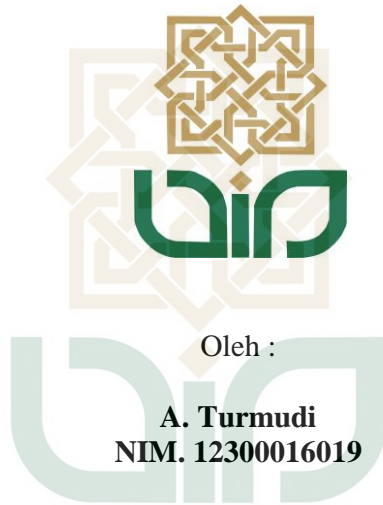


**SEJARAH TRANSMISI PEMBARUAN FIKIH
DARI TIMUR TENGAH KE NUSANTARA
ABAD XIX - XX**

**(Studi Pengaruh *al-Manār* di Indonesia dan
Respons Ulama Tradisionalis)**



Oleh :

**A. Turmudi
NIM. 12300016019**

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
DISERTASI

**PROGRAM DOKTOR (S3) STUDI ISLAM
PASCASARJANA UIN SUNAN KALIJAGA**

**YOGYAKARTA
2019**



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA
PASCASARJANA

Jln. Marsda Adisucipto Yogyakarta, 55281 Telp. (0274) 519709 Fax (0274) 557978
e-mail: pps@uin-suka.ac.id. website: http://pps.uin-suka.ac.id

PENGESAHAN

Disertasi berjudul : SEJARAH TRANSMISI PEMBARUAN FIQH DARI TIMUR TENGAH KE
NUSANTARA ABAD KE XIX-XX (Studi Pengaruh Fiqh al-Manar di
Indonesia dan Respon Ulama Tradisionalis)

Ditulis oleh : A. Turmudi, S.H., M.Ag.
N I M : 12300016019
Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam
Konsentrasi : Sejarah Kebudayaan Islam

Telah dapat diterima
sebagai salah satu syarat guna memperoleh gelar Doktor (Dr.)
dalam Bidang Studi Islam Konsentrasi Sejarah Kebudayaan Islam

Yogyakarta, 20 Agustus 2019

a.n. Rektor
Ketua Sidang,

Prof. Dr. H. Sugeng Sugiyono, MA.
NIP. 19540712 198203 1 010



YUDISIUM

BISMILLĀHIRRAHMĀNIRRAHĪM

DENGAN MEMPERTIMBANGKAN JAWABAN PROMOVENDUS ATAS PERTANYAAN DAN KEBERATAN PARA PENGUJI DALAM UJIAN TERTUTUP PADA TANGGAL **5 JUNI 2018**, DAN SETELAH MENDENGARKAN JAWABAN PROMOVENDUS ATAS PERTANYAAN DAN SANGGAHAN PARA PENGUJI DALAM UJIAN TERBUKA PROMOSI DOKTOR PADA HARI INI, MAKA KAMI MENYATAKAN, PROMOVENDUS, **A. TURMUDI, S.H., M.Ag.**, NOMOR INDUK MAHASISWA **12300016019** LAHIR DI **PATI** TANGGAL **8 JULI 1969**,

LULUS DENGAN PREDIKAT :

~~PUJIAN (CUM LAUDE) / SANGAT MEMUASKAN / MEMUASKAN*~~

KEPADA SAUDARA DIBERIKAN GELAR DOKTOR DALAM BIDANG STUDI ISLAM KONSENTRASI EKONOMI ISLAM, DENGAN SEGALA HAK DAN KEWAJIBAN YANG MELEKAT ATAS GELAR TERSEBUT.

SAUDARA MERUPAKAN DOKTOR KE – 688

YOGYAKARTA, 20 AGUSTUS 2019

A.N. REKTOR
KETUA SIDANG,



PROF. DR. H. SUGENG SUGIYONO, MA.
NIP. 19540712 198203 1 010


* CORET YANG TIDAK DIPERLUKAN



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA
PASCASARJANA


Jln. Marsda Adisucipto Yogyakarta, 55281 Telp. (0274) 519709 Fax (0274) 557978
e-mail: pps@uin-suka.ac.id. website: http://pps.uin-suka.ac.id


**DAFTAR HADIR DEWAN PENGUJI
UJIAN TERBUKA PROMOSI DOKTOR**

Nama Promovendus : A. Turmudi, S.H., M.Ag. ()
N I M : 12300016019

Judul Disertasi : SEJARAH TRANSMISI PEMBARUAN FIQH DARI TIMUR TENGAH KE
MUSANTARA ABAD KE XIX-XX (Studi Pengaruh Fiqh al-Manar di
Indonesia dan Respon Ulama Tradisionalis)

Ketua Sidang / Penguji : Prof. Dr. H. Sugeng Sugiyono, MA. ()

Sekretaris Sidang : Ahmad Rafiq, S.Ag., M.Ag., Ph.D. ()

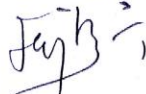
Anggota : 1. Prof. Dr. H. Muhammad Abdul Karim, MA., MA. ()
(Promotor/Penguji)

2. Dr. Moch. Nur Ichwan, S.Ag., MA. ()
(Promotor/Penguji)

3. Prof. Dr. H. Khoiruddin, MA. ()
(Penguji)

4. Prof. Dr. H. Machasin, MA. ()
(Penguji)

5. Dr. Ocktoberriyansyah, M.Ag. ()
(Penguji)

6. Prof. Dr. H. Siswanto Masruri, MA. ()
(Penguji)

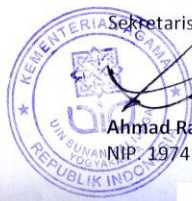
Diujikan di Yogyakarta pada hari Selasa tanggal 20 Agustus 2019

Tempat : AULA lt. 1 Gd. Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga

Waktu : Pukul 13.00 WIB. s/d selesai

Hasil / Nilai (IPK) : 3,52

Predikat Kelulusan : ~~Pujian (Cum laude)~~ / Sangat Memuaskan / Memuaskan



Sekretaris Sidang

Ahmad Rafiq, S.Ag., M.Ag., Ph.D.

NIP. 19741214 199903 1 002

PERNYATAAN KEASLIAN DAN BEBAS PLAGIASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

N a m a : A. Turmudi, SH., M.Ag.
N I M : 12300016019
Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam
Konsentrasi : Sejarah Kebudayaan Islam

menyatakan bahwa naskah **disertasi** ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali bagian-bagian yang dirujuk sumbernya, dan bebas plagiarisme. Jika di kemudian hari terbukti bukan karya sendiri atau melakukan plagiasi, maka saya siap ditindak sesuai dengan ketentuan yang berlaku.

Yogyakarta, Juli 2019

Saya yang menyatakan,

A. Turmudi, SH., M.Ag.

NIM. 09.34.708/S3

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA



KEMENTERIAN AGAMA RI
UIN SUNAN KALIJAGA
PASCASARJANA

PENGESAHAN PROMOTOR

Promotor : Prof. Dr. H. Muh. Abdul Karim, MA.

()

Promotor : Moch. Nur Ichwan, S.Ag., MA., Ph.D.

()


STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

SEJARAH TRANSMISI PEMBARUAN FIKIH
DARI TIMUR TENGAH KE NUSANTARA ABAD XIX - XX
(Studi Pengaruh *al-Manā'r* di Indonesia dan
Respons Ulama Tradisionalis)

yang ditulis oleh:

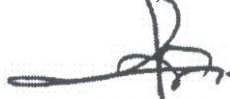
N a m a : A. Turmudi, SH., M.Ag.
N I M : 12300016019
Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam
Konsentrasi : Sejarah Kebudayaan Islam

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada 5 Juni 2018, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor (Dr.) dalam Bidang Studi Islam Konsentrasi Sejarah Kebudayaan Islam.

Wassalamu 'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, Juni 2019

Promotor,



Prof. Dr. H. Muh. Abdul Karim, MA.

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertai berjudul:

SEJARAH TRANSMISI PEMBARUAN FIKIH
DARI TIMUR TENGAH KE NUSANTARA ABAD XIX - XX
(Studi Pengaruh *al-Manā'ir* di Indonesia dan
Respons Ulama Tradisionalis)

yang ditulis oleh:

N a m a : A. Turmudi, SH., M.Ag.
N I M : 12300016019
Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam
Konsentrasi : Sejarah Kebudayaan Islam

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada 5 Juni 2018, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor (Dr.) dalam Bidang Studi Islam Konsentrasi Sejarah Kebudayaan Islam.

Wassalamu 'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, Juni 2019

Promotor,



Moch. Nur Ichwan, S.Ag., MA., Ph.D.

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

SEJARAH TRANSMISI PEMBARUAN FIKIH
DARI TIMUR TENGAH KE NUSANTARA ABAD XIX - XX
(Studi Pengaruh *al-Manā'r* di Indonesia dan
Respons Ulama Tradisionalis)

yang ditulis oleh:

N a m a : A. Turmudi, SH., M.Ag.
N I M : 12300016019
Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam
Konsentrasi : Sejarah Kebudayaan Islam

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada 5 Juni 2018, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor (Dr.) dalam Bidang Studi Islam Konsentrasi Sejarah Kebudayaan Islam.

Wassalamu 'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, Juni 2019

Penguji,



Prof. Dr. H. Khoiruddin, MA.

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertai berjudul:

SEJARAH TRANSMISI PEMBARUAN FIKIH
DARI TIMUR TENGAH KE NUSANTARA ABAD XIX - XX
(Studi Pengaruh *al-Manā'ir* di Indonesia dan
Respons Ulama Tradisionalis)

yang ditulis oleh:

N a m a : A. Turmudi, SH., M.Ag.
N I M : 12300016019
Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam
Konsentrasi : Sejarah Kebudayaan Islam

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada 5 Juni 2018, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor (Dr.) dalam Bidang Studi Islam Konsentrasi Sejarah Kebudayaan Islam.

Wassalamu 'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, Juni 2019

Penguji,



Prof. Dr. H. Machasin, MA.

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan,
arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

SEJARAH TRANSMISI PEMBARUAN FIKIH
DARI TIMUR TENGAH KE NUSANTARA ABAD XIX - XX
(Studi Pengaruh *al-Manā'ir* di Indonesia dan
Respons Ulama Tradisionalis)

yang ditulis oleh:

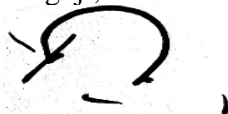
N a m a : A. Turmudi, SH., M.Ag.
N I M : 12300016019
Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam
Konsentrasi : Sejarah Kebudayaan Islam

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada 5
Juni 2018, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah
dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk
diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam
rangka memperoleh gelar Doktor (Dr.) dalam Bidang Studi
Islam Konsentrasi Sejarah Kebudayaan Islam.

Wassalamu 'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, Juni 2019

Penguji,



Dr. Ocktoberriyasyah, M.Ag.

ABSTRAK

Pemikiran pembaruan fikih yang terjadi di bumi Nusantara pada abad 19-20 telah menimbulkan reaksi dan penolakan dari masyarakat muslim Nusantara yang selama ini mengikuti fikih tradisional. Pemikiran pembaruan fikih yang pada dasarnya merupakan fase lanjutan dari seruan “ kembali kepada al-Quran dan Hadits Nabi saw (*Back to the Qur'an and the Sunna*)” itu menyerukan kebebasan berijtihad, menyerang praktik taklid dan pelepasan dari pola bermadzhab. Pemikiran tersebut dikumandangkan oleh tiga tokoh reformis dari Mesir yaitu, Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Rasyid Riḍ a.

Penelitian ini ingin menjawab rumusan masalah sebagai berikut; *pertama*, mengapa wacana pembaharuan fikih dalam Jurnal *al-Manāʾir* yang dilontarkan para tokoh reformis di Mesir khususnya Muhammad Abduh pada abad XIX yang dapat sampai di wilayah Nusantara itu dapat diterima oleh sebagian masyarakat muslim Nusantara ini, dan apa peran penting yang dimainkan oleh para pembaca *al-Manāʾir* dalam mengusung ide-ide reformasi Islam dan pembaruan fikih ?. *Kedua*, mengapa kaum tradisional memberi respons dengan penolakan keras terhadap wacana pembaruan fikih yang dibawa oleh *al-Manāʾir* tersebut dan apa bentuk reaksi keras dari kaum tradisional tersebut ?

Oleh karena merupakan penelitian sejarah maka upaya merekonstruksi masa lampau obyek penelitian ditempuh dengan metode sejarah. Prosedur metode tersebut dimulai dengan langkah *heuristic* (pengumpulan data) melalui penggunaan bahan dokumen terhadap sumber-sumber tertulis. Metode sejarah intelektual juga dipakai dalam penelitian ini.

Sedangkan berkaitan dengan **desain penelitian**, penelitaian ini menggunakan pendekatan antropologi terutama paradigma difusionisme. Logika antropologi akan dipakai disini terutama untuk menganalisis dan menjelaskan proses transmisi pemikiran pembaruan fikih. Karena ilmu pengetahuan, termasuk juga ilmu fikih, dalam pandangan antropologi merupakan bagian dari kebudayaan. Sedangkan kebudayaan, sebagaimana menurut paradigma difusionisme, dapat mengalami penyebaran dari satu tempat ke tempat lainnya.

Hasil penelitian ini menemukan bahwa Ide-ide reformasi dan pembaruan fiqh tersebut dapat diterima oleh sebagian masyarakat

muslim Nusantara karena dua faktor; *pertama*, pengaruh politik etis Pemerintah Belanda. *Kedua*, tersebarnya bahasa Melayu di Nusantara

Para pembaca *al-Manāʾr* memiliki peran penting dalam menyebarkan ide-ide tersebut melalui gerakan reformasi dan pembaruan Islam. Para aktivis gerakan dan agen reformis itu selanjutnya menghimpun diri mereka ke dalam organisasi-organisasi kaum reformis seperti Muhammadiyah, Persatuan Islam (Persis), dan al-Irsyad. Tokoh-tokoh penting dalam gerakan reformasi dan pembaruan fiqh ini dapat kita jumpai dalam sosok seperti Kiyai Haji Ahmad Dahlan, Syaikh Ahmad Surkati, Haji Mas Mansur, A. Hassan, Haji Abd Karim Amrullah, Haji Abdullah Ahmad, Syaikh Thahir Jalaluddin al-Azhari, dan Syaikh Muhammad Jamil Jambek.

Berbeda dengan sikap para pembaca *al-Manāʾr*, adalah sikap kaum tradisionalis. Mereka menolak keras gagasan reformasi Islam dan pembaruan fikih yang dibawa oleh *al-Manāʾr* tersebut. Sikap dan respons penolakan keras kaum tradisionalis ini terjadi karena empat hal; *pertama*, faktor otoritas keilmuan Islam. Kaum reformis atau para pembaca *al-Manāʾr* umumnya adalah kaum muda yang dalam pandangan kaum tradisionalis adalah anak pucuk bawang yang tidak memiliki otoritas dalam keilmuan Islam. *Kedua*, faktor teologis. Kaum tradisionalis memahami bahwa pemikiran-pemikiran Abduh, yang mengusung kebebasan akal yang luas adalah lebih dekat dengan paham *Mu'tazilah*, di sisi lain, ide-ide Abduh, al-Afghani, dan Ridha tersebut terinspirasi oleh Muhammad ibn Abd al-Wahhab yang juga terinspirasi oleh pemikiran para pendahulunya yaitu, Ibn Taimiyah dan Ibn Qayyim al-Jauziyah. Mata rantai (genealogi) pemikiran seperti ini adalah ahli waris intelektual dari teologi Salafi-Wahabi. *Ketiga*, faktor sikap arogansi kaum reformis. Sikap kaum reformis yang mudah main tuduh *bid'ah* dan syirik pada siapa pun yang tidak sependapat dengan mereka, menambah sikap antipati dari kaum tradisionalis. *Keempat*, faktor persaingan kuasa. Para ulama tradisionalis sebagai kelompok elit umat yang memiliki pengaruh yang luas di tengah-tengah masyarakat muslim itu harus tergerus karena kehadiran kaum reformis sebagai elit agama yang memiliki pandangan yang berbeda.

Sebagai bentuk reaksi keras dan penolakan dari kaum tradisionalis tersebut, muncullah gerakan-gerakan keagamaan yang bertujuan membendung pengaruh dari kaum reformis. Gerakan-gerakan tersebut kemudian mengkristal menjadi ormas-

ormas keagamaan tradisional seperti Nahdlatul Ulama (NU) yang didirikan oleh Hadlaratussyaikh K. H. Hasyim Asya'ari, Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Perti) yang didirikan oleh Syaikh Sulaiman al-Rasuli, Candung, Bukittinggi, Sumatra Barat, al-Jami'atu al-Wasliyah yang didirikan oleh Syaikh Hasan Maksum, Sumatra Utara, Nahdlatul Wathan (NW) yang didirikan oleh Tuan Guru Syaikh Haji Abdul Majid, Lombok, NTB, Mathlaul Anwar yang didirikan di Jawa Barat, Daarud Da'wah wa al-Irsyaad yang didirikan oleh ulama tradisional Sulawesi, dan al-Khairaat yang didirikan oleh kaum tradisional Sulawesi dan Maluku.

Kata kunci: pembaruan, reformis, tradisional, ijtihad, taklid, *al-Manār*.



ABSTRACT

Fiqh renewal's thought occurring in Nusantara in 19th to 20th centuries provoked negative reactions from local muslims who had followed traditional fiqh. The thoughts which were the following phase of calling for getting back to the Qur'an and the Sunna gave muslims freedom to do *ijtihad*, avoid *taklid* and unfollow *madzhab*. It was initiated by three Egyptian reformists: Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, and Rasyid Rida.

The study formulated the followings: first, why fiqh renewal introduced by Muhammad Abduh, an Egyptian reformist, in the al-Manār Journal in the 19th century was accepted by some muslims in Nusantara, and what were the roles of al-Manār readers? Second, why did traditionalists responded negatively and what forms of their reactions?

As a history study, past reconstruction of the object of study followed historical method that starts with heuristic (collecting data) from existing written documents. Intellectual history method was also employed.

Using anthropological approach, in particular difusionism paradigm, this study used the logic of anthropology to analyse and to explain the process of fiqh renewal transmission since fiqh is part of culture that can be spread.

The results show that ideas of fiqh reformation and renewal were accepted for two factors: ethical political influence of the Dutch colony and Malay's spread in Nusantara.

Al-Manār readers played an important role in the movements. Activists and reformists merged themselves into organizations like Muhammadiyah, Persatuan Islam (persis), and al-Irsyad. The movements brought up heroes like Kiyai Haji Ahmad Dahlan, Syaikh Ahmad Surkati, Haji Mas Mansur, A. Hasan, Haji Abd Karim Amrullah, Haji Abdullah Ahmad, Syaikh Thahir Jalaludin al-Azhari, and Syaikh Muhammad Jamil Jambek.

Different from the readers of al-Manār, traditionalists denied the ideas of reformation of Islam and renewal of fiqh. The occurrence lay under four points. First, the reformists, who were young, were unskillful and lack of experience to the eye of traditionalists. Second, traditionalists thought that Abduh, who praised freedom of thought, was very close to *Mu'tazilah*. In addition, ideas from Abduh, al-Afghani, and Ridha were inspired by Muhammad ibn Abd al-Wahhab and al-Wahhab was inspired

by Ibn Taimiyah and Ibn Qayyim al-Jauziyah. This genealogy is intellectual heir to Salafi-Wahabi theology. Third, reformists' arrogant accusation to those who stayed in different positions bid'ah and syirik pushed traditionalists to severely oppose. Fourth, the power of traditionalists was reduced by the emergence of new ideas.

The above points urged opposing movements to stop the ideas from spreading. The movements themselves crystallized into some religious organizations like Nahdlatul Ulama (NU), founded by Hadjaratussyaikh K.H. Hasyim Asy'ari, Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Perti) by Syaikh Sulaiman al-Rasuli, Candung, Bukittinggi, West Sumatra, al-Jami'atu al-Wasliyah by Syaikh Hasan Maksum, North Sumatra, Nahdlatul Wathan (NW) by Tuan Guru Syaikh Haji Abdul Majid, Lombok, NTB, Mathlul Anwar in West Java, Daarud Da'wah wa al-Irsyaad by traditionalist ulama Sulawesi, and al-Khairat by traditionalists from Sulawesi and Maluku.

Key words: renewal, reformist, traditionalist, *ijtihad*, *taklid*, al-Manār



ملخص

فكرة تجديد الفقه التي حدثت في أراضي نوسانتارا في القرن التاسع عشر والعشرين الميلادي قد تسببت إلى رد فعل ورفض من مجتمعات نوسانتارا المسلمة التابعة للفقه التقليدي. فكرة تجديد الفقه التي هي أساسيا مرحلة الاستمرار من دعوة "العودة إلى القرآن الكريم والحديث الشريف" دعت إلى حرية الاجتهاد، والاعتداء على ممارسة التقليد والتخلي عن التمدد. وهذه الفكرة نشرها رجال الإصلاح الثلاثة من مصر، وهم جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا.

وهذا البحث يحاول إجابة صياغة المشكلات التالية؛ أولاً، لماذا يتمكن بعض مجتمعات نوسانتارا المسلمة من قبول خطاب تجديد الفقه في مجلة المنار الذي أثاره رجال الإصلاح في مصر، وخاصة محمد عبده في القرن التاسع عشر الميلادي، وما هو الدور المهم الذي قام به قراء المنار في تنفيذ فكرة الإصلاح الإسلامي وتجديد الفقه؟ ثانياً، لماذا استجاب التقليديون برفض قوي لخطاب تجديد الفقه الذي قدمته مجلة المنار، وما هي ردود الفعل القوية من التقليديين.

وبما أن البحث بحث تاريخي، فالجهد المبذول لإعادة بناء الماضي لموضوع البحث من خلال منهج التاريخ ويبدأ إجراء المنهج بخطوة إرشادية أو جمع البيانات باستخدام مادة المستندات من مصادرها المكتوبة. كما يستخدم أيضاً منهج التاريخ الفكري في هذا البحث.

وفيما يتعلق بتصميم البحث، فيستخدم هذا البحث مقاربة أنثروبولوجية، خاصة نموذج الانتشار. ويتم استخدام منطق الأنثروبولوجيا هنا بشكل رئيسي لتحليل وبيان عملية نقل فكرة تجديد الفقه. لأن العلوم، بما في ذلك علم الفقه، في نظر الأنثروبولوجيا يعتبر جزءاً من الثقافة. والثقافة في نظر نموذج الانتشار يمكن أن تنتشر من محل إلى آخر.

والنتائج التي توصل إليها هذا البحث هي أن فكرة الإصلاح وتجديد الفقه يمكن قبولها من قبل بعض مجتمعات نوسانتارا المسلمة بسبب عاملين؛ أولاً، التأثير السياسي الأخلاقي للحكومة الهولندية. ثانياً، انتشار لغة الملايو في نوسانتارا.

وقراء المنار لديهم دور مهم في نشر هذه الفكرة من خلال الحركات الإصلاحية والتجديد الإسلامي. وينتمي بعدد نشطاء الحركات ووكلاء الإصلاحيين إلى المنظمات الإصلاحية، مثل الجمعية المحمدية، والوحدة الإسلامية، والإرشاد. ويمكننا أن نجد شخصيات مهمة في تلك الحركات

الإصلاحية وتجديد الفقه، مثل كياهي الحاج أحمد دخلان، والشيخ أحمد سوركاتي، والحاج ماس منصور، وأحمد حسن، والحاج عبد الكريم أمر الله، والحاج عبد الله أحمد، والشيخ طاهر جلال الدين الأزهرى، والشيخ محمد جميل جامبيك.

وعلى النقيض من موقف قراء المنار، هو موقف التقليديين. كانوا رفضوا فكرة الإصلاح الإسلامي وتجديد الفقه الذي نشرتها مجلة المنار. الموقف والرفض القوي منهم يمكن إرجاعه إلى أربعة أشياء؛ أولاً، عامل سلطة الدراسات الإسلامية. الإصلاحيون أو قراء المنار عامة من الشباب الذين اعتبرهم التقليديون أبناء البصل الذين لا يستحقون سلطة في الدراسات الإسلامية. ثانياً، العامل الديني. فهم التقليديون أن أفكار عبده التي تحتل على الحرية العقلانية الواسعة كانت أقرب من المعتزلة، وفي ناحية أخرى، كانت أفكار عبده، والأفغاني، ورضا ملهمة من محمد بن عبد الوهاب الذي كان ملهماً من أفكار أسلافه، وهما ابن تيمية، وابن قيم الجوزية. وسلسلة هذه الأفكار هي ورثة الفكرية المعرفية من عقائد السلفي الوهابي. ثالثاً، موقف غطرسة الإصلاحيين. موقف الإصلاحيين الذي اتهموا كل من يخالف آراءهم ببدعة وشرك مما يزيد من معاداة التقليديين. رابعاً، عامل منافسة القوى. العلماء التقليديون كفرقة نخبة المجتمع لديهم نفوذ واسع في وسط المجتمع الإسلامي ولكنه متآكلون بسبب نشأة الإصلاحيين كنخبة دينية ذات وجهات نظر مختلفة.

وكرّد فعل ورفض قوي من التقليديين، نشأت الحركات الدينية التي تهدف إلى إيقاف ودفع تأثير الإصلاحيين. وتبلورت تلك الحركات في المنظمات الدينية التقليدية، مثل نهضة العلماء التي أسسها حضرة الشيخ كياهي الحاج هاشم أشعري، ووحدة التربية الإسلامية التي أسسها سليمان الرسولي، جاندونج بوكيت تينجي، سومطرة الغربية، والجمعية الوصلية التي أسسها الشيخ حسن معصوم، شمال سومطرة، ونهضة الوطن التي أسسها توان غورو الشيخ الحاج عبد المجيد، لومبوك، نوسا تينجارا الغربية، ومطلع الأنوار التي تأسست في جاوة الغربية، ودار الدعوة والإرشاد التي أسسها علماء سولاويزي التقليديين، والخيرات التي أسسها تقليديو سولاويزي و مالوكو.

الكلمات المفتاحية : التجديد، الإصلاح، التقليدي، الاجتهاد، التقليد، المنار.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB –LATIN

Berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI Nomor 158/1987 dan 0543.b/U/1987, tanggal 22 Januari 1988.

A. Konsonan Tunggal

| Huruf Arab | Nama | Huruf Latin | Keterangan |
|------------|-------|--------------------|--------------------------|
| ا | Alif | Tidak dilambangkan | Tidak dilambangkan |
| ب | Bā' | b | be |
| ت | Tā' | t | te |
| ث | Ṡā' | ṣ | es (dengan titik atas) |
| ج | Jīm | j | je |
| ح | Ḥā' | ḥ | ha (dengan titik bawah) |
| خ | Khā' | kh | ka dan ha |
| د | Dāl | d | de |
| ذ | Ẓāl | ẓ | zet (dengan titik atas) |
| ر | Rā' | r | er |
| ز | Zā' | z | zet |
| س | Sīn | s | es |
| ش | Syīn | sy | es dan ye |
| ص | Ṣād | ṣ | es (dengan titik bawah) |
| ض | Ḍād | ḍ | de (dengan titik bawah) |
| ط | Ṭā' | ṭ | te (dengan titik bawah) |
| ظ | Ẓā' | ẓ | zet (dengan titik bawah) |
| ع | 'Ain | ' | Apostrof terbalik |
| غ | Ghain | gh | ge |
| ف | Fā' | f | ef |
| ق | Qāf | q | qi |
| ك | Kāf | k | ka |
| ل | Lām | l | el |

| Huruf Arab | Nama | Huruf Latin | Keterangan |
|------------|--------|-------------|------------|
| م | Mīm | m | em |
| ن | Nūn | n | en |
| و | Wāw | w | we |
| هـ | Hā' | h | ha |
| ء | Hamzah | ' | Apostrof |
| ي | Yā' | y | ye |

B. Konsonan Rangkap karena Syaddah Ditulis Rangkap

| Kata Arab | Ditulis |
|----------------------------------|------------------------------------|
| مُدَّة مُتَعَدِّدَة | <i>muddah muta'ddidah</i> |
| رَجُلٌ مُتَفَنَّيْنٌ مُتَعَيِّنٌ | <i>rajul mutafannin muta'ayyin</i> |

C. Vokal Pendek

| Ḥarakah | Ditulis | Kata Arab | Ditulis |
|---------------|---------|---------------------------|----------------------------------|
| <i>Fatḥah</i> | a | مِنْ نَصْرٍ وَقَتْلٍ | <i>man naṣ ar wa qatal</i> |
| <i>Kasrah</i> | i | كَمْ مِنْ فِتْنَةٍ | <i>kamm min fi'ah</i> |
| <i>Ḍammah</i> | ū | سُدُسٌ وَخُمْسٌ وَثَلَاثٌ | <i>sudus wa khumus wa ṣ uluṣ</i> |

D. Vokal Panjang

| Ḥarakah | Ditulis | Kata Arab | Ditulis |
|---------------|---------|--------------------------|-----------------------------|
| <i>Fatḥah</i> | ā | فَتْاحُ رِزَاقٍ مَنَّانٍ | <i>fattāḥ razzāq mannān</i> |
| <i>Kasrah</i> | ī | مَسْكِينٍ وَفَقِيرٍ | <i>miskīn wa faqīr</i> |
| <i>Ḍammah</i> | ū | دُخُولٍ وَخُرُوجٍ | <i>dukhūl wa khurūj</i> |

E. Huruf Diftong

| Kasus | Ditulis | Kata Arab | Ditulis |
|---------------------------------------|---------|-----------|-----------------|
| <i>Fatḥah</i> bertemu <i>wāw</i> mati | aw | مولود | <i>maulūd</i> |
| <i>Fatḥah</i> bertemu <i>yā'</i> mati | ai | مهيمين | <i>muḥaimin</i> |

F. Vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata

| Kata Arab | Ditulis |
|--------------------------|------------------------------|
| أَنْتُمْ | <i>a'antum</i> |
| أَعَدَّتْ لِلْكَافِرِينَ | <i>u'iddat li al-kāfirīn</i> |
| لَنْ شَكَرْتُمْ | <i>la'in syakartum</i> |
| إِعَانَةَ الطَّالِبِينَ | <i>i'ānah at-ṭ ālibīn</i> |

G. Huruf *Tā' Marbūṭah*

1. Bila dimatikan, ditulis dengan huruf “h”.

| Kata Arab | Ditulis |
|----------------------|---------------------------|
| زَوْجَةٌ جَزِيلَةٌ | <i>zaujah jazīlah</i> |
| جَزِيَةٌ مُحَدَّدَةٌ | <i>jizyah muḥ addadah</i> |

Keterangan:

Ketentuan ini tidak berlaku terhadap kata-kata Arab yang sudah diserap ke dalam Bahasa Indonesia, seperti salat, zakat, dan sebagainya, kecuali jika dikehendaki lafal aslinya.

Bila diikuti oleh kata sandang “*al-*” serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan “h”.

| Kata Arab | Ditulis |
|-------------------------|------------------------------|
| تَكْمِلَةُ الْمَجْمُوعِ | <i>takmilah al-majmū'</i> |
| حَلَاوَةُ الْحَبِيَّةِ | <i>ḥ alāwah al-maḥ abbah</i> |

2. Bila *tā' marbūṭ ah* hidup atau dengan *ḥ arakah* (*fatḥ ah*, *kasrah*, atau *ḍammah*), maka ditulis dengan “t” berikut huruf vokal yang relevan.

| Kata Arab | Ditulis |
|------------------|-----------------------------------|
| زكاة الفطر | <i>zakātu al-fiṭ ri</i> |
| إلى حضرة المصطفى | <i>ilā ḥ aḍ rati al-muṣ ṭ afā</i> |
| جلالة العلماء | <i>jalālata al-‘ulamā’</i> |

H. Kata Sandang *alif* dan *lām* atau “al-”

1. Bila diikuti huruf *qamariyyah*:

| Kata Arab | Ditulis |
|-----------------|----------------------------------|
| بحث المسائل | <i>baḥ ṣ al-masā’il</i> |
| المحصول للغزالي | <i>al-maḥ ṣ ūl li al-Ghazālī</i> |

2. Bila diikuti huruf *syamsiyyah*, ditulis dengan menggandakan huruf *syamsiyyah* yang mengikutinya serta menghilangkan huruf “l” (el)-nya.

| Kata Arab | Ditulis |
|-----------------|-----------------------------------|
| إعانة الطالبين | <i>i ‘ānah aṭ -ṭ ālibīn</i> |
| الرسالة للشافعي | <i>ar-risālah li asy-Syāfi ‘ī</i> |
| شذرات الذهب | <i>syāzarāt az-żahab</i> |

KATA PENGANTAR

Assalamu'alaikum wr.wb.

Segala puji dan rasa syukur kupersembahkan selalu kehadirat Allah SWT, *Rabbul Izzati wal Jalal*, atas berkat rahmat dan karunia-Nya jua saya dapat menyelesaikan penulisan disertasi ini.

Suatu hal yang tidak boleh dilupakan adalah bahwa selesainya penulisan disertasi ini tidak lepas dari keterlibatan beberapa pihak, baik secara moril maupun materiil. Dalam kesempatan ini, dengan hati yang tulus saya mengucapkan terima kasih kepada:

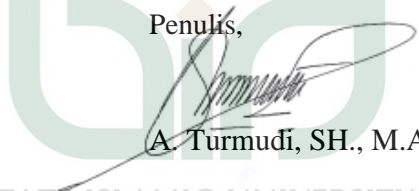
1. Kementerian Agama Republik Indonesia yang telah memberikan beasiswa kepada penulis selama 7 semester.
2. Prof. Drs. KH. Yudian Wahyudi, MA., Ph.D. (Rektor), Prof. Noorhaidi, S.Ag., MA., M.Phil., Ph.D. (Direktur Pascasarjana), Dr. Moch Nur Ichwan, MA. (Wakil Direktur Pascasarjana), Ahmad Rafiq, S.Ag., M.Ag., MA., Ph.D. (Ketua Program Studi Doktor), dan seluruh jajaran pengelola Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, disampaikan terimakasih yang sebesar-besarnya atas kesempatan yang diberikan kepada penulis atas bimbingan, arahan, bantuan, pemberian fasilitas, dan pelayanannya yang diberikan kepada penulis selama mengikuti proses perkuliahan, sampai terselesaikannya disertasi ini.
3. Prof. Dr. H. Muh. Abdul Karim, MA., MA., dan Dr. Moch. Nur Ichwan, S.Ag., MA., Ph.D., selaku promotor yang dengan sabar dan ikhlas memberikan bimbingan, arahan sejak awal hingga akhir penyelesaian disertasi ini.
4. Prof. Dr. H. Khoiruddin, MA., Prof. Dr. H. Machasin, MA., dan Dr. Ocktoberinsyah, M.Ag. selaku para penguji yang telah memberikan banyak masukan, arahan, dan perbaikan pada ujian pendahuluan dan tertutup.
5. Prof. Dr. Muhibbin, MA selaku Rektor UIN Walisongo Semarang yang telah memberikan dorongan atas selesainya penulisan disertasi ini.
6. Dr. Imam Yahya, M. Ag selaku Dekan Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam UIN Walisongo Semarang yang banyak memberi dorongan, bantuan, dan kemudahan kepada penulis dalam rangka penulisan disertasi ini.

7. Isteri tercinta Eny Hamdanah, Spd. I atas kesabarannya mendampingi penulis selama studi dan penulisan disertasi ini. Tak lupa pula anak-anakku tercinta Laila Quthratun Nada, Muhammad Haikal Rabbani, dan Humaira Lathifatul Khuluq. Kalian semua adalah harapan dan kebanggaan ayah. Maafkan ayah kalau sebagian hak-hak kalian sebagai anak sering terabaikan selama menempuh studi ini.
8. Terakhir, disertasi ini hanyalah melakukan salah satu kerja intelektual dari sekian kerja-kerja yang seharusnya dilakukan oleh para sejarawan khususnya sejarah pemikiran hukum Islam. Permasalahan yang dikaji dalam disertasi ini sebenarnya bukanlah persoalan besar dan rumit. Karena itu penulis akan gembira apabila di antara pembaca ada yang melakukan koreksi dan kritik yang membangun atau bahkan melakukan penelitian yang lebih komprehensif.

Wassalamu 'alaikum Wr. Wb

Yogyakarta, Juli 2019

Penulis,


A. Turmudi, SH., M.Ag.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

DAFTAR ISI

| | |
|---|-----------|
| Halaman Judul | i |
| Pengesahan Rektor | ii |
| Yudisium | iii |
| Dewan Penguji | iv |
| Pernyataan Keaslian dan bebas Plagiarisme..... | v |
| Pengesahan Promotor | vi |
| Nota Dinas | vii |
| Abstrak | xii |
| Pedoman Transliterasi Arab-Latin | xix |
| Kata Pengantar | xxiii |
| Daftar Isi | xxv |
| | |
| BAB I PENDAHULUAN | 1 |
| A. Latar Belakang Masalah | 1 |
| B. Rumusan Masalah..... | 8 |
| C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian | 8 |
| D. Kajian Pustaka | 10 |
| E. Kerangka Teori | 15 |
| 1. Pendekatan Penelitian | 15 |
| 2. Istilah-istilah Konseptual | 17 |
| a. Transmisi | 17 |
| b. Pemikiran Fikih dalam <i>Al-Manār</i> dan Fikih Reformis | 18 |
| c. Pembaruan, Modernisasi dan Kaum Reformis..... | 19 |
| d. Hukum Islam, Fikih dan Syariat | 21 |
| e. <i>Genealogi</i> | 22 |
| f. Fikih Tradisionalis | 23 |
| F. Metode Penelitian | 23 |
| G. Sistematika Pembahasan..... | 28 |
| | |
| BAB II HARAMAIN DAN MESIR SEBAGAI PUSAT DESTINASI KAJIAN ILMU-ILMU KEISLAMAN (<i>MANĀR AL-‘ILM</i>)..... | 31 |
| A. Haramaian sebagai Pusat Keilmuan Islam Abad 19..... | 32 |
| 1. Syaikh Nawawi al-Bantani <i>Sayyid al- Ulama’ al-Hijaz</i> (Pemimpin Para | |

| | |
|--|-----|
| Ulama Hijaz): <i>Genealogi</i> Intelektual Kaum Tradisionalis di Nusantara | 38 |
| 2. Syaikh Ahmad Khatib al- Minangkabawi: Maha Guru dari Kaum Reformis dan Tradisionalis di Indonesia..... | 51 |
| B. Mesir dengan Al-Azhar-nya sebagai Destinasi Baru dan Pusat Kajian Islam..... | 59 |
| 1. Syaikh Jamaluddin al-Afghani: Membebaskan Dunia Islam dari Ketebelakangan dan Dominasi Kaum Penjajah sebagai Kerangka Dasar Pemikiran Pembaruannya..... | 60 |
| 2. Muhammad Abduh: Membangun Peradaban Dunia Islam Tanpa Konfrontasi Politik dengan Penguasa sebagai Kerangka Dasar Pemikiran Pembaruannya | 64 |
| 3. Muhammad Rasyid Rida dan <i>Al- Manā rnya</i> : Meniup Terompet Reformasi dan Pembaruan Islam | 76 |
| a. Latar Belakang Pendidikan..... | 80 |
| b. Hasil Karya Ilmiah..... | 91 |
| BAB III PEMIKIRAN PEMBARUAN FIKIH DALAM <i>Al-Manā r</i> DAN PENYEBARANNYA KE DUNIA ISLAM.... | 97 |
| A. Jurnal <i>Al-Manā r</i> sebagai Corong Pemikiran Reformasi Islam dan Pembaruan Fikih..... | 97 |
| 1. Empat Pintu Masuk Penyebaran <i>Al- Manā r</i> di Nusantara | 101 |
| 2. Jurnal <i>Al-Manā r</i> dan Tafsir <i>Al-Manā r</i> | 103 |
| B. <i>Al-Imam</i> dan <i>al-Munir</i> | 107 |
| C. Pemikiran Pembaruan Fikih dalam <i>Al- Manā r</i> | 119 |
| 1. Pandangan <i>Al-Manā r</i> tentang Kebebasan Berijtihad, Keharaman Taklid, dan Lepas dari Keterikatan dengan Mazhab-mazhab Fikih..... | 120 |

| | |
|--|-----|
| 2. Pandangan <i>Al-Manāʾr</i> tentang Sumber Hukum Islam dan Syarat-syarat Ijtihad . | 133 |
| 3. Pemikiran <i>Al-Manāʾr</i> dalam Bidang Fikih <i>Muamalah</i> | 137 |
| 4. Pemikiran <i>Al-Manāʾr</i> dalam Bidang Fikih Ibadah | 144 |

| | |
|---|------------|
| BAB IV PERAN INTELEKTUAL PARA PEMBACA <i>Al-Manāʾr</i> DALAM GERAKAN PEMBARUAN FIKIH DI NUSANTARA..... | 149 |
| A. Slogan “Kembali kepada al-Quran dan Sunnah (<i>Back to the Quran and the Sunna</i>)” sebagai Tema Sentral Gerakan Reformasi Islam di Nusantara..... | 149 |
| 1. Gerakan Purifikasi Islam sebagai Penerjemahan Slogan “Kembali kepada al-Quran dan Sunnah” | 157 |
| 2. Pembaruan Fikih sebagai Fase Lanjutan dari Slogan “Kembali kepada al-Quran dan Sunnah” | 164 |
| B. Reformis Versus Tradisionalis: Sebuah Persaingan Kuasa..... | 176 |
| C. Mengapa Ide-ide Reformasi Islam dan Pembaruan Fikih yang Diusung oleh <i>Al-Manāʾr</i> Dapat Diterima oleh sebagian Masyarakat Muslim Nusantara? | 181 |
| 1. Politik Etis (<i>Etische Politiek</i>) Pemerintah Kolonial Belanda | 182 |
| 2. Tersebarinya Penggunaan Bahasa Melayu di Seluruh Wilayah Nusantara.. | 187 |
| D. Jaringan Intelektual Kaum Reformis Timur Tengah-Nusantara..... | 190 |
| 1. Syaikh Ahmad Surkati: Sang Pembaru Komunitas Arab Nusantara..... | 192 |
| 2. K.H. Ahmad Dahlan: Penarik Gerbong Reformasi dan Pembaruan Islam | 199 |
| 3. A. Hassan sebagai Juru Bicara Kaum Reformis | 209 |
| 4. Suara Reformasi dan Pembaruan Islam dari Ranah Minang: Muhammad Jamil | |

| | |
|---|---------|
| Jambek, Thahir Jalaluddin al-Azhari, Muhammad Thaib Umar, Haji Rasul, dan Haji Abdullah Ahmad | 226 |
| 5. Maharaja Imam Muhammad Basyuni Imran: Transmisi Pemikiran dari Kairo ke Sambas, Kalimantan Barat..... | 241 |
| a. Riwayat Pendidikan Basyuni Imran . | 242 |
| b. Peran Kuasa dan Pemikiran Reformasi dan Pembaruan Islam | 242 |
| BAB V RESPON ULAMA TRADISIONALIS DI NUSANTARA TERHADAP WACANA PEMBARUAN FIKIH | 251 |
| A. Jaringan Ulama Tradisionalis Timur Tengah-Nusantara: Transmisi Intelektual Sepanjang Masa | 252 |
| B. Menolak Propaganda “Kembali kepada al- Quran dan al-Sunnah” | 262 |
| C. Menolak Tuduhan Jumud dan Meruntuhkan Argumentasi Paham Anti Mazhab dan Anti Taklid | 266 |
| D. Ijtihad dalam Pandangan Kaum Reformis dan Tradisionalis Nusantara: Persepsi yang Berbeda | 279 |
| E. Kebodohan, Keterbelakangan, dan Hilangnya Budaya <i>Experimental Sciences</i> di Kalangan Masyarakat Muslim..... | 279 |
| F. Jaringan Para Ulama Tradisionalis yang Menolak Ide-ide Reformasi dan Pembaruan Fikih..... | 290 |
| 1. Mengapa Kaum Tradisionalis Memberi Respon dengan Penolakan Keras terhadap Wacana Pembaruan Fikih yang dibawa oleh <i>Al-Manāʾir</i> ? | 292 |
| 2. Apa Bentuk Reaksi Keras dari Kaum Tradisionalis tersebut? | 298 |
| a. Syaikh Hasyim Asy’ari: Bapak Kaum Tradisionalis..... | 300 |
| b. K.H. Abdul Wahab Hasbullah dan K.H. Sirojuddin Abbas: Dua Tokoh | |

| | |
|---|------------|
| Penyambung Lidah Kaum Tradisionalis..... | 311 |
| 3. Sayyid Utsman bin ‘Aqil: Mufti Betawi yang Menolak Pemikiran Ibn Taimiyah, Jamaluddin al-Afghani, dan Muhammad Abduh | 332 |
| 4. Respon Ulama Tradisional dari Ranah Minang dan Daerah-daerah lain..... | 334 |
| a. Syaikh Sulaiman al-Rasuli, Candung, Bukittinggi: Penjaga Benteng Pertahanan <i>Kaum Tuo</i> di Ranah Minan..... | 334 |
| b. Syaikh Hasan Maksum: Pembela Paham Kaum Tradisionalis di Sumatera Utara | 339 |
| BAB VI PENUTUP | 347 |
| A. Kesimpulan | 347 |
| B. Saran | 352 |
| DAFTAR PUSTAKA..... | 355 |
| DAFTAR RIWAYAT HIDUP..... | 373 |

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
 YOGYAKARTA



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Selama ini sejarah tentang masyarakat Muslim Nusantara hanya dipandang sebagai masyarakat pinggiran yang tidak mempunyai peran penting terhadap dinamika pemikiran keagamaan Islam. Muslim Nusantara hanya dianggap sebagai konsumen belaka bagi produk pemikiran Islam. Meskipun anggapan seperti ini tidak sepenuhnya benar, tetapi harus diakui bahwa anggapan tersebut terjadi karena masih langkanya penelitian yang mengungkap fakta-fakta sejarah tentang peran-peran penting dari aktivitas intelektual yang telah dimainkan oleh ulama Nusantara masa lalu. Sejarah sosio-intelektual ulama Nusantara sampai saat ini masih jarang ditemukan, terutama terkait studi yang mendalam dan komprehensif tentang ulama Nusantara dalam kaitannya dengan percaturan intelektual Islam secara global. Padahal aspek ini sangat penting untuk memberikan pemahaman yang lebih jelas bagi kita dan dunia Islam, terutama tentang kaitan mereka dengan wacana intelektual keagamaan Islam yang lebih luas dan tentang hubungan perkembangan Islam di Nusantara dengan dinamika Islam di kawasan dunia Muslim lainnya.¹ Akibatnya, kawasan Nusantara hanya menduduki peran marginal dalam panggung sejarah dunia Islam.²

¹Azyumardi Azra, dalam Kata Pengantar Bibit Suprpto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara: Riwat Hidup, Karya dan Sejarah Perjuangan 157 Ulama Nusantara*, Cet.1, (Jakarta: Gelegar Media Indonesia, 2009), Xxiii.

²Dengan demikian peran sejarawan dan penelitian-penelitian sejarah berperan penting dalam 'menonjolkan' atau memarjinalkan wilayah tertentu dari panggung sejarah. Azyumardi Azra menyebutkan bahwa sejarah sebenarnya "diciptakan" (*invented*) oleh para sejarawan dan penulis sejarah. Wilayah yang luput dari perhatian para sejarawan akan tersingkirkan. Sebaliknya, wilayah yang mendapatkan perhatian besar dari para sejarawan dan penulis sejarah akan terangkat ke tengah atau bahkan ke pusat panggung

Atas dasar itu, penelitian yang mengkaji tentang sejarah intelektual para ulama Nusantara masa lampau, terutama studi yang mengkaji jaringan mata rantai silsilah (transmisi) aspek intelektual dalam disiplin ilmu apapun, menjadi penting dilakukan. Kehadiran penelitian ini diharapkan dapat meluruskan pemahaman yang terjadi selama ini dengan mengungkapkan fakta sejarah bahwa Muslim Nusantara sejak zaman dahulu mempunyai peran penting dalam aktifitas intelektual dan produk pemikiran keagamaan Islam. Di antara kajian yang masih langka itu, Azyumardi Azra telah melakukan kajian yang cukup baik dan komprehensif terhadap jaringan ulama Timur Tengah dan kepulauan Nusantara abad 17 dan 18. Hasil kajian tersebut ia tuangkan dalam disertasinya yang berjudul *The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Network of Middle Eastern and Malay Indonesia 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*.³ Temuan ilmiah dari disertasi itu mengungkapkan bahwa para ulama Melayu-Indonesia yang tergabung dalam jaringan ulama kosmopolitan yang berpusat di Timur Tengah, khususnya Mekkah dan Madinah, berperan penting dalam mengusung dan menyiarkan gagasan-gagasan pembaruan Islam baik melalui pengajaran maupun karya ilmiah. Pembaruan tersebut akhirnya diterjemahkan pula di kepulauan Nusantara. Ide pembaruan Islam yang menjadi kandungan intelektual jaringan ulama tersebut bermuara pada tema neo-sufisme. Neo-Sufisme merupakan paham tasawuf yang memberikan tekanan lebih besar pada kesetiaan dan ketaatan total para penganutnya kepada syariat. Meskipun di satu sisi tetap mempertahankan

sejarah. Lihat Azyumardi Azra, "Kata Pengantar" dalam Badri Yatim, *Sejarah Sosial Keagamaan Tanah Suci: Hijaz (Mekah dan Madinah) 1800—1925*, Cet.1, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), Vii.

³Azyumardi Azra, *The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Network of Middle Eastern and Malay Indonesia 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, (Canberra: Allen Unwin & AAAS; Honolulu: University of Hawaii Press; Leiden: KITLV, 2004).

doktrin-doktrin mistisisme filosofis tertentu yang sangat penting bagi setiap ajaran tasawuf.⁴

Menjadikan neo-sufisme sebagai ide pembaruan saat itu memang dapat dimaklumi, karena Islam di Nusantara sebelumnya memang didominasi oleh Islam mistis. Jenis tasawuf yang sebagian besarnya merupakan penafsiran mistiko-filosofis terhadap Islam. Namun, berbeda dengan masa itu, pada abad ke-19 gagasan pembaruan yang menjadi tema pokok pergumulan intelektual telah berubah. Neo-sufisme tidak lagi menjadi arus utama pemikiran Islam. Di sisi lain, jaringan ulama Timur Tengah dan kepulauan Nusantara tetap bertahan meskipun generasi demi generasi silih berganti. Gagasan pembaruan yang diusung dan ditransmisikan tentulah berbeda dengan masa sebelumnya. Momentum itu datang ketika Muhammad Abduh (1849-1905) dan Rasyid Riḍa menggulirkan ide-ide pembaruan Islam. Sebagian dari gagasan-gagasan itu adalah menyangkut pembaruan fikih seperti penolakan terhadap *taqlidisme* dan pembebasan umat dari kepengikutan mazhab yang tanpa kritis.

Ide-ide pembaruan tersebut pada hakikatnya merupakan bagian dari gagasan besar reformasi Sayyid Jamaluddin al-Afghani.⁵ Al-Afghani bermaksud membebaskan masyarakat

⁴Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*. (eds. Rev), Cet. 3, (Jakarta: Kencana, 2007), 385-386.

⁵Meskipun gagasan pembaruan al-Afghani dalam masalah agama tidaklah sebesar gagasan dan aktifitasnya dalam panggung politik. Namun, ia merupakan tokoh Islam pertama yang menyadari sepenuhnya akan ancaman dan bahaya dominasi Barat. Karena alasan itulah, ia rela mengorbankan diri sepanjang hayatnya untuk mengingatkan dunia Islam akan bahaya itu dan mencari solusi-solusi yang cerdas untuk membentengi dunia Islam.

Dalam pandangan penguasa kolonial barat, ia dianggap sebagai agitator yang berbahaya. Penguasa Inggris sangat takut dan menjadikannya target pengejaran. Sekitar tahun 1880, ia pergi ke Mesir setelah beberapa lama meringkuk di penjara di India. Ia memiliki peranan penting dalam gerakan anti-Eropa yang dilakukan oleh Pan-Arabisme-nya. Tahun 1882 ketika Inggris menduduki Mesir, Jamaluddin harus henggang dari wilayah itu karena diusir oleh Penguasa Inggris. Selanjutnya, ia mengembara sampai di

dunia Islam dari belenggu penjajahan. Di sisi lain, ia juga membangkitkan kesadaran umat untuk berpikir cerdas, mandiri, dan bebas agar dapat mencapai kemajuan sebagaimana yang telah dicapai oleh bangsa-bangsa penjajah. Ide-ide dasar inilah yang pada gilirannya menginspirasi

Konstantinopel dan mendapat perlindungan dari Sultan Abdul Hamid. Sang Sultan terpesona dengan gagasan besar Pan-Islamisme yang diusung oleh Jamaluddin. Ia pun diangkat menjadi kepala biro propaganda Pan-Islamisme. Sampai aK. H.ir hayatnya, Jamaluddin tetap aktif dalam perjuangannya. Ia meninggal pada tahun 1896 di usia yang cukup tua.

Berikut ini adalah catatan pemikiran Jamaluddin yang perlu kami sampaikan: Menurut Jamaluddin, dunia Barat yang Nasrani meskipun terdiri dari bermacam-macam etnis dan suku bangsa, mereka akan bersatu ketika berhadapan dengan dunia Timur yang Islam untuk memusuhi dan meruntuhkan Islam. Perang Salib dan semangat fanatik petapa Petrus akan tetap berkobar. Dalam alam bawah sadar mereka tetap memandang Islam dengan penuh dendam, fanatik, dan kebencian. Pandangan seperti ini akan muncul dan teraktualisasi ke dalam banyak hal seperti hukum Internasional misalnya, yang tidak adil dan cenderung merugikan dunia Islam. Di samping itu, negara-negara Barat yang Nasrani itu akan terus membela dan membenarkan segala macam serangan dan hinaan yang disampaikan kepada negara-negara Islam. Mereka mengatakan bahwa dunia Islam adalah terbelakang dan berada dalam kondisi biadab. Tetapi anehnya, negara-negara Barat pulalah yang dengan sekuat tenaga dan berbagai macam cara, bahkan kalau perlu dengan peperangan, untuk menghalangi setiap usaha reformasi dan kebangkitan di negara-negara Islam.

Kebencian terhadap Islam, demikian menurut Jamaluddin, tidak hanya melanda sebagian orang-orang Barat (Nasrani), tetapi merata kepada keseluruhan mereka. Kebencian inilah yang mendorong mereka untuk terus berusaha meskipun secara sembunyi-sembunyi untuk memusuhi dan meruntuhkan Islam. Setiap ungkapan dan aspirasi dunia Islam difitnah dan dipandang miring oleh Nasrani (Barat). Apa yang di dunia Barat disebut sebagai “nasionalisme” dan “patriotisme”, di dunia Islam disebut mereka sebagai “fanatisme”. Sedangkan apa yang di dunia Barat dianggap sebagai “harga diri, kehormatan, dan kemuliaan bangsa”, di dunia Islam mereka sebut sebagai “chauvinisme”. Demikian pula, apa yang di dunia Barat dinilai sebagai “sentimen kebangsaan”, di dunia Islam mereka menilainya sebagai “penyakit benci kepada orang asing”.

Karena itulah, menurut Jamaluddin, seluruh umat dan dunia Islam harus bersatu dalam ikatan dan kerja sama pertahanan yang kokoh untuk mempertahankan diri dari keruntuhan. Sedangkan untuk mencapai kemajuan sebagaimana yang telah dicapai dunia Barat, dunia Islam harus mempelajari rahasia kekuasaan Eropa dan memiliki teknik serta metode kemajuan peradaban sebagaimana yang dimiliki oleh Barat. Lihat Lothrop Stoddard, *The New World of Islam*, terj. Tadjimah dkk, (Jakarta: Panitia Penerbit Kementerian Koordinator Keresjahteraan RI, 1966), 61-63.

timbulnya gerakan revolusi tahun 1919 oleh Sa'ad Zaghlul, murid dari al-Afghani, dan revolusi tahun 1952 oleh Ikhwanul Muslimin yang dipimpin oleh Hasan al-Banna, murid Rasyid Rida, murid Abduh, dan murid al-Afghani.⁶

Selanjutnya, para pengikut Abduh terus menabuh gendang ijihad untuk membangkitkan semangat berpikir di kalangan umat Islam, agar mereka terlepas dari belenggu kebekuan dan kejumudan.⁷ Media penting yang berjasa menyebarkan gagasan pembaruan khususnya pembaruan fikih tersebut adalah Jurnal *Al-Manār*. Melalui Jurnal *Al-Manār* ini, gaung pemikiran pembaruan fikih dari Abduh ini menjadi arus utama pergulatan intelektual ulama di Haramain dan dunia Islam saat itu. Karena pemikiran pembaruan tersebut tampak menarik perhatian para ulama di pusat-pusat keilmuan Islam saat itu. Ada pihak yang setuju tetapi ada pula yang menentangnya. Pihak yang setuju akan mendukung dan mempropagandakan pemikiran itu, serta menganggapnya sebagai angin segar untuk membebaskan umat dari kejumudan, keterbelakangan, dan dominasi penjajahan. Bagi pihak yang menentang, mempunyai pandangan yang berbeda. Menurut mereka, pemikiran pembaruan tersebut akan memunculkan permasalahan baru karena dapat menimbulkan kekacauan bagi keberagamaan umat dan menyesatkan mereka. Memperbaiki nasib umat dari keterbelakangan dan dominasi penjajahan tidak boleh menyesatkan mereka dari keberagamaan yang benar.

Baik pihak yang setuju maupun yang menentang, masing-masing memiliki pengaruh dan jaringan transmisi tersendiri untuk menyebarkan pemikiran mereka ke penjuru dunia Muslim termasuk wilayah Nusantara. Melalui Jurnal *Al-Manār*

⁶Lihat Hasan Hanafi, *Jamaluddin al-Afghani; al-Mi'awiyah al-'Ula (1897-1997)*, (Kairo: Daar Qaba', 1998), 200.

⁷Lihat Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, alih bahasa Ismail Djamil, Cet. 2 (Jakarta: Penerbit Dian Rakyat, tt), 134-137; lihat juga Faisal Ismail, *Islam, Transformasi Sosial dan Kontinuitas Sejarah*, Cet. 1 (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2001), 170-171.

dan agen-agen intelektual jaringan ulama sayap reformis, pemikiran Abduh ini dibawa dan dikembangkan di wilayah Nusantara.⁸ Demikian pula sebaliknya dari sayap tradisional yang menentangnya. Sebagaimana nasib umat Muslim di dunia Islam lainnya, kondisi sosial politik umat Islam di Nusantara saat itu berada di bawah dominasi kaum penjajah. Kemiskinan dan keterbelakangan menyelimuti nasib umat Islam saat itu. Keadaan ini menjadi peluang para reformis untuk menjual ide-ide pembaruan, termasuk pembaruan fikih, yang diklaim dapat mengentaskan umat dari belenggu keterbelakangan, kejumudan, dan penjajahan. Dalam konteks ini, pertanyaan yang muncul adalah apa peran jaringan ulama Nusantara dalam wacana pro dan kontra pembaruan fikih ini. Melalui pertanyaan tersebut, kita akan melihat hubungan mereka dengan wacana intelektual keagamaan Islam secara lebih luas, Khususnya pemikiran fikih. Melalui ihwal ini pula kita akan melihat adanya keterkaitan antara dinamika pemikiran fikih di wilayah Nusantara dengan perkembangan pemikiran fikih di kawasan dunia Muslim lainnya.⁹

⁸Lihat Mukti Ali, *Modern Islamic Thought in Indonesia*, Cet. 3, (Jogjakarta: Jajasan “Nida”, 1971), 31; lihat juga H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, terj. Machnun Husein, (eds. 1), Cet. 1, (Jakarta: Rajawali Pers, 1990), 58-64.

⁹Konfigurasi politik di bumi Nusantara saat itu memiliki kesamaan dengan kondisi wilayah dunia Islam lainnya, terutama Timur Tengah yang menjadi pusat kelahiran ide-ide reformasi. Nusantara saat itu berada di dalam cengkeraman penjajah Belanda. Oleh karena kelahiran ide reformasi, termasuk di dalamnya pembaruan fikih, memiliki motif relasi kuasa untuk melawan dominasi Barat, demikian pula penyebarannya di wilayah Nusantara juga memiliki motif relasi kuasa yang sama yang ingin membangunkan kesadaran umat untuk bangkit dan melepaskan diri dari kaum Penjajah Belanda. Sikap taklid dan jumud, demikian menurut kaum reformis, akan menyebabkan kondisi umat mudah dikuasai oleh kaum Penjajah. Meskipun untuk kondisi Nusantara saat itu tesis pemikiran ini tidak sepenuhnya benar. Mengapa?, karena kaum tradisional yang membela tradisi bermazhab dan taklid ternyata memiliki peran terdepan dalam gerakan melawan kaum Penjajah. Sikap perlawanan itu mereka tunjukkan dari sikap anti penjajah sampai dengan perjuangan secara fisik. Slogan “*man tasyabbaha bi qaumin fa huwa minhun*” (barang siapa yang

Di sisi lain, kawasan Nusantara yang selama ini ‘adem ayem’ mengikuti pola fikih tradisional juga harus terusik dengan hadirnya pemikiran pembaruan fikih. Seperti kedatangan pemikiran pembaruan fikih yang ditransmisikan melalui Jurnal *Al-Manār* dan jaringan intelektual ulama reformis, pemikiran fikih tradisional mempunyai jalur tersendiri dalam jaringan intelektual ulama Timur Tengah-Nusantara yang telah berlangsung cukup lama. Artinya, munculnya gagasan pembaruan Khususnya pembaruan fikih yang disebarluaskan oleh *Al-Manār* berimplikasi pada kemunculan dua sayap jaringan intelektual ulama Nusantara, yaitu Jaringan sayap intelektual ulama reformis dan jaringan intelektual ulama tradisional. Dengan demikian, dugaan sementara bahwa pemikiran pembaruan para tokoh reformis di Mesir sampai di bumi nusantara adalah melalui Jurnal *Al-Manār* yang dibawa oleh agen-agen jaringan intelektual ulama Timur Tengah-Nusantara. Namun, untuk membuktikan hipotesis ini perlu bukti-bukti ilmiah yang mendukung kebenaran ini. Apakah benar munculnya ide-ide pembaruan fikih di Nusantara ini dipengaruhi oleh pemikiran tokoh-tokoh reformis di Mesir? Perlu penelusuran yang cermat, akurat dan ilmiah untuk mengungkap mengapa pemikiran para tokoh reformis tersebut dapat sampai di bumi Nusantara. Beberapa pertanyaan inilah yang akan menjadi fokus kajian dari penelitian ini.

Dalam pandangan penulis, sampai saat ini belum ada penelitian komprehensif yang mengkaji sejarah transmisi pembaruan fikih dari Timur Tengah ke Nusantara terutama pada abad 19 dan 20. Padahal penelitian seperti ini sangat penting dan menarik karena dari kajian ini dapat diketahui akar genealogi peta pemikiran hukum Islam di Indonesia. Peta pemikiran

bergaya hidup sama dengan penjajah, maka ia adalah bagian dari antek penjajah itu) demikian populer di kalangan mereka.

hukum Islam di Indonesia secara garis besar yang terbagi atas sayap modernis dan tradisional, sudah banyak dibicarakan orang. Namun, bagaimana akar sejarah dan genealogi pemikiran tersebut, belum ada kajian serius yang mengungkap dan menelaahnya.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, problem akademik yang muncul adalah bertumpu pada pokok masalah mendasar mengenai hubungan antara dinamika pemikiran fikih di Nusantara dengan pembaruan fikih yang disebarluaskan oleh *Al-Manār* dan agen-agen reformis pada abad 19 dan 20, serta peran penting yang dimainkan oleh jaringan ulama Nusantara dalam merespon pergumulan intelektual tersebut. Untuk mengungkap pokok masalah mendasar tersebut, beberapa pertanyaan berikut ini perlu diangkat.

1. Mengapa wacana pembaruan fikih dalam Jurnal *Al-Manār* yang didengungkan oleh para tokoh reformis di Mesir, khususnya Muhammad Abduh pada abad 19 yang dapat sampai di wilayah Nusantara dapat diterima oleh sebagian masyarakat Muslim Nusantara, dan apa peran penting yang dimainkan oleh para pembaca *Al-Manār* dalam mengusung ide-ide reformasi Islam dan pembaruan fikih?
2. Mengapa kaum tradisional memberi respon dengan penolakan keras terhadap wacana pembaruan fikih yang dibawa oleh *Al-Manār* tersebut dan apa bentuk reaksi keras dari kaum tradisional tersebut?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Penelitian ini selain untuk menjawab persoalan utama di atas, juga bertujuan untuk mengungkap fakta sejarah tentang peran intelektual yang dimainkan oleh jaringan ulama Timur Tengah-Nusantara di masa lalu, terutama berkaitan dengan

respon mereka terhadap wacana pembaruan fikih yang ada di pusat dunia Islam (Timur Tengah) dan peran mereka dalam penyebaran gagasan pembaruan tersebut ke wilayah Nusantara.

Pengungkapan fakta sejarah tersebut diharapkan dapat berontuk untuk memberikan penjelasan sejarah bahwa Muslim Nusantara sejak zaman dahulu mempunyai peran penting dalam aktivitas intelektual dan produk pemikiran keagamaan Islam, sekaligus pemahaman keliru yang selama ini terjadi dapat diluruskan. Sebagaimana masyarakat Muslim Nusantara yang disalahpahami sebagai masyarakat pinggiran yang tidak mempunyai peran signifikan terhadap dinamika keagamaan Islam.

Di samping itu, penelitian ini juga bertujuan untuk memberikan kontribusi bagi pengembangan ilmu sejarah Islam terutama sejarah Islam Nusantara. Karena mengkaji jaringan ulama Nusantara masa lalu berarti juga mengkaji tentang sejarah sosial umat Islam Nusantara. Penelitian seperti ini perlu terus dilakukan karena dengan semakin banyaknya kajian tentang sejarah Islam Nusantara, diharapkan berontuk untuk mengangkat posisi kawasan Nusantara yang selama ini hanya menduduki peran marjinal dalam panggung sejarah dunia Islam.

Dengan mengungkap “gagasan pembaruan fikih” sebagai kandungan intelektual dari jaringan ulama Timur Tengah-Nusantara abad 19-20, diharapkan dapat memberikan pemahaman yang utuh bahwa masyarakat Nusantara masa lalu telah akrab dan setia dengan syariat dan hukum-hukum fikih. Islam nusantara masa itu adalah Islam yang ‘benar’ yang tidak berbeda dengan praktik Islam di Mekkah dan Madinah. Masyarakat Muslim Nusantara melalui jaringan ulamanya, selalu mengikuti perkembangan yang terjadi di pusat dunia Islam (Mekkah dan Madinah). Pemahaman seperti ini berbeda dengan anggapan selama ini bahwa Islam Nusantara adalah Islam mistik, Islam kejawen, Islam sinkretik atau Islam yang telah tercampur dengan unsur-unsur ajaran Hindu dan Buddha.

D. Kajian Pustaka

Kajian tentang transmisi ilmu pengetahuan sudah banyak dilakukan oleh sejumlah sarjana, terutama transmisi ilmu pengetahuan dari Yunani ke dunia Arab Islam atau dari Arab Islam ke Eropa Modern. Misalnya, tulisan F. Gabrieli, yang berjudul “*The Transmission of Learning and Literary Influences to Western Europe*”,¹⁰ dan juga karya Abd. Rahman Badawi, yang berjudul “*La transmission dela philoshophie grecque au monde Arabe*.”¹¹ Sedangkan tentang transmisi keilmuan di kalangan Muslim, juga telah ada beberapa kajian. Misalnya, tulisan Jonathan Berkey, yang berjudul “*The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*”¹² dan tulisan Ivor Wilk, yang berjudul “*The Transmission of Islamic Learning in the Western Sudan*”¹³

Adapun kajian tentang transmisi dan penyebaran gagasan pembaruan terutama yang berkaitan dengan wilayah Nusantara masih belum banyak dilakukan. Oleh karena itu, tulisan Azyumardi Azra mengisi ruang kosong ini. Penelitiannya ia tuangkan dalam karya disertasinya yang berjudul *The*

¹⁰F. Gabrieli, “The Transmission of Learning and Literary Influences to Western Europe”, dalam PM. Holt, *et.al.* (peny), *The Cambridge History of Islam*, Vol. II (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), dikutip oleh Azyumardi Azra dalam *The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Network of Middle Eastern and Malay Indonesia ‘Ulama’ in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, terjemahan ke dalam bahasa Indonesia, Cet.3 (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2007), xvii

¹¹Abd. Rahman Badawi, *La transmission dela philoshophie grecque au monde Arabe*, (Paris: J. Vrnis, 1964), dikutip oleh Azyumardi Azra dalam *The Transmission of Islamic Reformism*, xvii.

¹²Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*, (Princeton: Princeton University Press, 1992), dikutip oleh Azyumardi Azra dalam *The Transmission of Islamic Reformism*, xvii.

¹³Ivor Wilk, “The Transmission of Islamic Learning in the Western Sudan”, dalam J. Goody (peny), *Literacy in Traditional Socioetes*, (T.t.p: T.n.p, 1968), dikutip oleh Azyumardi Azra dalam *The Transmission of Islamic Reformism*, xvii.

*Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Network of Middle Eastern and Malay Indonesia 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries.*¹⁴ Kajian ini berusaha melacak sejarah sosial-intelektual ulama Nusantara dalam hubungannya dengan dunia Islam yang lebih luas. Terdapat wacana intelektual keagamaan yang terfokus pada jaringan ulama (*network of the ulama*) yang berpusat di Haramain (Mekkah dan Madinah). Oleh karena itu, jaringan ulama Timur Tengah dan kepulauan Nusantara pada abad ke 17 dan 18 berperan penting membawa dan menyebarkan gagasan-gagasan pembaruan Islam dari Timur Tengah khususnya Haramain ke wilayah Nusantara. Gagasan pembaruan tersebut berdampak pada perubahan praktik keberagamaan masyarakat Nusantara saat itu yang berpaham neo-sufisme.

Studi lainnya yang berkontribusi pada kajian ini yaitu tulisan karya Abdurrahman Mas'ud. Buku yang berjudul *Dari Haramain ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*¹⁵ merupakan karya disertasinya dalam bidang ini. Ia melakukan kajian yang cukup baik terhadap jaringan ulama pesantren Jawa dan Timur Tengah pada abad 17 sampai 19. Melalui kajian biografi analitis terhadap lima orang ulama Indonesia bertaraf Internasional, yaitu; Syekh Nawawi al-Bantani, Syekh Mahfudz at-Tirmisi, Kiyai Khalil Bangkalan, K.H. Raden Asnawi Kudus, dan Hadratus Syekh Hasyim Asy'ari, Abdurrahman Mas'ud menjelaskan perkembangan dan bentuk jaringan ulama Nusantara yang terbentuk pada abad 17 sampai 19 serta posisi dan pengaruh tanah Haram (Mekkah dan Madinah) serta pergulatan intelektual yang terdapat di dalamnya tentang

¹⁴Azyumardi Azra, *The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Network of Middle Eastern and Malay Indonesia 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, (Canberra: Allen Unwin & AAAS ; Honolulu: University of Hawai Press; Leiden: KITLV, 2004).

¹⁵Abdurrahman Mas'ud, *Dari Haramain ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*, (ed.1), Cet. 1, (Jakarta: Kencana, 2006).

perkembangan intelektual dan dinamika umat Islam di Indonesia. Kelima ulama dari pulau Jawa ini menjadi agen yang membawa dan menyebarkan ilmu dan ajaran Islam dari Haramain ke Nusantara Khususnya pulau Jawa.

Ismawati dengan karya disertasinya yang berjudul *Continuity and Change: Tradisi Pemikiran Islam di Jawa Abad XIX-XX*,¹⁶ mengungkap tentang jaringan ulama Timur Tengah dan Jawa Tengah Khususnya Kabupaten Kendal pada abad ke 19 dan 20. Menurutnya, ulama Kendal juga terlibat aktif dalam reformasi keagamaan dengan mengajarkan ilmu pengetahuan yang didapat dari Haramain yang merekonstruksi sosio-moral kalangan Muslim Kendal. Reformasi pengamalan keagamaan itu ditandai dengan munculnya semangat pembaruan keagamaan. Hal itu digulirkan oleh ulama Kendal seiring dengan kebangkitan agama (*religious revival*) di Mekkah dan oleh orang Kendal yang menunaikan ibadah haji.

Sedangkan Abdul Munib dalam penelitiannya yang berjudul *Transmisi Pengetahuan Timur Tengah ke Indonesia: Studi tentang Penerjemahan Buku Berbahasa Arab di Indonesia 1950-2004*¹⁷ meletakkan fokus kajiannya pada transmisi pengetahuan Timur Tengah ke Indonesia terutama yang melalui jalur transmisi penerjemahan dari bahasa Arab ke Bahasa Indonesia. Menurut Munib bahwa tradisi intelektualisme Islam di Indonesia tidak bisa dilepaskan dari tradisi intelektualisme yang berkembang di Timur Tengah. Sepanjang sejarah keberadaan Islam di Indonesia, wacana keislaman Timur Tengah bukan hanya mewarnai keberagaman umat Islam Indonesia pada tataran wacana tetapi juga pada tataran aksi. Karena itu, kajian-kajian yang

¹⁶Ismawati, *Continuity and Change: Tradisi Pemikiran Islam di Jawa Abad XIX—XX*, Cet. 1, (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama, RI, 2006).

¹⁷Abdul Munib, *Transmisi Pengetahuan Timur Tengah ke Indonesia: Studi tentang Penerjemahan Buku Berbahasa Arab di Indonesia 1950-2004*, Cet. 1, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2008).

mencari benang merah hubungan Indonesia dengan pusat kajian Islam di Timur Tengah menjadi penting untuk dilakukan. Atas dasar itulah, Munib melakukan kajian mendalam yang dituangkan dalam bentuk penelitian disertasi.

Penelitiannya dibangun atas dasar asumsi bahwa transmisi pengetahuan Timur Tengah ke Indonesia di era sekarang ini memang melalui berbagai jalur transmisi. Menurut Munib, setidaknya ada lima jalur transmisi pengetahuan Timur Tengah ke Indonesia, yaitu: jalur dakwah, jalur pendidikan, jalur penerjemahan buku, jalur kerjasama kelembagaan, dan jalur media masa serta teknologi informasi. Dari kelima jalur tersebut, penerjemahan buku-buku Timur Tengah berbahasa Arab menjadi jalur transmisi yang paling dominan sejak paruh kedua abad ke-20.¹⁸

Transmisi pengetahuan Timur Tengah ke Indonesia melalui buku-buku terjemahan dari bahasa Arab pada gilirannya berdampak luas terhadap perkembangan wacana Islam di Indonesia, karena buku-buku terjemahan tersebut telah tersebar, dibaca, dan dikoleksi oleh umat Islam, sebagai referensi tulisan asli orang Indonesia, referensi perkuliahan dan sebagian menjadi bacaan wajib dalam proses pengkaderan mahasiswa Muslim. Semakin maraknya buku-buku terjemahan dari bahasa Arab di Indonesia juga bisa dijadikan indikator bahwa tradisi intelektualisme Islam di Indonesia belum bisa dilepaskan dari pengaruh tradisi intelektual yang ada di Timur Tengah.¹⁹

Sedangkan karya Ahmad Ibrahim Abu Syuk yang berjudul *al-Atsar al-Kamilah li Majallati Al-Manār an Janubi Syirqi Asia 1898-1935 M* dengan cukup baik mengkaji pengaruh besar *Al-Manār* terhadap keberagaman komunitas masyarakat Muslim yang hidup di Asia Tenggara. Abu Syuk memaparkan bukti-bukti adanya pengaruh tersebut melalui hubungan personal dan surat-menyurat antara masyarakat Muslim Asia

¹⁸Munib, *Transmisi*, 62-153.

¹⁹*Ibid.*, 365.

Tenggara dengan Rasyid Rida selaku pengasuh utama majalah *Al-Manār*. Menurut Abu Syuk, pengaruh tersebut meliputi berbagai aspek ajaran Islam seperti akidah, ibadah, akhlak, dan kebudayaan Islam.²⁰

Meskipun terdapat titik temu, tetapi apa yang dilakukan Abu Syuk ini jelas berbeda dengan fokus kajian dari penelitian ini. Penelitian ini ingin mencari benang merah antara pemikiran pembaruan fikih di Nusantara dengan pemikiran pembaruan fikih para tokoh reformis Mesir yang tertuang dalam *Al-Manār*. Penelitian ini menelaah tentang mengapa pemikiran reformasi dan pembaruan fikih dapat diterima oleh sebagian masyarakat Muslim Nusantara dan apa peran penting yang dimainkan oleh para pembaca *Al-Manār* dalam mengusung ide-ide pembaruan tersebut. Di samping itu, juga melihat respon yang terjadi dari kaum ulama tradisional atas timbulnya pemikiran itu. Artinya, penelitian ini juga mengkaji gerakan-gerakan yang timbul di Nusantara akibat dari pemikiran pembaruan tersebut baik yang pro maupun yang kontra.

Sedangkan penelitian yang mengkaji tentang pemikiran hukum Islam dari tokoh-tokoh tertentu di Indonesia adalah tesis Yudian Wahyudi Asmin yang berjudul *Hasbi's Theory in the Context of Indonesian Fiqh*, disertasi Thoha Hamim yang berjudul *Moenawar Chalil's Reformist Thought: A Study of an Indonesian Religious Scholar (1908-1961)*²¹, disertasi Akh Minhaji yang berjudul *Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia (1887-1958)*,²² disertasi Nouruzzaman

²⁰Ahmad Ibrahim Abu Syuk, *al-Atsar al-Kamilah li Majallati Al-Manār an Janubi Syirqi Asia 1898-1935 M*, Cet. 1, (Kuala Lumpur: Universiti Islam Internasional Malaysia, 2006).

²¹Thoha Hamim, "Moenawar Chalil's Reformist Thought: A Study of an Indonesian Religious Scholar (1908-1961)", (Montreal: The Institute of Islamic Studies McGill University, 1996, *Disertasi Doktor* tidak diterbitkan).

²²Akh Minhaji, "Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia (1887-1958)", (Montreal: The Institute of Islamic Studies McGill University, 1997, *Disertasi Doktor* tidak diterbitkan).

Shiddiqi yang berjudul *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya*²³, disertasi Al Yasa Abu Bakar yang berjudul *Ahli Waris Sepertalian Darah: Kajian Perbandingan Terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fiqih Mazhab*.²⁴

Berdasarkan kajian pustaka tersebut, belum ada kajian yang komprehensif dan mendalam tentang sejarah transmisi pembaruan fikih yang dibawa oleh *Al-Manār* dari Timur Tengah ke Nusantara yang mencari penjelasan sejarah mengenai benang merah hubungan antara dinamika pemikiran fikih di Indonesia dengan wacana pembaruan fikih yang bergulir di pusat dunia Muslim pada abad 19 dan 20.

E. Kerangka Teori

Untuk menelaah secara jelas dan komprehensif sejarah transmisi pembaruan fikih dari Timur Tengah ke Nusantara pada abad 19-20, diperlukan kerangka konseptual berupa pendekatan penelitian, teori-teori, istilah-istilah konseptual, maupun paradigma ilmu pengetahuan yang beruntuk sebagai pijakan analisis sebagai berikut:

1. Pendekatan Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian sejarah yang memakai pendekatan antropologi. Pendekatan antropologi sangat dibutuhkan dalam kajian ini terutama paradigma²⁵

²³Nouruzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997).

²⁴Al Yasa Abu Bakar, *Ahli Waris Sepertalian Darah: Kajian Perbandingan Terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fiqih Mazhab* (Jakarta: INIS, 1998).

²⁵Konsepsi paradigma di sini dimaksudkan sebagai sebuah kerangka teori atau pendekatan dalam ilmu sosial-budaya yang terdiri dari sejumlah unsur pokok, yaitu: (1) asumsi-asumsi dasar; (2) nilai-nilai; (3) model; (4) masalah-masalah yang ingin diselesaikan/dijawab; (5) konsep-konsep; (6) metode penelitian; (7) metode analisis; (8) hasil analisis dan (9) etnografi atau representasi. Lihat Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Paradigma dan Revolusi Ilmu dalam Antropologi Budaya: Sketsa Beberapa Episode*, Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar pada Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gajah Mada Yogyakarta, 2008, 6-7.

difusionisme. Logika difusi dipakai terutama untuk melihat dan merekonstruksi proses transmisi pembaruan fikih dari Timur Tengah ke Nusantara pada masa lalu. Menurut paradigma ini, kebudayaan manusia itu dapat menyebar dari satu tempat ke tempat lain. Persebaran tersebut terjadi karena adanya migrasi manusia. Perpindahan dari satu tempat ke tempat lain akan menularkan budaya tertentu.²⁶ Dalam perkembangan selanjutnya, persebaran unsur-unsur tidak hanya melalui perpindahan kelompok-kelompok manusia, tetapi dapat melalui media komunikasi seperti buku-buku, surat kabar, majalah, dan berbagai audio visual.²⁷ Menurut paradigma ini, persebaran kebudayaan dapat diumpamakan seperti kolam yang dilempar batu di bagian tengahnya, sehingga timbul gelombang-gelombang yang menyebar dari tengah ke pinggir.²⁸ Kebudayaan yang menjadi pusat persebaran disebut kebudayaan induk yang dapat membelah diri, berkembang, dan menyebar ke wilayah lain.²⁹

Dalam penelitian ini, ilmu pengetahuan termasuk juga ilmu fikih dan ilmu keagamaan lainnya adalah bagian dari kebudayaan. Persebaran gagasan pembaruan fikih dari Timur Tengah ke wilayah Nusantara sebagai fokus penelitian ini pada hakikatnya adalah persebaran kebudayaan. Mesir dan Haramain yang menjadi pusat-pusat keilmuan Internasional saat itu dan tempat lahirnya gagasan-gagasan pembaruan di awal abad ke-19 termasuk juga pembaruan fikih, pada hakikatnya merupakan induk kebudayaan dan pusat persebaran kebudayaan ke seluruh

²⁶Lihat Suwardi Endraswara, *Metodologi Penelitian Kebudayaan*, (Yogyakarta: Gajahmada University Press, 2006), 97.

²⁷Lihat Hari Poerwanto, *Kebudayaan dan Lingkungan dalam Perspektif Antropologi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 97.

²⁸Lihat Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Paradigma dan Revolusi Ilmu dalam Antropologi Budaya: Sketsa Beberapa Episode*, Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar pada Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gajah Mada Yogyakarta, 2008. 4 dan 14.

²⁹Endraswara, *Metodologi Penelitian*, 98.

dunia termasuk juga wilayah Nusantara. Ulama asal Nusantara sebagai alumni-alumni Timur Tengah yang menjadi agen-agen pembaruan, mengusung paham pembaruan fikih, pada hakikatnya adalah agen-agen kebudayaan yang menyebarkan kebudayaan baru ke wilayah Nusantara. Sedangkan paham pembaruan fikih yang menjadi ‘kandungan intelektual’ dari jaringan ulama saat itu, pada hakikatnya merupakan unsur kebudayaan baru yang berproses akulturasi. Di satu sisi diterima sebagian masyarakat dan menggeser paham lama yang telah mapan (fikih tradisional). Namun di sisi lain juga ditolak oleh sebagian masyarakat terutama kaum tradisional.

2. Istilah-istilah Konseptual

Selain penjelasan tentang pendekatan penelitian di atas, dalam penelitian ini juga terdapat beberapa istilah konseptual yang perlu dijelaskan lebih jauh, yaitu; transmisi, pembaruan, fikih, genealogi, hukum Islam, kaum modernis, dan kaum tradisional.

a. Transmisi

Secara etimologi “transmisi” berasal dari kata “*transmission*” (Inggris) yang berarti pengiriman, penyebaran, dan penularan.³⁰ Kata transmisi juga dipakai dalam dunia telekomunikasi. Transmisi gelombang suara melalui udara misalnya, menunjukkan adanya pemindahan gelombang bunyi suara melalui udara. Di sini udara menjadi medianya. Pemancar sebagai alat yang berperan dalam proses transmisi disebut sebagai “*transmitter*”.³¹ Istilah transmisi dipakai juga untuk proses alih ilmu pengetahuan dan teknologi. Misalnya,

³⁰John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris—Indonesia*, Cet. 18, (Jakarta: PT Gramedia, 1990), 601.

³¹Lihat Abdul Munib, *Transmisi Pengetahuan Timur Tengah ke Indonesia: Studi tentang Penerjemahan Buku Berbahasa Arab di Indonesia 1950-2004*, Cet. 1, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2008), 17.

transmisi ilmu pengetahuan dari Yunani ke dunia Arab Muslim dan selanjutnya ke Eropa moderen. Sebuah artikel yang berjudul “*The Transmission of Learning and Literary Influences to Western Europe*”,³² mengemukakan kata transmisi (*transmission*) untuk menunjukkan penyebaran atau alih ilmu pengetahuan dari dunia Arab Muslim ke masyarakat Eropa Barat. Istilah transmisi juga dipakai untuk menunjukkan penyebaran hadis dari satu generasi ke generasi berikutnya pada masa awal Islam melalui mata rantai para rawi hadis (*‘isnād*) yang berkesinambungan.³³

Sedangkan pengertian transmisi yang dimaksud dalam penelitian ini adalah penyebaran ilmu pengetahuan yang merupakan bagian dari kebudayaan. Dalam pandangan antropologi, kebudayaan itu dapat menyebar dari satu wilayah ke wilayah yang lain, karena adanya migrasi dan kontak antar manusia. Termasuk kontak hubungan antar manusia dalam konteks ini adalah hubungan antara guru dan murid atau antara teman sejawat. Dalam kajian ini ilmu pengetahuan, terutama ilmu fikih adalah kebudayaan yang dapat menyebar dari satu tempat ke tempat lain. Gagasan pembaruan fikih yang ada di Timur Tengah dapat dibawa ke Nusantara oleh alumni-alumni Timur Tengah yang kembali ke wilayah Nusantara.

b. Pemikiran Fikih dalam *Al-Manār* dan Fikih Reformis

³²F. Gabrieli, “The Transmission of Learning and Literary Influences to Western Europe”, dalam PM. Holt, et.al.(peny.), *The Cambridge History of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), dikutip oleh Azyumardi Azra dalam *The Transmission of Islamic Reformism*, xvii.

³³Lihat M M. Azami, *Studies in Hadith Metodologi and Literature*, (Indianapolis: American Trust Publication, 1977), dikutip oleh Azyumardi Azra dalam *The Transmission of Islamic Reformism*, xvii.

Istilah pemikiran fikih dalam *Al-Manāʾir* pada penelitian ini dimaksudkan sebagai pemikiran fikih yang termuat dalam jurnal *Al-Manāʾir* yang pada hakikatnya adalah pemikiran-pemikiran pembaruan fikih dari tiga tokoh reformis dari Mesir yaitu, al-Afghani, Abduh, dan Rida. Tidak jauh berbeda dengan pemikiran fikih dalam *Al-Manāʾir*, fikih reformis yang dimaksudkan sebagai pemikiran fikih dari kaum reformis yang mengusung tema kebebasan berijtihad, menyerang taklid, dan terlepas dari keterikatan madzhab.

c. Pembaruan, Modernisasi dan Kaum Reformis

Istilah pembaruan adalah sinonim dari modernisasi. Mukti Ali mendefinisikan modernisasi sebagai proses di mana rakyat dalam budayanya sendiri menyesuaikan dirinya terhadap kebutuhan-kebutuhan waktu di mana mereka hidup.³⁴ Dalam pandangan Koentjaraningrat modernisasi berarti usaha untuk hidup sesuai dengan zaman dan konstelasi dunia sekarang.³⁵

Menurut Nurcholis Majid, modernisasi adalah rasionalisasi yang berarti proses perombakan pola berpikir dan tata kerja lama yang tidak rasional dan menggantinya dengan pola berpikir dan tata kerja baru yang rasional. Hal ini dimaksudkan untuk memperoleh daya untuk dalam berpikir dan bekerja yang maksimal untuk kebahagiaan umat Islam. Ini merupakan perintah Tuhan yang imperative dan mendasar.³⁶

Sementara L. Stoddard memberi pengertian pembaruan sebagai perubahan secara radikal ke arah yang lebih baik dalam bidang sosial, politik, atau

³⁴Dikutip oleh Sidi Gazalba dalam *Modernisasi dalam Persoalan: Bagaimana Sikap Islam?* (Jakarta: CV Bulan Bintang, 1973), 10.

³⁵Koentjaraningrat, *Kebudayaan, Mentalitet dan Pembangunan* (Jakarta: PT Gramedia, 1974), 133.

³⁶Nurcholish Majid, *Islam Kemoderenan dan Keindonesiaan*, Cet. 9 (Bandung: Mizan, 1997), 172-173.

masalah keagamaan.³⁷ Pengertian yang lebih singkat dan sederhana diberikan oleh Hamdi A. Rabie. Menurutnya, pembaruan berarti mengubah *status quo* dan mencari cara baru yang cocok untuk memecahkan masalah-masalah aktual.³⁸

Dari beberapa konsep pembaruan yang telah dikemukakan oleh para ahli tersebut, maka pembaruan yang dimaksud dalam penelitian ini adalah upaya melakukan perubahan dari pola pikir lama menuju pola pikir baru yang lebih sesuai dengan tuntutan zaman. Perubahan itu terjadi secara revolusioner maupun secara evolutif. Penegasan pembaruan menjadi dua macam yaitu, secara revolusioner dan secara evolutif di sini beruntuk untuk melihat gagasan perubahan (pembaruan fikih) yang terjadi secara radikal yang dikumandangkan oleh Abduh dan para pengikutnya. Sedangkan pembaruan pemikiran fikih secara evolutif terjadi di kalangan kaum tradisionalis.

Istilah kaum reformis yang dipakai dalam penelitian ini, dimaksudkan untuk menyebut mereka yang menjadi pengikut setia dari gagasan-gagasan reformasi dan pembaruan Islam yang dikumandangkan oleh Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, dan termasuk juga ide-ide puritan (salafi) Rasyid Rida. Mereka berperan penting dalam menyebarkan ide-ide reformasi dan pembaruan tersebut, terutama pembaruan fikih di seluruh wilayah Nusantara. Seruan berjihad dan anti taklid secara masif mereka dengarkan. Kelompok lain yang berseberangan paham dengan mereka adalah kaum tradisionalis.

³⁷L. Stoddard, *The New World of Islam*, terjemahan Muljadi Djojomartono, et.al., Cet. 1 (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), 297.

³⁸Hamdi A. Rabie, *Islam sebagai Kekuatan Internasional*, Cet. 1. (Bandung: CV. Rosda, 1987), 15.

d. Hukum Islam, Fikih dan Syariat

Ada dua pengertian yang biasa diungkapkan orang untuk mendefinisikan pengertian hukum Islam, yaitu: Pertama, syariat Islam. Kedua, fikih Islam. Syariat Islam dalam kepustakaan hukum Islam berbahasa Inggris diterjemahkan dengan istilah *Islamic law*, sedangkan fikih Islam biasa diterjemahkan dengan *Islamic Jurisprudence*.³⁹

Selain dua pengertian di atas, hukum Islam kadang kala juga identik dengan *law/rules* atau perundang-undangan dari hukum positif di suatu negara. Dalam konteks Indonesia dapat diambil contoh seperti kompilasi hukum Islam atau undang-undang tentang perbankan syariah sebagai wujud transformasi hukum Islam di dalamnya.

Adapun pengertian hukum Islam yang dikehendaki dalam penelitian ini adalah hukum fikih (احكام الفقه) yang merupakan produk pemikiran ulama yang bersifat *interpretable* (dapat ditafsirkan). Bukan menunjuk pada hukum Islam yang telah mengalami transformasi menjadi hukum positif (perundang-undangan) maupun hukum adat.

Sedangkan fikih didefinisikan oleh Abd. Al-Wahhab Khallaf sebagai ilmu tentang hukum-hukum syar'i yang berkaitan dengan perbuatan yang diperoleh (disimpulkan) dari dalil-dalilnya yang spesifik (*al- 'ilm bi al-ahkam al-syar'iyah al- 'amaliyah al-muktasabah min adillatiha al-tafshiliyah*).⁴⁰ Sedangkan menurut Abu Ishaq al-Syirazi adalah “mengetahui (menemukan) hukum syar'i dengan cara berijtihad” (*ma'rifat al-ahkam*

³⁹Lihat Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Hukum Islam di Indonesia*, Cet. 5 (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996), 44.

⁴⁰Abd.Al-Wahhab Khallaf, *’Ilm Ushul al-Fiqh*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1978), 11.

al-syar'iyah al-lati thariquha al-ijtihad).⁴¹ Dari definisi ini dapat dipahami bahwa fikih merupakan hasil pemahaman dan penafsiran ulama terhadap ketentuan-ketentuan al-Qur'an dan hadis Nabi melalui penalaran yang sistematis. Karena sifatnya sebagai hasil pemahaman dan pemikiran, maka fikih bersifat relatif dan tidak statis terhadap perkembangan masa dan perbedaan tempat. Hal ini berbeda dengan syariat (hukum syara') yang bersifat mutlak dan universal.

Muhammad Abu Zahrah mendefinisikan syariat (hukum syara') sebagai ketetapan Allah SWT yang berkaitan dengan perbuatan *mukallaf* baik berbentuk perintah atau larangan (*iqtidha'*) maupun pilihan (*taK. H.yir*) atau sebab akibat (*wadh'i*).⁴²

e. *Genealogi*

Genealogi di sini didefinisikan sebagai studi mengenai jaringan dari sekelompok orang sepanjang beberapa generasi. Pengertian ini diadopsi dari studi sejarah dan antropologi tradisional.⁴³ Konsep genealogi ini beruntuk untuk melihat gerak perkembangan diakronik dan mata rantai intelektual antar generasi dari jaringan ulama Timur Tengah-Nusantara terutama yang terlibat dan berperan dalam pembaruan fikih abad ke-19 dan 20.

⁴¹Lihat Abu Ishaq al-Syirazi, *Al-Luma' fi Ushul al-Fiqh*, (Kairo: Muhammad Ali Shabih, 1970), 4.

⁴²Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, Terj. Saifullah Ma'sum dkk, Cet. 6, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), 26.

⁴³Lihat Yudi Latif, *Inteligensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad ke 20*, Cet.1, (Bandung: Mizan, 2005), 7.

f. Fikih Tradisionalis

Secara bahasa, kata tradisional dapat berarti: (1) sikap, cara berpikir, dan bertindak yang selalu berpegang teguh pada norma dan adat kebiasaan yang dipelihara secara turun-temurun; (2) menurut adat dan tradisi. Sedangkan tradisionalisme berarti paham atau ajaran yang berdasar pada tradisi.⁴⁴ Zamakhsyari Dhofier memberikan definisi tentang Islam tradisional sebagai ajaran Islam yang masih berpegang teguh (terikat kuat) dengan pemikiran-pemikiran ulama yang hidup antara abad ke-7 sampai abad ke-13, baik dalam bidang fikih, hadis, tafsir, tauhid, maupun taSawwuf.⁴⁵ Dengan demikian, fikih tradisional dalam konteks ini adalah paham fikih yang menjadikan produk pemikiran ulama fikih antara abad ke-7 sampai abad ke-13 sebagai referensi penting. Artinya, paham ini tetap berpegang teguh pada al-Quran dan hadis Nabi sebagai sumber hukum yang utama di samping *ijma'* dan *qiyas*. Di samping itu, menjadikan produk pemikiran fikih yang dihasilkan ulama selama berabad-abad tersebut sebagai khazanah intelektual yang patut dijadikan sumber referensi.

F. Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian sejarah dan tujuan studi ini adalah untuk mencapai penulisan sejarah. Karena itu, upaya merekonstruksi masa lampau obyek penelitian ditempuh dengan metode sejarah. Prosedur metode tersebut dimulai dengan langkah *heuristic* (pengumpulan data) melalui metode penguntukan bahan dokumen terhadap sumber-sumber

⁴⁴Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 2003), 1208.

⁴⁵Lihat Zamakhsyari Dhofir, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Cet. 6, (Jakarta: Penerbit LP3ES, 1994), 1-2.

tertulis.⁴⁶ Secara internal dan eksternal, kritik sumber akan dilakukan bersamaan dalam proses pengumpulan data.⁴⁷ Kritik internal dan eksternal ini juga diberlakukan dalam seleksi informan saat pengumpulan data melalui metode wawancara.

Sumber-sumber tertulis yang mungkin ditemukan dan menjadi data penting (primer) dari penelitian ini adalah dokumen-dokumen penting (arsip-arsip) zaman Hindia Belanda, kitab-kitab *tarājim* (biografi-biografi), ensiklopedia, kitab-kitab *tabaqāt* yang ditulis oleh para penulis sezaman, dan karya-karya mereka yang terlibat dalam jaringan *fuqahā'* Timur Tengah dan Nusantara abad 19 dan 20. Selain itu, kajian para sarjana saat ini yang berkaitan dengan sejarah sosial atau pun sejarah pemikiran mereka, akan menjadi data pelengkap dari penelitian ini. Wawancara dengan keluarga atau keturunan tokoh-tokoh tertentu yang termasuk dalam obyek kajian penelitian ini juga dapat dipakai sebagai data pelengkap. Mereka dapat dipandang mewarisi secara turun-temurun 'memori kolektif' tentang riwayat hidup tokoh-tokoh tersebut melalui sejarah lisan (*oral history*).

Berdasarkan data yang diperoleh, interpretasi dilakukan dalam proses penulisan sejarah (*historiografi*). Proses interpretasi atau analisis data dilakukan dengan cara sintesis

⁴⁶Lihat Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1995), 94-97; lihat juga Sartono Kartodirjo, "Metode Pengumpulan Bahan Dokumenter", dalam Kuntjaraningrat, *Metode-metode Penelitian Masyarakat*, (Jakarta: Gramedia, 1989), 25.

⁴⁷Hal ini sesuai dengan etika akademik yang mengajarkan bahwa seorang peneliti yang melakukan penelitian sejarah maka ia harus secara terus-menerus berjuang untuk mempertahankan dan sekaligus mengembangkan standar-standar analisa kritis yang dimiliki. Perhatian dan pengangkatan secara terus-menerus, mencermati secara teliti metode yang diuntukkan, dan sekaligus mengangati bukti-bukti yang dipandang tidak tepat selama proses melakukan penelitian. Semua ini dilakukan agar peneliti dapat menghindarkan dirinya dari pandangan yang bias. Lihat Akh Minhaji, *Sejarah Sosial dalam Studi Islam: Teori, Metodologi, dan Implementasi*, (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2010), 173-174.

fakta-fakta yang diperoleh melalui eksplanasi sejarah.⁴⁸ Karena itu, mekanisme interpretasi akan dilakukan terhadap data dokumenter dan hasil wawancara berdasarkan kategori masalah yang mengacu pada kerangka konsep penelitian ini.

Metode sejarah intelektual atau sejarah pemikiran juga dipakai dalam penelitian ini. Sejarah pemikiran atau sejarah intelektual ini merupakan terjemahan dari “*history of thought, history of ideas, atau intellectual history*”.⁴⁹ Kuntowijoyo memberi definisi sejarah intelektual atau sejarah pemikiran ini sebagai “*the study of the role of ideas in historical events and process*”.⁵⁰

Leo Agung S memberi definisi sejarah intelektual adalah:

“Sejarah yang mempelajari etos, jiwa, ide, atau nilai-nilai yang mempengaruhi kehidupan manusia atau masyarakat bahkan bangsa dan negara, dari zaman dulu kala hingga sekarang; sehingga ideologi menjadi dasar bagi perubahan dan perkembangan masyarakat, bangsa, dan negara.”⁵¹

Objek kajian dalam penelitian sejarah intelektual ini, menurut Sartono Kartodirjo adalah alam kejiwaan (*mentifact*) yang berupa semua fakta yang ada dalam jiwa, pikiran (ide), atau kesadaran manusia. Masalah kesadaran yang berisi pemikiran, ide, persepsi, kepercayaan, angan-angan, cita-cita dan lain-lain. Ihwal ini menurut Sartono, memiliki peranan penting dalam menggerakkan dan menciptakan fakta-fakta

⁴⁸Lihat Ibrahim Alfian, *Sejarah dan Permasalahan Masa Kini, (Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar Fakultas Sastra Universitas Gajah Mada)*, (Yogyakarta: Universitas Gajah Mada, 1985), 7.

⁴⁹Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah*, (eds. 2), (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003), dikutip oleh Leo Agung S, *Sejarah Intelektual*, Cet. II, (Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2016), 215.

⁵⁰*Ibid.*

⁵¹Agung S, *Sejarah Intelektual*, 2.

sejarah seperti gerakan sosial, pemberontakan, perang, revolusi, dan lain-lain.⁵²

Senada dengan Sartono, ide dan pemikiran menurut Kuntowijoyo dapat mempengaruhi dan menggerakkan semua perbuatan manusia. Adanya gerakan koperasi misalnya, adalah karena pengaruh pemikiran Mohammad Hatta. Gerakan sosial-keagamaan Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama (NU) adalah karena pengaruh dari ide dan pemikiran Kiyai Haji Ahmad Dahlan dan Kiyai Haji Hasyim Asy'ari. Demikian pula adanya gerakan pendidikan Taman Siswa adalah karena pengaruh dari pemikiran Ki Hajar Dewantoro.⁵³

Sedangkan berkaitan dengan pelaku sejarah yang menjadi kajian dari sejarah intelektual ini adalah: Pertama, dapat dilakukan oleh pemikiran perorangan seperti pemikiran Sukarno, Natsir, John Locke, dan lain-lain. Kedua, pemikiran kolektif seperti pemikiran MUI, NU, dan Muhammadiyah. Ketiga, paham atau isme seperti nasionalisme, sosialisme, dan pragmatisme. Keempat, dapat berupa gerakan intelektual seperti aliran Frankfurt, strukturalisme, dan post-modernisme. Kelima, berkaitan dengan periode seperti *the age of belief*, masa renaissance, dan zaman pencerahan.⁵⁴

Dalam penelitian ini yang menjadi fokus kajian sejarah intelektual adalah ide-ide reformasi dan pembaruan Islam termasuk di dalamnya pembaruan fikih yang dicetuskan oleh para tokoh reformis dari Timur Tengah seperti al-Afghani, Abduh, dan Ridha yang tertuang dalam *Al-Manār*. Ide-ide inilah yang mempengaruhi timbulnya gerakan reformasi dan pembaruan Islam di seluruh dunia Islam termasuk wilayah Nusantara. Di wilayah Nusantara, ide-ide ini melahirkan gerakan-gerakan kaum reformis yang menyuarakan reformasi

⁵²Sartono Kartodirdjo, *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*, (Jakarta: Gramedia, 1992), dikutip oleh Agung S dalam *Sejarah Intelektual*, 208.

⁵³Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah*, 215

⁵⁴*Ibid.*, 216-217.

Islam dan pembaruan fikih yang pada akhirnya mengkristal menjadi organisasi-organisasi sosial keagamaan seperti Muhammadiyah (1912), *al-Irsyad* (1913), dan Persis (1913). Fokus kajian juga diarahkan pada pemikiran keagamaan kaum Muslim tradisional yang dengan pemikiran itu mereka melakukan gerakan-gerakan yang menolak dan membendung pengaruh kaum reformis. Gerakan-gerakan ini pada gilirannya juga mengkristal menjadi Ormas-ormas keagamaan seperti Nahdlatul Ulama (NU) tahun 1926, Mathla'ul Anwar, Persatuan Tarbiyah Islamiah (Perti) yang lahir di Sumatera Barat tahun 1928, al-Jami'atul Washliyah yang didirikan oleh kaum ulama tradisional Aceh dan Sumatera Utara tahun 1930, Nahdlatul Wathan (NW) yang lahir di Nusa Tenggara Barat tahun 1953, Darud Da'wah wal Irsyad yang didirikan oleh ulama tradisional Sulawesi, dan al-Khairat yang didirikan oleh kaum tradisional Sulawesi dan Maluku. Ormas-ormas inilah yang pada gilirannya menjadi jangkar Islam Nusantara yang memperjuangkan paham keagamaan tradisional (*ahlussunnah wa al-jamaah*) yang tetap mempertahankan pola madzhab dalam mengamalkan hukum Islam.

Sedangkan berkaitan dengan desain penelitian, penelitaian ini mengutamakan pendekatan antropologi terutama paradigma difusionisme. Logika-logika difusionisme akan dipakai di sini terutama untuk menganalisis dan menjelaskan proses transmisi pemikiran pembaruan fikih. Karena ilmu pengetahuan, termasuk juga ilmu fikih, dalam pandangan antropologi merupakan bagian dari kebudayaan. Sedangkan kebudayaan, sebagaimana menurut paradigma difusionisme, dapat mengalami penyebaran dari satu tempat ke tempat lainnya. Persebaran kebudayaan bisa disebabkan adanya migrasi manusia. Perpindahan dari satu tempat ke tempat lain, akan menularkan budaya tertentu. Apalagi kalau perpindahan manusia itu secara kelompok atau besar-besaran, jelas akan

menimbulkan difusi budaya yang luar biasa.⁵⁵ Persebaran kebudayaan juga dapat terjadi karena kontak-kontak yang dilakukan, baik melalui media komunikasi seperti buku-buku, surat kabar, majalah, dan berbagai media audio visual.⁵⁶ Dalam konteks penelitian ini, persebaran kebudayaan pemikiran pembaruan fikih dapat terjadi melalui mata rantai hubungan guru-murid (*'isnād/transmission*) dan penyebaran karya-karya ilmiah.

Oleh karena itu, penelitian ini juga mengkaji peran-peran penting yang dimainkan oleh para tokoh yang terlibat dalam jaringan-intelektual ulama terutama berkaitan dengan penyebaran gagasan-gagasan pembaruan fikih, maka penguntukan analisa sejarah sosial tidak dapat dielakkan lagi. Dengan demikian pendekatan sosiologi menjadi sangat dibutuhkan. Sedangkan pendekatan ilmu fikih dan ilmu keagamaan lainnya dipakai untuk melakukan analisa terhadap 'kandungan intelektual' (pembaruan fikih) yang dibawa dan disebarkan melalui jaringan ulama abad 19 dan 20.

G. Sistematika Pembahasan

Penulis akan mendeskripsikan hasil penelitian ini dalam bentuk penulisan hasil penelitian sejarah (*historiografi*) yang dibagi menjadi enam bab. *Bab Pertama*, adalah bab pendahuluan yang berbicara tentang latar belakang permasalahan, rumusan masalah, tujuan dan keuntukan, kajian pustaka, kerangka teoritik, metode serta pendekatan yang diperuntukkan dalam penelitian ini.

Memasuki *Bab Kedua*, penelitian ini membahas mengenai Haramain dan Mesir sebagai pusat destinasi keilmuan Islam. Wilayah Timur Tengah sebagai pusat keilmuan Islam sepanjang sejarah dan arti penting Timur Tengah bagi wilayah dunia Islam lainnya, terutama wilayah Nusantara. Untuk mendukung posisi Timur Tengah sebagai pusat keilmuan

⁵⁵Endraswara, *Metodologi Penelitian*, 97.

⁵⁶Poerwanto, *Kebudayaan*, 97.

Islam, maka keberadaan jaringan ulama di Haramain baik pada abad ke-19 perlu diungkap pada pembahasan ini. Bagaimana posisi Haramain (Mekkah dan Madinah) serta Mesir dengan al-Azharnya sebagai pusara keilmuan Islam.

Bab Ketiga, memfokuskan kajian terhadap pemikiran pembaruan fikih dalam *Al-Manār* dan penyebarannya ke dunia Islam. Pembahasan dimulai dengan peran penting journal *Al-Manār* sebagai media yang menyebarkan paham reformasi dan pembaruan fikih, tiga pintu masuk penyebaran *Al-Manār* ke seluruh pelosok Nusantara, pengaruh *Al-Manār* terhadap terbitnya jurnal-jurnal reformis lainnya di Nusantara. Pembahasan diakhiri dengan produk-produk ijtihad fikih dalam *Al-Manār*.

Kajian pada *Bab Keempat* akan menguraikan peran-peran intelektual yang dimainkan oleh para perintis gerakan pembaruan fikih di Nusantara seperti Sheik. H. Ahmad Syurkati, Syeikh Ahmad Dahlan, Syeikh Muhammad Jamil Jambek dan komunitas ulama pembaruan di Minangkabau abad ke-19. Tidak ketinggalan pula peran penting dari A. Hassan sebagai juru bicara kaum pembaru. Mereka semua merupakan agen-agen yang menyebarkan gagasan pembaruan fikih di Nusantara abad 19-20.

Respon ulama tradisional terhadap wacana global pembaruan fikih dan dinamika pemikiran fikih di kalangan mereka dikaji dengan serius pada *Bab Kelima*. Respon ulama tradisional tersebut antara lain dapat ditemukan pada sosok tokoh-tokoh seperti, Syeikh Hasyim Asy'ari, Syeikh Sulaiman ar-Rasuli, K. H. Wahab Chasbullah, dan K. H. Sirojuddin Abbas dan lain-lain.

Akhirnya, seluruh pembahasan pada bab pertama sampai bab kelima di atas disimpulkan dalam *Bab Keenam*. Bab ini sekaligus merupakan bab penutup dari penelitian ini.



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

Wacana pembaruan fikih yang digulirkan oleh para tokoh reformis dari Mesir dapat diterima oleh sebagian masyarakat Muslim Nusantara karena dua faktor: Pertama, pengaruh politik etis Pemerintah Belanda. Kedua, tersebarnya bahasa Melayu di Nusantara.

Penjajahan dan kekejaman Belanda di Nusantara telah menyebabkan kesengsaraan, kemiskinan, kebodohan, dan keterbelakangan terhadap rakyat pribumi. Kondisi tersebut pada akhirnya menimbulkan protes keras dari sebagian masyarakat di Negara Belanda sendiri. Mereka menuntut pemerintah agar memperhatikan nasib rakyat Hindia Belanda dan memperbaiki pendidikan dan kesejahteraan mereka. Akibat dari adanya tuntutan tersebut, penguasa Belanda akhirnya bersikap lunak dan memperbaiki kebijakan-kebijakannya terhadap rakyat Hindia-Belanda.

Di bidang pendidikan, Belanda mulai mendirikan sekolah-sekolah formal untuk rakyat pribumi dan mengenalkan mesin-mesin cetak yang bermanfaat untuk menerbitkan buku dan media cetak lainnya. Dari kondisi ini, lahirlah lapisan masyarakat yang melek baca-tulis yang pada saatnya akan terbentuk kelompok-kelompok *intelegensia* atau kaum terpelajar. Kalau kaum terpelajar ini dari lapisan masyarakat Muslim (santri), maka akan muncul kelompok *intelegensia* Muslim (Muslim intelek). Sedangkan yang lahir dari masyarakat abangan akan terbentuk *intelegensia* sekuler.

Masyarakat Muslim yang melek baca-tulis dan kelompok Muslim intelek inilah yang nantinya akan mudah terpengaruh oleh ide-ide reformasi dan pembaruan Islam termasuk di dalamnya pembaruan fikih. Mereka mudah terpengaruh

dengan ide-ide reformasi Islam yang nampak lebih rasional yang diusung oleh *Al-Manāʾir*. Meskipun demikian, tidak semua masyarakat Muslim yang melek baca-tulis maupun kelompok Muslim intelek mudah terpengaruh dengan *Al-Manāʾir*. Mereka yang memiliki wawasan keislaman yang lebih baik dan paham keagamaan yang luas, terutama paham Islam tradisional akan menolak ide-ide reformasi dan pembaruan yang dikampanyekan oleh *Al-Manāʾir*.

Di sisi lain, tersebarinya bahasa Melayu di bumi Nusantara juga turut memberikan kontribusi penting pada “mengapa ide-ide reformasi Islam dan pembaruan fikih dapat diterima oleh sebagian masyarakat Muslim Nusantara”. Hal ini karena ide-ide pembaruan tersebut juga ditulis dan disebarakan melalui karya-karya tulis yang berbahasa Melayu, baik berupa buku maupun jurnal-jurnal yang berbahasa Melayu seperti *al-Imam*, *al-Munīr*, dan jurnal-jurnal reformis lainnya. Sebagian masyarakat Muslim yang telah mengenyam pendidikan Barat, melek baca tulis, dan dapat berbahasa Melayu akan mudah terpengaruh dengan ide-ide pembaruan tersebut.

Para pembaca *Al-Manāʾir* memiliki peran penting dalam mengusung dan menyebarkan ide-ide tersebut melalui gerakan reformasi dan pembaruan. Terakhir, terbentuklah jaringan ulama reformis Timur Tengah dan Nusantara. Para aktivis gerakan dan agen reformis itu menghimpun diri mereka ke dalam organisasi-organisasi kaum reformis seperti Muhammadiyah, Persatuan Islam (Persis), dan al-Irsyad. Tokoh-tokoh penting dalam gerakan reformasi dan pembaruan fikih ini dapat ditemui dalam sosok seperti Kiyai Haji Ahmad Dahlan, Syaikh Ahmad Surkati, Haji Mas Mansur, A. Hassan, Haji Abd Karim Amrullah, Haji Abdullah Ahmad, Syaikh Thahir Jalaluddin al-Azhari, dan Syaikh Muhammad Jamil Jambek.

Selain melalui Ormas-ormas keagamaan, peran penting yang dimainkan oleh para pembaca *Al-Manāʾir* untuk menyebarkan pemikiran pembaruan juga tampak pada aktivitas

penerbitan jurnal-jurnal yang menjadi perpanjangan tangan dari *Al-Manār*. Misalnya di Singapura, Thahir Jalaluddin dan kawan-kawan mendirikan jurnal *al-Imam*. Jurnal ini hampir serupa dengan *Al-Manār* bahkan sering memuat kembali konten-konten yang pernah dimuat oleh *Al-Manār*. Di Padang Sumatera Barat, Abdullah Ahmad mendirikan jurnal *al-Munir* yang juga mempunyai misi yang sama dengan *al-Imam* dan *Al-Manār*. Kemudian terbit pula jurnal-jurnal seperti *Najmul Islam* yang dikelola oleh Muhammadiyah, *Liwa' al-Islam* yang dikelola oleh Syarikat Islam (SI), *al-Lisan al-Islami* yang diterbitkan oleh Persatuan Islam (Persis), dan *az-Zākirah al-Islamiyyah* yang didirikan oleh Ahmad Surkati (al-Irsyad). Semua jurnal-jurnal tersebut mempunyai tujuan yang sama yaitu, menyebarkan ide-ide reformasi Islam dan pembaruan fikih di bumi Nusantara. Jurnal-jurnal yang terbit ini karena terinspirasi dengan *Al-Manār* tersebut dan menjadi perpanjangan tangan *Al-Manār* dalam menyebarkan ide-ide reformasi Islam di Nusantara. Dengan memiliki jurnal-jurnal tersebut, kaum reformis semakin memperkuat barisan mereka. Jurnal-jurnal inilah yang dipakai untuk membantu pergerakan dan perjuangan mereka.

Berbeda dengan sikap para pembaca *Al-Manār*, sikap kaum tradisional menolak keras gagasan reformasi Islam dan pembaruan fikih yang dibawa oleh *Al-Manār* tersebut. Mereka memandang ide-ide reformasi Islam dan pembaruan fikih yang antara lain menyerukan kebebasan berijtihad, menolak taklid dan anti mazhab merupakan pemikiran menyimpang yang dapat mengacaukan tatanan keberagamaan umat Islam. Akhirnya, perang wacana dari kedua belah pihak pun tidak dapat dihindari bahkan sering berujung pada konflik, saling tuduh, dan debat terbuka. Kaum reformis menuduh pihak yang setia pada mazhab dan taklid sebagai sikap jumud, bodoh, dan terbelakang. Sebaliknya, kaum tradisional juga menuduh bahwa mereka yang menjadi agen-agen pemikiran al-Afghani,

Abduh, dan Rida itu sebagai kaum *Al-Manār* yang sesat dan ahli *bid'ah*.

Sikap dan respon penolakan keras kaum tradisional ini terjadi karena empat hal yaitu: Pertama, faktor otoritas keilmuan Islam. Kaum reformis atau para pembaca *Al-Manār* umumnya adalah kaum muda yang dalam pandangan kaum tradisional tidak memiliki otoritas dalam keilmuan Islam. Karena ada masalah dalam otoritas keilmuan Islam inilah, mereka mudah terbius oleh ide-ide pembaruan yang dilontarkan oleh al-Afghani, Abduh, dan Rida dan tidak mampu mengkritisi dengan kedalaman ilmu dan kapasitas intelektual yang memadai. Kedua, faktor teologis. Kaum tradisional memahami bahwa pemikiran-pemikiran Abduh, yang mengusung kebebasan akal yang luas adalah lebih dekat dengan paham *Mu'tazilah*, di sisi lain, ide-ide Abduh, al-Afghani, dan Rida tersebut terinspirasi oleh Muhammad ibn Abd al-Wahhab yang juga terinspirasi oleh pemikiran para pendahulunya yaitu, Ibn Taimiyah dan Ibn Qayyim al-Jauziyah. Mata rantai (*genealogi*) pemikiran seperti ini adalah ahli waris intelektual dari teologi Salafi-Wahabi. Sedangkan pemikiran Ibn Taimiyah dan Ibn Qayyim sendiri pada zamannya merupakan pemikiran yang ganjil dan ditolak oleh mayoritas ulama saat itu. Artinya, pemikiran Ibn Taimiyah dan Ibn Qayyim al-Jauziyah pada zamannya merupakan pendapat minoritas yang berada di luar arus utama (*mainstream*) pemikiran mayoritas ulama umat. Padahal, pendapat mayoritas inilah yang harus diambil dan diikuti oleh umat Islam ketika terjadi perbedaan pendapat di antara ulama umat.

Bagi kaum tradisional, berpihak pada pendapat mayoritas ulama umat merupakan salah satu cara untuk memelihara kemurnian Islam dan menjaga agama ini dari penyimpangan dan kesesatan. Prinsip seperti ini sejalan dengan anjuran Nabi Saw untuk mengikuti pendapat mayoritas (*al-Sawad al-a'zam*) ketika terjadi perselisihan paham dalam masalah agama ini. Demikian pula masalah taklid dan tradisi

bermazhab merupakan tradisi mayoritas umat yang diikuti oleh kaum tradisional. Bagi mereka, ijtihad boleh saja tetapi harus dilakukan oleh orang-orang yang berkompeten atau benar-benar ahli dalam bidang itu. Tidak ada yang melarang untuk berijtihad. Tidak pula ada yang mengatakan bahwa pintu ijtihad telah tertutup. Bahwa memang benar kaum tradisional berpendapat bahwa tingkatan para mujtahid *mustaqil* pendiri mazhab sudah tidak ada lagi setelah abad ketiga hijriyah. Pendapat seperti ini tidak menafikan masih adanya ijtihad yang dilakukan oleh tingkatan-tingkatan mujtahid di bawahnya. Pernyataan seperti ini juga berbeda dengan ungkapan bahwa pintu ijtihad telah tertutup. Bagi kaum tradisional, bermazhab dan taklid tidak harus menolak ijtihad, asalkan dilakukan oleh orang yang ahli dan memenuhi syarat-syarat untuk berijtihad. Ketiga, faktor sikap arogansi kaum reformis. Sikap kaum reformis yang mudah main tuduh *bid'ah* dan syirik kepada siapa pun yang tidak sependapat dengan mereka, menambah sikap antipati dari kaum tradisional. Mereka menuduh kaum tradisional sebagai kelompok umat Islam yang dalam pelaksanaan ibadahnya dianggap bercampur dengan *bid'ah* dan *khurafat*. Melalui penerjemahan slogan “Kembali kepada al-Quran dan sunnah”, kaum reformis melakukan gerakan purifikasi praktik keagamaan umat Islam dari unsur-unsur non-Islam. Mereka menghukumi segala praktik amaliah yang dalam pandangan mereka tidak sesuai dengan al-Quran dan sunnah Nabi sebagai penyakit TBC (*takhayul*, *bid'ah*, dan *khurafat*). Istilah sunnah dan *bid'ah* begitu populer dan dipakai mereka sebagai “palu hakim” untuk memutuskan hitam putih amaliah keagamaan. Praktik-praktik amaliah keagamaan kaum tradisional menjadi sasaran tembak mereka. *Talqin*, *tahlil*, dan ziarah kubur mereka nyatakan sebagai *bid'ah*.

Keempat, Faktor persaingan kuasa. Para ulama tradisional merupakan kelompok elit umat yang memegang otoritas dan legitimasi masalah agama serta memiliki pengaruh yang luas di tengah-tengah masyarakat Muslim. Pengaruh yang

luas itu pada akhirnya harus tergerus karena kehadiran kaum reformis sebagai elit agama yang memiliki pandangan berbeda dengan kaum mereka. Karena perbedaan pandangan itulah yang menyebabkan mereka harus saling berhadapan.

Keberadaan dua sayap umat Muslim yang saling berhadapan di bumi Nusantara itu, akhirnya melahirkan sebuah persaingan di antara mereka, baik dalam masalah otoritas keagamaan maupun lapangan politik dan kekuasaan. Perbedaan pandangan, prinsip, dan perang wacana dalam masalah *furu'iyah* keagamaan berlanjut dengan perebutan pengaruh dan rivalitas kuasa di ruang publik.

Sebagai bentuk reaksi keras dan penolakan dari kaum tradisionalis tersebut, muncullah gerakan-gerakan keagamaan yang bertujuan membendung pengaruh dari kaum reformis. Gerakan-gerakan tersebut kemudian mengkristal menjadi Ormas-ormas keagamaan tradisionalis seperti Nahdlatul Ulama (NU) yang didirikan oleh *Hadaratussyaikh* K. H. Hasyim Asya'ari, Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Perti) yang didirikan oleh Syaikh Sulaiman al-Rasuli, Candung, Bukittinggi, Sumatera Barat, al-Jami'atu al-Wasliyah yang didirikan oleh Syaikh Hasan Maksum, Sumatera Utara, Nahdlatul Wathan (NW) yang didirikan oleh Tuan Guru Syaikh Haji Abdul Majid, Lombok, NTB, Mathlaul Anwar yang didirikan di Jawa Barat, Daarud Da'wah wa al-Irsyaad yang didirikan oleh ulama tradisionalis Sulawesi, dan al-Khairaat yang didirikan oleh kaum tradisionalis Sulawesi dan Maluku.

B. Saran

Penelitian dengan tema “Sejarah Transmisi Pembaruan Fikih dari Timur Tengah Ke Nusantara Abad Ke-19 dan 20: Studi Pengaruh *Al-Manār* di Indonesia” ini hanyalah salah satu cara yang harus dilakukan oleh para ahli sejarah pemikiran hukum Islam khususnya dan para sejarawan umumnya. Karena kajian-kajian sejarah Muslim Nusantara, termasuk di dalamnya sejarah pemikiran perlu dilakukan, agar Muslim Nusantara

tidak terus menduduki posisi marjinal dalam panggung sejarah masyarakat Muslim dunia. Wilayah Nusantara harus terus disentuh dengan penelitian-penelitian sejarah terutama berkaitan dengan masyarakat Muslim masa lalu di wilayah Nusantara ini.





STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

DAFTAR PUSTAKA

- Abduh, Syeikh Muhammad. *Fatihah al-Kitab*. Kairo: Tnp, 1382 H.
- _____ *Risalah Tauhid*. Jakarta: Bulan Bintang, 1965.
- _____ *Durus min al-Qur'an al-Karim*, diberi pengantar oleh Thahir al-Thanahi. T.k: Dar Hilal, t.t.
- _____ *Al-Islam Din al-'Ilm wa al-Madaniyyah*. Kairo: al-Majlis al-A'la li al-Syu'un al-Islamiyah, 1964.
- _____ *Muzakkirāt al-Imām Muhammad 'Abduh*, ditahqiq oleh Thahir al-Tanahi. Mesir: Dar al-Hilal, t.t.
- Abdullah, Abdul Rahman Haji. *Pemikiran Umat Islam di Nusantara: Sejarah dan Perkembangannya Hingga Abad ke-19*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa, 1990.
- Abd. al-Jabbar, Umar. *Siyar wa Tarājim Ba'd 'Ulama'ina fi al-Qarn al-Rabi' Asyar li al-Hijrah*. Jeddah: Tihamah, 1982.
- Adam, Charles Clarence. *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad 'Abduh*. London: Oxford University, 1933.
- Al-Adawi, Ibrahim Ahmad. *Rasyid Ri'ā al-Imām al-Mujtahid*. Kairo: Mu'assasah al-Misriyyah, t.t.
- Al-Afghani, Sayyid Jamal al-Din dan Syeikh Muhammad Abduh. *Al-'Urwath al-Wuṣqā*. Beirut: T.n.p, 1970 M.
- Akarhanaf. K. H. *Hasyim Asy'ari, Bapak Umat Islam Indonesia*. Jombang: Pondok Pesantren Tebuireng, 1949.

Ali, H. A. Mukti. *Modern Islamic Thought in Indonesia*, Cet. 3. Jogjakarta: Jajasan “Nida”, 1971.

_____ *Ijtihad dalam Pandangan Muhammad Abduh, Ahmad Dahlan, dan Muhammad Iqbal*, Cet. 2. Jakarta : Bulan Bintang, 2000.

Amin, Ahmad, *Zu‘amā’ al-Islah fi al-‘Asri al-Hadiś*. Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyyah, 1979.

Asy’ary, Muhammad Hasyim. *Muqaddimah al-Qanūn al-Asāsi*. Kudus: Menara, 1969.

_____ *Fatwa K.H. Muhammad Hasyim Asy’ari Seputar Islam dan Masyarakat*. Yogyakarta: Qirtas, 2005

_____ *Risalah Ahl al-Sunnah wal-Jamā‘ah fi Hadiś al-Muwaṭṭa wa Asyrāt al-Sā‘ah wa Bayan Maḥmum al-Sunnah wa al-Bid‘ah*. Jombang: Maktabah al-Turath al-Islami, 1415 H.

_____ *‘Adāb al-‘Ālim wa al-Muta‘allim*. Jombang: Maktabah Turasth al-Islami, 1415 H

_____ *al-Durar al-Muntasirah fi al-Masā’il al-Tis‘a Asyarah*. Kudus: Menara Kudus, 1974

_____ *al-Tibyān al-Wājibāt li Man Yasna al-Maulid al-Nabi*. Jombang: Maktabah al-Turath al-Islami, 1415 H

_____ *al-Tibyān fi al-Nahy ‘an Muqāta’at al-Arham wa al-Aqārib wa al-Ikhwān*. Jombang: Maktabah al-Turath al-Islami, 1415

_____ *Nūr al-Mubīn fi Mahabbah Sayyid al-Mursalin*. Jombang: Maktabah al-Turath al-Islami, 1415 H

_____ *Ziyādāt al-Ta‘lūqāt ‘ala al-Manzūmah al-SyayK. H. ‘Abdullah bin Yasin al-Fasuruani*. Jombang: Maktabah al-Turath al-Islami, 1415 H

- _____ *Risālah Muhimmah: Tamyẓ al-Haq min al-Bāṭil*. Surabaya: Pertjetakan Nahdlatul Ulama, 1940
- Atjeh, Aboebakar, (ed). *Sejarah Hidup K. H.. Wahid Hasyim dan Karangan Tersiar*. Jakarta: Panitia Buku Peringatan Almarhum K. H. Wahid Hasyim, 1957
- Al-Azraqi, Abu al-Balid Muhammad ibn ‘Abd illah ibn Ahmad. *Akhbar Mekkah wa Ma Ja’a fiha min al-‘Āsar*. Mekkah al-Mukarramah: Matabi’ Dar al-Tsaqafah, 1994.
- Badr, Abd al-Basit. *at-Tarikh asy-Syāmil li al-Madīnah al-Munawwarah*. Tanpa tempat: T.n.p, 1414 H/ 1993 M.
- Bangkalan, Syaikh una Khalil. *As-Silāḥ fi Bayān an-Nikah*. Surabaya: Tnp, t.t.
- Al-Bantani, Syeikh Nawaw, *Fath al-Mujib: Syarh ‘ala Akhass Manāsik al-Khatib*. Kairo: Bulaq, 1298 H.
- _____ *Al-‘Iqd aš-Šamīn: Syarh ‘ala (Manẓumat as-Sittin Mas’alah al-Musamma) al-Fath al-Mubin*. Kairo: Al-Wahabiyah, 1300 H.
- _____ *Kasyifah asy-Syaja: Syarh ‘ala Safīnah an-Najā*. Kairo: T.n.p, 1292 H.
- _____ *Nihayatu az-Zain fi Irsyādi al-Mubtadi’in: Syarh ‘ala Qurratu al-‘Ayn*. Kairo: Al-Wahabiyyah, 1297.
- _____ *Qāmi’u at-Tughyān: Syarh ‘ala Manzumat Syu‘ab al-Iman li Zayn al-Din al-Malibari*. Kairo: Al-Wahabiyyah, 1296 H.
- _____ *Qūtu al-Habīb al-Gharīb: Tawsiḥ ‘ala al-Fath al-Qarib li Ibn Qasim al-Ghazzi, Syarh ‘ala at-Taqrīb li Abi Syuja’*. Kairo: T.n.p, 1301 H.

- _____ *Sullam al-Munajāt: Syarh ‘ala Safina aṣ-Ṣalat li ‘Abdullah bin Yahya al-Hadrami.* Kairo: Bulaq, 1297 H.
- _____ *Suluk al-Jadda: Syarh ‘ala Lum‘ah al-Mufīdah fi Bayāni al-Jum‘ah wa al-Mu‘ada.* Kairo: Al-Wahabiyah, 1300 H.
- _____ *‘Uqūdu al-Lujayn fi Bayāni Huqūq al-Zawjayn: Syarh ‘ala Risālati al-Muta‘alliq bi Huqūq az-Zawjayn li Ba‘di an-Nāsihīn.* Kairo: al-Wahabiyah, 1296 H.
- _____ *Bahjah al-Wasā’il bi Syarh al-Masā’il: Syarh ‘ala al-Risālah al-Jamī‘ah.* Kairo: Bulaq, 1292 H.
- _____ *Mirqat Su‘ud at-Tasdiq: Syarh Sullam at-Taufiq ila Mahabba Allah ‘ala Tahqiq li Abd. Allah Muhammad bin Hasyim Ba‘alawi.* Kairo: T.n.p, 1292 H.
- _____ *Risālah al-Jamī‘ah bayna Uṣul al-Din wa al-Fiqh wa at-Tasawwuf.* Kairo: Bulaq, 1292 H.
- _____ *Aṣ-Ṣimar al-Yanī‘ah: Syarh ‘ala ar-Riyāḍ al-Badī‘ah fi Uṣul ad-Din wa Ba‘d Furu‘ asy-Syari‘ah li Muhammad Hasbullah.* Kairo: T.n. p, 1299 H.
- _____ *Marāqī al-‘Ubūdiyyah: Syarh ‘ala Bidayah al-Hidayah li Abi Hamid al-Ghazali.* Kairo: Bulaq, 1293 H.
- _____ *Salalim al-Fuḍalā’: Syarh ‘ala Manẓumat al-Musamma Hidayah al-Adzkiya’ li Zayn ad-Din al-Malibari.* Mekkah: T.n.p, 1315 H.
- _____ *Miṣbāh az-Zulam: Syarh ‘ala al-Manhaj al-Atamm fi Tabwib al-Hikam li al-ShayK. H. ‘Ali bin Hisyam ad-Din al-Hindi.* Mekkah: T.n.p, 1314 H.
- _____ *Syarh ‘ala Manẓumah fi at-Tawassul bi al-Asma’ al-Husna li Muhammad al-Dimyati.* Kairo: Abd al-Raziq, 1302 H.

_____ *Hilya al-Sibyān: Syarh 'ala Fath al-Rahman*. Kairo: Sharaf, 1298 H.

_____ *Marah Labib li Kasyf Ma'na al-Qur'an al-Majid aw at-Tafsir al-Munir li Ma'ālim at-Tanzīl li al-Musāfir 'an Wujuh Mahasin al-Ta'wil*, 2 vols. Kairo: 'Abd al-Raziq, 1305 H.

_____ *Tanqīh al-Qaul al-Hadīṣ: Syarh 'ala Lubāb al-Hadīṣ li Jalal ad-Din as-Suyuti*. Kairo: T.n.p, 1356 H.

_____ *Naṣā'ih al-'Ibad: Fi Bayān Alfaz Munabbihat al-Isti'dad*. Mekkah: T.n.p, 1312 H.

Chalil, Munawar. *Kembali kepada al-Qur'an dan as-Sunnah*. Jakarta: Bulan Bintang, 1956.

Dahlan, Syeikh Ahmad ibn Zaini. *Ad-Durar al-Saniyyah fi ar-Radd 'ala al-Wahabiyyah*. Kairo: Dar Jawami' al-Kalim, 1991.

_____ *Khulasah al-Kalam fi Bayan 'Umarā' al-Balad al-Haram*. Kairo: T.n.p, 1305 H/ 1888 M.

Al-Fasi, Abu al-Tayyib Taqi al-Din Muhammad ibn Ahmad al-Makki al-Maliki. *Syifa al-Garam bi Akhbar al-Balad al-Haram*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t,t.

Al-Habsji, Husain. *Risalah Haramkah Orang Bermadzhab?*. Surabaya: Toko Kitab Assegaf, 1957.

_____ *Risalah Lahirnya Madz-hab yang Mengharamkan Madz-hab 2*. Surabaya: P.P. Alaydrus, 1956.

Hadikusuma, Djarnawi. *Aliran Pembaruan Islam: Dari Jamaluddin al-Afghani Sampai K.H.A. Dahlan*. Yogyakarta: Persatuan, t.t.

Hamka. *Ayahku*. Jakarta: Widjaya, 1958.

- _____ “Pengaruh Muhammad Abduh di Indonesia.”
Disampaikan dalam rangka menerima gelar Doktor
Honoris Causa dari *Al-Azhar* pada 21 Januari, 1959.
Jakarta: Tintamas, 1961.
- Hassan, Ahmad. “Berita Nahdlatoeel-‘Oelama’ tentang
Taqlied,” *Al-Lisaan* 4 (7 March 1936): 28-30.
- _____ “Debat Taqlied.” *Al-Lisaan*. Extra Nomor (27 Desember
1935): 1-56.
- _____ *Halalkah Bermadz-hab?*. Bangil: Persatoean Islam,
1956.
- _____ *Ijma’, Qiyas, Madzhab, Taqlied*. Bangil: Lajnah
Penerbitan Pesantren Persis, 1984.
- _____ “Madz-hab.” *Pembela Islam* 54 (21 November 1932):
21.
- _____ “Madz-hab Syafi’ie.” *Pembela Islam* 50 (Agustus
1932): 21.
- _____ “Mas’alah Chilafijah.” *Hikmah*, 9 (Oktober 1956): 34.
- _____ “Mas’alah Foeroe’.” *Pembela Islam* 2 (April 1956): 18.
- _____ *Risalah al-Madz-hab*. Bangil: Persatuan Islam, 1956.
- _____ “Taqlied.” *Pembela Islam* 49 (July 1932): 38; *Soal-
Jawab*. Vol. 4: 1743.
- _____ “Taqlied Kepada ‘Ulama’.” *Soal-Jawab*. Vol. 1: 388-91.
- _____ “Ushul Fiqih.” In *Soal-Jawab*. Vol. 1: 20-29.
- _____ *Ver slag Debat Taqlied (Dengan Tambahan)*. Bangil:
Persatoean Islam, 1936.

Hurgronje, C. Snouck. *Mekka in the Latter Part of 19th Century*. Leyden: Late E.J. Brill Lad, 1931.

_____ *Aceh*, diterjemahkan oleh Ng. Sangarimbun dari *The Achehnese.*, Jakarta: Yayasan Soko Guru, 1985.

_____ *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje V*. Jakarta: INIS, 1996.

_____ *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje VI*. Jakarta: INIS, 1996.

_____ *Perayaan Mekah*. Jakarta: INIS, 1989.

Kerr, Malcolm H. *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*. Berkeley: University of California Press, 1966.

Al-Minangkabauwi, Syeikh Ahmad Khatib . *Risalah K. H.iṭṭah al-Marḍiyah fi Radd Syubhat Qala bi Bid'ah at-Talaffuz bi an-Niyah*. Mekkah: Matba'ah al-Tirqi al-Majidiyah, 1327 H.

_____ *Ad-Dā'I al-Masmu' 'ala Man Yuwarris al-ik. H.wah wa al-Aulad wa al-AK. H.awat ma'a Wujud al-Uṣul wa al-Furu'*. Mesir: T.n.p., 1309 H.

_____ *As-Saif al-Battar fi Mahq Kalimat Ba'd Ahli al-Igtirar*. Mesir: T.n.p., 1326 H.

Pijper, G. F. *Studien Over De Geschiedenis Van De Islam in Indonesia 1900—1950*, terjemahan ke dalam Bahasa Indonesia oleh Tujimah dan Yessy Augusdin, Cet. 2. Jakarta: UI Press, 1985.

Ridlo, Syeikh Muhammad Rasyid. *Nida li al-Jins al-Latif*. Mesir: Matba'ah Al-Manār, 1351 H.

_____ *Al-Manār wa al-Azhar*. Mesir: Matba'ah Al-Manār, 1353 H.

- _____ *Tafsir al-Qur'an al-Hakim al-Syahir bi Tafsir al-Manār*. Kairo: 1356 H.
- _____ *Al-Khilafah wa al-Imāmah al-'Uzma*. Kairo: Matba'ah *Al-Manār* al-Misriyyah, 1924 M.
- _____ *Tarikh al-Ustadz al-Imam al-Syaikh Muhammad Abduh*. Kairo: Dar *Al-Manār*, 1931 M.
- _____ *Muhammad Rasulullah*. Kairo: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1966.
- _____ *Al-Wahyu al-Muhammadi*. Mesir: al-Maktabah al-Islamiyyah, t.t.
- _____ *Al-Wahabiyyun wa al-Hijaz: Ta'ifah min Maqalat Nusyirat fi Al-Manār wa al-Ahram*. Kairo: Matba'ah *Al-Manār* bi Misr, 1344 H.
- Al-Siba'i, Ahmad. *Tarikh Mekkah: Dirasat fi al-Siyasah wa al-'Ilm wa al-Ijtima' wa al-'Umran*, Cet. 5. Riyad: Al-Mamlakah al-Arabiyyah al-Sa'udiyyah Wizarah al-Ma'arif al-Maktabah al-Madrasiyyah, 1984.
- Shiddiq, K.H. Mahfudz. *Disekitar Soal Idjtihad dan Taqlid*. Jakarta: PBNU, 1959.
- Zuhri, Saifuddin K.H. *Guruku Orang-orang Pesantren*. Bandung: Al-Ma'arif, 1974.
- _____ *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia*. Bandung: Al-Ma'arif Bandung, 1979.
- _____ *Berangkat dari Pesantren*, Cet. 1. Jakarta: Gunung Agung, 1987.
- Abbas, Sirajuddin. *Sejarah dan Keagungan Mazhab Syafi'i*. Cet. 5. Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1995.

- _____. *40 Masalah Agama*, Empat Jilid, Cet. 24. Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 2000.
- _____. *I'tiqad Ahlussunnah wa al-Jama'ah*. Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 2002.
- Abdullah, Taufik. *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 1987.
- Abdullah, P. and Siddique, S. (eds). *Islam and Society in Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1986.
- Abdul-Samad, M.A. 'Modernism in Islam in Indonesia with Special Reference to Muhammadiyah' in M.C. Ricklefs, *Islam in the Indonesian Social context*. Melbourne: Centre of Southeast Asian Studies, Monash University, 1991.
- Abu Zaid, Farouq. *Al-Syari'ah al-Islamiyah baina al-Muhafizhin wa al-Mujaddidin*. Mesir: Dar al-Mauqif al-'Arabi, t.tp.
- Abu Bakar, Al-Yasa. *Ahli Waris Sepertalian Darah: Kajian Perbandingan Terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fiqih Mazhab*. Jakarta: INIS, 1998.
- Affandi, Bisri. *Syeikh Ahmad Soerkati*. Jakarta: Al-Kautsar, 2000.
- Ahimsa-Putra, Heddy Shri. *Paradigma dan Revolusi Ilmu dalam Antropologi Budaya: Sketsa Beberapa Episode, Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar pada Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gajah Mada Yogyakarta*, 2008.
- Alfian. *Muhammadiyah Movement in the Dutch Colonial Period*. Yogyakarta: University of Gajah Mada Press, 1987.

Alfian, Ibrahim. *Sejarah dan Permasalahan Masa Kini (Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar Fakultas Sastra Universitas Gajah Mada)*. Yogyakarta: Universitas Gajah Mada, 1985.

Ali, A. Mukti. *Alam Pikiran Islam Modern di Indonesia*. Jakarta: 1964.

_____. *Beberapa Persoalan Agama Dewasa Ini*. Jakarta: Rajawali Press, 1988.

Ali, Muhammad Daud. *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, Cet. 5. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*. Bandung: Mizan, 1990.

Azami, M.M. *Studies in Hadith Metodologi and Literature*. Indianapolis: American Trust Publication, 1977.

Azizy, A. Qodri A. *Reformasi Bermazhab: Sebuah IK. H.tiar Menuju Ijtihad Sainifik-Modern*, Cet. 2. Jakarta: Penerbit Teraju, 2003.

Azra, Azyumardi. *The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Network of Middle Eastern and Malay Indonesia 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Canberra: Allen Unwin & AAAS ; Honolulu: University of Hawaii Press; Leiden: KITLV, 2004.

_____. "Tarajim Ulama Nusantara: ke Arah Sejarah Sosial-Intelektual Ulama Kita", dalam Kata Pengantar Bibit Suprpto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara: Riwayat Hidup, Karya dan Sejarah Perjuangan 157 Ulama Nusantara*, Cet. 1. Jakarta: Gelegar Media Indonesia, 2009.

_____. "Hijaz: Antara Sejarah Politik dan Sejarah Sosial", dalam Kata Pengantar Badri Yatim, *Sejarah Sosial*

Keagamaan Tanah Suci:Hijaz (Mekah dan Medinah) 1800—1925, Cet.1. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.

_____. ‘The Transmission of *Al-Manār*’s Reformism to the Malay-Indonesian World: the Cases of al-Imam and al-Munir’, *Studi Islamika*, 6 (3), 1999, 75-100.

Al-Bahiy, Muhammad. *Al-Fikr al-Islamy al-Hadits wa Shilatuhu bi al-Isti'mar al-Gharbiyah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1975.

Ball, John. *Indonesian Legal History 1602-1848*. Sydney: Oughtershaw Press, 1982.

Beik, Muhammad K. H.udlary. *Tarikh al-Tasyri' al-Islamiy*. Surabaya: Maktabah al-Hidayah, t.tp.

Benda, Harry J. *The Cressent and the Rising Sun: Indonesia Islam under the Japanese Occupation 1942-1945*. Den Haag: Uitgeverijk W. van Hoeve, 1958.

Bluhm, J. E. ‘A Preliminary Statement on the Dialogue Established Between the Reform Magazine ‘*Al-Manār*’ and the Malayo-Indonesian World’, *Indonesia Circle*, (32), 1983, 35-42.

Bluhm-Warn, J. ‘*Al-Manār* and Ahmad Soorkattie’, in P.G. Riddell and T. Street (eds), *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society*. Leiden: E.J. Brill, 1997.

Boland, B. J. *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1982.

Berkey, Jonathan. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1999.

- Cederrroth, S. *From Syncretisme to Orthodoxy?: The Struggle of Islamic Leaders in an East Javanese Village*. Copenhagen: Nordic Institute of Asian Studies, 1991.
- Dhofir, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Cet. 6. Jakarta: Penerbit LP3ES, 1994.
- Djaja, Tamar. *Riwayat Hidup A. Hassan*. Jakarta: Mutiara, t.tp.
- Djamil, Murni. *Haji Abdul Karim Amrullah: Pengaruhnya dalam Gerakan Pembaruan Islam di Minangkabau pada Awal Abad ke-20*, Terjemahan Theresia Slamet. Jakarta: INIS, 2002.
- Echols, John M. dan Hassan Shadily. *Kamus Inggris—Indonesia*, Cet. XVIII. Jakarta: PT Gramedia, 1990.
- Endraswara, Suwardi. *Metodologi Penelitian Kebudayaan*. Yogyakarta: Gajahmada University Press, 2006.
- Fealy, G. and Barton, G. (eds), *Nahdatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia*. Clayton, Vic: Monash Asia Institute, Monash University, 1996.
- Federspiel, Howard M. *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*. New York: Modern Indonesian Project, 1970.
- Gabrieli, F. “The Transmission of Learning and Literary Influences to Western Europe”, dalam PM. Holt, *et. al.*(peny), *The Cambridge History of Islam*, II. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Gazalba, Sidi. *Modernisasi dalam Persoalan: Bagaimana Sikap Islam?*. Jakarta: CV Bulan Bintang, 1973.
- Gibb, H.A.R. *Modern Trends in Islam*, terjemahan Machnun Husein, Cet. 1, Ed. 1. Jakarta: Rajawali Pers, 1990.

- Hamim, Thoha. “Moenawar Chalil’s Reformist Thought: A Study of an Indonesian Religious Scholar (1908-1961)”, Montreal: The Institute of Islamic Studies McGill University, 1996, *Disertasi Doktor* tidak diterbitkan.
- Hazairin. *Hukum Kekeluargaan Nasional*. Jakarta: Tintamas, 1982.
- Ismail, Faisal. *Islam Transformasi Sosial dan Kontinuitas Sejarah*, Cet. 1. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2001.
- Ka’bah, Rifyal. *Hukum Islam di Indonesia Perspektif Muhammadiyah dan NU*. Jakarta: Universitas Yarsi Press, 1998.
- Kartodirjo, Sartono. “Metode Penguntukan Bahan Dokumenter”, dalam Kuntjaraningrat, *Metode-metode Penelitian Masyarakat*. Jakarta: Gramedia, 1989.
- Khallaf, Abd. Al-Wahhab. *Ilm Ushul al-Fiqh*. Kuwait: Dar al-Qalam, 1978.
- Koentjaraningrat. *Kebudayaan, Mentalitet dan Pembantuan*. Jakarta: PT Gramedia, 1974.
- Koto, Alaidin. *Pemikiran Politik PERTI 45—70*. Jakarta: Nimas Multima, 1997.
- Kuntowijoyo. *Metodologi Sejarah*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1995.
- Laffan, Michael Francis. *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia; The Umma Below the winds*, Ed. 1. London and New York: Routledgecurzon, 2003.

- Latif, Yudi. *Inteligensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad ke 20*, Cet.1. Bandung: Mizan, 2005.
- Lubis, Nur Ahmad Fadhil. *Islamic Justice in Transition: a Socio-Legal Study on the Legal Thought of the Muslim Religious Courts in Contemporary Indonesia*. Medan: IAIN Press, 2000.
- Majid, Nurcholis. *Islam Kemoderenan dan Keindonesiaan*, Cet. 9. Bandung: Mizan, 1997.
- Mas'ud, Abdurrahman. *Dari Haramain ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*, Ed.1, Cet. 1. Jakarta: Kencana, 2006.
- Minhaji, Akh. *Sejarah Sosial dalam Studi Islam: Teori, Metodologi, dan Implementasi*. Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2010.
- _____. "Ahmad Hasan and Islamic Legal Reform in Indonesia (1887-1958), *Disertasi* pada Institute of Islamic Studies McGill University, Montreal, Canada. 1997.
- Mudzhar, Muhammad Atho'. *Fatwas of The Council of Indonesia Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia 1975-1988*. Jakarta: INIS, 1993.
- Mughni, Syafiq A. *Hassan Bandung Pemikir Islam Radikal*. Surabaya: Bina Ilmu, 1994.
- Munib, Abdul. *Transmisi Pengetahuan Timur Tengah ke Indonesia: Studi tentang Penerjemahan Buku Berbahasa Arab di Indonesia 1950-2004*, Cet. 1. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2008.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Traditional Islam in the Modern World*. London dan New York: KPI, 1987.

- Nasution, Harun. *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- _____. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jilid 1. Jakarta: UI Press, 1987.
- _____. *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*. Jakarta: UI Press, 1987.
- _____. *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*. Bandung: Mizan, 1996.
- Noer, Deliar. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900—1942*. Jakarta: LP3ES, 1982.
- Qasim, Muhammad Zakiyuddin. *Rijal wa Manahij fi al-Fiqh al-Islamy*, Juz 1. Mesir: Wizarah al-Awqaf, 1985.
- Rabie, Hamdi A. *Islam sebagai Kekuatan Internasional*, Cet. 1. Bandung: CV Rosda, 1987.
- Rachman, Budhy Munawar. (ed.). *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1994.
- Rais, Zaim. "The Minangkabau Tradisionalists Respon to the Modernist Movement," *Tesis Master* pada Institute of Islamic Studies McGill University, Montreal, Canada, 1994.
- Riddell, Peter G. *Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses*. London: C. Hurst & Company, 2001.
- Poerwanto, Hari. *Kebudayaan dan Lingkungan dalam Perspektif Antropologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Sa'id, Bustami Muhammad. *Mafhum Tajdid al-Din*. Kuwait: Dar al-Da'wah, 1984.
- Saleh, Fauzan. *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX*. Jakarta: Serambi, 2004.

Al-Sayis, M. Ali. *Tarikh al-Fiqh al-Islami*. Mesir: Muhammad Ali Shubih, t.tp.

Siddiqi, Mazheruddin. *Modern Reformist Thought in the Muslim World*. New Delhi: Adam Publisher, 1993.

Shihab, M. Quraish. *Studi Kritis Tafsir Al-Manār*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1994.

Steenbrink, Karel A. *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke 19*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

Surjaman, Tjun. (ed.). *Hukum Islam di Indonesia Perkembangan dan Pembentukan*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991.

Syarifuddin, Amir. *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam dalam Lingkungan Adat Minangkabau*. Jakarta: Gunung Agung, 1984.

_____. *Pembaruan Pemikiran dalam Hukum Islam*. Padang: Angkasa Raya, 1990.

Shiddiqi, Nouruzzaman. *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

Al-Syirazi, Abu Ishaq. *Al-Luma' fi Ushul al-Fiqh*. Kairo: Muhammad Ali Shabih, 1970.

Lev, Daniel. S. *Islamic Courts in Indonesia*. Barkeley and Los Angeles: California University Press, 1972.

Stoddard, L. *The New World of Islam*, terjemahan Muljadi Djojomartono, et.al., Cet. 1. Jakarta: Bulan Bintang, 1986.

Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2003.

Wahyudi, Yudian. *Dinamika Politik “Kembali kepada al-Qur’an dan Sunnah” di Messir, Maroko, dan Indonesia*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2010.

_____. *Hukum Islam Antara Filsafat dan Politik*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2015.

Wilk, Ivor. “The Transmission of Islamic Learning in the Western Sudan”, dalam J. Goody (peny), *Literacy in Traditional Societies*. T.n.p: T.tp, 1968.

Zahrah, Muhammad Abu. *Ushul al-Fiqh*, terjemahan Saifullah Ma’sum dkk, Cet. 6. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.

_____. *Tarikh al-Madzahib al-Islamiyah*. Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, t. tp.

Jurnal *al-Manaar*, jilid 1-22.





STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

E. Riwayat Pekerjaan

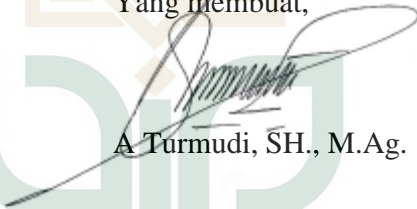
1. Tenaga Edukatif di Pondok Pesantren Pancasila, Bengkulu (1992-2000)
2. Dosen IAIN Walisongo Semarang DPK STAI Pati (2005-2012)
3. Dosen Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang (2012-2014)
4. Dosen Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam UIN Walisongo Semarang Semarang (2014-sekarang).

F. Riwayat Organisasi

1. Anggota Syuriah PWNU Bengkulu (1995-1997)
2. Wakil Tamfidziyah PCNU Kota Bengkulu (1997-2000)
3. Bendahara LAKPESDAAM NU PCNU Pati (2013-sekarang)

Yogyakarta, Juli 2019

Yang membuat,



A Turmudi, SH., M.Ag.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA