuskan memakai kerudung, tetapi banyak di antara guru-guru ini tidak melaksanakan keputusan tersebut. Demikian pula soal aurat laki-laki dewasa yang dimulai dari pusat sampai lutut, tetapi pandu Muhammadiyah yang mengenakan celana pendek terbilang banyak, ketika fatwa itu dikeluarkan. Namun, fakta historis ini tidak niscaya mengimplikasikan bahwa Muhammadiyah tidak konsisten dalam melaksanakan putusan, melainkan sikap toleran ini bisa

¹³¹ Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia*, 92-93; *Buah Congres Akbar Muhammadiyah 21*, 26-29.

dihubungkan dengan pelaksanaan kewajiban dan tanggungjawab keagamaan yang dipikul oleh seseorang atau masyarakat.¹³²

Pembentukan lembaga *tarjih* yang berfungsi sebagai lembaga fatwa dapat dilihat sebagai petunjuk munculnya orientasi Muhammadiyah yang kuat terhadap shari'ah. Pergeseran dari orientasi religio-intelektual Dahlan yang rasionalistik dan sufistik ke orientasi shari'ahistik dalam pengertian *fiqhiyyah* dapat dipahami dalam konteks kebutuhan masyarakat saat itu. Kebutuhan internal untuk memberikan panduan keagamaan praktis dan tantangan berupa munculnya perdebatan soal-soal *khilafiyah* mendorong sistematisasi pemikiran keagamaan yang bercorak *fiqhiyyah* yang disandarkan pada sumber al-Qur'an dan al-Sunnah. Walaupun sumbernya sama, namun pemahaman 'ulama bisa berbeda-beda, tergantung metode yang digunakan. Penggunaan metode *ijtihad*, dalam hal ini *tarjih*, didorong oleh keengganan untuk memihak satu madhhab, dan mengatasi perbedaan pendapat dengan rujukan langsung kepada al-Qur'an dan al-Sunnah.¹³³

Tendensi yang kuat terhadap shari'ah dalam arti *fiqh* membawa kepada ciri utama dari pendekatan juristik, yaitu formalisme. Menurut Fazlur Rahman, formalisme ini terutama sekali diakibatkan oleh perkembangan metodologi yang digunakan. Baik Sunnah maupun *ijma'* tidak dipergunakan dalam proses *ijtihad*,

¹³² Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia*, 94. Dalam hal ini, Majelis Tarjih tidak menganggap pendapat Majelis sebagai satu-satunya standar kebenaran, sebab hasil *tarjih* merupakan pendapat yang dihasilkan menurut pengertian dan pengetahuan yang ada waktu itu. Majelis Tarjih justru mendorong 'ulama lainnya untuk mengkaji dengan dalil atau argumentasi yang lebih kuat untuk dijadikan referensi yang dipertimbangkan dalam menetapkan *tarjih*. "Penerangan Tentang Hal Tarjih," *Soeara Moehammadijah* No. 6, xviii (Maret 1937), 145-147.

¹³³ Hasil pembahasan para 'ulama Muhammadiyah melalui *tarjih* itu dibukukan dalam *Himpunan Putusan Tarjih* sebagai pedoman bagi pengikutnya dan masyarakat dalam memenuhi atau melaksanakan ajaran Islam. Abdul Munir Mulkhan, *Neo-Sufisme dan Pudarnya Fundamentalisme di Pedesaan* (Yogyakarta: UII Press, 2000), 189.

sehingga *ijtihad* cenderung berubah menjadi formalistik. Selain itu, kandungan yang berkembang dalam kerangka metodologis tersebut dan yang diabadikan sebagai dogma Islam dengan mempergunakan otoritas Nabi, pada gilirannya mempengaruhi sifat metodologi yang melahirkan kandungan pemikiran atau pemahaman tersebut.¹³⁴

Dari sini dapat dinyatakan bahwa prinsip-prinsip juristik tidak dapat dilepaskan dari landasan dogmatisnya, karena hanya dengan cara demikian pemikiran *fiqhiyyah* memiliki pijakan kepada shari'ah dalam pengertian luas. Namun, disebabkan oleh cirinya yang cenderung formalistik sangat mungkin timbul kontradiksi-kontradiksi dalam doktrin juristik, dan dari situlah madhhab-madhhab (*fiqh*) timbul dan berkembang.

Kecenderungan *fiqhiyyah* di kalangan 'ulama yang menekankan pada sumber-sumber utama Islam (al-Qur'an dan al-Sunnah) disebut oleh Hodgson sebagai "*shari'ah-mindedness*."¹³⁵ Dia menghindari istilah 'ortodoksi' untuk menunjuk tipe 'ulama yang menerima shari'ah, yakni hukum suci yang mencakup semuanya sebagai dasar kehidupan keagamaan, karena istilah 'ortodoksi' bisa menyesatkan jika diterapkan untuk pendekatan terhadap Islam. Istilah ini tidak dapat diterapkan dalam pengertian sempit untuk kaum Muslim awal, karena shari'ah (*fiqh*) dalam bentuknya yang matang belum ada. Namun, ketika proses

¹³⁴ Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1984), 229.

¹³⁵ Lihat Marshall Hodgson, *The Venture of Islam 1* (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), 350.

sejarah telah membawa shari'ah mencapai tingkat kematangan, istilah tersebut (ortodoksi) memiliki relevansi untuk digunakan.¹³⁶

D. Kontinuitas dan Diskontinuitas Pada Periode Formatif: Sebuah Catatan

Pemaparan yang bersifat interpretif di atas membawa kita kepada tesis bahwa pemikiran keagamaan Dahlan, sekalipun diproduksi secara individual, mengalami transformasi menjadi pemikiran keagamaan Muhammadiyah, yang disebut terdahulu oleh Jainuri sebagai “ideologi.” Pelembagaan pemikiran tersebut tidak terlepas dari posisi penting Dahlan sebagai elite yang memimpin (*governing elite*) Muhammadiyah pada fase paling awal.

Bahkan, pemikiran keagamaan yang timbul kemudian, seperti pemikiran Mas Mansur, merupakan pemahaman dan penjelasan terhadap gagasan-gagasan pokok dari Dahlan yang dikombinasikan dengan interpretasi baru terhadap teks-teks keagamaan yang sebelumnya tidak menjadi perhatian Dahlan. Haedar Nashir menyatakan bahwa pemikiran keagamaan yang diproduksi pasca Dahlan baik yang resmi maupun yang tidak resmi merupakan kontinuitas (kesinambungan) dari pemikiran keagamaan Dahlan yang mendasar. Pandangan keagamaan Dahlan yang direkonstruksi dan disistematiskan oleh Hadjid berawal dari pemikiran individual yang kemudian menjadi pandangan resmi Muhammadiyah.¹³⁷

Pada fase-fase awal, perbedaan antara pemikiran resmi (*official*) organisasi dan pemikiran individual dalam Muhammadiyah tidaklah tegas, karena saling

¹³⁶ Ibid., 350-351.

¹³⁷ Haedar Nashir, “Memahami Manhaj Gerakan Muhammadiyah,” dalam *Manhaj Gerakan Muhammadiyah: Ideologi, Khittah, dan Langkah* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2009), xi.

tumpang-tindih. Pemikiran formal Muhammadiyah diproduksi oleh forum resmi organisasi, seperti kongres atau muktamar. Sedangkan pemikiran individual dihasilkan oleh ‘ulama Muhammadiyah secara pribadi, kendati bisa saja diadopsi menjadi pemikiran resmi, terutama jika ‘ulama itu merupakan elite yang memimpin (*governing elite*).

Namun demikian, pemikiran keagamaan apa pun bukanlah sesuatu yang muncul dengan sendirinya, tetapi ia merupakan hasil dari proses-proses intelektual yang dikembangkan oleh pelbagai individu dalam rangka memahami dan menerjemahkan doktrin agama dalam konteks sosial, kultural dan politik yang mengitarinya. Seperti ditegaskan oleh Ibrahim Abu-Rabi‘ terdahulu (Bab I), sejarah intelektual semata tidak pernah ada, kecuali jika diletakkan dalam konteks sosial, politik dan ideologis.

Pemikiran keagamaan dalam Muhammadiyah merupakan usaha menyelesaikan berbagai masalah kehidupan sosial keagamaan yang sedang berkembang berdasarkan penafsiran (*ijtihad*) terhadap ajaran atau doktrin Islam. Usaha demikian mendorong Muhammadiyah menyusun metodologi pemahaman ajaran Islam dan realitas kehidupan sosial dengan menempatkan prinsip-prinsip akal sebagai alat pengembangan metodologi tersebut, sebagaimana ditekankan oleh Dahlan. Jadi, perkembangan pemikiran Muhammadiyah lahir dari proses interaksi pemahaman Islam dan perubahan realitas kehidupan sosial.

Sejak awal, pemikiran keagamaan dalam Muhammadiyah dihasilkan dari pergulatan religio-intelektual yang melibatkan sistem relasi-relasi antara ‘ulama dan kondisi sosial kultural masyarakat yang mengitarinya. Di luar pemikiran yang

bersifat resmi karena dihasilkan oleh forum-forum resmi dalam Muhammadiyah, terdapat pula pemikiran-pemikiran keagamaan yang diproduksi oleh individu-individu ‘ulama Muhammadiyah yang dituangkan dalam pelbagai tulisan dan literatur keagamaan. Meskipun tidak merupakan produk resmi Muhammadiyah, pemikiran keagamaan yang dihasilkan oleh individu, seperti Dahlan dan Mas Mansur, dapat dipandang sebagai pandangan keagamaan Muhammadiyah, karena pemikiran tersebut diproduksi oleh ‘ulama yang memimpin Muhammadiyah sebagai elite.

Perkembangan dalam Muhammadiyah setelah Dahlan sampai dekade 1940-an, seperti telah dipaparkan di atas, menunjukkan di satu pihak adanya tendensi kepada radikalisme politik (seperti ditunjukkan Fakhruddin), dan purifikasionisme yang tercermin dari tema pemberantasan praktik *shirk*, bid‘ah dan takhayul, seperti tampak pada pemikiran Mas Mansur dan Ki Bagus Hadikusuma. Namun, di pihak lain, kesinambungan reformisme dan bahkan watak liberal dalam pemikiran keagamaan juga terjadi, seperti tampak pada pemikiran keagamaan Mas Mansur dalam *Masalah Lima*. Meskipun *Masalah Lima* diadopsi sebagai pemikiran resmi Muhammadiyah, namun rumusannya tidak bisa dipisahkan dari peran Mas Mansur yang saat itu merupakan elite Muhammadiyah.

Berdasar pada sumber-sumber historis dan berbagai dokumen yang tersedia, gagasan purifikasi Islam dari bid‘ah, khurafat dan takhayul, muncul sebagai tema gerakan Muhammadiyah sekitar sepuluh tahun sesudah Dahlan wafat. Pada masa tersebut, Muhammadiyah dipimpin oleh Mas Mansur yang

menjabat ketua *Hoofdbestuur* (pengurus besar). Dalam pemikiran Mas Mansur, gagasan pemurnian Islam yang lebih berorientasi shari'ah tampak berbeda dengan dokumen lain, seperti argumen dan latar belakang pembentukan lembaga *tarjih*. Dokumen tersebut tidak menyinggung mengenai masalah Islam murni dan pembersihan Islam dari bid'ah, khurafat dan takhayul.¹³⁸

Karena itu, dalam perkembangan historis Muhammadiyah tampak adanya kesinambungan substansial dari pemikiran keagamaan Dahlan dalam pemikiran Mas Mansur di satu pihak, sedangkan di pihak lain juga terjadi apa yang dapat diistilahkan dengan *epistemic discontinuity* (keterputusan epistemik) dari masa sebelumnya. Karena itu, tanggapan (*response*) intelektual terhadap kondisi sosial masyarakat menuntut seseorang melakukan refleksi mengenai jawaban berbasis penafsiran terhadap teks-teks agama. Jawaban itu bisa berupa pemikiran yang melandasi tindakan dan kegiatan nyata untuk mengubah kondisi masyarakat, atau semata-mata spekulatif-intelektual. Dalam konteks yang pertama, tindakan sosial keagamaan pada umumnya memiliki landasan ideologis dan intelektual yang merupakan pemahaman dan penafsiran terhadap sumber-sumber tekstual agama.

Pemikiran keagamaan, baik yang dihasilkan oleh individu maupun oleh sekelompok orang, merupakan hasil penafsiran terhadap teks-teks keagamaan dalam konteks *epistêmê* dan *epoch* yang berbeda. Karena itu, adanya kontinuitas, pergeseran dan keterputusan atau diskontinuitas epistemik dengan generasi sebelumnya atau antar generasi yang sezaman merupakan suatu keniscayaan. Singkatnya, dapat disimpulkan bahwa pada periode formatif sejarah intelektual

¹³⁸ Abdul Munir Mul Khan, *Neo-Sufisme dan Pudarnya Fundamentalisme di Pedesaan* (Yogyakarta: UII Press, 2000), 229.

Muhammadiyah telah terjadi kontinuitas dan diskontinuitas, dari corak pemikiran yang rasionalistik kepada pemikiran yang bercorak purifikasionis dan revivalis-ortodoks yang dicirikan oleh “*shari’ah-mindedness*” ‘ulama Muhammadiyah. Selain itu, muncul pula kecenderungan awal kepada pemikiran liberal (*proto-liberal*). Dari kajian terdahulu tampak bahwa kontinuitas dan diskontinuitas tersebut berlangsung tidak semata-mata secara diakronis (memanjang dalam waktu), tetapi juga dalam perspektif epistemik (dalam satu *epoch* sejarah yang sama).