

BAB III

RELASI SOSIAL-INTELEKTUAL ‘ULAMA DAN PEMIKIRAN KEAGAMAAN DALAM MUHAMMADIYAH

Keberadaan figur ‘ulama dalam Muhammadiyah sangat signifikan, meskipun organisasi ini bukan sebuah perkumpulan ‘ulama. Fakta ini dapat dipahami karena Muhammadiyah merupakan organisasi sosial-keagamaan yang bergerak di bidang dakwah “amar makruf nahi munkar” (*al-amr bi al-ma‘rūf wa al-nahy ‘an al-munkar*), yaitu mengajak kepada kebaikan dan mencegah kemunkaran, dan memberikan bimbingan keagamaan kepada warganya. Karena itu, kaum ‘ulama merupakan elite yang menjalankan kepemimpinan Muhammadiyah, sekaligus merumuskan pemikiran keagamaan, baik secara individual maupun kolektif.

Selama periode yang relatif panjang, yaitu mulai pendudukan Jepang (1942) sampai akhir 1980-an, yang secara arbitrer dapat disebut sebagai “periode pertengahan,” Muhammadiyah dipimpin oleh kalangan ‘ulama sebagai *governing elite* (elite yang memimpin). Dalam konteks ini, selain bergulat dalam lapangan intelektual-keagamaan, kaum ‘ulama tidak dapat dipisahkan dari relasi-relasi sosial dan politik. Dalam sebagian fase dari periode pertengahan, Muhammadiyah dan elite-nya bahkan terlibat dalam proses-proses politik praktis (*realpolitik*). Kondisi sosial politik, baik langsung atau tidak langsung, ikut mempengaruhi terjadinya transformasi pemikiran keagamaan menjadi lebih bersifat ideologis.

Selama periode pertengahan dalam perkembangan Muhammadiyah ini, terdapat kesinambungan peran ‘ulama dalam memproduksi dan mereproduksi

pengetahuan keagamaan. Pemikiran keagamaan tersebut merupakan pemikiran individual yang tertuang dalam karya religio-intelektual kaum ‘ulama, yang dalam kenyataannya kemudian menjadi pemikiran ‘setengah resmi’ (*semi-official*) Muhammadiyah. Sebagian dari pemikiran individual diadopsi ke dalam bangunan pemikiran resmi dan dianggap sebagai ideologi keagamaan (*religious ideology*), seperti *Kepribadian Muhammadiyah, Keyakinan dan Cita-Cita Hidup Muhammadiyah* dan *Khittah Perjuangan* atau *Khittah Politik* selama periode tersebut.

Bab ini membahas relasi sosial intelektual dan relasi sosial politik ‘ulama Muhammadiyah dan pengembangan wacana keagamaan dalam Muhammadiyah. Tema-tema pemikiran keagamaan yang berkembang dalam Muhammadiyah pada fase ini, baik yang diproduksi oleh elite ‘ulama secara individual maupun pemikiran formal Muhammadiyah, dapat dikatakan sebagai kelanjutan dari tendensi purifikasionis dan orientasi jursitik yang masih kuat.

Selain itu, pemikiran formal Muhammadiyah, seperti rumusan tentang “ideologi” dan khittah juga mengalami formulasi secara dinamis mengikuti konteks sosial politik yang berubah. Diasumsikan bahwa konstruksi pemahaman dan pemikiran keagamaan di kalangan figur-figur Muhammadiyah sangat dipengaruhi oleh konteks sejarah yang melingkupinya. Karena itu, tidak bisa dihindari bahwa tema-tema pemikiran yang berkembang berkaitan erat dengan kondisi religio-intelektual dan politik yang ada.

A. Relasi Sosial-Intelektual dan Politik

1. ‘Ulama Muhammadiyah sebagai Komunitas Epistemik

Sejak akhir 1930-an dan awal 1940-an, pemikiran keagamaan dalam Muhammadiyah mengalami proses sistematisasi dan pelebagaan, sejalan dengan dinamika sosial intelektual yang berkembang. Jika ‘ulama generasi awal seperti Ahmad Dahlan memberikan landasan ideologis bagi gerak Muhammadiyah, dan Mas Mansur melakukan sistematisasi paham keagamaan Muhammadiyah, maka generasi ‘ulama berikutnya melanjutkan upaya tersebut dengan melakukan interpretasi dan reinterpretasi terhadap gagasan-gagasan keagamaan dasar dalam konteks zaman yang berubah. Dalam proses sistematisasi, interpretasi, dan reinterpretasi tersebut, kaum ‘ulama tetap memainkan peranan signifikan sebagai “komunitas epistemik” yang mewarnai wacana pemikiran keagamaan dalam Muhammadiyah. Mereka juga membentuk suatu “blok historis” yang melibatkan sistem relasi sosial, intelektual dan politik.¹

Selama fase sejarah setelah Dahlan dan Mas Mansur muncul nama-nama ‘ulama, baik yang memimpin (*governing*) Muhammadiyah, seperti Ki Bagus Hadikusuma, Abdur Rasyid Sutan Mansur, M. Yunus Anis, Ahmad Badawi, Faqih Usman dan Abdul Razaq (A.R.) Fakhruddin, maupun ‘ulama yang tidak menjadi pemimpin tertinggi Muhammadiyah, tetapi menjadi bagian dari struktur kepemimpinan kolektif di tingkat pusat, seperti R. Hadjid, Abdul Kahar Muzakir,

¹ Bagian ini berusaha menafsirkan sumber-sumber biografis yang tersedia dengan menggunakan konsep komunitas epistemik (*epistemic community*) dan blok historis (*historical bloc*). Studi ini memandang kaum ‘ulama Muhammadiyah - baik yang hidup satu generasi dalam hubungan perkolegaan intelektual maupun yang berbeda generasi, tetapi berinteraksi satu sama lain dalam bentuk hubungan yang lain, dan memiliki corak/orientasi pemikiran keagamaan yang relatif sama - sebagai komunitas epistemik yang membentuk blok historis. Jonathan Joseph, *Social Theory: Conflict, Cohesion and Consent* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003), 49.

Farid Ma'ruf, dan Wardan Diponingrat. Kelompok yang disebut terakhir ini juga merupakan bagian penting dari dinamika pemikiran keagamaan dalam Muhammadiyah. Sebagian dari figur-figur tersebut pernah mengalami masa-masa Ahmad Dahlan, meskipun mereka masih dalam fase-fase pertumbuhan intelektual sebagai murid.

Beberapa sumber biografis yang tersedia² menunjukkan bahwa kaum 'ulama Muhammadiyah memiliki basis atau latar belakang sosial intelektual yang beragam. Sebagian dari mereka merupakan produk pendidikan tradisional (pesantren), sebagian yang lain produk pendidikan Muhammadiyah, dan ada juga yang merupakan produk pendidikan Timur Tengah. Namun demikian, tidak sedikit dari 'ulama tersebut yang merupakan produk dari pendidikan pesantren, pendidikan Timur Tengah dan pendidikan Muhammadiyah sekaligus.

Salah satu figur 'ulama yang memainkan peran penting baik dalam kepemimpinan Muhammadiyah dan dalam memproduksi pengetahuan keagamaan setelah Mas Mansur adalah Ki Bagus Hadikusuma. Secara religio-kultural, Ki Bagus Hadikusuma berasal dari keluarga santri yang berpengaruh di Kauman, tempat kelahirannya yang sekaligus tempat kelahiran Muhammadiyah. Ayahnya, Raden Kaji Lurah Hasyim, adalah seorang pejabat agama Islam (abdi dalem

² Dalam mengkaji genealogi sosial intelektual sebagian 'ulama Muhammadiyah, penulis menggunakan literatur-literatur yang memberikan informasi mengenai biografi mereka. Harus diakui bahwa sumber-sumber biografis (primer) tentang para 'ulama elite tersebut sangat terbatas, apalagi jika dikaitkan dengan karir religio-intelektual mereka. Catatan biografis yang terbatas itu dapat ditemukan dalam buku-buku yang secara khusus mengkaji masing-masing figur itu. Selain itu, terdapat juga *Ensiklopedi Muhammadiyah* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2005), yang selain memuat masalah-masalah tematik, juga memuat informasi biografis beberapa figur penting dalam Muhammadiyah. Namun demikian, studi ini berusaha merekonstruksi relasi sosial-intelektual mereka sebagai dasar untuk memahami peranan dan sumbangan mereka dalam merumuskan pemikiran keagamaan Muhammadiyah, baik yang dianggap formal melalui "ijtihad" kolektif maupun yang semi formal (*individual elite*).

putihan) di Kraton Yogyakarta.³ Genealogi ini menempatkan Ki Bagus Hadikusuma dalam strata sosial yang dihormati oleh lingkungan masyarakat Kauman dan sekitarnya.

Latar belakang intelektual-keagamaan Ki Bagus tergolong kompleks. Selain memperoleh pendidikan agama dari orang tuanya dan beberapa ‘ulama di Kauman, pengetahuan keagamaan juga diperoleh melalui pendidikan di sebuah pesantren di Wonokromo Yogyakarta dan di Pekalongan.⁴ Meskipun tidak terdapat informasi mengenai literatur keagamaan yang dia pelajari di pesantren, namun dapat diduga bahwa dia mendalami kitab-kitab *fiqh* dan tasawuf, selain ‘*aqīdah*, seperti pada pesantren tradisional yang lain pada umumnya waktu itu.⁵

Namun demikian, Ki Bagus Hadikusuma termasuk pelajar otodidak yang serius dengan mendalami pengetahuan keagamaan dan bahasa asing, seperti bahasa Belanda dan Inggris. Siswanto Masruri menyatakan bahwa Ki Bagus memiliki akses kepada literatur-literatur karya Muḥammad ‘Abduh, Rashīd Riḍā, Ibn Taymiyyah, al-Ghazālī, dan bahkan Ibn Rushd. Selain itu, dia mempelajari bahasa Belanda dari beberapa kenalan Belanda-nya dan Djojosoegito, dan belajar bahasa Inggris dari seorang India bernama Mirza Wali Ahmad Beig.⁶ Tradisi pengetahuan modern ini ikut mempengaruhi proses pembentukan pengetahuan

³ Anak-anak Raden Lurah Hasyim yang lain seperti K.H. Syuja’ (pertama), K.H. Fakhruddin (kedua), dan K.H. Zaini (keempat), merupakan tokoh-tokoh penting Muhammadiyah generasi awal. Salah satu anak Ki Bagus Hadikusuma, yaitu Djarnawi Hadikusumo, juga merupakan tokoh penting Muhammadiyah pada 1980-an. *Ensiklopedi Muhammadiyah*, 128; Siswanto Masruri, *Ki Bagus Hadikusuma, Etika dan Regenerasi Kepemimpinan* (Yogyakarta: Pilar Media, 2005), 25-26.

⁴ *Ensiklopedi Muhammadiyah*, 128.

⁵ Pada masa-masa itu, pesantren tradisional umumnya mengajarkan literatur keagamaan ‘*aqīdah* Ash‘ariyyah, *fiqh* madhhab Shāfi‘iyyah, dan tasawuf al-Ghazālī. Lihat Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1985).

⁶ Masruri, *Ki Bagus Hadikusuma, Etika dan Regenerasi Kepemimpinan*, 27.

keagamaan Ki Bagus Hadikusuma, selain pengetahuan keagamaan tradisional yang pernah dia pelajari di pesantren.

Kapasitas religio-intelektual tersebut membawa Ki Bagus Hadikusuma kepada jabatan penting (elite) dalam Muhammadiyah, antara lain sebagai ketua Majelis Tarjih yang merupakan lembaga fatwa keagamaan Muhammadiyah, sebelum akhirnya dipercaya sebagai pemimpin elite Muhammadiyah (1942-1953). Dapat disimpulkan bahwa kedudukannya sebagai ketua Majelis Tarjih menunjukkan pengakuan kalangan Muhammadiyah terhadap kapasitas religio-intelektual yang dia miliki. Ini disebabkan Majelis Tarjih merupakan jantung dari kehidupan keagamaan Muhammadiyah. Selain itu, Ki Bagus Hadikusuma juga pernah menjadi Ketua Majelis Tabligh (1922), dan anggota Komisi Hoofdbestuur Muhammadiyah (1926).

Karir religio-intelektual Ki Bagus Hadikusuma sesungguhnya telah dimulai sejak paruh kedua 1920-an sampai dekade 1940-an sebagai ‘ulama Muhammadiyah, dengan menghasilkan beberapa karya, seperti *Poestaka Iman* (1925), *Risalah Katresnan Djati* (1935, 3 jilid), *Poestaka Hadi* (1936, 5 jilid), *Poestaka Islam* (1940), *Poestaka Ihsan* (1941), dan *Islam Sebagai Dasar Negara dan Akhlak Pemimpin* (1954, disunting oleh Djarnawi Hadikusuma).

Karya-karya tersebut dapat dikatakan menunjukkan produktifitas religio-intelektual Ki Bagus Hadikusuma, dan sekaligus menyiratkan tumbuhnya tradisi literal (intelektual) di kalangan ‘ulama Muhammadiyah generasi awal. Namun seperti dapat diketahui dari beberapa sumber sejarah, popularitas Ki Bagus Hadikusuma mencapai puncaknya, terutama setelah menjabat sebagai ketua

Muhammadiyah mulai 1942, menggantikan Mas Mansur, dan kemudian terjun dalam lapangan politik-kenegaraan sebagai anggota BPUPKI dan anggota Panitia Sembilan yang menyusun rancangan konstitusi Indonesia, yang dikenal sebagai Piagam Jakarta (1945).

Karya-karya Ki Bagus Hadikusuma menggambarkan minatnya kepada masalah-masalah yang berkaitan dengan keyakinan (*'aqīdah, īmān*) Islam, shari'ah, moralitas dan isu-isu politik kenegaraan. Pemikiran keagamaan yang tertuang dalam karya-karya tersebut merupakan produk dari pemahaman dan penafsirannya terhadap ajaran Islam yang bersumber dari al-Qur'ān dan al-Ḥadīth. Selain sebagai 'ulama yang mendalami dan menguasai pengetahuan keagamaan, Ki Bagus Hadikusuma merupakan seorang ideolog. Dia menafsirkan gagasan-gagasan keagamaan Dahlan dalam rangka merumuskan basis ideologis dalam bentuk naskah Muqaddimah Anggaran Dasar Muhammadiyah. Pemikiran ideologis ini di kemudian hari memberikan inspirasi bagi lahirnya pemikiran formal lainnya dalam Muhammadiyah, seperti *Kepribadian Muhammadiyah* dan *Keyakinan dan Cita-Cita Hidup Muhammadiyah*.⁷

Sejalan dengan perkembangan Muhammadiyah ke daerah-daerah di luar Yogyakarta khususnya, dan Jawa umumnya, elite 'ulama Muhammadiyah tidak hanya berasal dari Kauman atau daerah Jawa yang lain seperti Surabaya. Sutan Mansur adalah seorang 'ulama Muhammadiyah yang berasal dari luar Jawa, yaitu Minangkabau di Sumatera Barat, yang memiliki tradisi keagamaan yang relatif berbeda dari tradisi keagamaan di Jawa pada umumnya. Asal-usul sosial-kultural

⁷ Haedar Nashir, "Memahami Manhaj Gerakan Muhammadiyah," dalam *Manhaj Gerakan Muhammadiyah: Ideologi, Khittah dan Langkah* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2009), xix.

ini mempengaruhi corak pemikiran keagamaan Sutan Mansur, selain genealogi intelektual yang membawanya tersambung dengan tradisi keagamaan purifikasionis yang tumbuh di Sumatera Barat. Berkembangnya tradisi keagamaan yang baru tersebut sering dikaitkan dengan pengaruh kebangkitan gerakan dan ajaran Wahhābiyyah pada awal abad ke-20.⁸

Sutan Mansur yang lahir pada 26 Jumadil Akhir 1313 (15 Desember 1895) adalah keturunan ‘ulama terkenal di Maninjau, Abdul Samad al-Kusaij. Ibunya, Siti Abbasiyah, yang dikenal dengan sebutan Uncu Lampur, adalah seorang guru agama di daerahnya. Sebagaimana yang berlaku secara umum pada masa itu, Sutan Mansur memperoleh pendidikan dan pengetahuan keagamaan dari orang tuanya, di samping memperoleh pengetahuan umum dari *Inlandshe School* (1902-1909), di mana dia belajar berhitung, geografi, ilmu ukur, dan sebagainya. Meskipun mendapatkan tawaran beasiswa untuk belajar di *Kweekschool* (Sekolah Guru) di Bukit Tinggi, dan akan diangkat menjadi guru setelah lulus, namun Sutan Mansur menolaknya karena pengetahuan keagamaan ternyata lebih menarik bagi dirinya. Semangat anti kolonialisme juga menjadi alasan penolakan tersebut.⁹

Minatnya kepada pengetahuan keagamaan membawanya belajar di bawah bimbingan tokoh pembaru Islam di Minangkabau, Abdul Karim Amrullah, yang dikenal sebagai Haji Rasul.¹⁰ Di bawah bimbingan Haji Rasul, mulai 1910 sampai 1917, Sutan Mansur mendalami al-Qur’ān, *tafsīr*, dan ḥadīth dengan *muṣṭalah-*

⁸ Tentang perkembangan gerakan keagamaan di Sumatera Barat, lihat misalnya, Hamka, *Ayahku: Riwayat Hidup Dr. H. Abdul Karim Amrullah dan Perjuangan Kaum Agama di Sumatera*, cet. 4 (Jakarta: Penerbit Umminda, 1982).

⁹ RB. Khatib Pahlawan Kayo dan Bakhtiar (eds.), *Biografi Buya Ahmad Rasyid Sutan Mansoer (Buya Tuo): Dari Pergulatan Ideologis ke Penguatan Aqidah* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2009), 22-23.

¹⁰ Lihat Hamka, *Ayahku*, 189.

nya, bahasa Arab, ilmu *tawhīd*, ilmu *kalām*, *manṭiq* (logika), *tārīkh*, *fiqh*, dan juga tasawuf.¹¹

Latar belakang intelektual tersebut menggambarkan luasnya pengetahuan keagamaan Sutan Mansur yang mencakup hampir seluruh disiplin keislaman tradisional. Latar belakang ini pula merupakan modal religio-intelektual untuk menjadi pemimpin Muhammadiyah di tingkat lokal (Pekalongan, 1923),¹² dan tingkat wilayah (Sumatra Barat), sampai kemudian menjadi elite Muhammadiyah sejak 1953 sampai 1959. Setelah berhenti dari jabatan ketua Muhammadiyah pada 1959, Sutan Mansur dipercaya sebagai penasehat pimpinan pusat sampai wafatnya pada 25 Maret 1985.

Bergabungnya Sutan Mansur dalam Muhammadiyah (1922) membawanya kepada relasi sosial-intelektual tidak hanya dengan Dahlan (meskipun sangat singkat), tetapi juga dengan ‘ulama Muhammadiyah generasi berikutnya, seperti Fakhrudin yang dikenal cenderung radikal, Mas Mansur (‘ulama purifikasionis dan reformis sekaligus), Ki Bagus Hadikusuma, R. Hadjid, A.R. Fakhrudin, dan ‘ulama Muhammadiyah lainnya yang lebih muda.

Kaum ‘ulama yang hidup sezaman tersebut, sekalipun ada perbedaan usia, membentuk komunitas epistemik dan blok historis yang memiliki pemikiran keagamaan dengan corak yang relatif sama, terutama dalam mengembangkan

¹¹ Ibid., 190.

¹² Kegagalannya untuk melanjutkan studi ke Universitas al-Azhar Kairo karena tidak diizinkan oleh pemerintah kolonial membawanya ke Jawa (Pekalongan), sampai akhirnya bertemu dengan Ahmad Dahlan, pendiri Muhammadiyah. Diceritakan bahwa ketertarikan Sutan Mansur kepada Muhammadiyah muncul setelah berdialog dengan Ahmad Dahlan di Pekalongan, dan menilai adanya kesamaan antara pemikiran keagamaan Ahmad Dahlan (Muhammadiyah) dengan pemikiran keagamaan yang berkembang di Sumatra Barat, terutama yang berkaitan dengan perbaikan kehidupan umat Islam dari pengaruh *shirk* dan kembali kepada paham *tawhīd* yang murni. Untuk perkembangan karir Sutan Mansur dalam Muhammadiyah, lihat Hamka, *Ayahku*, 190-195.

gagasan keagamaan purifikasionis. Hal ini tidak dapat dipisahkan dari konteks kultur keagamaan yang saat itu didominasi oleh paham dan praktik keagamaan yang dinilai bercampur dengan tradisi yang berasal dari luar ajaran Islam, baik yang terdapat di Jawa maupun di Sumatra Barat, tempat Sutan Mansur mengembangkan Muhammadiyah.¹³

Latar belakang dan relasi sosial intelektual Sutan Mansur mempengaruhi corak atau watak pemikiran keagamaan yang dihasilkan melalui karya-karya religio-intelektualnya, seperti *Jihad, Seruan Kepada Kehidupan Baru, Tauhid Membentuk Kepribadian Muslim*, dan *Ruh Islam*. Judul-judul tulisan tersebut dengan jelas menggambarkan pemikiran keagamaannya yang berorientasi pada penguatan *'aqīdah (tawhīd)* dan paham Islam purifikasionis. Sebagaimana Ki Bagus Hadikusuma, Sutan Mansur menafsirkan doktrin-doktrin Islam yang dipahami dari sumbernya yang otentik, yaitu al-Qur'ān dan al-Ḥadīth.

Namun demikian, Sutan Mansur dikenal sangat toleran terhadap masalah *khilāfīyyah* atau *furu'īyyah* (hal-hal yang sering diperselisihkan di antara kaum Muslim soal cabang, tidak dalam soal keyakinan). Misalnya, Sutan Mansur menganggap putusan Majelis Tarjih semata-mata sebagai sikap organisasi Muhammadiyah mengenai suatu masalah keagamaan, tetapi tidak mengikat anggota Muhammadiyah sendiri.

¹³ Selain itu, mobilitas sosial Sutan Mansur sebagai 'ulama Muhammadiyah menjadi faktor yang memberikan kontribusi bagi perkembangan Muhammadiyah di banyak tempat di Indonesia, termasuk di tanah Minang (1925), Sumatra bagian utara, seperti Medan dan Aceh (1927), bersama K.H. Fakhruddin, dan di Kalimantan, seperti Banjarmasin dan Amuntai (1929). Khusus perkembangan Muhammadiyah di tanah Minang, usaha Sutan Mansur dipermudah dengan telah menyebarnya gagasan keagamaan purifikasionis yang dirintis oleh K.H. Abdul Karim Amrullah, yang dianggap mewakili 'kaum muda', berhadapan dengan kelompok adat, yang disebut sebagai 'kaum tua.'

Meskipun Muhammadiyah telah berkembang di banyak daerah, Kauman tetap menjadi sumber produksi ‘ulama dalam Muhammadiyah. Kenyataan ini dapat dipahami, karena kebanyakan generasi awal Muhammadiyah berasal dari Kauman, dan karena itu kampung tersebut melahirkan generasi ‘ulama berpengaruh, termasuk Muhammad Yunus Anis. Dia dilahirkan di Kauman Yogyakarta pada 3 Mei 1903. Ayahnya, Muhammad Anis, merupakan seorang abdi dalem Kraton Yogyakarta. Menurut surat *kekancingan* dari Swandana Tepas Dwara Putera Kraton Ngayogyakarta Hadiningrat pada 1961, Yunus Anis memiliki hubungan kekerabatan dengan sultan-sultan Mataram.¹⁴

Pengetahuan keagamaan Yunus Anis diperoleh dari kedua orang tuanya sendiri, terutama membaca al-Qur’ān dan *akhlāq*. Setelah menamatkan pendidikan di Sekolah Rakyat Muhammadiyah Yogyakarta, dia melanjutkan pendidikannya di Sekolah Al-‘Aṭṭās dan Sekolah Al-Irshād di Batavia (Jakarta) di bawah bimbingan al-Surkāfī, seorang kawan akrab Dahlan.¹⁵ Latar belakang religio-intelektual ini turut membentuk pengetahuan dan kapasitas keagamaan Yunus Anis.

Sejak usia sangat muda, Yunus Anis adalah pegiat Muhammadiyah. Pada 1924-1926 dia menjabat sebagai pimpinan Muhammadiyah di Batavia (Jakarta), dan sejak 1942 dia telah menjadi bagian dalam kepemimpinan pusat sebagai sekretaris, sampai akhirnya pada 1953-1959 dipercaya sebagai sekretaris umum dan pada 1959-1962 sebagai ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah. Pada periode kepemimpinannya dihasilkan *Kepribadian Muhammadiyah*, yang rumusannya

¹⁴ Suratmin, *H.M. Yunus Anis: Amal, Pengabdian dan Perjuangannya*, ed. Nurhadi M. Musawir (Yogyakarta: Majelis Pustaka PP Muhammadiyah, 1999), 11.

¹⁵ *Ibid.*, 4.

digarap oleh sebuah tim yang dipimpin oleh Faqih Usman, dan diputuskan dalam Mukhtar ke-35 pada 1962, yang dikenal sebagai mukhtar setengah abad.

Figur ‘ulama Muhammadiyah yang juga berpengaruh pada periode pertengahan adalah Ahmad Badawi (lahir 5 Februari 1902). Dia berasal dari lingkungan Kauman, dan merupakan putra keempat dari pasangan K.H. Muhammad Fakhri (salah satu komisaris Muhammadiyah pada 1912), dan Nyai H. Siti Habibah (adik kandung Ahmad Dahlan). Asal-usul ini menempatkan Ahmad Badawi sebagai anak kandung Muhammadiyah yang *genuine*. Bahkan jika dilacak lebih jauh, genealoginya bersambung ke keluarga istana Mataram, yakni Panembahan Senopati.

Pengetahuan keagamaannya diperoleh dari ayahnya, sebelum pada 1908-1913 belajar di Pondok Pesantren Lerab Karanganyar, dan mendalami *naḥw* dan *ṣaraf*. Dia kemudian belajar di bawah asuhan K. Dimiyati di Pondok Pesantren Termas Pacitan (1913-1915), dan pada 1915-1920 Ahmad Badawi menjadi santri di Pesantren Besuk Pasuruan, sebelum mendalami pengetahuan keagamaan di Pesantren Kauman dan Pesantren Pandean di Semarang pada 1920-1921.¹⁶ Selain pendidikan pesantren, Ahmad Badawi juga memperoleh pendidikan di Madrasah Muhammadiyah yang didirikan oleh Dahlan di Kauman, yang kemudian berubah menjadi *Standaarschool* dan akhirnya menjadi Sekolah Dasar.¹⁷ Genealogi intelektual tersebut menunjukkan bahwa Ahmad Badawi merupakan produk dari kombinasi pendidikan pesantren tradisional dan pendidikan modern yang dikelola Muhammadiyah.

¹⁶ *Ringkasan Sju’abul-Iman (Beberapa Tjabang Iman)*, dinukil oleh K.H.A. Badawi, dan disalin ke dalam Bahasa Indonesia oleh Rachmat Q. (Jogjakarta: PP Muhammadiyah, 1971).

¹⁷ “Riwayat Hidup K.H.A. Badawi,” *Suara Muhammadiyah* (April I-II, 1969).

Ahmad Badawi terkenal sebagai ‘ulama yang ahli dalam bidang *fiqh*, meskipun disiplin keagamaan yang lain, seperti ‘*aqidah* dan bahasa Arab, juga dia kuasai. Tidak mengherankan jika dia menghasilkan beberapa karya keagamaan, seperti *Kitab Nukilan Sju‘abul-Imam* (dalam bahasa Jawa, tetapi diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Rahmat Q.), *Kitab Nikah* (huruf Pegon dan berbahasa Jawa), *Kitab Parail* (‘*ilm al-farā’id*; huruf Latin berbahasa Jawa), *Kitab Manasik Hadji* (bahasa Jawa), *Miah Hadits* (bahasa Arab), *Mudzakkirat fi Tasji’il Islam* (bahasa Arab), *Qawaidul-Chams* (bahasa Arab), *Menghadapi Orla* (Bahasa Indonesia).¹⁸

Latar belakang pendidikan Ahmad Badawi tersebut memberikan modal sosial-intelektual (*social-intellectual capital*) yang cukup memadai untuk menjadi figur ‘ulama yang berpengaruh, terutama di kalangan Muhammadiyah. Bahkan, ketika Ki Bagus Hadikusuma dipaksa untuk menggantikan Mas Mansur pada 1942, dia mengajukan syarat agar Ahmad Badawi mendampinginya.¹⁹ Modal itu pulalah yang membawanya ke level elite Muhammadiyah, mulai jabatan wakil ketua sampai ketua Muhammadiyah selama dua periode (1962-1968).

Figur ‘ulama yang juga penting disebutkan ialah Faqih Usman (lahir 2 Maret 1904). Dia berasal dari keluarga santri di Gresik, Jawa Timur. Seperti pada umumnya keluarga santri, dia belajar al-Qur’ān dan memperoleh pengetahuan keagamaan dasar dari ayahnya sendiri, yang juga seorang ‘ulama berpengaruh di daerahnya. Dia memperoleh pendidikan pesantren untuk jangka waktu yang relatif panjang (sekitar 1914 sampai 1924). Karena itu, dapat dipahami jika dia

¹⁸ *Ensiklopedi Muhammadiyah*, 47.

¹⁹ Masruri, *Ki Bagus Hadikusuma: Etika dan Regenerasi Kepemimpinan*, 31.

menguasai dengan baik buku-buku keagamaan berbahasa Arab yang didalamnya di pesantren tradisional. Kemampuannya dalam bahasa Arab memungkinkan dirinya mampu memahami surat kabar yang berasal dari Timur Tengah (Mesir). Bacaan yang luas ini memberikan inspirasi kepada Faqih Usman untuk terlibat aktif dalam gerakan kemerdekaan. Selain itu, Faqih Usman juga dikenal sebagai pedagang alat-alat bangunan, galangan kapal dan pabrik tenun, dan pernah dipercaya sebagai Ketua Persekutuan Dagang Sekawan Se-Daerah Gresik.²⁰

Modal sosial, intelektual dan ekonomi tersebut membawanya dipercaya sebagai ketua group (ranting) Muhammadiyah Gresik dan sebagai Ketua Majelis Tarjih Muhammadiyah Jawa Timur (1932-1936). Ketika Mas Mansur dipilih sebagai ketua Muhammadiyah dan pindah ke Yogyakarta, Faqih Usman menggantikan kedudukan Mas Mansur sebagai Konsul Muhammadiyah Jawa Timur pada 1936. Selain aktif dalam lapangan politik dan pemerintahan (mulai menjadi anggota Konstituante, pimpinan Masyumi dan menjabat Menteri Agama), pada 1953 Faqih Usman masuk dalam lingkungan elite Muhammadiyah, sampai terpilih sebagai ketua Muhammadiyah pada Mukhtamar ke-37 (1968) di Yogyakarta untuk periode 1968-1971. Namun, jabatan itu hanya sempat diemban beberapa hari saja, karena dia wafat pada 3 Oktober 1968.²¹

Di luar figur 'ulama yang menjadi elite pimpinan (ketua) Muhammadiyah di atas, tidak sedikit 'ulama yang menjadi bagian tak terpisahkan dari dinamika religio-intelektual Muhammadiyah. Bahkan keberadaannya sangat signifikan termasuk dalam memformulasikan paham keagamaan Muhammadiyah. Di antara

²⁰ *Ensiklopedi Muhammadiyah*, 387.

²¹ *Ibid.*, 388-389.

‘ulama kategori ini adalah R. Hadjid (lahir 20 Agustus 1898), yang belajar di Sekolah Rendah Umum, sebelum pergi bersama kakeknya ke Makkah untuk menunaikan haji sekaligus menimba pengetahuan keagamaan. Di bawah bimbingan K. Fakhri, K. Humam dan K. al-Misri, Hadjid mendalami baca tulis al-Qur’ān dan bahasa Arab.

Setelah setahun tinggal di Makkah, Hadjid memperoleh pendidikan pesantren. Pertama-tama, dia belajar di Pesantren Jamsaren di Solo di bawah bimbingan K.H. Idris. Di sini, dia mendalami berbagai disiplin pengetahuan keagamaan, seperti *tafsīr*, *fiqh*, *nahw*, *tajwīd*, *qirā’ah*, tasawuf dan ilmu falak.²² Selanjutnya pada 1913-1915, Hadjid belajar di Pesantren Termas Pacitan di bawah bimbingan K.H. Dimiyati dan K.H. Bisri.²³ Hadjid juga belajar di Madrasah al-‘Aṭṭās di Jakarta selama dua tahun, dan mendalami bahasa Arab, sebelum akhirnya kembali ke Yogyakarta untuk belajar di bawah bimbingan Dahlan (1917-1923). Kegiatan yang terakhir ini dilakukan bersamaan dengan tugasnya sebagai guru di *Standaard School*, *Kweek School* dan *Hollands Indische School* (HIS) yang dikelola Muhammadiyah.²⁴ Tampaknya, ajaran yang diterima Hadjid dari Dahlan sangat berpengaruh terhadap pemikiran dan kehidupannya, baik di lingkungan Muhammadiyah maupun dalam lapangan politik kenegaraan.

Latar belakang sosial dan intelektual-keagamaan yang dimiliki Hadjid

²² Uswatun Chasanah, *Kehidupan dan Perjuangan Ayahku: Riwayat Hidup KRH. Hadjid* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2005), 22.

²³ Di pesantren ini pula pernah belajar beberapa figur yang kemudian dikenal sebagai ‘ulama Muhammadiyah, seperti K. Basyir (ayah dari Ahmad Azhar, yang pada 1990-an menjabat ketua Muhammadiyah. Ahmad Azhar sendiri juga pernah nyantri di pesantren ini), K.H. Wahid dan K.H. Ahmad Badawi (ketua Muhammadiyah, 1962-1968). Uswatun Chasanah, *Kehidupan dan Perjuangan Ayahku*, 23.

²⁴ *Ibid.*, 23.

menjadi modal penting untuk karirnya di Muhammadiyah, yang membawanya menjabat sebagai ketua Majelis Tarjih dalam kurun waktu yang relatif lama (menggantikan Mas Mansur mulai 1942 sampai 1957).²⁵ Karena Majelis Tarjih memiliki posisi sentral dalam kehidupan keagamaan Muhammadiyah, maka ‘ulama yang memimpin lembaga tersebut dengan sendirinya dipandang sebagai ‘ulama yang menjadi referensi dalam soal-soal keagamaan. Dia menghasilkan beberapa karya keagamaan, seperti *Kitāb Fiqh* (tulisan Arab berbahasa Jawa), dan telah merampungkan *tafsīr* al-Qur’ān (tulisan Arab berbahasa Jawa) sebanyak 26 *juz’* dan menyisakan empat *juz’* yang diserahkan kepada beberapa orang muridnya untuk diselesaikan.²⁶

Sejarah Muhammadiyah pada periode pertengahan tidak dapat dipisahkan dari figur Abdur Rozzaq (A.R.) Fakhruddin yang memimpin Muhammadiyah selama 22 tahun. Lahir pada 14 Februari 1916 di Pakualaman, dia merupakan keturunan anak dari K.H. Fakhruddin yang berasal dari Bleberan, Brosot, Galur, Kulonprogo, sedangkan ibunya ialah Maimunah binti KH. Idris dari Pakualaman. Ayahnya mengabdikan sebagai seorang Lurah Naib atau Penghulu dari Puro Pakualaman yang diangkat oleh kakek Paku Alam VIII.

A.R. Fakhruddin memperoleh pendidikan formal di *Standaard School* Muhammadiyah Bausasran Yogyakarta (1923). Setelah ayahnya tidak lagi menjadi penghulu dan usaha dagang batik yang ditekuni juga jatuh, dia kembali ke desanya di Bleberan, Galur, Kulonprogo. Pada 1925, dia pindah sekolah ke *Standaard School* (Sekolah Dasar) Muhammadiyah Prenggan, Kotagede,

²⁵ Ibid., 50.

²⁶ Ibid., 92.

Yogyakarta. Setamat dari *Standaard School* di Kotagede pada 1928, dia masuk Madrasah Mu'allimin Muhammadiyah Yogyakarta. Atas anjuran ayahnya, dia kemudian belajar di bawah asuhan beberapa kyai di desanya, seperti K.H. Abdullah Rosyad, dan K.H. Abu Amar. Tetapi, dia juga belajar di Madrasah Wustha Muhammadiyah Wanapeti, Sewugalur, Kulonprogo. Setelah ayahnya meninggal di Bleberan (1930), pada 1932 A.R. Fakhruddin belajar di Madrasah Darul Ulum Muhammadiyah Wanapeti, sebelum pada 1935 melanjutkan ke *Madrasah Tabligh School* (Madrasah Muballighin) Muhammadiyah.²⁷

Latar belakang pendidikan A.R. Fakhruddin di atas menunjukkan bahwa dia merupakan produk pendidikan Muhammadiyah yang otentik, meskipun dia juga mengaji di bawah beberapa kyai di desa asalnya. Asal-usul intelektual ini memberikan pengaruh yang penting terhadap pembentukan, baik kepribadiannya sebagai 'ulama Muhammadiyah maupun pemikiran-pemikiran keagamaan yang menjadi minat dan perhatiannya. Karya tulis A.R. Fakhruddin banyak berkisar di seputar masalah-masalah Muhammadiyah, berdasarkan interpretasinya terhadap warisan pemikiran keagamaan Dahlan dan generasi pendahulunya, dan

²⁷ Pada 1935, A.R. Fakhruddin dikirim oleh Hoofdbestuur Muhammadiyah (pada periode K.H. Hisyam) ke Talangbalai yang sekarang dikenal dengan Ogan Komering Ilir, untuk mengembangkan gerakan dakwah Muhammadiyah. Di sana, ia mendirikan Sekolah Wustha Muallimin Muhammadiyah (setingkat SMP). Pada 1938, ia juga mengembangkan Muhammadiyah di Kulak Pajek, Sekayu, Musi Ilir (sekarang dikenal dengan Kabupaten Muba, Musi Banyu Asin). Tiga tahun kemudian, pada 1941, ia pindah ke Sungai Batang, Sungai Gerong, Palembang sebagai pengajar *Hollandcse Inlandevs School* (HIS) Muhammadiyah (setingkat SD). Ketika Jepang menyerbu pabrik minyak Sungai Gerong pada 14 Februari 1942, sekolah tempat mengajarnya ditutup. A.R. Fakhruddin kemudian mengajar di Sekolah Muhammadiyah Muara Maranjat, Tanjung Raja, Palembang, Sumatera Selatan sampai 1944, sebelum akhirnya kembali ke Yogyakarta. Setelah aktif dalam kegiatan Muhammadiyah dalam waktu yang panjang dan menjadi bagian dari lingkungan elite pemimpin Muhammadiyah, dia kemudian ditetapkan sebagai ketua Muhammadiyah menggantikan K.H. Faqih Usman yang wafat pada 1968. Sejak saat itu sampai 1990, A.R. Fakhruddin menjabat sebagai ketua Muhammadiyah.

pemahamannya terhadap sumber-sumber otentik Islam.²⁸

Figur ‘ulama yang juga berpengaruh pada fase sejarah ini ialah Wardan Diponingrat. Secara sosial dia berasal dari lingkungan Kauman, dan merupakan keturunan dari pengulu Keraton Yogyakarta, Muhammad Kamaludiningrat, yang dikenal sebagai tokoh keluarga Ketib Tengah. Wardan merupakan produk pendidikan Muhammadiyah, selain pesantren Jamsaren (1931-1934). Selain itu, dia mempelajari bahasa Belanda dan bahasa Inggris bersamaan dengan masa belajarnya di Jamsaren.²⁹

Modal sosial dan religio-intelektual itu membawanya terlibat aktif dalam Majelis Tarjih sejak 1960, sebelum dia menjabat ketua Majelis Tarjih mulai 1963 sampai 1985. Hal ini menunjukkan bahwa penguatan kelembagaan Majelis Tarjih terjadi pada masa kepemimpinannya. Keputusan-keputusan penting tentang masalah keagamaan juga dihasilkan dalam muktamar-muktamar Tarjih selama masa tersebut.³⁰

Dinamika pemikiran keagamaan pada 1980-an tidak bisa dipisahkan dari Djarnawi Hadikusuma, seorang figur ‘ulama Muhammadiyah yang memainkan

²⁸ Lihat Suratmin, *Perikehidupan, Pengabdian dan Pemikiran Abdur Rozak Fachruddin Dalam Muhammadiyah* (Yogyakarta: Pustaka Suara Muhammadiyah, 2000), 143-147. Karyanya mencakup antara lain *Menuju Muhammadiyah* (1970), *Kembali Kepada al-Qur’an dan al-Hadits* (1970), *Soal-Jawab Entheng-Enthengan* (berbahasa Jawa, 1401/1980), *Sarono Entheng-Enthengan Pancasila Kabeberaken Agami Islam Kawedharaken* (1403/1983), *Muhammadiyah Menuju Masa Mendatang* (1985), *FastabiqulKhoirot* (t.t.), *Soal-Jawab Yang Ringan-Ringan* (berbahasa Indonesia, 1990), *Satu Muharrom Tahun 1414 H* (1994), *Mengenal dan Menjadi Muhammadiyah* (2005), dan beberapa tulisan ringkas sebagai panduan warga Muhammadiyah.

²⁹ *Ensiklopedi Muhammadiyah*, 88-90. Karya-karya Wardan meliputi antara lain *Kitab Fekih Nikah Talak-Ruju’*, *Kitab Perail* (Fara’id), *Kitab Hisab dan Falak*, *Kitab Umdatul Hasib*, *Kitab Hisab ‘Urfi dan Hakiki*. Literatur-literatur yang dihasilkan menggambarkan keahliannya di bidang fiqh, dan dapat dimaklumi jika dia cukup lama memegang jabatan Ketua majelis Tarjih.

³⁰ Muktamar Tarjih di Sidoarjo (1968), di Wiradesa Pekalongan (1973), di Garut (1976), dan 1980 di Klaten. Pada masanya, keputusan-keputusan majelis dikodifikasikan dalam satu kitab *Himpunan Putusan Tarjih*. Dia kemudian digantikan oleh Ahmad Azhar Basyir pada Muktamar Muhammadiyah ke-41 di Surakarta (1985).

peran penting dalam formulasi pandangan keagamaan “setengah resmi” yang diadopsi sebagai pandangan Muhammadiyah. Dia termasuk ‘ulama produk pendidikan Muhammadiyah mulai pendidikan dasar sampai menengah, dan merupakan murid dari ‘ulama Muhammadiyah yang berpengaruh, seperti Mas Mansur, Farid Ma’ruf, Abdul Kahar Muzakkir, dan Hamka.

Dalam proses pembentukan intelektualismenya, Djarnawi telah terlibat dalam komunitas epistemik ‘ulama yang berpengaruh, yang pada perkembangan selanjutnya mempengaruhi sosoknya sebagai ‘ulama Muhammadiyah. Dia termasuk salah satu figur yang terlibat dalam perumusan *Keyakinan dan Cita-Cita Hidup Muhammadiyah* bersama elite Muhammadiyah lainnya pada 1969.³¹

Jika dilihat dari asal-usul sosio-intelektual figur-figur yang dipaparkan di atas, dapat dikatakan bahwa elite Muhammadiyah pada periode pertengahan ini terdiri dari kaum ‘ulama yang merupakan produk dari pendidikan pesantren tradisional, pendidikan keagamaan di Timur Tengah (Makkah atau Mesir) dan pendidikan Muhammadiyah. Jadi, kendati sebagian dari mereka memperoleh pendidikan pesantren, tetapi interaksi mereka dengan warisan religio-intelektual Dahlan dan generasi ‘ulama setelah Dahlan secara berturut-turut melahirkan komunitas epistemik dengan corak pemikiran yang khusus, dan berbeda dari pemikiran keagamaan ‘ulama pesantren tradisional pada umumnya.

Secara sosio-historis, ‘ulama tersebut memainkan peran sebagai elite dalam Muhammadiyah tidak pada waktu bersamaan karena perbedaan usia, dan

³¹ Di antara karya-karya keagamannya, terdapat *Risalah Islamiyyah* (1973), *Ahlu Sunnah wal Djama’ah*, *Bid’ah Khurafat*, selain karya-karya lain seperti *Aliran-Aliran Pembaruan Islam Dari Jamaluddin al-Afghani sampai KH Ahmad Dahlan*. Lihat *Ensiklopedi Muhammadiyah*, 127-128.

relasi di antara sebagian mereka adalah antara guru dan murid. Namun, mereka dipersatukan oleh *epistêmê* yang sama, sehingga corak pemikiran keagamaan mereka sama-sama cenderung purifikasionis dan secara umum skolastik (*'aqīdah* dan *fiqh*; dogmatis dan juristik). Orientasi pemikiran tersebut pada giliran berikutnya mempengaruhi pemikiran keagamaan Muhammadiyah yang bersifat ideologis yang menjadi ciri menonjol dari Muhammadiyah periode pertengahan.

2. Relasi Sosial-Politik 'Ulama Muhammadiyah

Sejak berdiri pada 1912, Muhammadiyah dan elite 'ulama-nya tidak bisa dipisahkan dari pergulatan dengan dunia politik, baik yang dikategorikan sebagai politik kenegaraan (*state politics*) maupun politik kepartaian (*party politics*). Persentuhan dengan politik ini berlangsung mulai masa kolonial sampai masa Pendudukan Jepang, Demokrasi Liberal, Demokrasi Terpimpin dan awal Orde Baru. Hubungan antara Muhammadiyah berikut elite-nya dan perkembangan politik di Indonesia dalam fakta historisnya dapat dikatakan mengalami pasang surut (fluktuatif).

Seperti telah disebutkan terdahulu, keterlibatan Dahlan dan figur-figur penerus seperti Fakhruddin dan Mas Mansur dalam Sarekat Islam menunjukkan eratnya relasi 'ulama Muhammadiyah dengan politik. Namun, sifat politik yang dijalankan oleh elite Muhammadiyah dapat dikelompokkan sebagai *high politics* dalam konteks perlawanan terhadap kebijakan kolonial. Menurut G.H. Bousquet, sebagaimana dikutip oleh Ahmad Syafii Maarif, pemerintah kolonial telah keliru menganggap gerakan Islam non-politik, seperti Muhammadiyah, tidak berbahaya

dibandingkan dengan gerakan politik yang bercorak nasionalis.³² Meskipun pemerintah kolonial menerapkan kebijakan yang membatasi kebebasan kaum Muslim dalam menjalankan agama, seperti pelarangan jihad, pembatasan *'ibādah* haji dan pelarangan sekolah agama dan guru agama yang tidak mengantongi izin dari pemerintah (dianggap liar), namun pendekatan politik yang dilakukan oleh Muhammadiyah membuat persyarikatan ini tetap dapat bertahan, dan bahkan mengalami perluasan, baik dalam lingkup aktifitas maupun persebaran geografisnya.³³

Pendudukan Jepang atas Indonesia yang dimulai pada 1942 menandai akhir dari kekuasaan kolonial Belanda, dan memulai apa disebut sebagai “zaman Jepang.” Beberapa sejarawan menyatakan bahwa selama tahun-tahun terakhir kekuasaan kolonial, rakyat merasakan semakin kerasnya tekanan sosial politik. Situasi demikian ini menjadi faktor yang mendorong sebagian besar tokoh elite umat Islam, termasuk elite Muhammadiyah menunjukkan simpati terhadap kedatangan pasukan Jepang pada Maret 1942. Setelah berhasil melakukan invasi, Jepang melakukan perubahan radikal di bidang politik. Berbeda dari kebijakan kolonial Belanda yang cenderung netral terhadap Islam, pemerintah pendudukan Jepang mendekati tokoh-tokoh Islam untuk menjalin kerjasama dengan mereka.³⁴

³² Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan* (Jakarta: LP3ES, 1985), 65.

³³ *Soeara Moehammadijah* yang terbit antara 1915 dan 1941 memberikan informasi penting yang menunjukkan otonomi yang dimiliki oleh Muhammadiyah, meluasnya wilayah jangkauan gerak Muhammadiyah dan bertambahnya unit-unit usaha yang dikembangkan.

³⁴ Harry J. Benda, “Indonesian Islam Under the Japanese Occupation, 1942-1945,” *Pacific Affairs* 28, No. 4 (December 1955), 354. Lihat juga Nourouzzaman Siddiqi, “Islam pada Masa Pendudukan Jepang,” Makalah disampaikan dalam Seminar Penulisan Sejarah Islam di Indonesia (IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 8-10 Juni 1983).

Bagi Muhammadiyah khususnya, kehadiran Jepang menimbulkan situasi yang memberikan pengaruh, baik negatif maupun positif. Di satu sisi, pendudukan ini menimbulkan kekacauan sosial dan melumpuhkan kegiatan yang selama masa kolonial relatif bebas dilakukan Muhammadiyah, terutama di bidang keagamaan, pendidikan, pelayanan sosial dan kesehatan. Namun di sisi lain, pemerintahan pendudukan mendekati elite Muhammadiyah saat itu (Mas Mansur) untuk terlibat dalam kelompok pemimpin nasional yang dibentuk oleh Jepang, yang dikenal sebagai “Empat Serangkai.” Bersama tokoh-tokoh seperti Sukarno (nasionalis-Jawa), Hatta (nasionalis dari Sumatra), Ki Hadjar Dewantara (Jawa sinkretis), Mas Mansur mewakili kalangan Islam.³⁵ Posisi Mas Mansur sebagai pemimpin Muhammadiyah kemudian digantikan oleh Ki Bagus Hadikusuma.

Kebijakan Jepang menyangkut Islam dengan jelas menunjukkan bahwa mereka berusaha membuat garis demarkasi antara agama dan politik. Menurut Harry J. Benda, berbeda dari pemerintah kolonial Belanda, Jepang membatasi dan bahkan melarang keberadaan partai-partai politik Muslim, seperti Partai Sarekat Islam Indonesia (nama Sarekat Islam sejak 1929) dan Partai Islam Indonesia (PII) yang didirikan pada 1938. Pada saat yang sama, Jepang berusaha meyakinkan para pemimpin Muslim, termasuk elite Muhammadiyah, mengenai dukungan mereka terhadap umat Islam. Kontak-kontak organisasi awal disalurkan melalui Majelis Islam A’la Indonesia (MIAI) sebagai federasi Islam, meskipun pada akhir 1943 MIAI digantikan oleh federasi baru, Masyumi. Federasi baru ini merupakan

³⁵ Harry J. Benda, *Matahari Terbit dan Bulan Sabit* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1980); Harry J. Benda, *The Crescent and The Rising Sun: Indonesian Islam Under the Japanese Occupation, 1942-1945* (The Hague and Bandung: W. van Hoeve, 1958); James L. Peacock, *Gerakan Muhammadiyah Memurnikan Ajaran Islam di Indonesia* (Jakarta: Cipta Kreatif, 1986), 64.

persatuan kolaboratif yang dibentuk oleh Jepang, terutama antara Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama (NU), yang berbeda dari partai politik.³⁶ Sebagai organisasi non-politik, Masyumi hanya mengurus masalah-masalah keagamaan. Selain dua organisasi besar ini, kalangan tradisionalis yang lebih kecil dan ‘ulama individu juga didesak untuk bergabung.³⁷

Keterlibatan Muhammadiyah dalam politik pada masa pendudukan Jepang dan menjelang kemerdekaan tampak pada peran penting elite Muhammadiyah dalam Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) atau *Dokuritsu Zyunbi Tyoosakai* yang dibentuk oleh Jepang. Setidaknya terdapat dua nama ‘ulama Muhammadiyah, yaitu Ki Bagus Hadikusuma dan Abdul Kahar Muzakir, dari 15 tokoh yang dianggap mewakili kelompok Islam dari seluruh anggota BPUPKI yang berjumlah 68 orang.³⁸ BPUPKI membahas persoalan-persoalan tentang bentuk negara, batas negara, dasar negara dan hal-hal lain yang berkaitan dengan penyusunan konstitusi. Perdebatan yang menyita banyak energi ialah mengenai dasar negara yang melibatkan pertentangan antara dua kelompok besar, yang satu disebut “golongan Islam” dan yang lainnya disebut “golongan nasionalis.”³⁹

³⁶ Kepengurusan Masyumi Jepang ini terdiri dari anggota Muhammadiyah dan NU. Jabatan kehormatan sebagai presiden Masyumi dipegang oleh K.H. Hasyim Asy‘ari, sedangkan wakil presiden dijabat oleh K.H. Wahid Hasyim (NU) dan Mas Mansur (Muhammadiyah). Sedangkan K.H. Abdul Wahab Chasbullah (NU) dan Ki Bagus Hadikusuma (Muhammadiyah) masing-masing menjabat penasehat bagi pengurus eksekutif Masyumi. Lihat Martin van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru* (Yogyakarta: LKiS, 1994), 49-50.

³⁷ 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.

³⁸ Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, 102.

³⁹ *Ibid.*, 103-104. Endang Saifuddin Anshari menggunakan istilah “Nasionalis Islami” dan “Nasionalis sekular” untuk menyebut kedua kelompok tersebut, daripada istilah “Kelompok

Ki Bagus Hadikusuma termasuk salah satu figur yang menyuarakan Islam sebagai dasar negara bagi Indonesia merdeka, selain tokoh-tokoh lain dari golongan Islam. Secara implisit, Muhammadiyah dianggap memiliki aspirasi terhadap berdirinya apa yang disimpulkan oleh sebagian sarjana sebagai “negara Islam,” meskipun anggapan ini tidak selalu mendapatkan justifikasi dari bukti historis yang ada.⁴⁰ Dalam konteks ini, tidak mengherankan jika terdapat interpretasi yang menyatakan bahwa Ki Bagus Hadikusuma merupakan seorang figur ‘ulama yang memiliki kecenderungan pada pelebagaan Islam dalam politik kenegaraan (formalisme).

Terlepas dari perdebatan yang belangsung dan kompromi yang dicapai antara “golongan Islam” dan “golongan nasionalis” mengenai dasar negara, Ki Bagus Hadikusuma merupakan ‘ulama Muhammadiyah yang memiliki peran penting dalam penyusunan Pembukaan Undang-Undang Dasar (UUD) 1945 yang dinilai akomodatif terhadap pluralitas bangsa Indonesia, terutama dari segi agama. Penggantian rumusan “Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya,” dengan rumusan “Ketuhanan Yang Maha Esa,” dalam Pembukaan UUD, merupakan sumbangan penting Ki Bagus Hadikusuma untuk menjembatani ketegangan yang timbul.⁴¹

Tokoh ‘ulama Muhammadiyah yang juga terlibat dalam politik adalah

Islam” dan “Kelompok Nasionalis.” Lihat Endang Saifuddin Anshari, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945* (Bandung: Pustaka, 1981).

⁴⁰ Peacock, *Gerakan Muhammadiyah Memurnikan Ajaran Islam di Indonesia*, 64.

⁴¹ Ma’arif menyimpulkan bahwa sejak ditetapkannya rumusan sila “Ketuhanan Yang Maha Esa,” seperti yang disepakati melalui kompromi atas peran penting Ki Bagus Hadikusuma, “setiap usaha untuk mengubah Indonesia menjadi sebuah negara Islam pada waktu itu menjadi tidak mungkin, karena hal itu berlawanan dengan konstitusi yang baru diterima.” *Islam dan Masalah Kenegaraan*, 109.

Sutan Mansur. Sejak masih muda, Sutan Mansur telah menunjukkan sikap politik anti-kolonial. Dia tidak hanya berpandangan bahwa kolonialisme tidak sesuai dengan fitrah kemanusiaan, tetapi juga menyamakan kolonialisme dengan misi penyebaran agama Kristen (*zending* dan *missionary*). Pada 1928, Sutan Mansur memimpin perlawanan terhadap pemerintah kolonial Belanda yang menjalankan Ordonansi Guru, yang melarang guru-guru agama Islam mengajar sebelum mendapat izin mengajar dari pemerintah. Peraturan ini dalam pandangan Sutan Mansur menghilangkan kemerdekaan menyiarkan agama di satu pihak, dan di pihak lain pemerintah Belanda akan memanfaatkan ‘ulama yang tidak memiliki prinsip atau pendirian yang kuat.⁴²

Sebagaimana tokoh Muhammadiyah sebelumnya, seperti Fakhruddin dan Mas Mansur, yang terlibat dalam Sarekat Islam pada 1920-an, Sutan Mansur juga aktif dalam partai politik tersebut. Dia berhubungan dekat dengan tokoh-tokoh utama, seperti Cokroaminoto dan Agus Salim. Namun, karena ada kebijakan disiplin partai yang tidak mengizinkan rangkap keanggotaan, terutama untuk para anggota Muhammadiyah, akhirnya Sutan Mansur keluar dari SI. Sutan Mansur juga memiliki relasi politik dengan Sukarno. Ketika pada 1938 Sukarno diasingkan oleh pemerintah kolonial ke Bengkulu, Sutan Mansur menjadi penasehatnya dalam soal agama Islam. Selama masa pendudukan Jepang, Sutan Mansur diangkat sebagai salah seorang anggota *Tsuo Sangi Kai* dan *Tsuo Sangi In* (semacam DPR dan DPRD) mewakili Sumatera Barat. Setelah itu, sejak 1947 sampai 1949, dia diangkat oleh Wakil Presiden Mohammad Hatta menjadi Imam

⁴² RB Khatib Pahlawan Kayo dan Bakhtiar (eds.), *Biografi Buya Ahmad Rasyid Sutan Mansoer : Dari Pergulatan Ideologis ke Penguatan Aqidah* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2009), 57.

atau Guru Agama Islam untuk Tentara Nasional Indonesia (TNI) Komandemen Sumatera, yang berkedudukan di Bukit Tinggi, dengan pangkat Mayor Jenderal Tituler.⁴³

Setelah pengakuan kedaulatan pada 1950, Sutan Mansur diminta menjadi penasehat TNI Angkatan Darat, yang berkantor di Markas Besar Angkatan Darat (MBAD). Namun, dia menolak permintaan tersebut karena harus berkeliling ke seluruh daerah di Sumatera untuk melaksanakan tugas ketua Muhammadiyah. Dia juga menolak permintaan Sukarno untuk menjadi penasehat politiknya pada 1952, karena mengharuskannya pindah ke Jakarta, meskipun akhirnya bersedia menjadi penasehat tidak resmi Sukarno.⁴⁴

Keterlibatan Sutan Mansur dalam politik berlanjut ketika dia ditetapkan sebagai Wakil Ketua Syura Masyumi Pusat oleh Kongres pada 1952. Bahkan, dalam Pemilihan Umum 1955, dia terpilih mewakili Masyumi sebagai anggota Komite Nasional Indonesia Pusat (KNIP) dan anggota Konstituante sampai dibubarkannya majelis itu oleh Presiden Sukarno pada 1958. Ketika pecah pemberontakan PRRI (Pemerintah Revolusioner Republik Indonesia) di Padang pada 1958, Sutan Mansur terlibat aktif dalam pergolakan politik itu –meskipun dengan peran yang tidak terlalu besar- sebagai bentuk perlawanan terhadap kuatnya pengaruh Partai Komunis Indonesia (PKI) dan Sukarno.⁴⁵

Elite ‘ulama Muhammadiyah yang juga terlibat dalam politik ialah Muhammad Yunus Anis. Pengetahuan keagamaan yang dimilikinya membawanya kepada jabatan Kepala Pusroh Angkatan Darat Republik Indonesia (Imam

⁴³ Ibid., 58.

⁴⁴ Lihat *Biografi Buya Ahmad Rasyid Sutan Mansoer*, 104.

⁴⁵ Ibid.

Tentara) pada 1954.⁴⁶ Pembubaran Masyumi membawa implikasi yang buruk terhadap umat Islam, karena umat Islam hampir tidak terwakili di parlemen saat itu, yaitu Dewan Perwakilan Rakyat Gotong Royong (DPRGR).⁴⁷ Dalam kondisi demikian, Yunus Anis diminta oleh beberapa orang, seperti A.H. Nasution, untuk bersedia menjadi anggota DPRGR yang sedang disusun oleh Presiden Sukarno sendiri. Kesediaannya menjadi anggota DPRGR sebenarnya mengundang banyak kritik dari para pemimpin Muhammadiyah yang lain, karena Muhammadiyah saat itu tidak mendukung kebijakan Presiden Sukarno yang membubarkan Masyumi dan bertindak secara otoritarian dalam menyusun anggota parlemen. Namun, kritik tersebut dijawab bahwa keterlibatannya dalam DPRGR tidak untuk kepentingan politik sesaat, tetapi untuk kepentingan jangka panjang, yaitu mewakili umat Islam yang hampir tidak memiliki wakil di parlemen waktu itu.⁴⁸

Dekrit Presiden 5 Juli 1959 yang menandai kembali berlakunya Undang-Undang Dasar 1945 menimbulkan berbagai peristiwa politik yang tidak sehat. Manuver-manuver politik yang dilakukan oleh partai politik, terutama Partai Komunis Indonesia (PKI), sangat membahayakan bagi kondisi politik nasional. Dalam situasi seperti ini, Yunus Anis terpilih sebagai Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah periode 1959-1962 dalam Muktamar ke-34 di Yogyakarta.

⁴⁶ Suratmin, *H.M. Yunus Anis: Amal, Pengabdian dan Perjuangannya*, 80.

⁴⁷ Sikap politik sebagian besar aktivis politik Islam pada masa Demokrasi Terpimpin adalah kritis terhadap kebijakan Presiden Sukarno. Akibatnya, kelompok idealis politik Islam menjauhkan diri atau bahkan disingkirkan dari proses-proses politik yang ada ketika itu. Meskipun demikian, terdapat juga beberapa figur yang mengembangkan hubungan baik dengan negara di bawah Sukarno, termasuk dengan terlibat dalam parlemen yang dibentuk saat itu (DPRGR). Lihat Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1998), 158; lihat juga Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Politik di Indonesia Pada Masa Demokrasi Terpimpin, 1959-1965* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988); juga Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965* (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti), 349-424.

⁴⁸ Suratmin, *H.M. Yunus Anis: Amal, Pengabdian dan Perjuangannya*, 80-81.

Relasi sosial politik Muhammadiyah dan ‘ulamanya memasuki masa-masa paling krusial, ketika Muhammadiyah dipimpin oleh Ahmad Badawi, seorang ‘ulama yang berpengaruh saat itu. Banyak anggota Muhammadiyah yang pernah terlibat politik dalam Masyumi ketika itu menjadi target rezim Orde Lama dan Komunisme. Bahkan, Muhammadiyah dituduh sebagai anti-Pancasila dan anti-Nasakom. Citra politik ini diciptakan sebagai alat legitimasi bagi rejim untuk menekan Muhammadiyah dan kaum ‘ulamanya.

Realitas sosial-politik ini memaksa Muhammadiyah terlibat dalam urusan-urusan politik-kenegaraan, meskipun Muhammadiyah merasa tidak leluasa beradaptasi dan berinteraksi dengan sistem politik yang dibangun Sukarno. Kebijakan Muhammadiyah untuk turut terlibat dalam urusan-urusan kenegaraan lebih dimaksudkan untuk mengurangi pengaruh kelompok komunis pada masa Sukarno. Langkah politik ini akhirnya mendekatkan Ahmad Badawi sebagai elite ‘ulama Muhammadiyah dengan Sukarno, sehingga pada 1963 Ahmad Badawi diangkat menjadi penasehat pribadi Presiden dalam soal-soal keagamaan. Ahmad Badawi memegang prinsip agama yang kuat, sehingga dia dipercaya mampu mendekatkan hubungan Muhammadiyah dengan Sukarno, tanpa mengorbankan prinsip-prinsip ideologis yang dianut Muhammadiyah.⁴⁹ Bahkan, Sukarno tidak jarang memerintahkan para menteri kabinetnya untuk mempertimbangkan nasehat atau fatwa keagamaan yang diberikan oleh Ahmad Badawi.

⁴⁹ Kedekatan ini mengubah citra Muhammadiyah di mata Soekarno sendiri dan poros politik yang dia bangun (Nasakom). Setidak-tidaknya, konfigurasi politik yang ada ketika itu mulai memunculkan keseimbangan baru dan Muhammadiyah tidak lagi dilihat secara negatif. Bahkan, pada masa Ahmad Badawi, Soekarno dianugrahi gelar Doktor Honoris Causa di bidang Ilmu Tauhid, meskipun pemberian gelar ini menimbulkan pro-kontra di lingkungan ‘ulama Muhammadiyah. K.H.A. Badawi, “Syukur Bung Karno Menjadi Pengayom Agung,” *Suara Muhammadiyah* (September-Oktober, 1965).

Keterlibatan Ahmad Badawi dalam jabatan politik berlanjut, ketika pada masa awal Orde Baru (1968) diangkat sebagai anggota Dewan Pertimbangan Agung (DPA), karena prestasinya sebagai elite Muhammadiyah (1962-1965 dan 1965-1968) dan pengalamannya sebagai penasihat pribadi Presiden Sukarno di bidang agama. Di DPA, Ahmad Badawi memberikan nasehat kepada Presiden Suharto di bidang agama Islam. Namun, di lembaga ini dia tidak terlalu aktif memberikan nasehat, karena kondisi kesehatannya yang semakin melemah.⁵⁰

Selain Ahmad Badawi, elite 'ulama Muhammadiyah yang memiliki relasi politik relatif luas dan intensif ialah Faqih Usman. Karir politiknya dimulai dari tingkat lokal sampai nasional. Dimulai dengan aktifitasnya dalam MIAI pada 1937, Faqih Usman kemudian terpilih menjadi anggota Dewan Kota Surabaya selama 1940-1942. Pada 1945 dia menjadi anggota Komite Nasional Pusat dan Ketua Komite Nasional Surabaya. Dia memberikan kontribusi penting dalam pembentukan Masyumi yang didirikan pada 7 Nopember 1945 melalui Mukhtamar Umat Islam di Yogyakarta. Mulai 1952 sampai dibubarkannya Masyumi oleh Sukarno pada 1960, Faqih Usman merupakan elite dari partai Islam tersebut.

Karena modal religio-intelektual dan modal politik yang dimiliki, Faqih Usman dipercaya untuk menjabat Menteri Agama pada masa Kabinet Halim Perdanakusuma sejak 21 Januari 1950 sampai 6 September 1950. Pada 1951 dia ditunjuk sebagai Kepala Jawatan Agama Pusat. Situasi politik di tanah air yang tidak stabil saat itu menyebabkan susunan kabinet jatuh bangun. Dia kemudian dipercaya kembali menjabat Menteri Agama pada masa kabinet Wilopo sejak 3

⁵⁰ *Ensiklopedi Muhammadiyah*, 47.

April 1952 sampai 1 Agustus 1953.⁵¹

Fenomena terpilihnya Faqih Usman sebagai Menteri Agama yang kedua kalinya menimbulkan konflik politik antara Masyumi dan NU. K.H. Abdul Wahab Hasbullah yang merupakan tokoh NU menuntut agar jabatan Menteri Agama diberikan kepada unsur NU. Namun, setelah diadakan pemungutan suara, ternyata Faqih Usman (wakil dari Masyumi) yang terpilih. Hal ini mempengaruhi peta politik Islam, karena akhirnya justru mempercepat proses keluarnya NU dari Masyumi pada 1952.⁵²

Selepas dari jabatan Menteri Agama, Faqih Usman tetap duduk sebagai anggota aktif Konstituante, di samping jabatannya sebagai pegawai tinggi yang diperbantukan pada Departemen Agama sejak 1954. Sebagai salah seorang tokoh Masyumi, dia terlibat aktif dalam resolusi konflik politik dalam negeri. Hal itu terlihat menjelang meletusnya gerakan Pemerintahan Revolusioner Republik Indonesia (PRRI) di Sumatera Utara. Bersama dengan Mohammad Roem, dia berusaha menjadi mediator untuk mendamaikan konflik antara PRRI dan pemerintah pusat saat itu. Dia berusaha menemui rekan-rekannya di Masyumi yang terlibat dalam kegiatan PRRI, seperti Muhammad Natsir, Burhanuddin Harahap dan Sjafruddin Prawiranegara, untuk mendialogkan masalah politik yang timbul sebagai faktor penyebab terjadinya perang saudara tersebut. Upaya ini tidak membawa hasil yang memuaskan, atau bahkan dapat dianggap gagal. Dia akhirnya kembali ke Muhammadiyah, sampai pada 1968 dipercaya sebagai ketua,

⁵¹ Darso Josopranoto, "KHM Fakih Usman," *Almanak Muhammadiyah 1974*, 88-105.

⁵² Josopranoto, "KHM Fakih Usman," 88-105. Sejak 8 April 1952, NU keluar dari Masyumi dan menjadi partai politik tersendiri. Lihat misalnya Martin van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, 57-62.

meskipun hanya dalam waktu yang sangat singkat, karena meninggal dunia.⁵³

Relasi Muhammadiyah dan politik pada masa Orde Baru awal tidak dapat dipisahkan dari figur Djarnawi Hadikusuma, yang tercatat sebagai anggota DPRGR/MPRS. Bahkan ketika dibentuk Partai Muslimin Indonesia (Parmusi) atas inisiatif Muhammadiyah, Djarnawi diangkat sebagai ketua umum Parmusi. Setelah Mohammad Roem yang terpilih dalam kongres (4-7 November 1968) tidak diresmikan oleh Pemerintah Orde Baru, Djarnawi kembali menjabat ketua sampai H.J. Naro melakukan kudeta pada 17 Oktober 1970. Selepas konflik politik di tubuh Parmusi, Djarnawi sepenuhnya melibatkan diri dalam Muhammadiyah.⁵⁴

Relasi sosial politik yang diuraikan di muka menggambarkan pasang surut hubungan elite Muhammadiyah dengan ranah politik, baik kenegaraan maupun kepartaian. Terdapat hubungan timbal balik dan bahkan saling mempengaruhi antara dinamika politik dan sikap atau pemikiran politik elite Muhammadiyah yang kemudian tampak dalam beberapa khittah politik yang dirumuskan. Meskipun kaitan politik dalam beberapa kasus bersifat personal, tetapi implikasinya terhadap kebijakan persyarikatan di bidang politik relatif signifikan.

⁵³ Pada paruh kedua 1960-an, bersama beberapa tokoh politik Masyumi, seperti Hasan Basri (yang kemudian menjadi Ketua Umum Majelis Ulama Indonesia) dan Anwar Haryono (yang kemudian menjadi Ketua Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia) mengirim nota politik kepada Pemerintah Orde Baru. Nota politik ini dikenal dengan "Nota K.H. Faqih Usman," yang meminta Pemerintah Orde Baru untuk merehabilitasi Masyumi, meskipun usaha ini menemui kegagalan. Lihat "K.H. Faqih Usman," *Suara Muhammadiyah* (Oktober I-II, 1968); Josopranoto, "KHM Fakih Usman," 88-105.

⁵⁴ Lihat *Ensiklopedi Muhammadiyah*, 125-128.

Tabel 2:
Basis Sosial, Intelektual-Keagamaan
Sebagian ‘Ulama Elite Muhammadiyah Periode Pertengahan

Ulama Elite	Basis sosial	Basis dan relasi intelektual-keagamaan	Relasi sosial-politik
Ki Bagus Hadikusuma (1890-1954)	Kauman, Yogyakarta	Pesantren tradisional; Otodidak: karya-karya ‘Abduh, Rida, Ibn Taymiyyah	Sarekat Islam; Partai Islam Indonesia; Anggota BPUPKI
A.R. Sutan Mansur (1895-1985)	Santri, Minangkabau	<i>Inlandsch School</i> ; belajar agama di bawah bimbingan Haji Rasul (Abdul Karim Amrullah).	Sarekat Islam, <i>Tsuo Sangi Kai</i> dan <i>Tsuo Sangi In</i> (DPR dan DPRD); penasehat agama Sukarno; penasehat agama TNI; Masyumi, KNIP
M. Yunus Anis (1903-1979)	Kauman, Yogyakarta	Sekolah Rakyat Muhammadiyah, Yogyakarta, Sekolah Al-Atas, dan Sekolah Al-Irsyad di Batavia	Kepala Pusroh (imam) TNI; anggota DPRGR
Ahmad Badawi (1902-1969)	Kauman, Yogyakarta	Pesantren Lerab Karanganyar; Pesantren Termas Pacitan (KH. Dimiyati); Pesantren Besuk, di Wangkal Pasuruan; Pesantren Kauman; Pesantren Pandean di Semarang; Madrasah Muhammadiyah atau <i>Standaarschool</i> (SD)	Penasehat TNI AD; Wakil Ketua Syura Masyumi, KNIP dan Konstituante; Penasehat Presiden Sukarno; Anggota DPA Orde Baru;
Faqih Usman (1904-1968)	Santri, Gresik	Pesantren di Gresik	MIAI, KNIP Surabaya, Konstituante (Masyumi), Menteri Agama
A.R. Fakhruddin (1916-1995)	Santri, Yogyakarta, non-Kauman	Standaard School, Mu’allimin Muhammadiyah, Tabligh School Muhammadiyah	Non-politik
R. Hadjid (1897-1977)	Kauman, Yogyakarta	Mekkah; pesantren Jamsaren, pesantren Termas, Madrasah al-Attas Batavia, mengaji di bawah K.H. Ahmad Dahlan	Konstituante (Masyumi)
Wardan Diponegoro (1911-1990)	Kauman, Yogyakarta	Pendidikan Muhammadiyah; Pesantren Jamsaren	Non-politik
Djarnawi Hadikusuma (1920-1993)	Kauman, Yogyakarta	Pendidikan Muhammadiyah mulai taman kanak-kanak sampai tingkat menengah atas	DPRGR/MPRS; ketua Partai Muslimin Indonesia (Parmusi)

B. Pemikiran Keagamaan (Teologi) Purifikasionis

Dominasi peranan 'ulama dalam kepemimpinan Muhammadiyah pada periode pertengahan mempengaruhi berkembangnya pemikiran keagamaan yang didominasi tema-tema teologis ('*aqīdah*) dan juristik (*fiqh*). Namun, ini juga tidak terlepas dari sifat Muhammadiyah sebagai gerakan sosial-keagamaan Islam. Dominasi tema '*aqīdah* tampak pada wacana tentang pemberantasan paham dan praktik keagamaan yang cenderung *shirk*, bid'ah dan khurafat. Sedangkan orientasi *fiqhiyyah* tampak pada menguatnya peranan 'ulama melalui Majelis Tarjih dalam memproduksi dan mereproduksi fatwa atau putusan yang berkaitan dengan hukum suatu masalah keagamaan. Sebagian besar fatwa atau putusan yang berkaitan dengan '*ibādah* dan masalah-masalah *fiqhiyyah* lainnya dikeluarkan oleh Majelis Tarjih dalam rentang periode pertengahan ini.

Kenyataan ini dapat disebut sebagai bentuk kesinambungan (*continuity*) dari tema-tema pemikiran yang berkembang sebelumnya, seperti isu pentingnya perbaikan (*iṣlāḥ*) dalam paham dan praktik keagamaan umat Islam dari pengaruh *shirk* atau bid'ah. Tendensi ini tidak dapat dihindari, karena kebanyakan 'ulama Muhammadiyah pada periode itu berlatar belakang pendidikan keagamaan, seperti pesantren tradisional, pendidikan Timur Tengah (Makkah atau Mesir), pendidikan yang dikelola oleh masyarakat keturunan Arab (seperti al-'Aṭṭas atau al-Irshād), dan pendidikan keagamaan di madrasah Muhammadiyah sendiri. Bahkan, untuk beberapa periode jabatan ketua Muhammadiyah (*governing elite*) dipegang oleh

‘ulama yang pernah menjabat elite (ketua) Majelis Tarjih.⁵⁵ Konteks sosial-keagamaan turut mempengaruhi menguatnya orientasi pemurnian ‘*aqīdah*, dan perumusan pedoman keagamaan praktis, yang terutama menyangkut pengamalan ‘*ibādah* menurut ajaran al-Qur’ān dan al-Sunnah.

Tendensi ini tampak, baik pada pemikiran keagamaan individu-individu ‘ulama Muhammadiyah maupun dalam pemikiran resmi Muhammadiyah. Seperti akan tampak nanti, tidak terlalu keliru jika dikatakan bahwa pemikiran keagamaan dalam Muhammadiyah selama periode pertengahan cenderung bercorak dogmatis dan juristik, atau secara umum skolastik. Namun demikian, berkembang pula wacana religio-politik dan pemikiran tentang *akhlāq* yang sampai taraf tertentu dapat disamakan dengan tasawuf, tetapi tidak dalam bentuknya yang terlembaga.

1. Purifikasionisme ‘*Aqīdah*

Di antara ‘ulama Muhammadiyah yang sezaman dengan Mas Mansur adalah Ki Bagus Hadikusuma. Karir religio-intelektualnya sesungguhnya sudah dimulai sejak 1930-an, ketika dia menghasilkan karya-karya keagamaannya, seperti *Risalah Katresnan Djati* dan *Poestaka Iman*.⁵⁶ Dalam karya-karya tersebut tampak pemikiran Ki Bagus Hadikusuma lebih cenderung kepada purifikasionisme ‘*aqīdah*. Dalam *Risalah Katresnan Djati 1*, misalnya, dia

⁵⁵ Figur-figur, seperti Mas Mansur, Ki Bagus Hadikusuma, Faqih Usman (Majelis Tarjih Jawa Timur), dan Ahmad Azhar Basyir, pernah menjabat ketua Majelis Tarjih sebelum terpilih menjadi ketua Muhammadiyah pada masanya masing-masing.

⁵⁶ Hadikoesoema, *Risalah Katresnan Djati 1* (Djokja: Persatoean, 1935). Pada judul karya ini ditulis: “Mratelakaken pangoepakaraning majit Tjara ingkang modern. Prasadja, Tata, Moelja. Wawaton Al-Qoerān lan Hadits.” Sementara itu, *Risalah Katresnan Djati 3* (Djokja: Persatoean, 1935) memuat penjelasan tentang *ṣalāt istikhārah*, do‘a dan *dhikr*, dan *shafā‘at*, baik yang dianggap bernuansa *shirk* maupun yang mencerminkan *tawhīd*, berdasarkan al-Qur’ān dan al-Hadīth.

menjelaskan masalah-masalah yang berkaitan dengan pengurusan orang mati, mulai semasa sakit sampai meninggal, mensucikan, memandikan, mensalati, mengangkat, dan kemudian menguburnya. Karya ini juga memuat persoalan yang berkaitan dengan masalah kubur, menangisi orang mati (*niyāḥah*), melayat orang mati (*ta'ziyah*) dan masalah “sidqahan” atau *slametan* untuk orang mati. Penjelasan yang dia buat dalam karya tersebut didasarkan pada teks-teks al-Qur’ān dan Ḥadīth Nabi.

Ki Bagus Hadikusuma menyatakan bahwa *slametan* (sidqahan) untuk orang yang sudah mati termasuk amalan yang dilarang oleh agama. Al-Qur’ān, menurutnya, tidak mengajarkan, sedangkan Nabi Muhammad dan para sahabatnya juga tidak mengajarkan amalan tersebut. Bahkan, berkumpul untuk makan-makan di rumah orang yang mati setelah yang bersangkutan dikubur tergolong perbuatan *niyāḥah*, yaitu menangisi orang mati, yang dilarang oleh agama.⁵⁷ Apalagi, jika *slametan* tadi ditentukan harinya, atau jenis barang yang disedekahkan dan dengan ritus-ritus yang ditentukan, semuanya -dalam pandangan Ki Bagus Hadikusuma- termasuk bid’ah yang dilarang oleh Islam. Dia berpandangan bahwa tradisi *slametan* berasal dari tradisi *jāhiliyyah* (animisme, Hinduisme atau Budhisme) yang dipandang tidak absah untuk dilaksanakan. Sekalipun dibungkus dengan *tahlīl* atau do’a berbahasa Arab yang seolah-olah Islami, tetap saja hal itu tidak

⁵⁷ Ki Bagus mendasarkan faham keagamaan ini pada Hadith Nabi yang diriwayatkan oleh Aḥmad dan Ibn Mājah dari Jarīr ibn ‘Abdillāh: “*Kunnā na‘uddu al-ijtimā’ ilā ahl al-mayyit, wa ṣun‘ahum al-ṭa‘āma ba‘da dafniḥi min al-niyāḥah.*” (Kita menganggap perkumpulan di rumah orang yang ditinggal mati keluarganya dan pembuatan makanan setelah penguburannya termasuk *niyāḥah* –menangisi orang mati). Hadikoesoema, *Risalah Katresnan Djati 1*, 35-36. Ki Bagus mendasarkan faham keagamaan ini pada Hadith Nabi yang diriwayatkan oleh Aḥmad dan Ibn Mājah dari Jarīr ibn ‘Abdillāh: “*Kunnā na‘uddu al-ijtimā’ ilā ahl al-mayyit, wa ṣun‘ahum al-ṭa‘āma ba‘da dafniḥi min al-niyāḥah.*” (Kami menganggap perkumpulan di rumah orang yang ditinggal mati keluarganya dan pembuatan makanan setelah penguburannya termasuk *niyāḥah* –menangisi orang mati).

boleh dilakukan, lebih-lebih jika ritus *slametan* dilakukan dengan berutang atau dengan menggadaikan barang.⁵⁸

Dalam *Risalah Katresnan Djati 3*, Ki Bagus Hadikusuma menerangkan masalah “al-Sjafangāt” (*al-shafā’ah*). Menurutnya, persoalan *shafā’ah* merupakan tema yang sangat penting, karena pemahaman yang tidak benar tentang *shafā’ah* akan menyebabkan tindakan *shirk* yang dilarang oleh agama. Menurutnya, di kalangan kaum Muslim, pemahaman tentang *shafā’ah* telah bercampur antara yang benar (*ḥaqq*) dan yang salah (*bāṭil*), antara yang *tawḥīd* dan yang *shirk*. Ki Bagus Hadikusuma menekankan pentingnya budi yang jernih, hati yang lapang, pikiran yang panjang dan akal yang halus untuk memahami masalah *shafā’ah* sesuai dengan ajaran al-Qur’ān dan al-Ḥadīth.⁵⁹

Dalam pemahamannya terhadap teks-teks al-Qur’ān dan al-Ḥadīth yang berkenaan dengan *shafā’ah*,⁶⁰ Ki Bagus Hadikusuma menegaskan bahwa *shafā’ah* hanya milik Allah. Tidak ada siapapun selain Allah yang bisa memberi *shafā’ah*. Karena itu, *shafā’ah* yang berasal dari selain Allah tidak akan diterima. Meminta *shafā’ah* kepada selain Allah termasuk perbuatan *shirk*. Jika ada selain Allah yang memberi *shafā’ah*, mereka itu adalah para malaikat atau para Nabi setelah mereka

⁵⁸ Ki Bagus Hadikusuma menulis: “Déné toemrape wong kasripahan, ora kena arep gawé kekoempoelan mangan sapitoeroeté, marga ikoe keleboe Nijachah. Lan manèh wong kasripahan maoe, doedoe wong kang olèh kesenangan, ananging malah nampa kasoeshan, kang perloe dipitoeloengi. Loewih-loewih teomrapé wong melarat. ... Lan manèh kang prajoga toemrapé wong kasripahan maoe, sawoesé rampoeng anggoné nandang wadjibé sing mati, énggal nindakna panggawéjané manèh kaja déné adaté. Ora soesah nganggo disesoewé anggoné ngrasakaké soesahé lan ora perloe ndadak ngétok-étokaké kasoeshané maoe. Loewih-loewih manawa moeng paméran kanggo patoet-patoet waé, ikoe ora pantes ditindakaké wong Moe`min kang wedi ing Allah.” Hadikoesoema, *Risalah Katresnan Djati 1*, 37-38.

⁵⁹ Hadikoesoema, *Risalah Katresnan Djati 3* (Djokja: Persatoean, 1935), 56-67.

⁶⁰ Ayat-ayat al-Qur’ān yang dijadikan oleh Ki Bagus Hadikusuma sebagai dasar pemahamannya tentang *shafā’ah* adalah: Yūnus (10): 18; al-Baqarah (2): 255; al-Zumar (39): 43-44; Saba’ (34): 23; al-An’ām (6): 51; al-Najm (53): 26; al-Sajdah (32): 4; Yāsīn (36): 23; al-Anbiyā’ (21): 26-28; al-Baqarah (2): 48, 123, 254. Lihat *Risalah Katresnan Djati 3*, 57-60.

mendapat ijin dari Allah, dan hanya bisa dilakukan untuk orang yang sudah mendapat riḍā Allah pula.⁶¹

Menurut Ki Bagus Hadikusuma, *shafā'ah* dapat diberi dua pengertian: *pertama*, “sawab” atau pertolongan kekuatan ghaib, dan *kedua*, do‘a (*wekasan*). “Sawab” atau pertolongan kekuatan ghaib, menurut Ki Bagus Hadikusuma, merupakan bentuk *shafā'ah* yang cenderung *shirk* dan dilarang oleh al-Qur‘ān. Pemujaan dan do‘a kepada benda-benda atau makhluk selain Allah, memohon “sawab” atau pertolongan agar sukses dalam pekerjaan dan kaya termasuk *shafā'ah* yang dilarang, dan karena itu pelakunya tergolong *mushrik*.⁶²

Sedangkan do‘a merupakan bentuk *shafā'ah* yang dibenarkan oleh al-Qur‘ān. Do‘a adalah bentuk *shafā'ah* yang didasarkan pada *tawhīd* dan akan memberikan kemuliaan kepada orang yang melaksanakannya. Menurut sebuah ḥadīth, seperti dikutip Ki Bagus Hadikusuma, Nabi Muhammad akan memberikan *shafā'ah* kepada umatnya yang telah direstui oleh Allah di akhirat nanti. Selain itu, do‘a akan menjadi “juru *shafā'ah*” yang penting.⁶³ Karena itu, jika seseorang mengharap *shafā'ah*, maka hal itu harus dilakukan hanya kepada Allah. Jika seorang minta *shafā'ah* kepada selain Allah, maka dia termasuk *mushrik* yang

⁶¹ Berdasarkan ayat-ayat al-Qur‘ān yang dikutip untuk mendukung argumentasinya, Ki Bagus Hadikusuma menyatakan sebagai berikut: “Rong ajat sadjaké ngemperaké ananing sjafangat lan djoeroe sjafangat: jaikoe para Malaikat lan para Andika Nabi kang moelja-moelja. Ananging bisane njafangati, ija sawisé dililani dening Allah, lan bisané maoe ija moeng marang wongkang wis diparengaké sarta direnani dening Allah. Kabèh sjafangat ike moeng kagoenganing Allah Lan djoeroe sjafangate kang haqiqi (sedjati), ija moeng pandjenengane pijambak. Dene para kawoelaning Allah, kang moelja2 minangka kanggo ngetokake kamoeljane maoe ana ngarsaning Allah lan ana sangarepe wong akèh, manawa wis dililani dening Allah, kapareng njoewonake sjafangat maoe, kaparingake marang wong kang wis diparengake sarta direnani dening Allah.” *Risalah Katresnan Djati 3*, 60-61.

⁶² *Risalah Katresnan Djati 3*, 62.

⁶³ *Ibid.*

tidak akan dapat menerima *shafā'ah* dari kekasih Allah, seperti malaikat dan Nabi Muḥammad.⁶⁴

Dalam *Poestaka Iman*, Ki Bagus Hadikusuma membahas tentang masalah keimanan (rukun iman yang enam), dan sejarah Nabi Muhammad yang mengisi porsi terbesar dari karya tersebut. Siswanto Masruri menyebut karya itu lebih menyerupai karya sejarah, ketimbang karya tentang iman ('*aqīdah*).⁶⁵ Sementara itu, *Poestaka Hadi* (lima jilid) berisi pemikiran keagamaan di bidang iman dan amal. Dalam karya ini Ki Bagus Hadikusuma mengutip ayat-ayat al-Qur'ān dan menyebutkan terjemahannya. *Poetaka Islam* (terbit pada 1940) berisi pemikiran keagamaan Ki Bagus Hadikusuma tentang rukun Islam dan '*ibādah* berdasarkan al-Qur'ān dan al-Ḥadīth.⁶⁶

Sedangkan *Poestaka Ihsan* (terbit pada 1941) menggambarkan pemikiran keagamaan Ki Bagus Hadikusuma di bidang *akhlāq*. Dalam karya ini tampak kecenderungan sufistiknya, dalam pengertian pencarian keseimbangan hidup material dan spiritual. Model tasawuf yang dikembangkan oleh Ki Bagus Hadikusuma lebih berakar pada tradisi pengembangan budi pekerti yang baik (*akhlāq*) dan pembentukan jiwa yang mengarah kepada kebaikan, tidak dalam pengertian *zuhd* atau dalam bentuk tarekat sufi tertentu.⁶⁷

Perhatian pada masalah keimanan ('*aqīdah*) juga tampak pada karya nukilan yang dibuat oleh Ahmad Badawi terhadap kitab *Shu'ab al-Īmān* yang ditulis oleh Abū Bakr Aḥmad ibn Ḥusayn al-Bayhaqī (w.458/1065), dan

⁶⁴ Ibid., 64.

⁶⁵ Siswanto Masruri, *Ki Bagus Hadikusuma: Etika dan Regenerasi Kepemimpinan*, 39.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Ibid., 41.

diikhtisarkan oleh Shaykh Abū Ja‘far ‘Umar al-Qazwīnī (w.699/1299). Kitab tersebut dinukil oleh Ahmad Badawi (w.1969) ke dalam bahasa Jawa. Kitab ini diterbitkan untuk pengajian Muballighin Muhammadiyah di Yogyakarta, dan menjadi pedoman bagi mubaligh Muhammadiyah dalam melaksanakan *da‘wah*.⁶⁸

Kitab tersebut berisi uraian tentang cabang-cabang iman, disertai dasar-dasarnya dari al-Qur‘ān dan al-Ḥadīth. Disebutkan bahwa iman memiliki tujuh puluh tujuh cabang. Tingkatan tertinggi dari iman ialah ucapan *Lā ilāha illā Allāh* (tiada Tuhan selain Allah), sedangkan serendah-rendahnya ialah menyingkirkan barang yang membahayakan di jalan. Juga dinyatakan bahwa rasa malu termasuk salah satu cabang iman.⁶⁹ Ketujuh puluh tujuh cabang iman itu meliputi aspek-aspek yang sesungguhnya secara tradisional disebut rukun iman yang enam, rukun Islam yang lima, *akhlāq*, *mu‘āmalah* dan *jihād*.⁷⁰ Pandangan demikian merupakan penafsiran terhadap Sūrat al-Ḥajj (22): 78, Sūrat al-Tawbah (9): 123, Sūrat al-Anfāl (8): 65.⁷¹

⁶⁸ KHA Badawi, *Ringkasan Sju‘abul-Iman (Beberapa Tjabang Iman)*, Disalin ke dalam Bahasa Indonesia oleh Rachmat Q. (Jogjakarta: PP Muhammadiyah, 1971).

⁶⁹ Ibid., 3. Dinyatakan: “*al-Īmān biḍ‘un wa sab‘ūna shu‘bah fa afdaluhā qawlu lā ilāha illā Allāh wa adnāhā imātat al-adhā‘an al-ṭarīq wa al-ḥayā’ shu‘bah min al-īmān.*”

⁷⁰ Dalam masalah *jihād* misalnya, kitab ini menyatakan bahwa perang itu memang harus berlaku di dunia ini. Bila tidak karena membela agama, karena membela dagangan atau membela rakyat atau kebangsaan. Jadi sudah sepatutnya agama memerintahkan perang itu, tetapi untuk membela agama, bukan karena keduniaan. Yang demikian itu untuk menguatkan dakwah. *Ringkasan Sju‘abul-Iman*, 23-25.

⁷¹ *Ringkasan Sju‘abul-Iman*, 3. Dari Abī Hurairah berkata: Rasulullah s.a.w. ditanya: “mana ‘amal yang lebih utama?” Jawab Nabi: “Iman kepada Allah dan Rasulnya. Ditanya lagi: Lalu apa lagi? Jawab Nabi: Perang untuk membela Agama Allah”. Ditanya lagi: Lalu apa lagi? Jawab Nabi: “Ibadah haji yang diterima di hadapan Tuhan.” “*Su‘ila Rasūlullāh, ayy al-A‘māl afdal? Qāla: al-Īmān billāh wa rasūlihī. Faqīla: thumma mādhā? Qāla: al-jihād fī sabīlillāh. Qīla: thumma mādhā? Qāla: ḥajj mabrūr.*” (al-Bukhārī dan Muslim).

2. Masalah *Qada'* dan *Qadar*

Masalah-masalah teologis yang pernah timbul dalam pemikiran teologi klasik sebetulnya tidak terlalu menonjol sebagai tema perdebatan di kalangan 'ulama Muhammadiyah. Dalam *Kitāb al-Īmān* yang menjadi bagian dari keputusan Majelis Tarjih disebutkan hal-hal yang berkaitan dengan *qada'* dan *qadar*, yang dikaitkan dengan perbuatan manusia. Dalam *Himpunan Putusan Tarjih* dinyatakan: "Adapun segala sesuatu yang dilakukan manusia itu segalanya atas qadla dan qadar-Nya. Sedang manusia sendiri hanya dapat berikhtiar. Dengan demikian segala ketentuan adalah dari Allah dan usaha adalah bagian manusia. Perbuatan manusia ditilik dari segi kasanya dinamakan hasil usaha sendiri. Tetapi ditilik dari segi kekuasaan Allah perbuatan manusia itu adalah ciptaan Allah."⁷²

Dalam dokumen tersebut juga dinyatakan: "Kita wajib percaya bahwa Allah-lah yang telah menciptakan segala sesuatu, dan Dia telah menyuruh dan melarang. Dan perintah Allah adalah kepastian yang telah ditentukan. Dan bahwasanya Allah telah menentukan segala sesuatu sebelum Dia menciptakan segala kejadian dan mengatur segala yang ada dengan pengetahuan, ketentuan, kebijaksanaan dan kehendak-Nya. Adapun segala yang dilakukan manusia itu semua atas qadla dan qadar-Nya."⁷³

Dari pernyataan tersebut di atas, setidaknya-tidaknya terdapat tiga hal: *pertama*, perbuatan manusia bergantung pada *qada'* dan *qadar* atau ketentuan yang telah ditetapkan oleh Tuhan; *kedua*, manusia tidak berhak menentukan perbuatannya, dia hanya dapat berusaha; *ketiga*, perbuatan ditinjau dari sisi

⁷² *Himpunan Putusan Tarjih*, 19.

⁷³ *Ibid.*

manusia adalah merupakan *kasb* baginya, sedangkan dari sisi Tuhan ia merupakan ciptaan. Pernyataan tersebut dalam pengertian umum sangat bernada Ash‘ariyyah, lebih-lebih dengan penegasan bahwa segala perbuatan Tuhanlah yang menentukan dan manusia hanya dapat berusaha atau berikhtiar. Pernyataan singkat tersebut menggambarkan kelemahan dan ketidakberdayaan manusia, sehingga meskipun dia memiliki bagian berupa usaha atau ikhtiar, namun usaha atau ikhtiar tersebut tidak berpengaruh pada ketentuan Tuhan. Dengan demikian, paham teologi ini menggambarkan kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan yang menentukan dan menetapkan segala perbuatan manusia.⁷⁴

Seperti telah disebut di muka, Mas Mansur menyatakan bahwa kehendak manusia sebenarnya adalah kehendak Tuhan dan apapun yang dilakukan manusia semuanya merupakan refleksi dari kehendak Tuhan.⁷⁵ Karena itu, jika Mas Mansur mengaitkan *qada’* dan *qadar* dengan *sunnah* Allah,⁷⁶ maka Sutan Mansur cenderung mengatakan bahwa percaya kepada *qadar* adalah beriman sepenuhnya kepada seluruh ketentuan dan keputusan yang telah ditentukan Allah dengan pasti. Sebagai makhluk Allah, manusia hanya menjalani ketentuan yang telah ditetapkan Allah. Hal ini disimpulkan oleh Lubis sebagai bercorak Ash‘ariyyah.⁷⁷

Sutan Mansur berpendapat bahwa ketentuan dan ketetapan Tuhan yang telah pasti tidak mengharuskan orang bertawakkal dan menyerah sepenuhnya kepada Allah. Namun, orang harus bekerja dan beramal, tanpa mempersoalkan

⁷⁴ Arbiyah Lubis, *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad ‘Abduh: Suatu Studi Perbandingan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), 42.

⁷⁵ Mas Mansur, “Filsafat Doa,” *K.H. Mas Mansyur Pemikiran Tentang Islam dan Muhammadiyah*, ed. Amir Hamzah W. (Yogyakarta: YP2LPM, Hanindita, 1986), 72.

⁷⁶ Mas Mansur, “Filsafat Do’a,” 75.

⁷⁷ A.R. Sutan Mansur, *Jihad* (Jakarta: Panji Masyarakat, 1982), 145.

qadar apa yang ditentukan oleh Tuhan untuk dirinya. Jika orang mempertanyakan *qadar*, menurut pendapatnya, hal itu akan merusak imannya kepada *qadar*. Di sinilah letak kesulitan memahami pendapat Sutan Mansur dan paham-paham lain yang sependapat dengannya. Di satu sisi, orang harus mempercayai bahwa nasib dirinya telah ditentukan, dan hal ini menunjukkan ketidak-berartian dari perbuatan apapun yang dilakukan. Namun, di sisi lain dia harus berbuat, meskipun dia mengetahui bahwa perbuatannya tidak akan mempengaruhi apa yang telah ditentukan oleh Allah.⁷⁸

3. Kembali Kepada al-Qur'ān dan al-Ḥadīth

Slogan yang selalu muncul dalam gerakan pembaruan atau purifikasi ialah kembali kepada al-Qur'ān dan al-Ḥadīth atau al-Sunnah (*al-rujū' ilā al-Qur'ān wa al-Sunnah*). Ungkapan ini sering dikaitkan dengan gagasan tentang *iṣlāḥ* (perbaikan) dan *tajdīd* (pembaruan).⁷⁹ Meskipun tidak dinyatakan secara eksplisit, slogan ini sebetulnya telah tampak dalam berbagai literatur keagamaan yang ditulis oleh 'ulama Muhammadiyah generasi awal. Tema-tema pemikiran yang berpusat pada *iṣlāḥ* terhadap praktik keagamaan yang tidak terdapat justifikasinya dari al-Qur'ān dan al-Ḥadīth menunjukkan kuatnya pengaruh slogan tersebut dalam wacana keagamaan Muhammadiyah. Terdapat kewajiban mengajak umat Islam kembali kepada al-Qur'ān dan al-Sunnah.⁸⁰

⁷⁸ Arbiyah Lubis, *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad 'Abduh*, 42.

⁷⁹ John O. Voll, "Renewal and Reform in Islamic History: *Tajdid* and *Islah*," dalam *Voices of Resurgent Islam*, ed. John L. Esposito (Oxford: Oxford University Press, 1983), 35.

⁸⁰ K. R. Hadji Hadjid, "al-Bid'ah," *Suara Muhammadiyah* 1 (Maret 1958), 12-16.

Munawar Chalil (1908-1961), yang pernah menjadi anggota Majelis Tarjih Muhammadiyah, meskipun lebih menonjol sebagai ‘ulama Persatuan Islam (Persis), menekankan posisi penting dari al-Qur’ān dan Sunnah Nabi dan generasi awal Islam. Karena itu, dia menegaskan pentingnya kembali kepada al-Qur’ān dan al-Sunnah (1956).⁸¹ Chalil menyatakan bahwa praktik *taqlīd* dan kepengikutan terhadap madhhab harus ditinggalkan. Sebagai gantinya, harus dilakukan *ijtihād* karena pintu *ijtihād* tetap terbuka. Dia juga menganjurkan *ittibā’* sebagai ganti dari *taqlīd* buta. Dia menilai bahwa pemahaman yang kreatif terhadap sumber otentik Islam harus terus dilakukan untuk menunjukkan kesesuaian ajaran Islam untuk seluruh umat manusia di sepanjang zaman. Dia mengkritisi pandangan yang menyatakan bahwa hanya pengikut madhhab Ash‘ariyyah dan Shāfi‘iyyah saja yang dapat disebut sebagai Ahl al-Sunnah.⁸²

Senada dengan pengertian itu, Hamka dalam *Tafsīr al-Azhar* mengaitkan “kembali kepada al-Qur’ān dan al-Sunnah” dengan *tajdīd*, yaitu mengembalikan masalah kepada hukum atau ketetapan dalam al-Qur’ān dan al-Sunnah. Menurut Hamka, terdapat dua pendapat mengenai “kembali kepada al-Qur’ān dan al-Sunnah” itu: yang pertama mengartikannya secara harfiah, sedangkan yang kedua mengacu kepada makna substansialnya.⁸³

⁸¹ Lihat Munawar Chalil, *Kembali Kepada al-Qur’an dan As-Sunnah* (Jakarta: Bulan Bintang, 1956).

⁸² Dalam studi kritisnya tentang Moenawar Chalil, Thoha Hamim mempertanyakan validitas metodologi *ijtihād* yang digunakan oleh Chalil yang dipandang tidak mempertimbangkan kapasitas intelektual kebanyakan kaum Muslim. Lihat Thoha Hamim, “Moenawar Chalil’s Reformist Thought: A Study of an Indonesian Religious Scholar (1908-1961),” (Disertasi Doktor, McGill University, 1996), 3; lihat juga Fauzan Saleh, *Modern Trends in Theological Discourse in 20th Century Indonesia: A Critical Survey* (Leiden: Brill, 2001), 80.

⁸³ Misalnya soal *jilbāb* (al-Aḥzāb, 59), yang secara harafiah harus menutup selain wajah dan tapak tangan. Sedangkan secara substansial, tujuannya ialah agar tidak diganggu. Dalam hal ini, aurat memiliki dua tingkatan: aurat kecil dan aurat besar.

Sementara itu, A.R. Fakhruddin juga menekankan pentingnya “kembali kepada al-Qur’ān dan al-Ḥadīth.”⁸⁴ Dia mengutip ayat-ayat al-Qur’ān yang memerintahkan kaum Muslimin untuk menaati Allah dan rasul-Nya, dengan mengikuti al-Qur’ān dan al-Sunnah. Menurutnya, tidak ada ayat-ayat yang menyuruh umat Islam untuk mengikuti pendapat seseorang, karena pendapat seseorang, termasuk ‘ulama, harus diuji kebenarannya dengan al-Qur’ān dan al-Ḥadīth.⁸⁵ Dalam konteks ini, A.R. Fakhruddin mereproduksi pandangan mengenai Islam murni yang “tidak campur dengan bid‘ah, khurafat dan takhayul.”⁸⁶

4. Masalah Bid‘ah

Sejarah pemikiran keagamaan (religio-intelektual) dalam Muhammadiyah pada periode ini diwarnai oleh tema pemberantasan bid‘ah dan khurafat yang cenderung kepada *shirk*.⁸⁷ Tema-tema ini terkait dengan slogan “kembali kepada al-Qur’ān dan al-Sunnah” di atas, dan sesungguhnya telah menjadi perhatian dari ‘ulama Muhammadiyah sebelumnya, seperti Mas Mansur dan Ki Bagus Hadikusuma. Dalam konteks ini, terlihat adanya kontinuitas dalam reproduksi pemikiran keagamaan dalam Muhammadiyah, baik yang dilakukan oleh individu ‘ulama maupun yang kemudian diformulasikan dalam dokumen resmi organisasi.

⁸⁴ A.R. Fakhruddin, *Kembali Kepada al-Qur’an dan al-Hadits* (Yogyakarta: t.p., 1970).

⁸⁵ Ibid., 6-7. Misalnya Sūrat al-Ḥashr (4): 7 menyatakan: “Apapun yang didatangkan oleh Rasulullah (Muhammad) kepada kamu maka ambillah, dan apapun yang dilarangkan oleh Rasul kepada kamu dari padamu maka hentikanlah. Taqwalah kamu kepada Allah, sesungguhnya Allah itu Maha Hebat siksanya.”

⁸⁶ A.R. Fakhruddin, *Muhammadiyah Menuju Masa Mendatang* (Yogyakarta: t.p., t.t.).

⁸⁷ Hamka, “Orthodox dan Modernisasi,” *Panji Masyarakat* 1, 2 (1 Juli 1959), 24. Lihat juga H.A. Badawi, “Bid‘ah dan Churafat Jang Merusak Tauhid.” *Almanak Muhammadiyah* 22 (1961-1962), 51-52; Djarnawi Hadikusuma, *Ahlussunnah wal Jamaah Bid‘ah Khurafat* (Yogyakarta: Persatuan, t.t.), 23-24;

Dalam pemikiran formal Muhammadiyah, seperti rumusan *Keyakinan dan Cita-Cita Hidup Muhammadiyah* (1968), dinyatakan bahwa persyarikatan ini “bekerja untuk tegaknya ‘aqidah Islam yang murni, bersih dari gejala-gejala kemusyrikan, bid‘ah, churafat, tanpa mengabaikan prinsip toleransi menurut ajaran Islam.”⁸⁸ Pandangan keagamaan ini juga diadopsi dalam *Risalah Bid‘ah* yang diterbitkan Muhammadiyah. Buku ini menyatakan bahwa menegakkan Islam yang murni ialah “memberi isi roh Islam secara meluas/massal dalam segala kesempatan dan lapangan dengan selalu mengikuti kegemaran masyarakat, tidak dengan sekaligus diubah dan diberantas seperti selamatan tiga hari, kepercayaan masyarakat ... terhadap Selasa Kliwon...”⁸⁹ Dalam risalah ini dinyatakan bahwa meluasnya sinkretisme merupakan akibat dari praktik politik kolonialisme yang mengimpor literatur-literatur tentang takhayul, bid‘ah dan khurafat, dan menyebarkannya kepada masyarakat Islam di Indonesia.

Tema pemurnian ‘*aqīdah* dari *shirk*, bid‘ah dan khurafat menjadi wacana penting di kalangan ‘ulama Muhammadiyah yang berlanjut selama periode pertengahan ini. Hal ini tampak misalnya pada pandangan Djarnawi Hadikusuma yang dapat dikatakan menjadi referensi setengah resmi (*semi-official*). Sampai taraf tertentu, pandangan Djarnawi Hadikusuma dianggap mewakili pandangan keagamaan resmi Muhammadiyah, karena posisinya sebagai figur penting dalam Muhammadiyah selama masa yang relatif panjang, meskipun tidak pada posisi ketua. Pemikiran Djarnawi Hadikusuma tentang masalah khurafat dan bid‘ah

⁸⁸ “Matan Kejakinan dan Tjita-Tjita Hidup Muhammadiyah,” *Himpunan Keputusan-Keputusan P.P. Muhammadiyah dalam Bidang Tadjdid Ideologi – Garis Pimpinan 1968-1971*, cetakan ke-2 (Jogjakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 1971), 1.

⁸⁹ *Risalah Bid‘ah* (Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah 1975), 5-8.

dikaitkan dengan paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* yang sering diperdebatkan oleh kelompok umat Islam di Indonesia. Pandangan tersebut dituangkan dalam beberapa karyanya, dengan beberapa pengulangan tentang beberapa topik.⁹⁰

Djarnawi Hadikusuma, mengutip *al-I'tiṣām* karya al-Shāṭibī, menyatakan bahwa bid'ah (*bid'ah*), adalah suatu cara yang diadakan orang dalam agama yang menyerupai perintah agama yang dikerjakan dengan maksud berlebih-lebihan dalam beribadah kepada Allah (*'ibārah 'an ṭarīqah fī al-dīn mukhtara'ah tuḍāhī al-sharī'ah yuqṣadu bi al-sulūk 'alayhā al-mubālaghah fī al-ta'abbud li-llāh*).⁹¹ *Bid'ah* mengandung perbuatan dalam *'ibādah* yang seakan-akan berdasarkan *sharī'ah*, padahal hakikatnya bertentangan dengan tuntunan yang diberikan oleh Rasūl Allah (*yuqṣadu bi al-sulūk 'alayhā mā yuqṣadu bi al-ṭarīqah al-shar'iyyah*). Dalam konteks ini, perbuatan bid'ah dicontohkan seperti membuat batas-batas seperti orang yang bernadhar puasa dengan berdiri dan tidak duduk, dan berjemur di bawah terik panas dan tidak berteduh (*Wad'u al-ḥudūd ka al-nādhir li al-ṣiyām qā'iman lā yaq'udu ḍaḥiyan lā yastaḥillu*).⁹²

Djarnawi Hadikusuma membagi jenis bid'ah menjadi dua: yaitu *bid'ah 'āmmah* (bid'ah umum) dan *bid'ah khāṣṣah* (bid'ah khusus). Dia menyatakan bahwa *bid'ah 'āmmah* meliputi: (a) *bid'ah fī'liyyah-tarkiyyah*, seperti membaca *uṣallī* dalam *ṣalāt* dan *talqīn* – sengaja tidak sahur agar mendapat pahala lebih banyak; (b) *bid'ah 'amaliyyah-i'tiqādiyyah*, seperti salat yang ditambahi bacaan

⁹⁰ Djarnawi Hadikusuma, *Ahlu Sunnah wal Jama'ah Bid'ah Khurafat* (Yogyakarta: Percetakan Persatuan, t.t.); Djarnawi Hadikusuma, *Pengertian Ahlu Sunnah wal Djama'ah* (Jogjakarta, Penerbit Siaran, t.t.); Djarnawi Hadikusuma, *Muhammadiyah Ahlu Sunnah wal Djama'ah?* (Jogjakarta: Penerbit Siaran, t.t.); lihat juga Djarnawi Hadikusuma, "Ahlu Sunnah Wal Jama'ah," *Almanak Muhammadiyah 1409* (1988/1989), 72-85.

⁹¹ Djarnawi Hadikusuma, *Ahlu Sunnah wal Jama'ah Bid'ah Khurafat*, 23.

⁹² *Ibid.*

atau gerakannya – amalan yang mengandung kemushrikan; (c) *bid'ah zamaniyyah-makāniyyah-ḥaliyyah*, seperti *mawlid* Nabi – membaca al-Qur'ān di kuburan – perjamuan menurut adat/kepercayaan di luar Islam; (d) *bid'ah kulliyyah-juz'iyyah*, seperti penentuan hukum semata berdasar akal, inkar kepada kebenaran Sunnah – menganggap berdiri di atas sebelah kaki dalam *ṣalāt* sebagai baik; (e) *bid'ah 'ibādiyyah-'ādiyyah*, yaitu segala bid'ah yang dilakukan dengan maksud mendapat pahala lebih banyak dari Allah – pengantin perempuan mencuci kaki pengantin laki-laki; dan (f) *bid'ah ḥaqīqiyyah-idāfiyyah*, yaitu bid'ah yang tidak ada sama sekali dalil dari *naṣṣ* – *ṣalāt* yang dilaksanakan dengan tidak mengikuti tuntunan Rasul – *adhān* sebelum *ṣalāt al-'īd*.⁹³

Sedangkan *bid'ah khāṣṣah* didefinisikan sebagai *fi'lun mā lam yu'had fī 'aṣri rasūlillāh wa hiya munqasimah ilā bid'ah wājibah, wa bid'ah muḥarramah, wa bid'ah mandūbah wa bid'ah makruḥah*.⁹⁴ Djarnawi Hadikusuma menyebutkan beberapa contoh jenis *bid'ah khāṣṣah*: (a) *bid'ah wājibah*, seperti mengumpulkan catatan-catatan ayat al-Qur'ān; menyalin kembali ayat-ayat tersebut; mempelajari ilmu bahasa Arab untuk memahami al-Qur'ān; dan mempelajari ilmu-ilmu agama seperti *fiqh*, ḥadīth, *tafsīr*, dan seterusnya; (b) *bid'ah mandūbah*, seperti jamā'ah *ṣalāt tarāwīḥ*; mengadakan tanda khusus pada pakaian hakim, imām, khaṭīb; membaca salawat atas Nabi ketika khaṭīb naik mimbar untuk khuṭbah Jum'at; (c) *bid'ah mubaḥah*, seperti makan pakai sendok; membasuh tangan sesudah makan; mengadakan makanan-makanan dan pakaian dan menghias rumah atau gedung; (d) *bid'ah muḥarramah*, seperti mengutamakan orang bodoh dari pada orang

⁹³ Ibid., 28-29.

⁹⁴ Ibid., 31.

pandai; mengangkat orang-orang tak berpengetahuan agama untuk menduduki jabatan sosial keagamaan; mewajibkan *'ibādah* yang tidak diwajibkan oleh Rasul; dan (e) *bid'ah makruḥah*, seperti menentukan hari-hari utama; menghiasi masjid dengan hiasan bermacam-macam; menghiasi al-Qur'ān.⁹⁵

Djarnawi Hadikusuma mengutip al-Shāfi'ī yang membagi *bid'ah* menjadi dua: *bid'ah maḥmūdah* (yang sesuai dengan al-Sunnah), dan *bid'ah madhmūmah* (yang bertentangan dengan al-Sunnah). Djarnawi mengutip 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām*, yang menyatakan adanya *bid'ah ḥasanah* dan *bid'ah sayyi'ah*.⁹⁶ Namun pada prinsipnya, menurut Djarnawi Hadikusuma, tidak ada *bid'ah ḥasanah* dalam urusan agama atau *'ibādah*.⁹⁷

Sebagaimana 'ulama Muhammadiyah terdahulu, Djarnawi Hadikusuma berpendapat bahwa *shirk* merupakan dosa besar, dan praktik keagamaan yang mengandung atau mengarah kepada kemushrikan harus dibersihkan. Praktik keagamaan itu bisa meliputi praktik *wasīlah* kepada orang yang sudah mati atau kepada orang yang dianggap memiliki kekuatan dan kekeramatan. Praktik ini mengandung *shirk* karena membuat perantara antara dirinya sebagai hamba dan Tuhan.⁹⁸

Sebaliknya, perantara (*wasīlah*) yang benar untuk mendekatkan diri kepada Allah ialah beribadah dengan *khushū'* dan taat kepada-Nya. *Wasīlah* juga dapat berupa do'a orang lain kepada Allah untuk keselamatan atau terkabulnya

⁹⁵ Ibid., 31-32.

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ Achmad Jainuri, "The Muhammadiyah Movement in Twentieth-Century Indonesia: A Socio-Religious Study," (Thesis, Institute of Islamic Studies, McGill University, 1992), 74; H.A. Badawi, "Bid'ah dan Churafat Jang Merusak Tauhid," *Almanak Muhammadiyah*, xxii (1961-1962), 52.

⁹⁸ Hadikusuma, *Ahlu Sunnah wal Jama'ah Bid'ah Khurafat*, 23-24.

permohonan. Pandangan ini berkaitan dengan *shafā'ah* yang dimaknai oleh Djarnawi bisa berupa do'a yang dikabulkan oleh Allah. Tidak ada orang yang dapat memberikan *shafā'ah*, karena *shafā'ah* itu berada dalam kekuasaan Allah belaka. Jika para rasul, nabi, atau orang *ṣāliḥ*, diyakini dapat memberikan *shafā'ah*, sesungguhnya hal itu hanya dapat dilakukan dengan izin Allah, karena mereka sekedar mendoakan dan memohon *shafā'ah* itu. Anggapan bahwa para 'ulama adalah wali dan kekasih Allah yang memiliki kekeramatan (*karāmah*) merupakan gejala yang bisa menimbulkan khurafat dan *shirk*. Karena itu, mencari *wasīlah* dan *shafā'ah* kepada orang mati atau meminta-minta ke kuburan merupakan bentuk kemusyrikan, dan orang yang melakukannya adalah *mushrik*.⁹⁹

Dalam pemahaman Djarnawi Hadikusuma, terdapat konsep tentang *al-jamā'ah* yang berdasarkan pada Ḥadīth Nabi,¹⁰⁰ dan *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah* sebagai nama suatu golongan yang mengikuti pandangan teologi Abū al-Ḥasan al-Ash'arī (w.935). Secara historis golongan yang disebut *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah* ini berasal dari pengikut Mu'tazilah (al-Jubbā'ī), yaitu Abū al-Ḥasan al-Ash'arī yang menolak ajaran Mu'tazilah yang semata-mata berdasarkan akal dan terpengaruh oleh filsafat Yunani. Namun, menurut Djarnawi, al-Ash'arī juga tidak

⁹⁹ Ibid., 52-53.

¹⁰⁰ Djarnawi Hadikusuma, "Ahlu Sunnah wal Jama'ah," *Almanak Muhammadiyah 1409* (1988/1989), 73-75. Sebuah ḥadīth yang diriwayatkan oleh Abū Dāwūd menyatakan: "... adapun umat sekarang ini akan berpecah menjadi 73 golongan, 72 golongan di neraka dan satu golongan di surga, yaitu jamā'ah" (*wa inna ḥadhihī al-ummah satafariqu 'alā thalāthin wa sab'īna firqah, thintāni wa sab'ūna fī al-nār wa wāḥidah fī al-jannah, wa hiya al-jamā'ah*); juga ḥadīth yang diriwayatkan oleh Ibn Mājah: "... dan umatku akan berpecah menjadi 73 golongan, semuanya akan masuk neraka kecuali satu. Para sahabat bertanya: siapakah mereka ya Rasulullah? Nabi menjawab: Mereka yang mengikuti jejakku dan para sahabatku" (*satafariqu ummatī 'alā thalāthin wa sab'īna firqah, kulluhum fī al-nār illā wāḥidah. Qālū man hiya yā rasūlallāh? Qāla, mā anā 'alayhi wa aṣḥabī*).

semata-mata membuang akal dalam memahami ayat-ayat al-Qur'ān yang berkaitan dengan keyakinan (*i'tiqād*).

Karena itu, dapat dikatakan bahwa al-Ash'arī meletakkan dasar jalan tengah antara faham anti-rasionalisme dan faham rasionalisme ekstrem.¹⁰¹ Paham *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah* lebih merupakan paham teologi yang berkaitan dengan persoalan keyakinan dan ketuhanan. Hanya saja, sebagian kelompok menggunakan istilah tersebut untuk menunjuk golongan madhhab dalam *furū'*, seperti untuk madhhab empat di bidang *fiqh*.¹⁰²

Djarnawi Hadikusuma menyatakan bahwa Muhammadiyah merupakan organisasi yang mengembangkan paham keagamaan yang didasarkan kepada sumber-sumber Islam yang otentik, al-Qur'ān dan al-Sunnah. Paham keagamaan dalam Muhammadiyah dinyatakan tidak bersandar kepada pemikiran-pemikiran yang dihasilkan oleh kaum 'ulama terdahulu, dan tidak terikat kepada suatu madhhab tertentu, baik dalam teologi (*'aqīdah*) maupun dalam *fiqh*.¹⁰³ Karena itu, Djarnawi Hadikusuma menyebut Muhammadiyah sebagai gerakan *tajdīd*.¹⁰⁴ Menurutnya, gerakan *tajdīd* tidak berarti sama dengan kelompok Mu'tazilah, karena pandangan *tajdīd* menolak teologi yang dikembangkan oleh Mu'tazilah.¹⁰⁵

Dari perspektif ini, dapat dikatakan bahwa dalam pemahaman sebagian 'ulama Muhammadiyah pada fase pertengahan ini *tajdīd* merupakan upaya

¹⁰¹ Djarnawi Hadikusuma, *Pengertian Ahlu Sunnah wal Djama'ah* (Jogjakarta: Penerbit Siaran, t.t.), 31-32.

¹⁰² Ibid., 32.

¹⁰³ Ibid., 26.

¹⁰⁴ Ibid., 27. Karena karakteristik dan klaim yang demikian, Muhammadiyah sering dianggap telah keluar dari madhhab *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* dalam pengertian yang kedua di atas (historis). Hadikusuma, *Muhammadiyah Ahlu Sunnah wal Djama'ah?*, 24.

¹⁰⁵ Hadikusuma, *Pengertian Ahlu Sunnah wal Djama'ah*, 32.

membersihkan citra agama Islam dari pemahaman dan pelaksanaan yang sebenarnya tidak ada dalam Islam ketika dicontohkan oleh Rasūl Allāh dahulu. Dalam konteks ini, *tajdīd* bermakna membersihkan sesuatu yang sebenarnya tidak ada kemudian dianggap ada atau dianggap sebagai ajaran agama oleh ahli bid‘ah dan khurafat. Menurut Djarnawi, hal ini bisa terjadi karena mereka mengamalkan agama hanya sebagai “warisan” atau “tinggalan” nenek moyang dan leluhur mereka.¹⁰⁶

Dalam konteks *tajdīd*, Djarnawi menegaskan pentingnya melakukan *ijtihād*, karena pintu *ijtihād* tidak tertutup dan masih banyak hal-hal yang perlu dijadikan lahan *ijtihād*.¹⁰⁷ Menurutnya, *ijtihād* mencakup setiap usaha untuk menentukan hukum dari suatu masalah yang belum ditentukan oleh *naṣṣ* yang jelas dalam al-Qur‘ān dan al-Ḥadīth. Namun, ketika persyaratan untuk melakukan *ijtihād* tidak sepenuhnya dapat dipenuhi oleh setiap orang, maka *ittibā’* menjadi kewajiban, yaitu mengetahui dalil-dalil dari al-Qur‘ān dan al-Ḥadīth. Menurut Djarnawi, orang *‘alīm* atau guru yang mengajarkan suatu hukum wajib menerangkan dalil-dalilnya agar orang lain dapat melakukan *ittibā’*. Jika ‘ulama justru menyuruh umatnya melakukan *taqlīd* kepadanya, maka dia termasuk ‘ulama yang tercela.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Umar Hasyim, *Muhammadiyah Jalan Lurus Dalam tajdid, Dakwah, Kaderisasi dan Pendidikan* (Surabaya: Bina Ilmu, 1990), 4.

¹⁰⁷ Hadikusuma, *Muhammadijah Ahlu Sunnah wal Djama’ah?*, 11.

¹⁰⁸ Ibid., 17. Djarnawi Hadikusuma menegaskan bahwa *ijtihād* hukumnya wajib, sedangkan jika tidak mampu berijtihad maka wajib *ittibā’*; jika tidak mampu *ittibā’* karena terpaksa maka diperkenankan *taqlīd* dengan arti percaya keterangan seseorang; adapun *taqlīd* mutlak kepada seseorang tertentu dengan faham tertutupnya pintu *ijtihād* maka tidak diperkenankan. Djarnawi Hadikusuma, *Muhammadijah Ahlu Sunnah wal Djama’ah?*, 22-24.

Djarnawi Hadikusuma menolak pendapat yang mewajibkan *taqlīd* kepada madhhab (*dalīl al-muqallid huwa qawl al-mujtahid*).¹⁰⁹ Menurutnnya, *taqlīd* adalah mengikuti paham orang lain dengan tidak mengetahui atau tidak bermaksud mengetahui alasannya. Di samping itu, *taqlīd* mencakup kondisi ketika seseorang mengetahui suatu masalah agama, lalu dengan mutlak mengakui kebenarannya sambil menyatakan atau tidak mengakui pendapat dan alasan dari pihak lain. Misalnya, jika seseorang melakukan *taqlīd* kepada al-Shāfi‘ī (w.820), dia mengikuti pendapat hukumnya dengan tidak merasa perlu mengetahui dalilnya atau mengetahuinya sambil secara *a priori* menolak pendapat ‘ulama lain, atau tidak mempertimbangkan dalil-dalil ‘ulama lain tersebut.

Karena itu, menurut Djarnawi Hadikusuma, *taqlīd* mengandung makna “secara mutlak meyakini kebenaran seseorang tertentu dengan atau tanpa mengetahui alasan-alasan dari dalilnya.”¹¹⁰ Anggapan bahwa setiap fatwa dan hukum yang ditetapkan oleh ‘ulama pasti benar dan wajib ditaati, baik dengan mengetahui alasan atau tidak, dapat disebut *taqlīd*. Kadang-kadang “kaum *taqlīd*” mengecap sesat atau kafir kepada orang yang tidak ber-*taqlīd*.¹¹¹

Beberapa pemikiran keagamaan yang diproduksi dan direproduksi oleh ‘ulama Muhammadiyah di atas mencerminkan adanya kontinuitas dari generasi sebelumnya yang menekankan pada tema purifikasi ‘*aqīdah*. Sementara itu, adanya kesamaan pemikiran keagamaan di kalangan ‘ulama dalam kurun yang hampir bersamaan mencerminkan terbangunnya sebuah “komunitas epistemik” di

¹⁰⁹ Hadikusuma, *Pengertian Ahlu Sunnah wal Djama’ah*, 34.

¹¹⁰ Hadikusuma, *Muhammadijah Ahlu Sunnah wal Djama’ah?*, 11.12.

¹¹¹ *Ibid.*, 13-17.

kalangan ‘ulama yang mengembangkan tema-tema pemikiran dan pandangan keagamaan yang sama, mengenai isu-isu tentang teologi (*‘aqīdah*) yang harus bersih dari *shirk*, *bid‘ah* dan khurafat.

5. *Akhlāq* dan Neo-Sufisme ‘Ulama Muhammadiyah

Penekanan yang besar dalam pemikiran keagamaan yang berorientasi pada “tegaknya ‘aqīdah Islam yang murni” menimbulkan kesimpulan di kalangan sebagian sarjana bahwa ‘ulama Muhammadiyah cenderung anti-tasawuf. Jika tasawuf dipahami dalam pengertian kelembagaan sufi atau tarekat yang hirarkis dengan ritus-ritus yang terlembagakan, maka dapat dikatakan bahwa tidak ada ‘ulama (elite) Muhammadiyah yang berafiliasi ke dalam suatu tarekat apapun. Namun, jika pengertian tasawuf mencakup internasionalisasi sifat-sifat dan perilaku yang terpuji dan menunjukkan ketaatan dalam rangka mendekati diri kepada Tuhan dan mendapatkan keridaan-Nya, maka ‘ulama Muhammadiyah mulai periode awal sampai periode pertengahan ini memberikan perhatian yang besar kepada pemikiran tasawuf sekaligus penerapannya dalam kehidupan mereka.

Seperti telah dikaji terdahulu, Ahmad Dahlan memperoleh inspirasi dari ‘ulama terdahulu seperti Ibn Taymiyyah dan al-Ghazālī dalam pemahaman keagamaan di bidang tasawuf. Seperti direkam oleh Hadjid, Dahlan membaca kitab-kitab tasawuf seperti *Iḥyā’ Ulūm al-Dīn*, *Bidāyah al-Hidāyah*, *Kimiya’ al-Sa‘ādah* (al-Ghazālī). Abdul Munir Mulkhan menyatakan bahwa sufisme Ahmad Dahlan adalah sufisme model al-Ghazālī. Dalam kaitan ini, penting dikemukakan kembali pandangan keagamaan Dahlan tentang hubungan manusia dan Tuhan.

Menurut Dahlan, manusia harus mengarahkan cintanya kepada Allah dengan melakukan pengekangan terhadap hawa nafsu. Manusia harus memiliki kesadaran bahwa kematian, pembalasan, pemeriksaan, surga dan neraka merupakan sesuatu yang pasti dihadapi oleh manusia. Manusia harus mempersiapkan diri mereka untuk menghadapi apa yang pasti terjadi. Jika seseorang tidak pernah bersungguh-sungguh dalam mengekang hawa nafsunya, maka –kata Dahlan- orang itu ibarat bersekolah tetapi tidak pernah naik kelas.¹¹²

Pengendalian hawa nafsu merupakan aspek terpenting dalam pemahaman Dahlan tentang tasawuf. Orang yang tidak mampu mengendalikan hawa nafsu, atau malah mempertuhankannya, termasuk orang yang tidak berhasil mencapai tingkat spiritualitas yang lebih tinggi. Hal ini disebabkan, menurut pemahaman Dahlan, agama merupakan “kecenderungan ruhani menuju kesempurnaan dan kesucian dari pengaruh materialisme.”¹¹³ Lebih lanjut, Dahlan menyatakan bahwa sebagian manusia merasa telah beriman, padahal yang mereka taati sejatinya bukanlah Tuhan melainkan hawa nafsu mereka. Mereka belum mampu beribadah dengan tulus dan ikhlas, karena belum meninggalkan kebiasaan yang didorong oleh hawa nafsu dan berorientasi kepada kebendaan.¹¹⁴

Sekalipun tampak menekankan pentingnya purifikasionisme, Mas Mansur juga menegaskan arti penting tasawuf, atau yang disebut *akhlāq* yang baik. Dia menyatakan bahwa *akhlāq* mencakup dua macam: *akhlāq* terpuji (*maḥmūdah*) yang harus dipakai, dan *akhlāq* tercela (*madhmūmah*) yang harus dijauhi. *Akhlāq*

¹¹² Lihat R. Hadjid, *Pelajaran K.H.A. Dahlan*, 10-11; juga Farid Ma'ruf, *Analisa Achlak Dalam Perkembangan Muhammadiyah* (Jogjakarta: Offset, 1964), 26-27.

¹¹³ *Ibid.*, 26.

¹¹⁴ *Ibid.*, 50.

menentukan tinggi atau rendahnya martabat seseorang. Dengan mengutip ayat-ayat al-Qur'ān, Mas Mansur menyatakan bahwa *akhlāq* terpuji meliputi sikap-sikap: takut kepada Allah (al-Ḥajj [22]: 1-2), menepati janji (al-Mā'idah [5]: 1), cenderung kepada kebenaran (al-Aḥzāb [33]: 70-71), *rahmah* (kasih sayang) dan *mahabbah* (cinta) kepada sesama hamba Allah, menegakkan keadilan (al-Nisā' [4]: 135), dan melaksanakan hikmah (al-Naḥl [16]: 125).¹¹⁵ Cara Mas Mansur menerangkan *akhlāq* yang terpuji dengan mengutip ayat-ayat dari al-Qur'ān, menurut Farid Ma'ruf, mengingatkan pada cara yang dilakukan oleh Abū al-Ḥasan al-Māwardī (w.1058) dalam *Adab al-Dunyā wa al-Dīn*.¹¹⁶

Sementara itu, pemikiran tasawuf (*akhlāq*) Ki Bagus Hadikusuma dilatarbelakangi oleh keprihatinan terhadap moralitas masyarakat pada dekade 1930-an, terutama di kalangan pemimpin. Karena itu, selain mengajukan pemikiran tentang *akhlāq* secara umum, dia juga memberikan perhatian pada pemikiran tentang *akhlāq* para pemimpin. Secara individual, kehidupan Ki Bagus Hadikusuma dapat dikatakan mencerminkan kehidupan seorang sufi, karena dia menekankan pentingnya *akhlāq* luhur dan kesederhanaan dalam hidup. Ki Bagus menulis tentang *akhlāq* dalam *Pustaka Ihsan*, sebuah karya tentang *akhlāq* atau tasawuf dalam pengertian longgar. Siswanto Masruri menyimpulkan bahwa Ki Bagus Hadikusuma memaknai *akhlāq* sebagai suatu tindakan yang sesuai dengan watak atau naluri kemanusiaan.¹¹⁷

Dalam pemikiran Ki Bagus Hadikusuma, *akhlāq* yang terpuji sangat

¹¹⁵ Farid Ma'ruf, *Analisa Achlak Dalam Perkembangan Muhammadiyah* (Jogjakarta: Offset, 1964), 41-42.

¹¹⁶ *Ibid.*, 46.

¹¹⁷ Siswanto Masruri, *Ki Bagus Hadikusuma: Etika dan Regenerasi Kepemimpinan*, 161; Ki Bagus Hadikusuma, *Poestaka Ihsan* (Mataram: Persatoean, 1941), 2.

penting bagi para pemimpin. *Akhlāq* terpuji tersebut meliputi *istiqāmah* (konsisten atau teguh pendirian), *tawakkul* (menyerahkan urusan kepada kekuasaan Allah), *muḥāsabah* (koreksi diri sendiri), ‘*adl* (berlaku adil), *ṣidq* (berlaku benar dan jujur), *tawāḍu‘* (rendah hati, tidak sombong), *ikhlaṣ* (tulus), *amānah* (dapat dipercaya), *ṣabr* (kuat menahan hawa nafsu, tidak mudah marah), dan *qanā‘ah* (sederhana). Farid Ma‘ruf menyimpulkan bahwa pemikiran tasawuf atau *akhlāq* Ki Bagus Hadikusuma sejalan dengan pemikiran tasawuf al-Ghazālī (w.1111).¹¹⁸

Pemikiran ‘ulama Muhammadiyah memang tidak mengangkat tema tasawuf yang eksplisit, tetapi mengembangkan pemahaman keagamaan mengenai *akhlāq* yang dekat dengan *taṣawwuf akhlāqī*. Hamka menegaskan kesamaan antara *akhlāq* yang terpuji dengan tema-tema yang dikembangkan oleh penulis sufi pada masa-masa klasik, seperti konsep *tawbah*, *taqwa*, *wara‘*, *zuhd*, *raja‘*, *khawf*, *khushu‘*, *tawāḍu‘*, *qanā‘ah*, *tawakkul*, *shukr*, *ṣabr*, *riḍā*, *istiqāmah*, *ikhlaṣ*, dan beberapa tahapan lain penempuh jalan sufi seperti dikembangkan oleh al-Qushayrī dalam *Risālah al-Qushayriyyah*.¹¹⁹

Sementara itu, A.R. Fakhruddin juga mengembangkan tema-tema yang secara substansial dapat digolongkan dalam tema-tema tasawuf. Sekalipun tidak menyebut tasawuf, tetapi A.R. Fakhruddin memiliki perhatian yang tinggi terhadap *akhlāq*, baik masyarakat maupun pemimpin. Pemikiran tentang *akhlāq* itu tercermin dalam pribadi A.R. Fakhruddin. Dia menyatakan bahwa *akhlāq* tidak

¹¹⁸ Ma‘ruf, *Analisa Achlak Dalam Perkembangan Muhammadiyah*, 50-54; Siswanto Masruri, *Ki Bagus Hadikusuma: Etika dan Regenerasi Kepemimpinan*, 172-181; merujuk Ki Bagus Hadikusuma, *Poestaka Ihsan*, 127-151.

¹¹⁹ Karya-karya Hamka meliputi antara lain: *Tasawuf Modern*; *Tasawuf, Perkembangan dan Pemurniannya*, *Renungan Tasawuf*, *Lembaga Budi dan Falsafah Budi*. Secara umum, tasawuf Hamka dapat dikategorikan sebagai neo-sufisme.

berdiri sendiri, tetapi berkaitan dengan *'ibādah*. Menurutnya, jalan yang paling pasti untuk membentuk *akhlāq* yang mulia adalah melakukan *'ibādah*, dengan kesadaran penuh kepada *tawhīd*. Jalan yang harus dilalui dengan kesadaran adalah hasrat seseorang untuk menjadi *ikhhlās*. *Ikhhlās* menunjuk kepada orientasi mental yang sepenuhnya tidak terikat pada hal-hal yang bersifat duniawi, kosong, bersih, dan kekosongan inilah yang harus diisi dengan Allah sepenuhnya diisi dengan kebaktian kepada Allah, tidak pada yang lain.¹²⁰

C. Pelembagaan Metodologi *Ijtihād*

Seperti dibahas dalam bab terdahulu, orientasi *fiqhiyyah* berkembang dalam Muhammadiyah sebagai kesinambungan (kontinuitas) dari tuntutan dan kewajiban untuk memberikan pedoman keagamaan praktis (*practical religious guidance*) bagi warga Muhammadiyah. Karena itu, masalah-masalah *fiqhiyyah* yang dibahas oleh 'ulama Muhammadiyah dalam lembaga Majelis Tarjih berkisar di seputar soal-soal *'ibādah*, di samping soal *'aqīdah* (keimanan).

Hal ini tampak pada produk-produk yang dihasilkan oleh Majelis Tarjih pada fase-fase awal, seperti masalah keimanan (*Kitāb al-Īmān*, 1929), dan masalah-masalah *'ibādah* (*Kitāb al-Ṣalāt*, 1929; *Kitāb al-Taḥārāh*, 1933; *Kitāb al-Janāzah*, 1936; dan *Kitāb al-Ṣiyām*, 1939). Sedangkan masalah-masalah *'ibādah* yang belum dikaji pada fase awal tersebut kemudian mendapat porsi pembahasan dalam Majelis Tarjih pada fase pertengahan ini. Hal ini tampak pada dihasilkannya *Kitāb al-Zakāt* (1950), *Kitāb al-Ḥajj* (1953), *Kitāb al-Waqf* (1953),

¹²⁰ Untuk pandangan A.R. Fakhrudin tentang masalah-masalah keagamaan, termasuk *akhlāq*, lihat A.R. Fakhrudin, *Soal Jawab Yang Ringan-Ringan* (Yogyakarta: Hidayat, t.t.).

Kitāb al-Jamā'ah wa al-Jum'ah (1956). Selain itu, dihasilkan pula *Kitāb al-Masā'il al-Khams* (1954), yang bahan dasarnya telah dirumuskan oleh Mas Mansur sejak 1939 sampai 1942.

Selama periode pertengahan ini, masalah-masalah aktual yang dihadapi oleh warga Muhammadiyah yang membutuhkan kepastian tentang hukumnya menurut Islam juga menjadi wacana di kalangan 'ulama *tarjih*. Masalah-masalah tersebut meliputi perdebatan soal iman kepada kenabian seseorang setelah Nabi Muhammad, hukum gambar, soal api unggun, hukum *ālāt al-malāhī*, batas aurat lelaki, hukum wakaf masjid khusus bagi wanita, masalah wanita bepergian, pawai wanita ('Aisyiyah), guru pria mengajar wanita dan sebaliknya. Selain itu juga muncul masalah hukum pria memakai emas dan perak, masalah *hisāb* dan *ru'yah*, hukum lotere, masalah suntikan pada mayat, membuka terompah dalam kuburan, *safar al-mar'ah* (perjalanan orang perempuan), mengadakan sandiwara, dan masalah bank Muhammadiyah.¹²¹

Masalah-masalah tersebut dikaji menurut landasan yang diperoleh dari sumber otentik Islam, al-Qur'ān dan al-Sunnah. Dalam hal ini, *tarjih* dilakukan tidak terhadap pendapat 'ulama terdahulu, tetapi langsung melakukan pengkajian terhadap sumber-sumber yang dipandang lebih kuat (*arjah*). Pendapat 'ulama terdahulu ditempatkan sebagai bahan pertimbangan yang tidak mengikat. *Ijtihād* dalam perspektif 'ulama *tarjih* Muhammadiyah dilakukan dengan metode *tarjih*.

Seperti telah disebutkan, secara resmi keberadaan Majelis Tarjih diterima melalui salah satu putusan Kongres Muhammadiyah ke-16 di Pekalongan pada

¹²¹ Lihat Ahmad Azhar Basyir, *Refleksi Atas Persoalan Keislaman: Seputar Filsafat, Hukum, Politik dan Ekonomi* (Bandung: Mizan, 1993), 281-282; lihat *Himpunan Putusan Tarjih*.

1927, sedangkan pembentukan pengurus Majelis Tarjih disahkan dalam Kongres ke-17 di Yogyakarta pada 1928 di bawah kepemimpinan Mas Mansur. Sejak sidang pertama dalam Kongres ke-18 di Solo (1929), Majelis Tarjih mengadakan sidang khusus *tarjih* setiap tahun bersamaan dengan pelaksanaan kongres sampai pada Mukhtar ke-32 di Purwokerto pada 1953 (istilah Kongres mulai 1950 diganti dengan muktamar). Pada 1954/55 (29 Desember-3 Januari), di luar Mukhtar diadakan sidang khusus *tarjih* di Yogyakarta yang dihadiri seorang ‘ulama Mesir, Sa’id Ramaḍān. Pada 1956 Majelis Tarjih bersidang bersama Mukhtar Muhammadiyah ke-33 di Palembang. Pada 16-20 Juli 1960, Majelis Tarjih mengadakan muktamar di Pekajangan (Pekalongan).¹²² Persidangan Majelis Tarjih yang disebut Mukhtar Tarjih dilaksanakan tidak bersamaan dengan Mukhtar Muhammadiyah. Jadi, selain ada Mukhtar Muhammadiyah juga ada Mukhtar Tarjih.

Sementara itu, Mukhtar Tarjih yang diadakan di Sidoarjo (27-31 Juli 1968) menghasilkan keputusan tentang bank, lotto/nalo, dan keluarga berencana, *hijab*, dan gambar K.H. Ahmad Dahlan. Dalam muktamar ini diputuskan bahwa bank dengan sistem riba hukumnya haram, sedangkan bank tanpa riba hukumnya halal, dan bunga bank yang diterima nasabah dan sebaliknya termasuk masalah *mushtabihāt*.¹²³ Selain itu, juga diputuskan bahwa lotto dan nalo termasuk perjudian dan hukumnya haram, sedangkan mencegah kehamilan yang

¹²² Asjmun Abdurrahman, “Sejarah, Organisasi dan Fungsi Serta Sistem Majelis Tarjih Muhammadiyah,” *Almanak Muhammadiyah 1409* (1988/1989), 50.

¹²³ Terhadap keputusan tentang haramnya bunga bank ini, Kasman Singodimejo mengajukan kritik. Menurutnya, Riba memang hukumnya haram karena sifatnya yang menganiaya (*ẓulm*), sedangkan bunga hukumnya halal karena termasuk dalam perdagangan sebagai hasil yang wajar dan bergantung pada penawaran dan kebutuhan pada pasar. Kasman Singodimejo, *Bunga Itu Bukan Riba dan Bank Itu Tidak Haram* (Jakarta: Pustaka Antara, 1972), 18.

berlawanan dengan hukum Islam dan Keluarga Berencana (KB) yang dilakukan dengan menggunakan cara tersebut berlawanan dengan hukum Islam.

Di samping itu, muktamar tersebut memutuskan bahwa *ḥijāb* (tutup pembatas) harus digunakan dalam rapat-rapat Muhammadiyah yang dihadiri lelaki dan wanita. Sedangkan pemasangan gambar Ahmad Dahlan diperbolehkan, dan ini merupakan revisi terhadap putusan *tarjih* tahun 1929 yang mengharamkan gambar.¹²⁴ Sementara itu, dalam Muktamar Tarjih di Wiradesa Pekalongan pada 23-28 April 1972, masalah *fiqh* yang dibahas antara lain ialah soal zakat dan pajak. Menurut putusan *tarjih*, zakat dan pajak merupakan dua kewajiban yang berbeda. Karena itu, membayar salah satu di antara keduanya tidak menggugurkan kewajiban untuk membayar yang lain.¹²⁵

Dalam perjalanan *tarjih*, tidak hanya isu-isu *fiqh* saja yang dibahas. Lebih dari itu, Majelis Tarjih juga mengkaji persoalan metodologis, yaitu menyangkut pendekatan dan metode yang digunakan dalam proses penetapan hukum suatu masalah. Persoalan metode atau *manhaj tarjih* untuk memahami atau menafsirkan sumber ajaran Islam dibahas dalam Musyawarah Nasional (Munas) Tarjih ke-24 (1989) di Malang. Menurut salah satu putusan Munas, “pemahaman terhadap kedua sumber ajaran Islam (al-Qur’ān dan al-Sunnah *al-maqbūlah*) dilakukan secara komprehensif dan integralistik, baik dengan pendekatan tekstual maupun kontekstual.”¹²⁶ Prinsip ini mengandung pengertian bahwa pemahaman terhadap

¹²⁴ Asjmuni Abdurrahman, “Sejarah, Organisasi dan Fungsi Serta Sistem Majelis Tarjih Muhammadiyah,” 51.

¹²⁵ *Ibid.*, 50. Muktamar Tarjih ke-20 (dihitung sejak 1929) diadakan di Garut (18-23 April 1976), dan Muktamar ke-21 diadakan di Klaten (6-11 April 1980).

¹²⁶ Al-Sunnah merupakan sumber Islam yang kedua, mempunyai kekuatan argumentasi yang tidak sama. Ada yang mempunyai kekuatan yang pasti seperti *sunnah mutawātirah*, ada yang

ayat al-Qur’ān dilakukan dengan memahami ayat tersebut secara tekstual (makna yang terkandung dalam teks) maupun secara kontekstual (makna yang terkandung dalam teks yang dikaitkan dengan sebab turunnya dan hubungan maksud ayat tersebut dengan kondisi yang ada di masa lampau dan sekarang, bahkan di masa mendatang).

Dari sudut pandang sejarah, sesungguhnya terjadi perubahan dalam metodologi yang digunakan oleh ‘ulama Muhammadiyah dalam melakukan *tarjih* atau penetapan hukum suatu masalah. Jika pada awalnya Muhammadiyah hanya berpegang pada al-Qur’ān dan al-Sunnah al-Ṣaḥīḥah, sedangkan dalam metode *uṣūl al-fiqh* mengikuti salah satu aliran yang dianggap kuat, maka dalam perkembangannya metode tersebut disempurnakan. Penyempurnaan tersebut mencakup penghapusan kata-kata “*uṣūl al-fiqh* mengikut kepada salah satu aliran yang dianggap kuat,” dan menggantinya dengan tiga sumber hukum, yaitu al-Qur’ān, al-Ḥadīth dan *qiyās* atau persamaan ‘illah.¹²⁷ Tampaknya, penetapan tiga sumber tersebut sebagai metode *tarjih* didorong oleh keinginan untuk melepaskan diri dari keterikatan majelis kepada salah satu madhhab *fiqh*.

Dalam perkembangan berikutnya, Muhammadiyah mengembangkan metodologi penetapan hukum dengan menggunakan *ijmā’*, *istiḥsān*, *maṣlaḥah mursalah* dan *sadd al-dhari’ah*, sebagai pendukung terhadap ketiga sumber

kurang dari itu, yakni sunnah yang berkualifikasi *aḥad*, yang mempunyai kekuatan argumentasi pada taraf sangkaan kuat. Karena perbedaan kualifikasi tersebut maka mempunyai perbedaan dalam penggunaan. Di samping perbedaan kualifikasi dari segi kekuatan untuk berhujjah, kita dapati juga perbedaan pandangan para ulama tentang nilai *ḥadīth aḥad*, yang perlu mendapatkan penelitian yang seksama, yang juga termasuk rangka *istinbāṭ* dalam pencarian dalil yang disebut *istidlāl*. Asjmunī Abdurrahman, “Pemahaman al-Qur’an dan as-Sunnah Maqbulah,” *Suara Muhammadiyah* No. 7, th. ke-85 (1-15 April 2000), 30-31.

¹²⁷ “Muhammadiyah Mandeg Dalam Pemikiran Atau Pengamalan,” *Suara Muhammadiyah*, no. 11, th. ke-85 (1-15 Juni 2000), 32.

tersebut. Hal ini menunjukkan bahwa Muhammadiyah memiliki metode *istinbāṭ* tersendiri, dan tidak terikat pada metode madhhab tertentu.

Namun, penetapan ḥadīth atau al-Sunnah al-Ṣaḥīḥah sebagai sumber hukum agaknya tidak lepas dari kritik, terutama dalam penggunaan istilah “*al-ṣaḥīḥah*” dalam kegiatan penelitian ḥadīth (*takhrīj al-ḥadīth*). Sebab dalam batas tertentu, *ḥadīth mursal ṣaḥābī*, *mursal tābi‘ī* dan bahkan ḥadīth *da‘īf* yang memiliki *qarīnah*, dan tidak bertentangan dengan al-Qur’ān dan ḥadīth *ṣaḥīḥ*, masih ditoleransi.¹²⁸

Kerancuan dalam penggunaan istilah “al-Sunnah al-ṣaḥīḥah” yang timbul kemudian disempurnakan dalam Musyawarah Nasional Majelis Tarjih ke-24 di Malang (1989) yang menegaskan bahwa sumber ajaran Islam adalah al-Qur’ān dan al-Sunnah *al-maqbūlah*. Istilah *al-ṣaḥīḥah* diubah menjadi *al-maqbūlah*. Namun, perubahan ini tidak berarti berakhirnya problematika mengenai cakupan istilah dan konsistensi dalam menggunakan ḥadīth. Hal ini disebabkan kriteria *al-sunnah al-maqbūlah* belum sepenuhnya disepakati oleh ‘ulama ḥadīth. Sebagian ‘ulama hanya memasukkan ḥadīth *ṣaḥīḥ* atau paling rendah ḥadīth *ḥasan*, di samping ḥadīth *mutawātir* sebagai ḥadīth yang dapat diterima (*maqbul*).

Namun, sebagian ‘ulama, selain memasukkan ketiga kriteria ḥadīth tersebut, juga memasukkan ḥadīth *mawquf*, ḥadīth *mursal* dan bahkan ḥadīth *da‘īf* tertentu dalam kategori ḥadīth *maqbul*. Muhammadiyah tampaknya cenderung

¹²⁸ Lihat Asjmuni Abdurrahman, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah: Metodologi dan Aplikasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002); “Muhammadiyah Mandeg Dalam Pemikiran Atau Pengamalan,” 32.

sependapat dengan pendapat yang terakhir.¹²⁹ Menurut Fathurrahman Djamil, kecenderungan ‘ulama Muhammadiyah dalam menilai ḥadīth hampir sama dengan sikap al-Shāfi‘ī yang menyatakan bahwa sebuah ḥadīth yang telah diketahui kesahihan sanadnya dapat diterima sebagai dasar hukum tanpa harus meneliti lebih lanjut makna dari matan ḥadīth itu. Padahal, menurut Djamil, kriteria sebuah ḥadīth itu termasuk kategori *ṣaḥīḥ*, tidak semata-mata ditentukan dari segi *sanad*-nya saja, tetapi juga harus ditinjau dari segi *matan*-nya.¹³⁰

Pernyataan bahwa Muhammadiyah lebih menekankan pada kritik sanad ḥadīth dapat dilihat dalam *manhaj* (metode) yang dirumuskan oleh Majelis Tarjih. Dalam pedoman tersebut hanya diatur bagaimana hukum menggunakan ḥadīth *mawqūf*, *mursal ṣaḥābī* dan *mursal tābī‘ī* dan bagaimana cara menilai seorang perawi. Semuanya berkaitan dengan kritik sanad. Bahkan dalam menerima ḥadīth *da‘īf* sebagai *ḥujjah*-pun, tolok ukur yang digunakan adalah bahwa ḥadīth itu diriwayatkan dengan sanad yang banyak. Dalam *manhaj* tersebut tidak terdapat secara eksplisit upaya kritik matan ḥadīth.¹³¹ Padahal, di samping melakukan

¹²⁹ “Muhammadiyah Mandeg Dalam Pemikiran Atau Pengamalan,” 33.

¹³⁰ Fathurrahman Djamil, *Metode Majelis Tarjih Muhammadiyah* (Jakarta: Logos, 1995), 72.

¹³¹ Dalam soal penggunaan ḥadīth sebagai dasar pengambilan keputusan hukum, Majelis Tarjih merumuskan putusan antara lain sebagai berikut: (1) ḥadīth *mawqūf* tidak dapat dijadikan *ḥujjah*; (2) ḥadīth *mawqūf* yang dihukumi *marfū‘* dapat dijadikan *ḥujjah*, asalkan ada *qarīnah* yang dapat dipahami dari ḥadīth itu; (3) ḥadīth *mursal tābī‘ī* semata tidak dapat dijadikan *ḥujjah*. Ḥadīth *mursal* dapat dijadikan *ḥujjah* jika ada *qarīnah* bahwa ḥadīth itu bersambung kepada Nabi; (4) Ḥadīth *mursal ṣaḥābī* dapat dijadikan *ḥujjah* kalau ada *qarīnah* yang menunjukkan persambungannya; (5) Ḥadīth *da‘īf* yang kuat menguatkan tidak dapat dijadikan *ḥujjah*, kecuali jika banyak jalan periwayatannya dan ada *qarīnah* yang dapat dijadikan *ḥujjah* dan tidak bertentangan dengan al-Qur’ān dan al-Ḥadīth; (6) Pencacatan terhadap perawi ḥadīth didahulukan daripada memberi nilai keadilan kepada perawi. “Poetoesan Madjlis Tardjih,” *Soeara Moehammadijah*, No. 2, xxiii (Shafar 1360/Maart 1941), 45-46. Lihat *Himpunan Putusan Tarjih*, 300-301; Asjmoni Abdurrahman, “Sejarah, Organisasi dan Fungsi Serta Sistim Majelis Tarjih Muhammadiyah,” 57.

kritik sanad, kritik terhadap matan ḥadīth juga sangat diperlukan, terutama dalam rangka pengamalan sebuah ḥadīth atau penggunaan ḥadīth sebagai argumen.

Dalam kaitannya dengan *ijtihād*, Muhammadiyah secara tegas menyatakan bahwa *ijtihād* hanyalah metode penetapan hukum. Muhammadiyah pada dasarnya menerima metode *ijtihād* yang telah ditetapkan oleh ahli *uṣūl al-fiqh* terdahulu, namun terdapat modifikasi atau kombinasi seperlunya. *Ijmā'* yang dibahas dalam *uṣūl al-fiqh* kelihatannya tidak setiap periode dapat diterima oleh Muhammadiyah. Muhammadiyah hanya menerima konsep *ijmā'* yang terjadi di kalangan ṣahābah Nabi.¹³² Hal ini mengisyaratkan bahwa *ijmā'* tidak mungkin terjadi lagi setelah masa sahabat. Pada masa sahabat dimungkinkan adanya *ijmā'* karena jumlah umat Islam masih sedikit.

Sementara itu, *qiyās* sebagai metode penetapan hukum pada dasarnya diterima oleh Muhammadiyah dengan catatan tidak mengenai masalah *'ibādah maḥḍah*. Ketika Muhammadiyah mengadakan pembahasan tentang *qiyās* sebagai metode penetapan hukum dalam Islam, ternyata banyak peserta muktamar *tarjih* yang tidak setuju menggunakan *qiyās* sebagai metode penetapan hukum Islam, meskipun ada pula peserta yang menyetujui.

¹³² Djamil, *Metode Majelis Tarjih Muhammadiyah*, 73. Memang sulit untuk menerima konsep terjadinya *ijmā'* pada masa sekarang ini. Aḥmad ibn Ḥanbal secara *a priori* menyatakan, “siapa yang mengklaim adanya *ijmā'* berarti ia telah berdusta.” Pendapat Aḥmad ibn Ḥanbal ini diikuti oleh al-Ṭūfī dan Ibn al-Qayyim. Bahkan Ibn al-Qayyim menegaskan bahwa pengetahuan seseorang tentang kesepakatan umat Islam yang berada di berbagai belahan dunia ini, kalau tidak boleh dikatakan mustahil, dapat dikatakan merupakan sesuatu yang paling sulit terjadi. Muhammadiyah, dalam penilaian Djamil, tampaknya menerima kecenderungan Ḥanbaliyyah ini. Hal ini menguatkan asumsi sebagian kalangan bahwa Muhammadiyah lebih cenderung kepada Ḥanbalisme. Namun demikian, pandangan Muhammadiyah tidak hanya sejalan dengan Ḥanbaliyyah, tetapi juga dengan 'ulama yang lain. Ibn Ḥazm dan al-Shāfi'ī termasuk yang mempunyai pandangan demikian. Ibn Ḥazm hanya menerima *ijmā'* sahabat. Sedangkan al-Shāfi'ī menyatakan sulitnya tercapai *ijmā'* setelah periode sahabat.

Dengan kata lain, terdapat pandangan yang beragam mengenai *qiyās* sebagai metode penyelesaian masalah-masalah hukum. Kenyataan ini, menurut Djamil dan Asjmuni Abdurrahman, menunjukkan bahwa sebagian ‘ulama Muhammadiyah dipengaruhi oleh Ahmad ibn Hanbal yang menyatakan bahwa *qiyās* bisa digunakan dalam kondisi yang sangat terpaksa. Namun, dalam kenyataan betapapun seseorang atau sekelompok orang tidak menerima *qiyās*, persoalan-persoalan yang baru harus diselesaikan dengan melihat ‘*illat*-nya. Kegiatan itu tidak lain adalah penerapan metode *qiyās*.¹³³

Selain *qiyās*, terdapat *istihsān* sebagai metode penetapan hukum Islam. Metode ini lebih berupaya menemukan jiwa hukum berdasarkan pada prinsip-prinsip umum *dalīl al-shar‘* (*al-qawā‘id al-kulliyah*). Muhammadiyah tidak secara eksplisit menggunakan metode *istihsān*. Tetapi dari rumusan yang terdapat dalam *manhaj tarjih* dapat dipahami bahwa Muhammadiyah menerima metode *istihsān* sebagai metode penetapan hukum dalam Islam. Disebutkan bahwa *ta‘līl* dalam arti menggali hikmah dan tujuan hukum dapat digunakan untuk memahami kandungan dalil-dalil al-Qur‘ān dan al-Ḥadīth. Kegiatan *ta‘līl* terkait dengan metode *istihsān*.¹³⁴

Selain metode-metode di atas, ada metode *istiṣlāḥ* atau *al-maṣlaḥah al-mursalah*. Dalam metode ini tidak terdapat *naṣṣ* (teks) yang secara khusus mengaturnya, melainkan termasuk pada ruang lingkup *maqāṣid al-sharī‘ah* secara umum. Metode ini digunakan untuk mengantisipasi persoalan-persoalan baru,

¹³³ Ibid., 75. Lihat juga Asjmuni Abdurrahman, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah: Metodologi dan Aplikasi*, 12-13.

¹³⁴ Djamil, *Metode Majelis Tarjih Muhammadiyah*, 70.

sementara al-Qur’ān dan al-ḥadīth tidak mengaturnya. Tentu bidang kajiannya sangat luas dibandingkan dengan metode terdahulu. Muhammadiyah juga menggunakan metode ini. Muhammadiyah berpendapat bahwa kemaslahatan umat harus diwujudkan. Dalam masalah *mu’āmalah*, peranan akal cukup besar dalam rangka mewujudkan kemaslahatan tersebut.¹³⁵

Dari uraian tersebut di atas dapat dipahami bahwa dalam ber-*ijtihād* ‘ulama Muhammadiyah secara garis besar menempuh tiga metode.¹³⁶ Pertama ialah *al-ijtihād al-bayānī*. Metode ini menjelaskan hukum yang kasusnya telah terdapat dalam *naṣṣ* al-Qur’ān dan ḥadīth. Namun demikian, dalam jalur ini juga dilakukan *ijtihād* terhadap *naṣṣ* yang *mujmal*, baik karena belum jelas makna yang dimaksud, maupun karena suatu kata (*lafz*) mengandung makna ganda (*mushtarak*), atau karena pengertian kata dalam ungkapan yang konteksnya mempunyai arti yang jumbuh (*mutashābih*), atau pun adanya dalil-dalil yang tampak ditempuh jalan *al-jam’* kemudian *tarjih*.¹³⁷

Kedua ialah *al-ijtihād al-qiyāsī*. Metode ini menyelesaikan kasus baru dengan cara menganalogikannya dengan kasus yang hukumnya telah diatur dalam al-Qur’ān dan al-Ḥadīth. Metode ini juga menganalogikan hukum yang disebut dalam *naṣṣ* kepada masalah baru yang belum ada hukumnya *naṣṣ*, karena adanya persamaan *‘illat*. Sedangkan ketiga ialah *al-ijtihād al-istiṣlāḥī*. Metode ini menyelesaikan beberapa kasus baru yang tidak terdapat dalam kedua sumber hukum di atas, dengan cara menggunakan penalaran yang didasarkan atas

¹³⁵ Asjmuni Abdurrahman, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah: Metodologi dan Aplikasi*, 13.

¹³⁶ Asjmuni Abdurrahman, “Sejarah, Organisasi dan Fungsi Serta Sistim Majelis Tarjih Muhammadiyah,” 56.

¹³⁷ Ibid.

kemaslahatan. *Ijtihād* dilakukan terhadap masalah yang sama sekali tidak disebutkan dalam *naşş* secara khusus, maupun tidak ada *naşş* mengenai masalah yang ada kesamaannya. Dalam masalah demikian, penetapan hukum dilakukan berdasarkan ‘*illat* untuk kemaslahatan.¹³⁸

Melihat tugas *ijtihād* yang tercakup dalam *tarjih* tersebut, tidak berlebihan jika dikatakan bahwa Majelis Tarjih ibarat jantung bagi tubuh Muhammadiyah. Dalam faktanya, Majelis Tarjih baru mampu melahirkan beberapa tuntunan tentang ‘*aqīdah*, ‘*ibādah*, dan *mu‘āmalah*, ditambah beberapa masalah kaidah-kaidah *uşūl al-fiqh* dan pedoman-pedoman *istinbāṭ* hukum.

Namun demikian, produk Majelis Tarjih dalam usianya yang relatif tua dapat dinilai terlalu sedikit. Kecilnya jumlah putusan Majelis Tarjih disebabkan antara lain oleh prosedur pengambilan keputusan yang dilakukan dalam Musyawarah Nasional yang mencerminkan pemikiran kolektif (*jamā‘ī*). Putusan yang harus diambil dalam Musyawarah Nasional tidak bisa secepat pemikiran perorangan. Putusan Majelis Tarjih yang diambil dalam muktamar-muktamarnya dapat dilihat dalam *Himpunan Putusan Tarjih*, ditambah dengan yang diterbitkan terpisah seperti “Keluarga Sakinah” (bukan putusan Muktamar), *Adab al-Mar’ah fī al-Islām* (1976) dan *al-Māl fī al-Islām* (1976).¹³⁹

Meskipun demikian, banyak kritik dilontarkan kepada Muhammadiyah yang dinilai mengalami kemandekan. Bahkan, tidak sedikit yang mengatakan bahwa Muhammadiyah lebih bercorak tradisional. Memang harus diakui bahwa

¹³⁸ “Pokok-Pokok Manhaj Majlis Tarjih,” 22. Lihat juga Basyir, *Refleksi Atas Persoalan Keislaman*, 278-282.

¹³⁹ Basyir, *Refleksi Atas Persoalan Keislaman*, 281.

produk Majelis Tarjih Muhammadiyah masih sangat terbatas. Produk yang sangat terbatas tersebut tidak mengalami pengembangan yang signifikan, bahkan tidak memasyarakat dan tidak dilaksanakan oleh kalangan Muhammadiyah sendiri.¹⁴⁰

D. Pemikiran Politik: Islam dan Negara

Seperti disebutkan terdahulu, Muhammadiyah dan elitnya tidak dapat dipisahkan dari masalah politik dan kenegaraan, dan respons terhadap politik dapat berupa sikap atau pemikiran. Pemikiran politik di kalangan Muhammadiyah dapat dilacak setidak-tidaknya pada pemikiran yang dikemukakan oleh Ki Bagus Hadikusuma¹⁴¹ yang dianggap memiliki kecenderungan kuat untuk melakukan formalisasi Islam dalam konteks politik-kenegaraan. Bagi Ki Bagus Hadikusuma pelebagaan Islam menjadi sangat penting untuk alasan-alasan ideologi, politis, dan juga intelektual. Ini nampak dalam upayanya memperkokoh eksistensi hukum Islam di Indonesia ketika dia dan beberapa ‘ulama lainnya terlibat dalam sebuah kepanitiaan yang bertugas memperbaiki peradilan agama.¹⁴²

Sebagai figur penting Muhammadiyah yang muncul menjelang kemerdekaan, Ki Bagus Hadikusuma terlibat dalam perdebatan tentang konsepsi

¹⁴⁰ Muhammad Azhar, “Tentang Purifikasi dan Rasionalisasi Agama,” *Suara Muhammadiyah*, No. 11 Th. Ke-85 (1-15 Juni 2000), 38. Sebagian besar warga Muhammadiyah lebih melihat produk pemikiran keagamaan yang dikodifikasikan dalam HPT, ketimbang memahami proses penalaran (ijtihad) yang menghasilkan produk pemikiran ketarjihan itu. *Fiqh* menjadi lebih mengedepan ketimbang *usūl al-fiqh*. Hal ini dapat membawa kepada klaim kebenaran atas produk *fiqh* meskipun sesungguhnya pemikiran tersebut bersifat relatif.

¹⁴¹ Gagasannya di bidang politik disunting oleh Djarnawi Hadikusuma, anaknya, dalam karya berjudul *Islam Sebagai Dasar Negara dan Akhlak Pemimpin*.

¹⁴² Hasil penting sidang-sidang komisi ini ialah kesepakatan untuk memberlakukan hukum Islam. Akan tetapi Ki Bagus dikecewakan oleh sikap politik pemerintah kolonial yang didukung oleh para ahli hukum adat yang membatalkan seluruh keputusan penting tentang diberlakukannya hukum Islam untuk kemudian diganti dengan hukum adat melalui penetapan ordonansi 1931. Kekecewaannya dia ungkap kembali saat menyampaikan pidato di depan sidang BPUPKI.

“negara Islam.” Hal ini berkaitan dengan fakta bahwa gagasan tentang “negara Islam” baru muncul di panggung politik beberapa bulan menjelang kemerdekaan Indonesia 17 Agustus 1945, ketika BPUPKI bertugas mempersiapkan undang-undang dasar (UUD). Khusus tentang dasar negara, muncul tiga konsep: Islam, Pancasila dan sosial-ekonomi. Namun, konsep yang disebut terakhir tenggelam karena adanya tarik-menarik antara dua konsep lainnya, Islam dan Pancasila. Akhirnya, tarik menarik ini selesai dengan dihasilkannya Piagam Jakarta yang dirancang, dirumuskan dan ditandatangani oleh Panitia Sembilan pada 22 Juni 1945 sebagai konsensus (*gentlement agreement*) antara dua golongan: “Islam” dan “nasionalis”.¹⁴³

Ki Bagus Hadikusuma pernah merumuskan konsep “membangun negara di atas dasar ajaran Islam.”¹⁴⁴ Gagasan “negara Islam” telah muncul pada masa pergerakan kebangsaan, kemudian kembali mengemuka pada 1950-an. Namun, pemikiran dan aspirasi politik ini tidak terwujud, karena ketidakjelasan konseptual.¹⁴⁵ Keberadaan Ki Bagus Hadikusuma dalam BPUPKI tidak bisa dipisahkan dari posisinya sebagai pemimpin Muhammadiyah ketika itu. Sebagai wakil dari golongan Islam, Ki Bagus Hadikusuma menolak gagasan sekularisme.

Ki Bagus Hadikusuma, sebagai tokoh yang mewakili golongan Islam (yang berjumlah 15 dari 62 anggota BPUPKI), menegaskan dalam sidang lembaga

¹⁴³ Tentang perdebatan di BPUPKI mengenai dasar negara, lihat Endang Saifuddin Anshari, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945* (Bandung: Pustaka, 1981). Lihat juga Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan* (Jakarta: LP3ES, 1985); juga Adnan Buyung Nasution, *Aspirasi Pemerintahan Konstitusional di Indonesia: Studi Sosio-Legal atas Konstituante 1956-1959*. (Jakarta: Grafiti, 1995).

¹⁴⁴ Lihat Ki Bagus Hadikusuma, *Islam sebagai Dasar Negara dan Akhlak Pemimpin* (Djogdjakarta: Pustaka Rahaju, t.t.), 7-22.

¹⁴⁵ Deliar Noer, *Islam, Pancasila dan Asas Tunggal* (Jakarta: Yayasan Perkhidmatan, 1984), 119.

tersebut pada 31 Mei 1945 pernyataan tentang pentingnya “membangun negara di atas dasar ajaran Islam.” Menurutnya, Islam memiliki kapasitas untuk menjadi sendi pemerintahan kebangsaan Indonesia. Umat Islam adalah umat yang mempunyai cita-cita yang luhur dan mulia sejak dahulu, dan seterusnya pada masa mendatang. Dia menyatakan bahwa jika terdapat kemungkinan dan kesempatan, niscaya umat Islam akan dapat memberikan kontribusi penting bagi konstruksi negara atau masyarakat berdasarkan nilai Islam dan hukum Tuhan.¹⁴⁶

Gagasan Ki Bagus Hadikusuma menjadikan Islam sebagai dasar negara didasarkan pada alasan sosiologis historis dan pemahaman atas ajaran Islam. Menurut Ki Bagus Hadikusuma, agama Islam sudah menjadi agama bangsa Indonesia selama enam abad, atau setidaknya sudah tiga abad sebelum Belanda menjajah. Hukum Islam sudah berlaku di Indonesia dengan sebaik-baiknya serta dapat membawa manfaat dan maslahat bagi rakyat Indonesia. Ki Bagus Hadikusuma juga menyorot realitas organisasi pergerakan yang cepat memperoleh sambutan luas dari masyarakat Indonesia adalah organisasi yang mendasarkan gerakannya pada Islam, seperti Sarekat Islam, bukan Budi Utomo maupun *Indische Partij*.¹⁴⁷

Selain alasan sosiologis-historis, pandangan tentang Islam sebagai dasar negara juga didasarkan pada pemahaman terhadap ajaran Islam. Ajaran Islam yang substansial meliputi aspek iman, ‘*ibādah*, ‘*amal ṣāliḥ* dan *jihād*. Keempat aspek ajaran ini merupakan ringkasan ajaran Islam yang telah diajarkan oleh para nabi dalam rangka memperbaiki moralitas masyarakat. Ki Bagus Hadikusuma

¹⁴⁶ Ki Bagus Hadikusuma, *Islam Sebagai Dasar Negara dan Achlak Pemimpin*

¹⁴⁷ Ibid.

juga menyampaikan pandangan yang dikemukakan dalam BPUPKI pada Mukhtar Muhammadiyah ke-31 (1950), dengan penambahan dua aspek ajaran, yaitu meneladani para nabi, terutama Nabi Muhammad, dan kehidupan bernegara. Keduanya merupakan strategi perjuangan yang tidak bisa ditawar dalam menegakkan dan menjunjung tinggi agama Islam. Keenam aspek ajaran Islam itu merupakan suatu kesatuan yang sistemik.¹⁴⁸

Pandangan yang hampir senada juga dikemukakan oleh Abdul Kahar Muzakir, tokoh Muhammadiyah, yang juga anggota Panitia Sembilan. Menurut Muzakir, pengaruh Islam sangat kuat dan mendalam pada rakyat Indonesia. Muzakir menyatakan bahwa dalam sejarah Indonesia pernah berdiri kerajaan-kerajaan Islam sebelum datangnya bangsa Barat. Kerajaan-kerajaan Islam tersebut, menurut Muzakir, dibangun atas dasar ajaran Islam, di mana hukum dan perundangan-undangan yang digunakan bersumber dari hukum shari'ah Islam. Raja-rajanya juga beragama Islam dan mengangkat hakim-hakim yang bertugas merumuskan hukum atau perundangan-undangan yang bersumber dari ajaran Islam dan memimpin peradilan agama.¹⁴⁹

Karena itu, menurut Muzakir, Islam bukan hanya agama, tetapi juga negara (*dīn wa dawlah*). Dia menyatakan bahwa agama Islam adalah *tawhīd*, *īmān*, *ibādah*, *akhlāq*, politik, ekonomi, pendidikan, sosial, hukum, undang-undang, peraturan, kebudayaan, dan pedoman hidup bagi umat manusia. Jika

¹⁴⁸ Syaifulah, *Gerak Politik Muhammadiyah Dalam Masyumi* (Jakarta: Grafiti, 1997), 105-106.

¹⁴⁹ Ibid.; merujuk Abdul Kahar Muzakir, "Konsepsi Negara Islam," Prasaran disampaikan dalam Konferensi Tanwir Muhammadiyah Pekalongan, 21-24 Juli 1955, 5-6.

semuanya dilaksanakan dengan baik, maka manusia akan dapat mencapai kehidupan yang sejahtera dan bahagia.¹⁵⁰

Salah satu keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-32 pada 1953 di Purwokerto adalah pembentukan satu panitia yang bertugas menyusun konsepsi negara Islam –*baldatun ṭayyibatun wa rabbun ḡhafūr*. Keputusan rapat Pimpinan Pusat Muhammadiyah sesudah muktamar memberi tugas kepada Abdul Kahar Muzakkir untuk menyusun konsepsi negara Islam.¹⁵¹ Konsepsi negara Islam yang disusun oleh Muzakkir disampaikan dalam sidang Tanwir dua tahun kemudian.

Dalam konsepsi Muzakkir, “negara Islam” adalah suatu negara yang diatur dan diperintah dengan ajaran-ajaran dan undang-undang Islam. Dengan kata lain, negara Islam adalah suatu negara yang memenuhi syarat-syarat yang ditentukan dalam teori negara, daerah terbatas, pemerintahan, undang-undang, dan rakyat – yang dipimpin oleh pemerintah menurut ketentuan Islam; dan undang-undang negara tersebut bersumber pada al-Qur’ān, al-Ḥadīth, *qiyās* dan *ijmā’*.¹⁵²

Secara teoretis, Muzakkir membedakan antara *dār al-Islām* dan *dār al-ḡarb*. Dia mengajukan definisi *dār al-Islām* dengan mengutip kitab *al-Tashrī’ al-Jinā’ī al-Islāmī* karangan ‘Abd al-Qādir ‘Awdah (‘ulama Mesir, tokoh gerakan *al-Ikhwān al-Muslimūn*). *Pertama* ialah tiap-tiap negara yang semua penduduknya Muslim; *kedua* ialah negara yang penduduknya mayoritas Muslim; *ketiga* ialah negara yang dikuasai dan diperintah oleh kaum Muslim, walaupun penduduk yang terbanyak bukan kaum Muslim; dan *keempat* ialah negara yang dikuasai dan

¹⁵⁰ Muzakkir, “Konsepsi Negara Islam,” 5-6.

¹⁵¹ Ibid., 1; Syaifullah, *Gerak Politik Muhammadiyah Dalam Masyumi*, 105.

¹⁵² Ibid., 2-3.

diperintah oleh bukan kaum Muslim, tetapi penduduknya yang Muslim dapat menjalankan hukum-hukum Islam atau tidak ada halangan untuk menjalankan hukum Islam.¹⁵³ Muzakkir mempertanyakan apakah negara republik Indonesia saat itu dapat disebut *dār al-Islām* (negara Islam), dan kemudian menyatakan hal itu bersifat relatif. Jika negara diatur dengan undang-undang Islam, termasuk pemimpinnya beragama Islam dan mayoritas penduduknya Muslim, maka Indonesia dapat disebut sebagai *dār al-Islām*.¹⁵⁴

Dalam perkembangan lebih lanjut, konsep negara Islam ini dikemukakan oleh Masyumi. Partai ini menginginkan Islam sebagai dasar negara, yang identik dengan negara Islam dalam pengertian konsep, tidak dalam pengertian label, meskipun Masyumi juga berkepentingan dengan nama negara Islam, tetapi tidak mutlak. Masyumi menawarkan alternatif mengenai nama negara: Republik Indonesia atau Republik Islam Indonesia.¹⁵⁵ Negara Islam sebagai konsep menekankan substansi, dengan menjadikan ajaran Islam sebagai undang-undang negara. Dengan kata lain, Islam sebagai dasar negara merupakan isi dari negara Islam dalam pemahaman konseptual. Karena itu, isu Islam sebagai dasar negara sangat mewarnai perdebatan dalam sidang-sidang BPUPKI dan PPKI pada 1945 serta sidang-sidang Konstituante sepanjang 1957-1959.¹⁵⁶

Sebagaimana Ki Bagus Hadikusuma dan Muzakkir yang secara prinsipal menolak sekularisme dalam politik di Indonesia, Hamka mengikuti pandangan politik tersebut. Menurutnya, Nabi bukan saja pendiri suatu agama, tetapi juga

¹⁵³ Muzakkir, "Konsepsi Negara Islam," 3.

¹⁵⁴ Muzakkir, "Konsepsi Negara Islam," 3

¹⁵⁵ Fakih Usman, "Perjuangan Mencapai Konstitusi Islam dalam Konstituante," (Prasaran yang disampaikan dalam Sidang Tanwir Muhammadiyah, Yogyakarta, 26 Agustus 1957), 1.

¹⁵⁶ Syaifulah, *Gerak Politik Muhammadiyah Dalam Masyumi*, 105-106.

meninggalkan dokumen yang berisi prinsip-prinsip untuk membentuk suatu negara. Pandangan Hamka dapat dikatakan sebagai kritik terhadap pemikiran ‘Ali ‘Abd al-Rāziq dalam *al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm*. Dalam paham Hamka, Islam tidak dapat menerima teori pemisahan agama dan negara (sekularisasi), karena negara dalam konsepsi Islam tidak lain merupakan alat untuk melaksanakan hukum kebenaran dan keadilan bagi rakyatnya.¹⁵⁷

Namun demikian, berbeda dari Muzakkir, Hamka tidak sependapat dengan ungkapan bahwa “Islam adalah agama dan negara” (*dīn wa dawlah*). Rumusan ini dinilai Hamka kurang tepat, dan menegaskan bahwa Islam adalah agama yang mencakup seluruh bagian atau dimensi shari‘ah. Karena itu, menurut Islam, mengurus negara merupakan salah cabang agama. Kepala negara, yang pada satu waktu disebut khalifah, dan pada waktu yang lain dapat disebut sultan atau presiden, bertanggungjawab untuk melaksanakan shari‘ah. Menurut Hamka, yang menjadi pokok masalah bukanlah bentuk negara, baik kerajaan maupun republik, melainkan sumber hukum dan cara-cara melaksanakannya. Hamka percaya bahwa agama sangat mewarnai pemikiran dan tindakan pemeluknya, terutama dalam perilaku dan pengambilan sikap politik.¹⁵⁸

Hamka menegaskan bahwa Islam tidak mengenal lembaga kegerejaan atau kependetaan (*lā rahbāniyyah fi al-Islām*). Posisi ‘ulama dalam Islam tidak sama dengan posisi pendeta atau penguasa-penguasa gereja. ‘Ulama tidak menguasai agama, tetapi hanya ahli dalam pengetahuan keagamaan. Karena itu, menurut

¹⁵⁷ Hamka, *Studi Islam*, ed. Rusjdi (Jakarta: Penerbit Pustaka Panjiman, 1982), 205.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 205-206.

Hamka, ‘ulama “tidak memegang kunci surga.”¹⁵⁹ Bagi Hamka, yang terpenting bukanlah simbol atau label “negara Islam”, melainkan nilai-nilai yang melandasi dan mengatur negara sesuai dengan hukum yang diturunkan oleh Allah, melalui perantaraan rasul-rasul-Nya sejak Adam sampai Muḥammad.¹⁶⁰

Selama episode sejarah pertengahan ini, corak pemikiran politik Islam di kalangan ‘ulama Muhammadiyah tampak cenderung formalistik, terutama ketika atmosfer politik memberikan peluang bagi artikulasi aspirasi politik menjadikan Islam sebagai dasar negara.¹⁶¹ Namun demikian, sejalan dengan perkembangan politik selama awal Orde Baru, orientasi formalistik menjadi tidak memiliki tempat dalam lanskap perpolitikan nasional. Ini tidak terlepas dari kebijakan politik Orde Baru yang berorientasi kepada restrukturisasi politik, deideologisasi dan depolitisasi Islam. Kondisi ini membawa Muhammadiyah bergeser lebih kepada orientasi kultural dari pada orientasi politik seperti sebelumnya.¹⁶²

Pandangan politik kenegaraan yang diadopsi oleh sebagian ‘ulama Muhammadiyah, meskipun tidak diartikulasikan secara sistematis, tampak merefleksikan tendensi formalisme yang pada perkembangannya mengalami transformasi kepada pandangan yang cenderung substansialis (alokatif). Hal ini tampak dari orientasi kebijakan Muhammadiyah di bidang politik yang

¹⁵⁹ Ibid., 211. Hamka menyampaikan pandangannya ini dalam ceramah di Sekolah Tinggi Theologi Kristen pada 21 April 1970.

¹⁶⁰ Hamka, *Studi Islam*, 223. Menurutnya, menegakkan Islam adalah wajib, kewajiban itu tidak dapat dipenuhi kalau tidak ada kekuasaan, maka kekuasaan menjadi wajib (*mā lā yatimmu al-wājib illā bihī fahuwa wājib*).

¹⁶¹ Untuk kajian tentang pandangan kenegaraan Muhammadiyah, lihat Syarifuddin Jurdi, *Negara Muhammadiyah: Mendekap Politik Dengan Perhitungan* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005).

¹⁶² Din Syamsuddin, *Etika Agama dalam Membangun Masyarakat Madani* (Jakarta: Logo, 2000), 16-18.

melepaskan ikatan, baik ideologis maupun struktural, dengan partai politik mana pun sejak 1970-an sampai akhir 1980-an.

E. Konstruksi Pemikiran Formal Periode Pertengahan

Pemikiran formal Muhammadiyah adalah pandangan resmi mengenai masalah-masalah keagamaan, politik, dan kemasyarakatan. Pemikiran formal selama periode pertengahan meliputi: *Muqaddimah Anggaran Dasar* (mulai disusun pada 1945, dan disahkan pada 1951), *Masalah Lima* atau *al-Masā'il al-Khams* (diajukan pada 1939), *Kepribadian Muhammadiyah* (1959-1962), dan *Keyakinan dan Cita-Cita Hidup Muhammadiyah* (1968).

Selain itu, terdapat juga pemikiran yang mencerminkan pandangan religio-politik Muhammadiyah yang disebut “pemikiran khittah.” Dalam periode ini, sejarah mencatat setidaknya-terdapat empat dokumen khittah yang terutama berkaitan dengan pandangan politik Muhammadiyah: Khittah Muhammadiyah 1956-1959 (*Khittah Palembang*), Khittah Perjuangan Muhammadiyah 1969 (*Khittah Ponorogo*), Khittah Muhammadiyah 1971 (*Khittah Ujung Pandang*), Khittah Perjuangan Muhammadiyah 1978 (*Khittah Surabaya*).¹⁶³ Pemikiran formal juga mencakup pandangan keagamaan yang dihasilkan oleh kalangan ‘ulama Muhammadiyah, terutama yang terlibat dalam lembaga *tarjih* mengenai masalah-masalah keagamaan.¹⁶⁴

¹⁶³ Satu lagi khittah politik di kemudian hari dihasilkan Sidang Tanwir Muhammadiyah di Denpasar pada 2002, disebut Khittah Muhammadiyah 2002 (*Khittah Denpasar*).

¹⁶⁴ Lihat *Himpunan Keputusan-Keputusan P.P. Muhammadiyah Dalam Bidang Tadjdid Ideologi – Garis Pimpinan 1968-1971*, cet. ke-2 (Jogjakarta: PP Muhammadiyah, 1971). Lihat juga *Manhaj Gerakan Muhammadiyah: Ideologi, Khittah dan Langkah* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2009).

Dalam konteks ini, terdapat pemikiran yang bersifat setengah resmi karena diproduksi oleh individu elite ‘ulama yang memimpin persyarikatan. Karena posisinya sebagai pemegang kebijakan, maka pemikiran keagamaannya sering dianggap mewakili pemikiran keagamaan resmi Muhammadiyah. Ini disebabkan mereka menjelaskan pemikiran formal dalam bahasa yang mudah dipahami warga Muhammadiyah. Namun demikian, tidak sedikit ‘ulama atau pemikir keagamaan yang memproduksi pemikiran keagamaan yang berbeda secara relatif dari pemikiran resmi atau setengah resmi dari ‘ulama yang memimpin dan menetapkan kebijakan organisasi.

Karena itu, dalam beberapa kasus terjadi saling tumpang tindih antara pemikiran individual dan pemikiran formal yang bersifat ideologis. Dalam hal ini, sulit dihindari adanya saling pengaruh-mempengaruhi dalam proses pembentukan paham keagamaan dalam Muhammadiyah. Pemikiran keagamaan dikonstruksi oleh elite ‘ulama yang memimpin (*governing elite*) dan berpengaruh. Pemikiran tersebut kemudian mempengaruhi ‘ulama berikutnya yang mungkin saja akan mereproduksi pemikiran ideologis Muhammadiyah pada masanya.

Salah satu pemikiran yang bercorak ideologis pada periode pertengahan ialah *Masalah Lima*, sebagai suatu pemikiran yang mulanya diwacanakan oleh Mas Mansur setelah mengamati dinamika kehidupan keagamaan, khususnya di kalangan Muhammadiyah. Pada 1938 Mas Mansur mengajukan pertanyaan tentang lima masalah: agama, dunia, *‘ibādah*, *sabīlillāh* dan *qiyās*.¹⁶⁵

¹⁶⁵ Lihat *Kesimpoean Djawaban Masalah Lima Dari Beberapa ‘Alim-‘Oelama* (Djokjakarta: Hoofdbestuur Moehammadijah, 1942).

Namun demikian, rumusan Mas Mansur tentang lima masalah tersebut masih berupa pemikiran individual, karena belum ditelaah secara kolektif dalam organisasi. Ini tidak terlepas dari perubahan politik yang terjadi dengan datangnya Jepang yang kemudian menduduki Indonesia. Pembahasan *Masalah Lima* berhenti di tengah jalan, karena Mas Mansur kemudian menjadi salah satu dari Empat Serangkai dan tidak lagi menjabat Ketua Muhammadiyah. Baru kemudian rumusan hasil pemikiran Mas Mansur dibicarakan ulang dan diputuskan secara resmi dan final dalam Mukhtamar Tarjih pada 1954.

Jadi, pembahasan tentang *Masalah Lima* berhenti dalam tenggang waktu sekitar 12 tahun. Menurut Djindar Tamimy, berdasarkan dokumen yang ada, hasil pemikiran Mas Mansur yang kemudian menjadi keputusan resmi Muhammadiyah pada dasarnya tidak ada perubahan. Esensi dan prinsipnya tidak ada perubahan, hanya susunan redaksi dan bunyi keputusannya yang berubah.¹⁶⁶ Hal ini menunjukkan bahwa rumusan pemikiran yang bersifat individual dalam perkembangannya dapat berubah menjadi pemikiran resmi. Hal itu tidak saja disebabkan oleh kedudukan yang bersangkutan sebagai elite, tetapi juga karena pemikiran keagamaannya dipandang mewakili paham keagamaan yang dianut oleh Muhammadiyah.

Selain *Masalah Lima*, pemikiran Muhammadiyah yang bercorak ideologis ialah *Kepribadian Muhammadiyah*. Perumusan Kepribadian Muhammadiyah berkaitan erat dengan kondisi sosial politik yang berkembang, ketika Muhammadiyah dalam waktu yang relatif panjang terjebak dalam politik praktis

¹⁶⁶ Djindar Tamimy, "Kaji Ulang Masalah Lima Dalam Muhammadiyah," *Dialog Pemikiran Islam Dalam Muhammadiyah*, ed. Haedar Nashir (Yogyakarta: Badan Pendidikan Kader PP Muhammadiyah, 1992), 43-44.

selama periode demokrasi parlementer atau demokrasi liberal. Kedudukan Muhammadiyah sebagai anggota istimewa Masyumi membawa masalah-masalah politik sebagai isu yang diperdebatkan dalam Muhammadiyah.¹⁶⁷

A.R. Fakhruddin menyatakan, sejak dibubarkannya Masyumi sebagai partai politik Islam oleh Presiden Sukarno, orang-orang Muhammadiyah terlibat kembali dalam Muhammadiyah, tetapi “berdjoang dan beramal dalam Muhammadiyah dengan masih membawa tjara dan lagu-lagu berpolitik tjara partai.” Cara-cara politik yang demikian ini dipandang oleh Faqih Usman yang menggagas perumusan *Kepribadian Muhammadiyah* “dapat merusak nada dan lagu Muhammadiyah.”¹⁶⁸

Mencermati kondisi dan prilaku politik tersebut, sebagai salah seorang Wakil Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah pada periode kepengurusan Ahmad Badawi yang pertama, yakni antara 1962-1965, Faqih Usman mengajukan sebuah konsep pemikiran yang kemudian disebut *Kepribadian Muhammadiyah*. Rumusan pemikiran ini diajukan dalam Mukhtamar Muhammadiyah ke-35 pada 1962 di Jakarta, dan akhirnya diterima sebagai pedoman bagi warga Muhammadiyah. Namun demikian, perumusan *Kepribadian Muhammadiyah* juga melibatkan figur-figur elite yang lain, seperti Farid Ma'ruf, Wardan Diponegoro, Hamka, Djarnawi Hadikusuma, M. Djindar Tamimy, M. Saleh Ibrahim dan Kasman Singodimedjo. Bahan-bahan tersebut dibawa dalam Sidang Tanwir, 25-28 Agustus 1962.¹⁶⁹

¹⁶⁷ Haedar Nashir, “Persentuhan Muhammadiyah dan Politik,” *Suara Muhammadiyah* No. 5 (1-15 Maret 1997), 38-40.

¹⁶⁸ A.R. Fakhruddin, “Sedjarah Dirumuskannja ‘Kepribadian Muhammadiyah’,” dalam *Himpunan Keputusan-Keputusan P.P. Muhammadiyah dalam Bidang Tadjdid Ideologi – Garis Pimpinan 1968-1971*, cetakan ke-2 (Jogjakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 1971), 18-20.

¹⁶⁹ *Ibid.*, 18.

Meskipun Muhammadiyah disebut sebagai gerakan *tajdīd*, tetapi istilah ini baru digunakan paling dini pada 1962 dalam dokumen resmi Muhammadiyah, yaitu *Kepribadian Muhammadiyah*. Dalam dokumen ini, *tajdīd* dimaknai sebagai pembaruan, yaitu “mengembalikan kepada ajaran-ajaran Islam yang asli dan murni.”¹⁷⁰ Dalam konteks ini, pemahaman tentang *tajdīd* yang demikian ini dapat diistilahkan –meminjam Fazlur Rahman- dengan revivalisme, atau dengan istilah lain neo-revivalisme ortodoks.

Sementara itu, dalam perkembangan selanjutnya terdapat dokumen yang berisi rumusan tentang *Keyakinan dan Cita-Cita Hidup Muhammadiyah* yang dihasilkan melalui sidang Tanwir di Ponorogo Jawa Timur pada 1968 dan Muktamar Muhammadiyah ke-37 (1968) di Yogyakarta. Menurut dokumen ini, Islam dipahami sebagai “agama Allah yang diwahyukan kepada para Rasul-Nya sejak Nabi Adam, Nuh, Ibrahim, Musa, Isa dan seterusnya sampai kepada Nabi penutup Muhammad s.a.w. sebagai hidayah dan rahmat Allah kepada umat manusia sepanjang masa dan menjamin kesejahteraan hidup materiil dan spirituil, duniawi dan ukhrawi.”¹⁷¹

Dalam dokumen tersebut juga ditegaskan bahwa dalam mengamalkan Islam, Muhammadiyah berdasarkan al-Qur’ān yang diyakini sebagai “Kitab Allah yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad s.a.w.” dan Sunnah Rasul yang merupakan “penjelasan dan pelaksanaan ajaran-ajaran al-Qur’an yang diberikan oleh Nabi Muhammad s.a.w,” dengan menggunakan akal-fikiran sesuai dengan

¹⁷⁰ “Kepribadian Muhammadiyah,” dalam *Himpunan Keputusan-Keputusan P.P. Muhammadiyah dalam Bidang Tadjid Ideologi*, 15.

¹⁷¹ “Matan Kejakinan dan Tjita-Tjita Hidup Muhammadiyah,” dalam *Himpunan Keputusan-Keputusan P.P. Muhammadiyah dalam Bidang Tadjid Ideologi dan Garis Pimpinan* (Jogjakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 1971), 1.

jiwa ajaran Islam.¹⁷² Dinyatakan bahwa Muhammadiyah bekerja untuk tegaknya ‘*aqīdah* Islam yang murni, bersih dari gejala-gejala kemusyrikan, bid‘ah dan khurafat, tanpa mengabaikan prinsip toleransi menurut ajaran Islam.¹⁷³

Dokumen *Keyakinan dan Cita-Cita Hidup Muhammadiyah* menunjukkan bahwa pemikiran formal Muhammadiyah mengandung kecenderungan yang sangat kuat kepada pemurnian ‘*aqīdah* dan ‘*ibādah*, atau dengan beragam istilah kontemporer seperti *tanzīf al-‘aqīdah* (pembersihan ‘*aqīdah*), atau *ta’šīl al-‘aqīdah* (mengembalikan ‘*aqīdah* kepada yang asli-murni), atau “*al-tajrīd fi al-‘aqīdah wa al-‘ibādah al-mahḍah*.”

Corak pemikiran demikian ini disebut oleh Haedar Nashir sebagai pemikiran ideologis. Menurutnya, pemikiran ideologis mencakup orientasi pandangan tentang perjuangan dan cita-cita dengan strategi untuk mencapainya, yang membawa konsekuensi pada membangun ‘sistem paham perjuangan’ berhadapan dengan paham dan kekuatan lain, yang dapat mempengaruhi perkembangan Muhammadiyah sebagai gerakan Islam.¹⁷⁴

¹⁷² Ibid.

¹⁷³ Ibid.

¹⁷⁴ Haedar Nashir, “Memahami Manhaj Gerakan Muhammadiyah,” dalam *Manhaj Gerakan Muhammadiyah, Ideologi, Khittah dan Langkah* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2009), xvii-xviii.

Tabel 3:
Pemikiran Ideologis Dalam Muhammadiyah Periode Pertengahan

Pemikiran Ideologis	Latar Belakang dan Konteks Sosial-Politik	Penggagas/Perumus	Forum yang Menghasilkan/ Mengesahkan
<i>Muqaddimah Anggaran Dasar</i> (1945-1951)	Masa kemerdekaan; Perdebatan tentang dasar negara dalam BPUPKI; perlunya landasan ideologis bagi persyarikatan	Ki Bagus Hadikusuma; pemahaman terhadap pemikiran dasar Ahmad Dahlan	Mulai disusun pada 1945, disahkan pada Sidang Tanwir, 1951
<i>Kepribadian Muhammadiyah</i> (1962)	Orde Lama; peneguhan persyarikatan sebagai gerakan dakwah Islam bervisi <i>tajdīd</i> , sebagai usaha pemurnian Islam	K.H. Faqih Usman; K.H. Farid Ma'ruf; K.H. Wardan Diponegoro; Dr. Hamka; Djarnawi Hadikusuma; M. Djindar Tamimy; M. Saleh Ibrahim	Muktamar ke-35 (1962), Jakarta
<i>Keyakinan dan Cita-Cita Hidup Muhammadiyah</i> (1968)	Owal Orde Baru; urgensi <i>tajdīd</i> dan <i>re-tajdīd</i> Muhammadiyah di bidang keyakinan ideologis	Pimpinan Pusat Muhammadiyah	Muktamar ke-37 (1968), Yogyakarta

Sementara itu, dinamika Muhammadiyah dan elite 'ulama-nya tidak dapat dipisahkan dari politik. Seperti ditunjukkan dalam pembahasan terdahulu, gerak Muhammadiyah secara tidak langsung mengikuti gerak politik kaum Muslim dan bangsa Indonesia. Hubungan antara Muhammadiyah dan politik mengalami pasang surut, dan ditentukan oleh persepsi atau pemikiran para elite 'ulamanya mengenai relasi antara agama dan politik, baik pada level ideologis maupun pada level praktis.

Keikutsertaan elite Muhammadiyah dalam partai Islam (Masyumi) pada masa demokrasi parlementer membawa Muhammadiyah ke dalam pertarungan politik secara kelembagaan. Sekalipun Muhammadiyah tidak berubah menjadi

partai politik, tetapi corak pemikiran politik dari sebagian besar elitnya mempengaruhi corak pemikiran keagamaan Muhammadiyah yang cenderung ideologis.

Namun demikian, keterlibatan dalam politik dinilai tidak menguntungkan gerak Muhammadiyah. Sampai derajat tertentu, ruang lingkungannya menjadi terbatas, dan ciri utama Muhammadiyah sebagai gerakan sosial keagamaan mengalami distorsi. Hal inilah yang dirasakan pada dekade 1950-an, ketika hiruk pikuk perpolitikan di Indonesia menyeret energi elite Muhammadiyah ke pusaran politik kekuasaan. Konteks historis inilah yang melatarbelakangi munculnya pemikiran tentang urgensi perumusan khittah politik 1956-1959 dalam Mukhtamar di Palembang (1959).¹⁷⁵

Pemikiran khittah kemudian muncul kembali pada 1969 yang dikenal sebagai *Khittah Ponorogo*, yang dihasilkan oleh Sidang Tanwir di Ponorogo Jawa Timur. Khittah ini dilatarbelakangi oleh dinamika politik awal Orde Baru. Kebijakan politik Orde Baru dalam politik diarahkan untuk penciptaan stabilitas politik dan restrukturisasi kelembagaan partai politik. Kegagalan sebagian elite Muhammadiyah untuk merehabilitasi Masyumi mendorong timbulnya gagasan mendirikan partai tersendiri, sekalipun tidak memiliki kaitan struktural dengan Muhammadiyah. Sekalipun *Khittah Ponorogo* menegaskan kembali jati diri Muhammadiyah sebagai “gerakan Islam dan amar makruf nahi munkar dalam

¹⁷⁵ Khittah ini dimaknai sebagai langkah yang harus dijalankan selama kurun waktu tertentu. Pemikiran yang terkandung dalam khittah tidaklah ideologis, tetapi lebih berdimensi praktis, yang mengandung parameter yang relatif mudah diketahui dan diukur. *Khittah Palembang 1956-1959* meliputi: (1) Menjiwai pribadi para anggota, terutama para pemimpin Muhammadiyah; (2) Melaksanakan uswatun hasanah; (3) Meutuhkan organisasi dan merapikan administrasi; (4) Memperbanyak dan mempertinggi mutu ‘amal; (5) Mempertinggi mutu anggota dan membentuk kader; (6) Mempererat ukhuwwah.

bidang masyarakat,” namun tetap memandang arti penting saluran perjuangan melalui partai politik.

Secara implisit, khittah ini memberi rekomendasi kepada pimpinan Muhammadiyah untuk membentuk satu partai di luar Muhammadiyah, tetapi tidak memiliki hubungan struktural organisatoris, meskipun tetap memiliki ikatan atau hubungan yang bersifat ideologis. Melalui cara yang berbeda, Muhammadiyah dan partai politik yang dibentuk memiliki saling pengertian dan tujuan yang sama.¹⁷⁶ Jika *Khittah Palembang* 1956 lebih berorientasi pada peningkatan kualitas organisasi, pimpinan dan warganya, baik dalam soal keagamaan maupun peran kemasyarakatan, maka *Khittah Ponorogo* 1969 memiliki nuansa politik yang sangat kental.

Tindak lanjut dari khittah ini ialah pendirian Partai Muslimin Indonesia (Parmusi) pada 1969 yang mengakomodasi tokoh-tokoh Muhammadiyah dan sebagian politisi bekas Masyumi. Pada mulanya, Muhammadiyah menempatkan tokoh-tokohnya, yaitu Djarnawi Hadikusuma dan Lukman Harun, masing-masing sebagai Ketua Umum dan Sekretaris Jendral. Namun, tidak lama kemudian terjadi kudeta terhadap kepemimpinan partai oleh H.J. Naro, yang didukung oleh rezim Orde Baru. Pengambil-alihan kepemimpinan politik ini membawa perubahan dalam orientasi politik Muhammadiyah.

¹⁷⁶ *Khittah Perjuangan Muhammadiyah tahun 1969* (Khittah Ponorogo). Sekalipun partai itu dibentuk oleh Muhammadiyah, namun tetap tidak dibenarkan adanya rangkap jabatan di partai dan Muhammadiyah. Lihat Haedar Nashir, *Khittah Muhammadiyah Tentang Politik* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2008), 24-29; lihat juga Haedar Nashir, “Memahami Manhaj Gerakan Muhammadiyah,” dalam *Manhaj Gerakan Muhammadiyah: Ideologi, Khittah dan Langkah*, xxxi-xxxii.

Kegagalan politik yang dialami oleh Muhammadiyah dalam menangani Partai Muslimin Indonesia (Parmusi) menjadi pertimbangan bagi Muhammadiyah untuk meninjau kembali hubungannya dengan partai politik. Jika pada awal Orde Baru (akhir 1960-an) masih tampak aspirasi politik Islam dalam Muhammadiyah, maka awal 1970-an menjadi titik balik bagi organisasi ini untuk menjaga jarak yang sama dengan partai politik apapun. Dalam konteks ini, Muhammadiyah menegaskan “tidak mempunyai hubungan organisatoris dengan dan tidak merupakan afiliasi dari sesuatu partai politik atau organisasi apapun.”¹⁷⁷

Khittah 1971 yang dihasilkan oleh Muktamar ke-38 di Ujung Pandang tidak bisa dilepaskan dari konteks politik, setelah pelaksanaan Pemilihan Umum 1971 yang menjadi basis bagi kekuasaan politik Orde Baru melalui Golongan Karya (Golkar). Sementara itu, Parmusi yang dapat dikatakan merupakan saluran aspirasi politik Muhammadiyah tidak memperoleh dukungan yang signifikan dari pemilih. Kenyataan politik inilah yang mendorong timbulnya pemikiran Khittah Ujung Pandang, yang menegaskan tidak terlibatnya Muhammadiyah dalam politik praktis, meskipun masih membangun hubungan konstruktif dengan Parmusi.

Ketika rezim Orde Baru menjadi semakin kuat dan terkonsolidasi, dengan penyederhanaan partai politik menjadi dua,¹⁷⁸ ditambah Golongan Karya, kebijakan politik yang mengarah kepada restrukturisasi partai politik dan program de-ideologisasi politik (Islam) menjadi dasar pemikiran timbulnya khittah

¹⁷⁷ *Khittah Muhammadiyah Tahun 1971* (Khittah Ujung Pandang), poin 1. Namun demikian, Muhammadiyah memberikan kebebasan kepada anggotanya untuk tidak memasuki atau memasuki organisasi yang lain, asalkan tidak ada pertentangan prinsipil dengan paham keagamaan Muhammadiyah.

¹⁷⁸ Partai-partai peserta Pemilu 1971, yang berhaluan nasionalis disatukan dalam Partai Demokrasi Indonesia (PDI), sedangkan yang berhaluan Islam disatukan dalam Partai Persatuan Pembangunan (PPP).

perjuangan Muhammadiyah tahun 1978 yang dihasilkan oleh Muktamar ke-40 di Surabaya.¹⁷⁹ Inti Khittah 1978 ialah pemikiran dan sikap Muhammadiyah yang tidak lagi memiliki hubungan organisatoris dengan partai politik mana pun, dan berbeda dari beberapa khittah sebelumnya yang menyatakan hubungan ideologis atau konstruktif dengan Parmusi. Namun, Khittah 1978 tetap memberikan kebebasan politik kepada warganya seperti tercakup dalam Khittah 1971.¹⁸⁰

Tabel 4:
Pemikiran Khittah Muhammadiyah Selama 1956 sampai 1978

Khittah	Konteks Politik	Kandungan Khittah
Khittah Palembang (1956-1959)	-Politik demkorasi liberal (parlementer) -Pasca Pemilihan Umum 1955	-Penataan kelembagaan Muhammadiyah -Peningkatan mutu pimpinan dan anggota di bidang kehidupan agama dan masyarakat
Khittah Ponorogo 1969	-Awal Orde Baru -Kegagalan rehabilitasi Masyumi -Pembentukan Parmusi	-Penegasan kepribadian Muhammadiyah sebagai gerakan Islam amar ma'ruf nahi munkar -Rekomendasi mendirikan partai politik di luar Muhammadiyah, yang memiliki hubungan ideologis, tetapi tidak struktural-organisatoris
Khittah Ujung Pandang 1971	Pasca Pemilihan Umum 1971	-Penegasan sebagai gerakan dakwah -Hubungan konstruktif dan positif dengan Parmusi
Khittah Surabaya 1978	Pasca Pemilu 1977	-Tidak memiliki hubungan organisatoris dengan partai politik apapun

Dari pemaparan historis tentang relasi sosial politik 'ulama dan pemikiran keagamaan di atas secara umum dapat disimpulkan secara singkat bahwa tradisi pemikiran keagamaan dalam Muhammadiyah masih berkisar di kalangan elite 'ulama dan pemimpin Muhammadiyah. Pada periode pertengahan, terdapat figur-

¹⁷⁹ *Khittah Perjuangan Muhammadiyah Tahun 1978* (Khittah Surabaya).

¹⁸⁰ Haedar Nashir, *Khittah Muhammadiyah Tentang Politik*, 33-34.

figur ‘ulama yang merupakan elite Muhammadiyah yang memproduksi dan mereproduksi pengetahuan atau pemikiran keagamaan yang berorientasi purifikasionis dan skolastik (dogmatis dan juristik). Tetapi pada saat yang sama, posisi mereka sebagai elite juga memproduksi pemikiran yang bercorak ideologis yang mengikat gerak organisasi dan warganya.

Dalam konteks ini, tidak mudah untuk membedakan antara “pemikiran individual” dari figur-figur ‘ulama dan “pemikiran resmi” Muhammadiyah. Kesulitan identifikasi ini tidak hanya terjadi pada fase-fase formatif (dalam kasus Ahmad Dahlan dan Mas Mansur), seperti dijelaskan dalam bab terdahulu, tetapi juga berlanjut sampai periode pertengahan ini. Bahkan, realitas ini juga menjadi ciri yang tidak bisa dipisahkan dari pemikiran keagamaan yang dihasilkan oleh seorang pemikir atau ‘ulama yang pada saat bersamaan menjadi figur penting (elite) dan berpengaruh dalam organisasi keagamaan seperti Muhammadiyah.

Di sini juga tampak jelas adanya kontinuitas tema-tema pemikiran keagamaan dari periode sebelumnya, seperti pemurnian ‘*aqīdah* Islam dari praktik yang menyimpang, pelaksanaan ‘*ibādah* sesuai dengan tuntutan al-Qur’ān dan al-Sunnah, dan signifikansi *akhlāq* dalam kehidupan individual dan sosial. Kontinuitas juga tampak dalam pelebagaan kerangka metodologi *ijtihād* yang lebih menekankan pada pendekatan juristik. Secara umum, pemikiran keagamaan yang muncul pada periode ini bercorak skolastik dan ideologis.

Karena itu, mengikuti kerangka analisis yang digunakan oleh Abu-Rabi’, dapat dinyatakan bahwa sejarah intelektual Muhammadiyah tidak dapat dipisahkan dari faktor-faktor politik dan ideologis. Konteks historis dan sosiologis

yang berkembang pada periode tersebut menuntut elite ‘ulama Muhammadiyah sebagai suatu komunitas epistemik dan blok historis merumuskan pemikiran yang mencerminkan identitas ideologis Muhammadiyah sebagai gerakan Islam yang berorientasi kepada *tajdīd*, dalam pengertian mewujudkan kehidupan keagamaan masyarakat yang dalam ‘*aqīdah* dan ‘*ibādah* bersih dari pelbagai pengaruh tradisi yang berasal dari luar Islam dan praktik-praktik yang menyimpang dari sumber otentik Islam (heterodoksi).