

**TRANSFORMASI PEMIKIRAN PEMBAHARUAN ISLAM
DI INDONESIA ABAD KE-20**

*TRANSFORMATION OF ISLAMIC RENEWAL THINKING IN INDONESIA IN
THE 20TH CENTURY*

¹Nasihin, ²St. Junaeda, ³Muhammad Dahlan

¹Departemen Ilmu Sejarah, FIB, Universitas Hasanuddin, Jl. Perintis Kemerdekaan KM.10 Makassar;

²Departemen Pendidikan Antropologi, FIS-H, Universitas Negeri Makassar, Jl. AP. Pettarani No.1
Makassar;

³Sejarah Peradaban Islam Universitas Islam Negeri Alauddin, Jl. Sultan Alauddin No. 36. Samata,
Gowa

Email: ¹nasihinunhas.ac.id

Naskah diterima 19-9-2022

Naskah direvisi 10-10-2022

Naskah disetujui 18-11-2022

ABSTRACT

Studying the transformation of Islamic thought in Indonesia is critical to see the relationship between the Middle East and Indonesia. The discourse of Islamic renewal developed along with the complexity of the Middle East conditions and the strengthening of Islamic purification practices and western modernism in the late 19th and early 20th centuries. In Indonesia, the issue of Islamic renewal is still being spread and has the potential to become a movement. The practice of Islamic renewal continues to be modeled so that it is contextual to its era. These practices appear dynamically, although they tend to overlap between ideological and symbolic ideas. In the 20th century, this practice appeared in various forms of Islamic organizations that were more assertive in explaining aspects of Islamic renewal as the basis of their movement. The method used in this paper is the historical method with an emphasis on the basic concepts of transformation. The concept of transformation marks a process of continuity and change from the discourse of Islamic purification and renewal. The discourse of purification and renewal of Islam in Indonesia appears to challenge the practice of Sufism discourse (tarekat), which has become a symptom in Indonesian society. The Islamic purification and renewal issue continues to be modeled by Islamic organizations and gains momentum in the context of colonialism, thus transforming a praxis movement to challenge the practice of Dutch colonialism.

Keywords: Transformation, renewal and purification of Islam, modernism, Islamic organizations, Indonesia.

ABSTRAK

Kajian mengenai transformasi pemikiran Islam di Indonesia sangat penting untuk melihat keterhubungan antara Timur Tengah dengan Indonesia. Wacana pembaharuan Islam berkembang seiring dengan kompleksitasnya kondisi Timur Tengah, serta menguatnya praktik pemurnian Islam dan modernisme barat pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20. Wacana pembaharuan Islam terus ditransmisikan dan pada prosesnya bertransformasi menjadi sebuah gerakan yang potensial di Indonesia. Praktik pembaharuan Islam terus dimodelkan, sehingga kontekstual dengan zamannya. Praktik tersebut muncul secara dinamis, meskipun cenderung saling tumpang tindih antara pemikiran yang sifatnya ideologis maupun simbolis. Pada abad ke-20, praktik ini muncul dalam berbagai perwajahan organisasi Islam yang lebih tegas dalam menjelaskan aspek pembaharuan Islam sebagai dasar pergerakannya. Metode yang digunakan dalam tulisan ini adalah metode sejarah dengan menitikberatkan pada konsep dasar mengenai transformasi. Konsep transformasi menandai sebuah proses kesinambungan dan perubahan dari wacana pemurnian dan pembaharuan Islam. Wacana pemurnian dan pembaharuan Islam di Indonesia

muncul untuk menantang praktik wacana sufisme (tarekat), yang telah menggejala dalam masyarakat Indonesia. Wacana pemurnian dan pembaharuan Islam, terus dimodelkan oleh organisasi Islam dan mendapatkan momentumnya dalam konteks kolonialisme, sehingga mengalami transformasi menjadi sebuah gerakan praksis untuk menantang praktik kolonialisme Belanda.

Kata kunci: transformasi, pembaharuan dan pemurnian Islam, modernisme, organisasi Islam, Indonesia

PENDAHULUAN

Abad ke-20, menjadi periode yang sangat penting dalam proses perkembangan pemikiran dan gerakan Islam dunia. Perkembangan pemikiran Islam ditengarai oleh semakin pesatnya arus modernisasi dunia barat yang telah menjangkau kehidupan masyarakat, tidak hanya di Timur Tengah, tetapi juga meluas hingga ke Nusantara (baca: Indonesia). Laju modernisasi pada dasarnya didorong oleh praktik-praktik ekonomi global yang mengharuskan dunia barat melakukan ekspansi ke berbagai wilayah di dunia untuk mencari dan mengembangkan pasar bagi produk ekonomi yang telah mereka dapatkan. Merujuk pada penjelasan Reid, bahwa Asia Tenggara, tepatnya adalah Nusantara telah mengalami globalisasi pada masa kurun niaga 1450-1680 (Reid, 1999). Pada periode ini, Nusantara terlibat dalam proses perdagangan global, sehingga Nusantara diletakkan dalam narasi besar perdagangan dunia dalam masyarakat Eropa. Koneksi dunia Eropa dengan Nusantara berdampak pada semakin mudahnya akses bagi daerah-daerah yang dilalui oleh jalur laut dalam proses perdagangan global tersebut untuk mengakses daerah-daerah lain, termasuk Indonesia.

Terbukanya terusan Suez pada 1869, pada dasarnya semakin mempercepat proses terhubungnya antara dunia barat dan timur. Terbukanya terusan Suez menjadi penanda atas berlangsungnya revolusi teknologi dan transportasi di abad ke-19. Meskipun tiga tahun sebelum dibukanya kanal besar ini, Amerika telah membangun infrastruktur dalam menghubungkan Benua Amerika dengan

Eropa. Kedua benua tersebut terhubung melalui jaringan kabel telegram *transatlantic* pada 27 Juli 1866 (Huber, 2013). Meskipun kedua benua besar itu telah terhubung secara virtual, akan tetapi tetap menyisakan persoalan besar dalam konteks distribusi material di antara kedua benua. Oleh karena itu, terbukanya terusan Suez, menandai proses terhubungnya secara langsung antara dunia barat dan timur. Terusan Suez menjadi bagian yang paling spektakuler dalam upayanya membangun jejaring interkoneksi antara satu benua dengan benua lainnya. Merujuk pada pandangan Huber (Huber, 2013), bahwa dibukanya terusan Suez, telah menandai terjadinya hubungan global dunia yang semakin cepat. Terkoneksinya Eropa dengan dunia Asia dan Afrika, pada akhirnya semakin mempercepat laju perdagangan dunia secara signifikan. terbukanya Terusan Suez, semakin mempercepat koneksi perdagangan global yang telah dimulai sejak abad pertengahan di Eropa (Perry, 2012). Terbukanya terusan Suez menjadi bagian penting, bagaimana masyarakat Eropa semakin dekat menjangkau kawasan Benua Asia dan Afrika (Erasiah, 2019). Kedekatan jarak tempuh ini, semakin mempermudah arus peredaran kapal sebagai bagian penting dalam proses distribusi barang dari satu tempat ke tempat lainnya.

Selain perdagangan, terbukanya terusan Suez, juga mendorong semakin meningkatnya intensi pada aspek-aspek lain, yakni semakin menguatnya praktik kolonialisme Eropa (Marx, 2007). Kapal-kapal Eropa semakin cepat menjangkau belahan dunia timur, yang berikutnya semakin menguatkan

posisi Eropa di negara koloninya. Pada aspek yang berbeda, praktik kolonialisme tidak hanya mempengaruhi sistem ekonomi bagi negara-negara koloni, akan tetapi juga mempengaruhi praktik keberagamaan Islam yang telah dijalankan oleh Masyarakat di Timur Tengah, Asia Tenggara, termasuk Indonesia sebelumnya (Ghafur, 2019).

Serangkaian perkembangan global, baik sistem ekonomi, ilmu pengetahuan, politik, maupun modernitas Eropa di kawasan Timur Tengah dan sekitarnya, menghasilkan sebuah praktik kolonialisme dalam masyarakat Arab. Praktik kolonialisme ini pada dasarnya telah muncul ketika Prancis menginvasi Mesir tahun 1798 M. Invasi ini menandai sebuah malapetaka bagi umat Islam, yang saat itu tengah berada pada posisi yang sangat “nyaman” dalam menjalankan keberagamaan Islam. Malapetaka berikutnya adalah munculnya gerakan Wahabi yang diinisiasi oleh Muhammad bin Abd. Al-Wahhab (1703-92). Gerakan ini lebih berorientasi terhadap pembatasan serta pelarangan terhadap praktik politeistik yang akrab dilakukan oleh kaum sufi, serta sikap skeptisisme terhadap praktik barat.

Invasi Prancis ke Mesir terjadi seiring dengan berlangsungnya praktik keberagamaan masyarakat Arab yang cenderung statis. Praktik modernitas yang ditampilkan oleh Barat, melalui praktik liberalisme dan sekularisme pada akhirnya menggoyahkan prosesi keberagamaan umat Islam di Timur Tengah dan sekitarnya. Pada konteks ini, mulailah bermunculan pemikir Islam yang mencoba membaca kembali pemikiran sekaligus praktik keberagamaan Islam sebelumnya (Arab dan sekitarnya), yang mana pemikiran dan praktik keberagamaan Islam tersebut perlu mengalami perubahan-perubahan secara mendasar. Sebagai tolak ukur dalam melakukan perubahan-perubahan terhadap praktik keberagamaan Islam adalah berpijak pada praktik modernitas barat, yang

secara sadar telah membawa Eropa menjadi bangsa yang maju dan berperadaban tinggi. Beberapa tokoh Islam yang berikutnya dikategorikan sebagai pemikir modern Islam, di antaranya adalah Muhammad Abduh (Adams, 2010; Yusuf, tt: 355-369), Rasyid Ridha (Amir, 2020), Jamaluddin Al Afghani (Iqbal; Nasution, 2017). Tidak ketinggalan pula Kemal Attaturk (Grigoriadis, 2009: 1194-1213; Demirel, tt.), yang melanjutkan kepemimpinan tahta Turki Ottoman di penghujung abad ke-20 (Bosworth, C.E. 1980: 155-166).

Munculnya beberapa pemikir Islam di akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 tersebut, menandai serangkaian perubahan besar yang muncul dalam masyarakat Islam di beberapa daerah seperti Mesir, Hijaz, dan Turki, yang berikutnya berimplikasi terhadap daerah-daerah lain termasuk Indonesia. Dalam khazanah pemikiran Islam, perubahan mendasar dalam pemikiran dan praktik keberagamaan Islam ini pada akhirnya dikenal dengan istilah munculnya pemikiran pembaharuan dan pemurnian Islam. Meskipun kedua istilah tersebut memiliki pemaknaan yang berbeda, akan tetapi keduanya memiliki benang merah yang cukup kuat.

Munculnya pemikiran pembaharuan Islam di Timur Tengah, pada dasarnya memiliki kontribusi signifikan terhadap perkembangan pembaharuan Islam di Indonesia. Berbagai pemikiran ini selain disaksikan langsung oleh kaum terdidik Islam Indonesia di Makkah, proses transformasi pengetahuan tersebut juga didukung oleh praktik kapitalisme, yang oleh Benedict Andersons disebut sebagai *Print Capitalism Effect* (Andersons, 2001). Melalui buku dan majalah serta praktik belajar langsung pada para alim di tanah Hijaz, para pemikir Islam Indonesia berikutnya dapat menemukan pijakan pemikirannya dalam menerapkan serta mengolah pemikiran “baru” tersebut untuk berikutnya diaplikasikan di Indonesia. Pada konteks inilah, proses tersebut

dijelaskan sebagai transformasi, yakni proses aplikasi, “meniru dan menambah,” memodelkan berbagai pemikiran dan gerakan Islam yang sebelumnya telah terwujud dan terus mengalami perkembangan bersama praktik modernisme barat di Jazirah Arab dan sekitarnya.

Praktik pemikiran dan gerakan Islam di Timur Tengah, terus ditransformasikan oleh para “agen” di berbagai belahan dunia dan salah satunya adalah Indonesia. Proses transformasi pemikiran dan gerakan Islam tersebut menghasilkan pemodelan pemikiran dan gerakan Islam yang lebih praktis dan cenderung unik karena memiliki karakteristik yang khas yang berbeda dari unsur utamanya. Proses “meniru dan menambah” dalam konteks transformasi, pada akhirnya menjadi ciri pembeda terhadap praktik perjuangan pembaharuan Islam di Indonesia. Oleh karena itu, merujuk pada proses mewujudnya praktik transformasi pemikiran dan gerakan Islam tersebut, pertanyaan penting yang perlu diajukan adalah bagaimana menemukan keterhubungan gerakan pembaharuan Islam di Arab dengan praktik pembaharuan di Indonesia?

METODE

Konsep transformasi dalam sejarah menandai sebuah proses kesinambungan dan perubahan di dalamnya (Suryo, 2009). Keterhubungan dan perubahan, dalam tulisan ini dapat dilihat melalui terjadinya pola meniru, mengadopsi, dan memodelkan proses perkembangan yang terjadi di Timur Tengah, dengan segala kondisi yang melingkupinya, melalui kontak jaringan ulama, baik Timur Tengah maupun Nusantara (Azra, 2005).

Metode yang digunakan dalam tulisan ini adalah metode sejarah, dengan menitikberatkan pada penjelasan mengenai transformasi pemikiran dan gerakan Islam yang muncul di Timur Tengah dan menyebar

ke Indonesia. Kendati menjadi daerah “pinggiran” dari pusat Islam, Nusantara (baca: Indonesia) menjadi salah satu simpul besar ketika menjelaskan perkembangan Islam secara global. Hal ini menandai bahwa Nusantara memiliki posisi yang cukup kuat dalam proses globalisasi ekonomi dunia yang telah berlangsung sejak pertengahan abad ke-15.

Konsep transformasi, secara umum digunakan untuk menjelaskan proses konversi alih agama (baca: Islamisasi) sejak kedatangan dan masuknya Islam di Indonesia (J. Noorduyn, 2018), akan tetapi dalam konteks ini, konsep transformasi digunakan untuk menjelaskan proses mengalirnya pemikiran pembaharuan Islam dari Timur Tengah ke Indonesia.

Dalam kajian transformasi, salah satu faktor penting yang melekat kuat adalah praktik transmisi, yakni proses mengalirnya pemikiran dari Timur Tengah menuju Indonesia yang dijalankan oleh sistem keagenan yang tentunya melibatkan secara langsung aktor-aktor pembawa risalah dari tempat asal pemikiran itu muncul, menuju tempat lain sebagai “penerima” pemikiran tersebut.

Kajian mengenai transmisi pemikiran, secara umum kurang diminati di Indonesia. Meminjam istilah Azyumardi Azra, bahwa kajian tersebut “terlantar” (Azra, 2005). Minimnya kajian terhadap transmisi pemikiran Islam ini pada dasarnya memiliki keterkaitan dengan berbagai kajian lainnya, baik yang berdimensi politik, ekonomi, maupun sosial keagamaan. Kajian mengenai transmisi pemikiran Islam, membutuhkan banyak energi untuk berikutnya dapat menelusuri secara detail terkait bagaimana transmisi pemikiran Islam ini dapat terhubung, baik secara langsung maupun tidak, dari Timur Tengah menuju Asia Tenggara termasuk Indonesia.

Minimnya kajian tentang transmisi pemikiran Islam, bukan berarti tidak ada informasi penting yang perlu ditampilkan.

Beberapa hasil penelitian yang memberikan sumbangsih besar dalam kajian transmisi pemikiran Islam di Indonesia telah dimulai oleh Azyumardi Azra (Azra, 2005). Ia melihat bahwa relasi antara Timur Tengah dengan Nusantara dapat ditelusuri pada abad ke-17 dan ke-18. Transmisi pemikiran Islam melibatkan proses-proses yang sangat kompleks. Sebagai sebuah *prelude*, transmisi pemikiran Islam terbangun melalui jaringan ulama (guru-murid) yang ditengarai oleh tardisi keilmuan mereka, yang umumnya dalam bidang hadis dan tasawuf (tarekat). Transmisi pemikiran Islam mengalami perkembangan cukup pesat melalui jaringan ulama yang lebih berorientasi pada gerakan pembaharuan Islam. Azra menjelaskan secara tegas, kendati praktik Islam di Indonesia meskipun menghadirkan unsur pemikiran dan praktik lokal, bukan berarti tradisi Islam di Indonesia itu menyimpang atau tidak memiliki kaitan dengan Islam Timur Tengah, justru sebaliknya. Melalui relasi guru dan murid tersebut, proses transformasi pemikiran menjadi sangat kuat, sehingga mempengaruhi proses konversi alih agama, termasuk bagaimana proses transformasi dari pemikiran Islam menjadi gerakan Islam yang spektakuler di Indonesia.

Ronit Ricci (Ronit Ricci, 2011) juga mencoba menjelaskan proses transmisi pemikiran Islam melalui jaringan lain yang sedikit lebih spesifik dibanding Azra. Ricci melihat bahwa proses transmisi pemikiran Islam terepresentasi melalui karya hasil keilmuan mereka. Kitab-kitab sebagai hasil dari proses keilmuan mereka terus direproduksi melalui lembaga pendidikan Islam tradisional.

Pada konteks yang lebih konkret, bagaimana proses transmisi pemikiran Islam di Timur Tengah mengalami transformasi secara signifikan menjadi gerakan Islam yang spektakuler di Indonesia, pada prinsipnya telah diinisiasi oleh Michael Laffan (Laffan, 2015). Transmisi pemikiran Islam mencoba

dipraksiskan oleh para ulama dan haji yang umumnya mereka adalah ulama yang berada pada posisi “antara” dari proses “pertarungan” antara pemikiran sufisme dengan pemurnian dan pembaharuan Islam yang ada di Timur Tengah.

Perselisihan antara kaum padri dan kaum tradisionalis di Minangkabau, menjadi bukti yang cukup jelas yang ditampilkan oleh Laffan dalam menjelaskan proses transformasi itu sendiri. Laffan mencoba melihat peristiwa tersebut sebagai proses saling berebut otoritas di antara kelompok sufi tarekat *syattariah* dan *naqsyabandiyyah* yang mulai memiliki otoritas secara global. Pada saat yang sama, konflik yang sudah terbentuk itu, pada akhirnya berorientasi pada proses pembedaan di antara kedua praktik sufi, yang mana keduanya saling menegasikan sebagai kelompok tradisional dan pembaharu. Konteks pembaharu dalam hal ini, selain sebagai representasi dari semakin kuatnya wacana *naqsyabandiyyah* sebagai tarekat yang telah mendapatkan otoritas global pada masa itu, di sisi yang lain, konteks pembaharuan Islam juga bagian dari proses kuatnya konversi wacama pemurnian Islam yang dimotori oleh kaum Wahabi serta wacana pembaharuan Islam yang digulirkan oleh para pemikir Islam yang berorientasi pada modernitas barat. Oleh karena itu, transformasi menjadi bagian yang sangat penting, bagaimana transmisi pemikiran Islam bertransformasi menjadi sebuah gerakan Islam yang spektakuler di Indonesia. Praktik gerakan Islam di Indonesia terrepresentasi dalam berbagai gerakan Islam yang muncul seiring dengan semakin kuatnya praktik kolonialisme di Hindia Belanda di abad ke-20. Organisasi gerakan Islam seperti Serikat Islam, Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama, Al-Irsyad, dan lainnya, pada prosesnya menjelaskan kepada kita, bahwa transmisi pemikiran Islam mengalami transformasi menjadi gerakan Islam yang penting dalam narasi historiografi Indonesia.

PEMBAHASAN

Konstalasi Politik Dunia Arab dan Sekitarnya

Pola hubungan antara masyarakat muslim Indonesia dengan Timur Tengah, pada dasarnya telah terjalin sejak masa-masa awal kemunculan Islam (Azra, 2005). Berbeda halnya dalam konteks kemunculan dan perkembangan pemikiran dan gerakan pembaharuan Islam. Gerakan pembaharuan Islam di Timur Tengah, baru muncul pada akhir abad ke-19 dan mendapatkan praksisnya di awal abad ke-20. Konteks periode tersebut sangat penting sebagai penanda zaman, tentang bagaimana menjelaskan keterlibatan Eropa (Inggris, Perancis, Italia, dll) serta Amerika, secara signifikan terlibat dan atau memiliki kepentingan besar di wilayah Timur Tengah. Keterlibatan Eropa dan Amerika di Timur Tengah, sangat berhubungan dengan terpolarisasinya beberapa negara yang masuk dalam dua kubu besar pada masa Perang Dunia I (PD I) yang berlangsung pada 1914-1918.

Wilayah Timur Tengah, pada dasarnya telah dikuasai oleh Kesultanan Turki Ottoman sebelum PD I. Kekuasaan Turki yang luas ini, menjadikan Turki sebagai penguasa besar atas kawasan tersebut, termasuk Hijaz yang di dalamnya terdapat dua kota penting bagi umat Islam, yakni Makkah dan Madinah. Dalam struktur kekuasaan Turki, Hijaz berstatus sebagai salah satu provinsi yang dimiliki oleh Kesultanan Turki Ottoman. Pertanyaannya adalah, apa hubungannya Hijaz dengan Turki? Pertanyaan ini menjadi dasar untuk berikutnya menjelaskan, bahwa polarisasi kekuatan besar dunia pada masa PD I, menjadikan Turki sebagai salah satu kekuatan besar yang berada pada posisi yang setara dengan negara Jerman, Austria, Hungaria, dan Bulgaria. Dari beberapa negara yang bersatu pada PD I ini, Turki Ottoman merupakan negara yang memiliki wilayah cakupan kekuasaan paling besar di antara beberapa negara yang telah

jelaskan sebelumnya, yakni beberapa negara yang masuk di tiga benua, Eropa, Afrika dan Asia. Oleh karena itu, Turki Ottoman, menjadi negara penting yang diperhitungkan oleh rivalnya, sehingga pihak rival mencoba melakukan propaganda secara ekstensif pada daerah-daerah yang telah dikuasai oleh Turki Ottoman.

Pada garis yang berbeda, kekuatan lain dalam PD I adalah Inggris, Perancis, Rusia, Italia, Rumania, Jepang, dan Amerika Serikat. Kekuatan yang dikelola oleh poros Inggris ini, mencoba secara spesifik untuk melakukan propaganda terhadap daerah-daerah yang telah diduduki Turki. Selain karena Turki menjadi salah satu kekuatan besar pada pihak lain, daerah-daerah yang dikuasai Turki tentunya memiliki simpanan atau cadangan, tidak hanya minyak, akan tetapi memiliki satu perlintasan laut yang paling potensial di dunia. Perlintasan laut yang dimaksud adalah Terusan Suez.

Proyek terusan Suez diinisiasi oleh seorang insinyur ternama dari Perancis, yakni Ferdinand Vicomte de Lesseps. Proyek pengerjaan ini memakan waktu sekitar sepuluh tahun, dari 1859 sampai 1869, yang saat itu melalui konsesi Mesir dan di bawah kekuasaan Kekaisaran Turki Ottoman. Sebagai gerbang laut yang sangat potensial, lokasi ini menjadi perebutan paling sengit di antara negara kuat di dunia. Salah satu negara Eropa yang sangat tertarik terhadap sistem pengelolaan terusan Suez adalah Inggris, Perancis, beberapa negara Eropa lainnya. Keterlibatan Inggris dalam proses pengelolaan portal laut ini adalah tahun 1875, ketika Mesir yang sebelumnya memiliki saham dalam proyek pembukaan terusan Suez ini, tengah mengalami devisa keuangan. Keterpurukan ekonomi ini, pada akhirnya memaksa Mesir menjual 44 % saham *Suez Canal Company* kepada Inggris. Dengan masuknya Inggris sebagai pemilik saham pada *Suez Canal Company*, menandai adanya keterlibatan Inggris secara ekstensif

dalam menjalankan kepentingan-kepentingan mereka yang lebih besar.

Sebagai portal laut yang paling potensial, Terusan Suez menjadi penghubung antara Laut Mediterania dengan Laut Merah menuju Laut Arab, sehingga dapat mencapai Samudra Hindia dan perairan Asia Tenggara lainnya. Dibukanya Terusan Suez ini, pada dasarnya secara signifikan dapat mengubah berbagai kebuntuan serta problem yang muncul, khususnya persoalan proses distribusi barang maupun penumpang. Pengurangan jumlah waktu, hingga semakin lancarnya proses transportasi laut yang secara efektif langsung dapat menghubungkan kedua Samudra, tanpa harus melakukan bongkar muat barang dengan durasi waktu dan biaya yang cukup besar. Pentingnya portal laut ini pada akhirnya menarik banyak pihak untuk turut serta mengelola terusan Suez sebagai modal penting Eropa khususnya, dalam menjangkau kawasan dunia lain secara lebih cepat.

Salah satu kepentingan paling besar Eropa, yang saat itu telah dirumuskan melalui konvensi Konstantinopel pada 1888 adalah terusan Suez disepakati sebagai zona netral yang terus dibuka, baik pada saat damai maupun perang, dan tentunya tidak membedakan jenis kapal serta bendera negara yang dikenakannya. Konvensi tersebut ditandatangani oleh beberapa negara yang turut berkepentingan di dalamnya seperti Inggris, Jerman, Austria-Hungaria, Spanyol, Perancis, Itali, Belanda, Rusia, dan Turki (Convention Respecting the Free Navigation of the Suez Maritime Canal Source: The American Journal of International Law, Vol. 3, No. 2, Supplement: Official Documents (Apr., 1909), pp. 123-127).

Ketika pihak Eropa memiliki akses dalam mengelola portal laut tersebut, upaya mereka dalam mengikis kekuatan Turki Ottoman di wilayah Timur Tengah dan sekitarnya semakin dekat. Salah satu daerah

yang menjadi target propaganda Inggris untuk mengurangi kekuasaan Turki Ottoman di Timur tengah adalah melemahkan Hijaz. Daerah ini sebelumnya telah dikuasai oleh Syarif Husain, seorang tokoh yang memiliki garis keturunan dari Nabi Muhammad saw. Pada prinsipnya, Syarif Husain telah diangkat sebagai Gubernur Hijaz pada 1909. Seiring dengan perkembangan politik dunia, serta mulai meningkatnya nasionalisme Arab, maka pada tahun 1915, Syarif Husain mengirim salah satu putranya, yakni Faisal ke Suriah untuk bergabung dengan *Jam'iyah Arabiyah Fatat*, suatu aliansi yang berbasis di Suriah dalam melakukan perlawanan terhadap Turki Ottoman (Matthews, 2003).

Ketika terjadinya peningkatan intensi nasionalisme masyarakat Arab, kondisi demikian menjadi peluang bagi Inggris untuk masuk menyebarkan propagandanya untuk melemahkan kekuatan Turki Ottoman dari dalam. Sebagai upaya untuk melakukan propaganda tersebut, Inggris mengirimkan propagandis yang bernama Thomas Edward Lawrence. Ia merupakan pemuda berbakat serta menguasai berbagai jenis bahasa. Lawrence dikirim oleh Kerajaan Britania untuk menemui Syarif Husain untuk melakukan kesepakatan-kesepakatan yang dapat menguntungkan kedua belah pihak. Dalam kesepakatan itu, Inggris menjanjikan sebagian besar wilayah Arab akan menjadi milik Syarif Husain, apabila bersepakat untuk melawan Turki Ottoman (Martel (edt.), 2007).

Sebagai pihak yang memiliki kepentingan yang jauh lebih besar, Inggris juga melakukan beberapa kesepakatan lain dalam mendukung misinya melemahkan kekuatan Turki Ottoman. Tahun 1916, Lawrence juga membuat kesepakatan dengan Prancis yang Arab disebut *Sikes Piccot*. Kesepakatan ini mengisyaratkan bahwa ketika Turki Ottoman dapat dikalahkan, maka wilayah Arab akan dibagi menjadi dua. Inggris mendapatkan Irak, Yordania,

Haifa (Israil), dan sekitarnya. Pada bagian lain, Prancis mendapatkan wilayah Suriah dan Libanon. Adapun wilayah Palestina, akan menjadi daerah yang dikontrol secara bersama-sama (Martel (edt.), 2007).

Selain dua perjanjian yang telah dibuat oleh Kerajaan Britania, kembali Inggris melakukan perjanjian dengan Yahudi Internasional. Inggris memberikan kesempatan bagi Yahudi Internasional untuk mendirikan negara Zionis di Palestina, apabila Turki Ottoman dapat ditaklukkan. Keberadaan Yahudi Internasional pada prinsipnya merupakan hadiah, karena pihak Yahudi Internasional berhasil menarik Amerika dalam keterlibatannya pada PD I. Perjanjian antara Inggris dengan Yahudi Internasional ini akrab disebut sebagai *Deklarasi Balfour* yang dilakukan pada 16 Oktober 1916 (Chambers, 2015).

Misi kebangkitan Arab dan perlawanan melawan Turki Ottoman dapat dilihat sepanjang tahun 1916-1918. Dari rentetan perlawanan Arab yang juga didukung oleh kekuatan militer Inggris, tiga putra Syarif Husain yang bertindak sebagai pemimpin perlawanan Turki mendapati kemenangan yang cukup signifikan. Kemenangan ini tidak hanya terjadi di Hijaz, tetapi juga terjadi di Suriah, Mesir, dan Damaskus. Berbagai perlawanan yang muncul di wilayah Timur Tengah dan sekitarnya, maka pada 27 September 1918, Turki Ottoman melemah dan meninggalkan wilayah Timur Tengah

Wahabisme dan Orientasi Gerakannya

Kemenangan dunia Arab terhadap Turki Ottoman, menandai sebuah rezim baru di Hijaz dan sekitarnya. Syarif Husain yang sebelumnya sebagai Gubernur Hijaz di bawah kontrol Turki Ottoman, kini Hijaz menjadi daerah merdeka yang tidak lagi menjadi bawahan Turki Ottoman. Hijaz telah berdiri sendiri sebagai daerah otonom dan berhak

dikelola oleh mereka sendiri. Syarif Husain meninggal pada 1924, ia meninggalkan tiga orang putra, yang secara keseluruhan memiliki andil besar dalam proses revolusi Arab terhadap kekuatan Turki Ottoman. Sebagai pihak-pihak yang memiliki kontribusi besar atas kemenangan Hijaz, ketiga putra Syarif Husain tersebut menduduki posisi penguasa pada wilayah Arab lain yang tentunya juga mendapatkan imbas atas hilangnya kekuasaan Turki Ottoman atas wilayah tersebut. Pangeran Faisal menjadi penguasa di Irak dan Suriah. Pangeran Abdullah, menjadi penguasa di Jordania, sedangkan Pangeran Hussein Ali yang statusnya sebagai putra mahkota, berhak menggantikan posisi bapaknya sebagai penguasa Hijaz.

Seiring dengan perkembangan waktu, wilayah Hijaz tetap saja menjadi bagian penting dalam keberlangsungan dunia Islam. Kekuasaan Pangeran Ali, kembali mendapatkan tantangan berat. Tantangan ini muncul dari klan besar di Arab, yakni Bani Saud. Mereka berkuasa di Nejd, sebuah daerah yang masih menjadi bagian dari wilayah Arab. Sebagai upaya untuk mendapatkan dukungan perlawanan, klan Saud yang dimotori oleh Abdul Aziz, meminta bantuan kepada pihak Inggris untuk melancarkan gerakannya tersebut. Selain meminta bantuan kepada Inggris, Abdul Aziz dalam upayanya memenangi perebutan kekuasaan atas wilayah Hijaz, ia juga menggandeng gerakan radikal pembaharuan Islam yang akrab disebut sebagai Wahabi.

Gerakan Wahabi merupakan gerakan pembaharuan Islam (*Al-Tajdid*) yang di dalamnya juga terdapat praktik pemurnian Islam. Gerakan pembaharuan Islam ini muncul dan berkembang di Timur Tengah yang berikutnya menyebar luas ke penjuru dunia, termasuk Asia Tenggara, dan tentunya di Indonesia. Kemunculan dan perkembangan pemikiran atau gerakan pembaharuan Islam di wilayah Timur

Tengah dan sekiranya, pada dasarnya telah muncul sejak abad ke-18 dan menemukan momentumnya pada akhir abad ke-19 dan mendapatkan praksisnya di awal abad ke-20. Gerakan Wahabi merupakan gerakan yang bersumber dari pemikiran salah seorang pemikir besar Islam yang mencoba melawan praktik pemikiran Eropa yang cenderung liberal dan sekuler. Tokoh besar pemikir Islam yang dimaksud adalah Muhamamd bin Abdul Al-Wahab (1703-1787). Pemikiran Muhamamd bin Abdul Al-Wahab bersumber dari pemikiran Ibnu Taimiyah (1263-1328) dan Ibnu Qayyim Al-Djauziah (1292-1350) sebagai model pembaharuan Islam (Ahmad dalam Bryan S. Turner and Oscar Saleminck (eds), 2013). Dalam perkembangannya, pemikiran Muhamamd bin Abdul Al-Wahab diekstensifikasi oleh Djamaluddin Al Afghani (1838-1897) (Iqbal, 2017), diteruskan kembali oleh muridnya, yakni Muhamamd Rasyid Ridha (1856-1935) (Amir, 2020). Selain Ridha, pemikiran pembaharuan Islam juga dikembangkan oleh Muhammad Abduh (1849-1905) (Adams, 2010; Yusuf, tt.: 355-369), serta para tokoh pemikir Islam pembaharu yang lainnya. Gerakan radikal pembaharuan Islam yang dimaksud, berikutnya akrab disebut sebagai Wahabi. Nama gerakan tersebut diambil berdasar pada nama dari tokoh utama pembaharu Islam yang dimaksud yakni Muhamamd bin Abdul Al-Wahab (Al-Khatrash, 2015).

Gerakan Wahabi, pada dasarnya telah melakukan pembaharuan dan pemurnian ajaran Islam sejak pemikiran ini dikembangkan oleh pencetusnya. Gerakan pembaharuan Islam yang secara spesifik ditampilkan oleh praktik pemikiran keagamaan Wahabi, pada dasarnya tampil sebagai sebuah gerakan pemikiran keagamaan yang menolak segala praktik sufisme, serta praktik lain yang tidak sejalan dengan Wahabi (Wahid, 2009: 62-63). Praktik sufisme dianggap telah menyimpang dari ajaran Islam, sehingga patut untuk dilakukan

pembaharuan sekaligus pemurnian terhadap ajaran Islam (Madjid dalam Rachman, 2019). Wahabi menolak praktik keagamaan Islam yang tidak sepaham, dengan tuduhan syirik, murtad, dan juga kafir. Muslim yang benar adalah yang mengikuti pandangan pemikiran keagamaan Wahabi, sebagaimana termaktub dalam buku putihnya Wahabi, *Unwan al-majd fi Tarikh an-Najd juz 1; 2* (Usman, 1982).

Ketika kondisi dunia Arab semakin bergerak menuju praktik liberalisme dan sekularisme barat, gerakan ini semakin menemukan momentumnya, sehingga gerakan ini semakin diekstensifikasi sebagai gerakan yang bersifat menyeluruh di Timur Tengah. Pada tahun 1802 M, gerakan Wahabi melakukan gerakan pemurnian Islam dengan melakukan penyerangan terhadap masyarakat Hijaz secara terbuka kepada semua pihak, termasuk anak-anak. *Pasca* pendudukan dua kota suci (Makkah dan Madinah), mereka memaksa para ulama untuk bersumpah setia disertai ancaman senjata. Mereka menghancurkan bangunan bersejarah, kuburan, pemusnahan buku-buku selain Al-Quran dan Al-Hadis, pembakaran buku puisi Barzanji, serta literatur lain. Mereka juga melarang konsumsi tembakau (rokok), termasuk pelarangan terhadap kopi. Hingga tahun 1920, selama masa penaklukan, Wahabi melakukan praktik kekerasan dan tercatat, bahwa Wahabi telah melakukan pembantaian terhadap 400.000 umat Islam (Algar, 2011; Soage, 2005: 41-42).

Tindakan represif yang telah dilakukan, tidak hanya berhenti sampai di situ, tetapi mereka juga telah melakukan pembunuhan terhadap mufti Makkah yang bermadzab Syafi'i, yakni Syekh Abdullah Zawawi yang telah berumur 90 tahun (Mousawa, 2015; Ramli, 2010: 26-28). Secara garis besar, apa yang dilakukan oleh Wahabi dan pemerintahan Bani Saud, pada prinsipnya justru mendakwahkan Islam dengan mencitrakan sebagai sebuah agama yang eksklusif dan

cenderung represif. Pada konteks ini, berbagai aliran keagamaan yang tidak sejalan dengan pemikiran Wahabi, termasuk aliran Sufi, menjadi korban atas dakwah doktriner Wahabi yang cenderung represif.

Gerakan Wahabi terus mencari momentum yang tepat untuk melakukan konfrontasi terhadap praktik-praktik yang dianggap takhayul, bidah, dan khurafat. Bersekutunya gerakan Wahabi dengan Bani Saud pada awal abad ke-20, semakin menunjukkan, bahwa Wahabi telah menemukan momentum yang tepat dalam memberlakukan pembaharuan sekaligus pemurnian Islam. Mereka secara bersama-sama melakukan gerakan pengambilalihan kekuasaan atas Hijaz dan mereka menguasai Riyadh pada tahun 1926. Atas kemenangannya itu, inisiator dari Bani Saud, yakni Abdul Aziz akhirnya menggabungkan Nejd dan Hijaz sebagai satu kesatuan wilayah. Bersatunya kedua wilayah tersebut, menandai bahwa Bani Saud telah mengambil alih peran secara penuh terhadap wilayah itu. Melalui penggabungan dua wilayah itu, maka untuk memformalkan pengelolaan terhadap wilayah tersebut, pada tanggal 2 September 1932, Abdul Aziz memproklamasikan Arab Saudi sebagai sebuah kerajaan otonom dan ia sekaligus menahbiskan dirinya sebagai Raja Arab Saudi. Ketika memproklamasikan diri sebagai Raja Arab, ia juga memproklamasikan Wahabi sebagai ideologi resmi dari Kerajaan Arab Saudi. Artinya, segala urusan yang berkaitan dengan teologi dan gerakan pemikiran Islam, sepenuhnya menjadi kewenangan Wahabi (Al-Khatrash, 2015).

Sebagai kerajaan baru yang juga menempatkan ideologi pembaharuan dan pemurnian Islam, Ibnu Saud dan Wahabi menjadi sorotan bagi seluruh dunia Islam saat itu. Seluruh masyarakat Islam yang datang di Makkah dan Madinah, mendapati sebuah kondisi kemenangan dan atau kemunculan rezim Islam baru di dunia Arab, sehingga

gerakan pembaharuan dan pemurnian Islam yang dilakukan oleh Kerajaan Arab dan Wahabi, menjadi kiblat bagi seluruh ummat Islam di dunia saat itu. Gerakan Wahabi melakukan pembaharuan dalam teologi Islam. Ia melakukan pembersihan terhadap segala praktik Islam yang dianggap bersinggungan dengan bidah, takhayul, dan khurafat. Gerakan Wahabi berorientasi terhadap proses pembaharuan dan pemurnian Islam. Gerakan inilah yang pada akhirnya menjadi sebuah gelombang pemikiran besar yang mewarnai dunia Islam, tidak hanya di wilayah Timur Tengah Arab, akan tetapi menjadi meluas hingga penjuru dunia, termasuk Asia Tenggara, yakni Indonesia.

Di Indonesia, gerakan pembaharuan dan pemurnian Islam ini menjadi pelecut bagi mereka, karena konteks Indonesia saat itu masih berada di bawah cengkeraman kolonialisme. Ide atau pemikiran pembaharuan Islam yang di dalamnya tidak hanya berkisar tentang pemurnian ajaran Islam, akan tetapi juga terkandung unsur perlawanan terhadap praktik kolonialisme. Atas dasar inilah, gerakan Wahabi pada akhirnya menjadi model atau prototipe gerakan Islam di Indonesia. Gerakan-gerakan yang meminjam label Wahabi melalui identitas pembaharuan dan pemurnian Islam di Indonesia, secara spesifik diterapkan oleh para haji di darahnya masing-masing, setelah kepulangan mereka dari tanah suci tersebut. Pada prinsipnya, di tanah suci, para haji tidak hanya sekadar menjalankan ibadah haji sebagai pengejawantahan rukun Islam ke-5, akan tetapi, mereka di sana belajar kepada para syekh “Jawi” maupun orang alim lainnya. Pada konteks yang berbeda, di tanah suci, mereka tengah dipertontonkan kondisi meningkatnya nasionalisme arab serta gencarnya gerakan Wahabi yang berorientasi pembaharuan dan pemurnian Islam. Dari proses inilah, transformasi pemikiran Islam berkembang dan pada akhirnya menjadi dasar perjuangan Islam di Indonesia. Sejalan dengan

apa yang telah dijelaskan oleh Azra, bahwa transformasi pemikiran Islam dari Timur Tengah ke Nusantara telah terjadi dan melalui orang-orang *alim*, baik dari Timur Tengah, khususnya para *alim* dari Hadramaut Yaman Selatan serta daerah Arab lainnya, dan tentu juga dari orang-orang *alim* yang berasal dari Nusantara (Azra, 2005).

Gerakan Pembaharuan Islam di Indonesia

Beberapa sejarawan asing ahli Indonesia seperti Ricklefs, J. Noorduyn, Reid serta beberapa lainnya menjelaskan bahwa bagian yang sangat penting dalam proses transformasi Islam di Nusantara adalah proses berlangsungnya konversi alih agama itu sendiri (Ricklefs, 2007; Noorduyn, 2018; Reid, 1999). Konversi alih agama menjadi bagian yang sangat penting dalam melihat proses penerimaan agama Islam, yang secara berangsur-angsur dipeluk oleh masyarakat lokal di Nusantara. Sebelumnya, masyarakat lokal Nusantara telah memeluk agama mereka, yang oleh Reid disebut sebagai Agama Asia Tenggara (Reid, 1999).

Proses konversi alih agama di Nusantara melibatkan berbagai faktor yang cukup rumit, dari aspek kemudahan dalam memeluk Islam hingga aspek ekonomi, politik, dan tentunya militer (Reid 1999). Pada konteks berikutnya, praktik konversi alih agama di Nusantara terjadi tidak dalam satu periode tertentu, akan tetapi terus mengalami perkembangan seiring dengan semakin mudahnya transportasi dari Nusantara menuju Timur Tengah dan sebaliknya. Proses ini melibatkan para agen islamisasi, umumnya para sufi yang untuk sementara waktu telah mendapatkan tantangan dari kuatnya wacana pemurnian dan pembaharuan Islam di Timur Tengah.

Proses konversi alih agama di Nusantara memiliki jarak spasial maupun temporal dengan perkembangan wacana pemikiran Islam yang telah mengalami transformasi

menjadi gerakan pemurnian dan pembaharuan Islam di Timur Tengah. Ketika wacana pemikiran Islam di Timur Tengah telah bertransformasi menjadi gerakan pemurnian dan pembaharuan Islam, berbeda halnya di Nusantara, di tempat ini, justru praktik sufisme telah sedang mengukuhkan posisinya sebagai agen Islamisasi yang cukup ekstensif. Oleh karena itu, praktik tarekat telah menjadi bagian penting dalam proses terbentuknya wacana keberagamaan Islam di Nusantara.

Transmisi pemikiran Islam, telah menguat di Nusantara sejak abad ke-16, yang dibuktikan oleh beberapa pemikir muslim seperti Hamzah Fanzuri (w. 1527), Shams al Din Al Sumatrani (w. 1630), Nur al Din al Raniri (w. 1658), Abd al Rauf al Singkili (w. 1693) (Suryo, 2009). Pada prinsipnya, masih banyak pemikir muslim lain yang juga memiliki sumbangsih cukup signifikan dalam proses transformasi pemikiran dan gerakan Islam di Nusantara. Sebagai sebuah contoh, beberapa tokoh muslim Nusantara yang memiliki pengaruh di Timur Tengah hingga Nusantara adalah Syekh Nawawi al Bantani (1813-1897). Karena dikategorikan sebagai orang alim, maka ia didaulat sebagai Imam di Masjidil Haram sejak tahun 1869 (Rohimudin, 2017; Hadzami, 2006; Amin, 2009). Ia lahir dari keluarga yang masih memiliki garis keturunan sampai kepada Nabi Muhammad SAW. Ia memiliki kecakapan dalam berbagai ilmu pengetahuan, khususnya berkaitan dengan Islam. Atas keahlian yang dimilikinya, Snouck Hourgronje sangat mengagumi keilmuan syekh Nawawi, sehingga ia menyebutnya sebagai “Doktor Ketuhanan” (Rohimudin, 2017). Syekh Nawawi juga dianugerahi gelar sebagai Al Syayyid al Ulama al Hijaz (ulama Hijaz). Gelar ini disematkan kepada syekh Nawawi karena memiliki kemampuan yang tinggi di bidang tafsir yang dibuktikan dengan keberadaan kitab tafsir yang telah ditulisnya. Tidak hanya tafsir, tetapi ia juga telah dianugerahi

gelar sebagai ulama Hijaz ahli Fiqh. Gelar tersebut menandai begitu berpengaruhnya syekh Nawawi di Timur Tengah dalam bidang Fiqh. Selain beberapa gelar penting tersebut, ia juga masih mendapatkan gelar-gelar lain, yang secara umum menjelaskan bahwa syekh Nawawi sangat berpengaruh secara keilmuan bagi umat Islam di Timur Tengah pada masanya.

Pemikiran utama syekh Nawawi pada dasarnya sangat khas sebagai pengikut Suni, bahwa relasi yang harus dijaga adalah, hubungan dengan Allah, sesama manusia, dan alam. Ketiganya merupakan satu kesatuan utuh yang tidak dapat dinegasikan. Secara spesifik, ia menjelaskan dalam beberapa kitabnya, bahwa ia merupakan penganut teologi imam Abu Hasan al Asy'ari dan Imam abu Mansyur al Maturidi. Dalam bidang fiqh, ia merupakan ulama *mutakhirin* sebagai pengikut madzab Imam Syafi'i.

Merujuk pada pemikiran yang dikembangkan oleh syekh Nawawi, pada dasarnya dapat ditelusuri melalui karyanya yang cukup kompleks. Beberapa karyanya dapat dikategorikan pada beberapa kategori keilmuan, seperti tauhid, tarikh (sejarah), tasawuf, fikih, hadis, tajwid, dan ilmu alat. Secara khusus, kompleksitas karya yang telah dihasilkan, berikutnya menandai terhadap luasnya jangkauan pemikiran dan keilmuan yang dimiliki oleh syekh Nawawi.

Ketika ulama Hijaz ini meninggal dunia, maka tradisi keilmuannya diteruskan oleh penerusnya, yakni syekh Ahmad Khatib al Minangkabawi (l. 1860). Ketika ia berhaji pada tahun 1870, berikutnya ia menetap beberapa lama di sana untuk menimba ilmu pengetahuan Agama Islam. Ia merupakan orang alim dari Indonesia yang berikutnya mendapatkan popularitas cukup besar di Makkah akibat kecerdasan dan kemahirannya dalam bidang Agama Islam. Ia merupakan seorang alim dari Indonesia yang diangkat sebagai Imam di Makkah Madzab Syafi'i oleh

otoritas pengelola keagamaan di Masjidil Haram. Sebagai seorang imam di Masjidil Haram, syekh Ahmad Khatib, menjadi orang penting sekaligus rujukan bagi para muridnya. Secara umum, para haji dan orang alim dari Indonesia, mereka umumnya menyandarkan pengetahuannya kepada imam besar ini, sebelum berikutnya diarahkan oleh sang imam untuk mempelajari pemikiran Islam pada imam yang lainnya (Laffan, 2003).

Sebagai penerus syekh Nawawi Al Bantani, syekh Ahmad Khatib pada dasarnya juga penganut suni yang bersandar pada pemikiran fikih imam Syafi'i. Dalam bidang teologi, syekh Ahmad Khatib merupakan penganut imam Abu Hasan al Asy'ari dan Imam abu Mansyur al Maturidi. Pada konteks demikian, pemikiran utamanya layak penganut suni sebagaimana yang telah dilakukan oleh syekh Nawawi. Ia merupakan ulama sufi yang memberikan porsi pemahaman Islam secara menyeluruh, yakni hubungan manusia dengan Allah, sesama manusia, dan alam.

Sebagai seorang ulama besar, ia telah mengabdikan dirinya untuk pengembangan Islam itu sendiri. Berbagai kitab telah ia tulis, baik sebagai sebuah pengembangan keilmuan maupun respons terhadap munculnya berbagai persoalan yang terdapat dalam masyarakat (Ilyas, 2017). Layaknya pendahulunya, ia menjelaskan pemikirannya melalui kitab-kitabnya yang pembahasannya cukup kompleks. Pemikirannya meluas dalam berbagai bidang, dari tauhid, falak, fikih, tasawuf, hadis, perhitungan, dan sejarah. Layaknya syekh Nawawi, syekh Ahmad Khatib telah melahirkan orang-orang hebat, yang pada prosesnya menjadi penggerak dalam perkembangan Islam di Indonesia. Beberapa muridnya di antaranya adalah syekh Muhammad Jambek, Syaih Sulaiman Rasul, Hasyim Asy'ari, Ahmad Dahlan, Abdul Karim Amrullah, Abdullah Ahmad, dan para pemikir Islam Indonesia lainnya (Ilyas, 2017).

Proses pemikiran Islam, layaknya pemikiran dua ulama Hijaz tersebut, terus ditransmisikan sebagai wacana pengembangan Islam di Nusantara. Pada konteks yang berbeda, wacana Islam yang cukup dinamis ini, beririsan dengan semakin kuatnya wacana pemurnian Islam yang sebelumnya telah diinisiasi oleh Wahabi dan pembaharuan Islam yang diinisiasi oleh tokoh-tokoh pembaharu Islam lainnya. Di abad ke-20, dua wacana tersebut mengalami intensi yang cukup kuat karena dianggap kontekstual dengan kondisi Indonesia. Salah satu contoh wacana pemurnian dan pembaharuan Islam yang akhirnya bertransformasi menjadi sebuah gerakan Islam adalah gerakan padri di Sumatera Barat. Gelombang wacana pemurnian dan pembaharuan Islam ditransmisikan oleh beberapa pemikir Islam di Minangkabau setelah kedatangannya berhaji dari tanah suci, tahun 1803. Mereka adalah Haji Sumanik (orang yang berasal dari Sumanik, Tanah Datar); Haji Sikat (orang yang berasal dari Pandai Sikat); serta Haji Piobang (orang yang berasal dari Piobang, Limapuluh Koto. Ketiga tokoh ini, menjadi penyambung gerakan awal dalam proses gerakan pembaharuan Islam. Di alam Minangkabau, gerakan pemurnian Islam menjadi semangat sekaligus sebagai identitas bagi kaum padri (Dobbin, 1992). Mereka mengambil jarak yang sangat tegas terhadap kaum adat. Kaum padri mengambil semangat pembaharuan dan pemurnian Islam sebagai upaya untuk menolak segala praktik penyimpangan dalam penerapan syariat Islam yang dilakukan oleh kaum adat di Minangkabau di satu sisi, dan di sisi lain adalah praktik perebutan ruang-ruang ekonomi di antara pihak-pihak yang sedang berebut kuasa atas daerah tersebut (Dobbin, 1992). Beberapa tokoh penting tersebut, bisa jadi adalah mereka yang telah menyaksikan pendudukan Makkah pertama yang diinisiasi oleh Wahabi. Dalam peristiwa tersebut, Wahabi menemukan momentum

yang tepat, sehingga mampu menguasai hijaz di saat musim haji sedang berlangsung. Konteks inilah, pada akhirnya memunculkan ketertarikan terhadap gerakan tersebut bagi kalangan umat Islam terutama beberapa dari “al-Jawi” (Laffan, 2015:48).

Sebagai upaya untuk melihat proses terjalannya pemikiran dan gerakan Wahabi di Makkah, yang berikutnya ditransformasikan dalam gerakan pembaharuan dan pemurnian Islam di Minangkabau, penulis lebih tertarik melihat proses tersebut sebagai sebuah impuls terhadap adanya keinginan para anggotanya untuk melakukan perubahan-perubahan terhadap kuatnya otoritas tarekat *syattariah* yang saat itu cukup mengakar di Minangkabau. Pihak-pihak yang mencoba melakukan perubahan otoritas terhadap tarekat tersebut, selain didasari oleh kuatnya pemikiran dan gerakan Wahabi, di sisi yang lain, kelompok padri juga mencoba ingin menggeser otoritas *syattariah* yang cukup mengakar dan seolah-oleh memiliki otoritas tunggal. Kendati demikian, problem yang dimunculkan tentunya berkaitan dengan dikeluarkannya fatwa oleh Nan Tua untuk menentang praktik perjudian dan praktik minum-minuman keras yang saat itu telah menjadi perilaku yang telah menyebar luas. Praktik-praktik tersebut dikategorikan sebagai perilaku menyimpang dari ajaran Islam, layaknya perilaku penyimpangan terhadap berbagai praktik berislam yang ditampilkan oleh kelompok sufi di Makkah. Penolakan terhadap praktik menyimpang ini berikutnya menjadi landasan dalam melakukan pembaharuan dan pemurnian Islam, sebagaimana yang dipraktikkan oleh gerakan Wahabi di Makkah.

Pada konteks yang lebih spesifik, bahwa konflik yang muncul di Minangkabau ini, sarat dengan perselisihan di antara kelompok sufi atau tarekat yang saat itu sedang dan saling menunjukkan eksistensinya. Salah satu tarekat yang cukup besar dan memiliki

otoritas adalah tarekat Syattariah. Eksistensi tarekat Syattaria mendapatkan tantangan yang cukup signifikan dari bagian kelompok mereka yang mencoba melakukan perombakan terhadap otoritas para tokoh tua mereka yang berkedudukan di Kota Dataran Rendah Ulakan. Seperti yang dijelaskan oleh Laffan, bahwa kaum Syattari pemberontak mencoba “merumuskan ulang” ajaran-ajaran mereka, agar selaras dengan persaudaraan tarekat Naqsyabandiyyah yang telah tersohor secara global pada masanya (Laffan, 2015: 48).

Penjelasan ini pada dasarnya sangat relevan, apabila kita menelusuri lebih dalam terkait dengan bagaimana atribusi serta praktik-praktik yang dipertontonkan kedua belah pihak yang sedang berkonflik. Keduanya telah mempraktikkan berbagai aktifitas serta menggunakan atribut sufi (tarekat) seperti yang dijelaskan oleh Laffan, bahwa mereka juga telah memakai atribut tasbih, membaca amalan-amalan tarekat, serta tetap mengukuhkan pemimpin mereka, layaknya tradisi para sufi atau tarekat pada umumnya. Beberapa simbol serta atribusi tersebut mengindikasikan, bahwa gerakan pemurnian dan pembaharuan Islam, baru menemukan momentumnya, sehingga berada pada posisi “antara” masih kuatnya wacana sufi, ketika gerakan pemurnian dan pembaharuan Islam mulai dimunculkan. Perlu digarisbawahi, bahwa adanya praktik-praktik yang “ambigu” dalam gerakan padri di Minangkabau, menandakan bahwa proses transformasi gerakan pemurnian dan pembaharuan Islam di Indonesia, tidak mewujudkan secara sempurna, layaknya gerakan Wahabi di Makkah. Akan tetapi, gerakan Wahabi baru menjadi model atas gerakan pemurnian dan pembaharuan Islam di Indonesia.

Sebagai sebuah gerakan global, gerakan pemurnian dan pembaharuan Islam, pada prosesnya terus dimodelkan melalui gerakan-gerakan Islam berikutnya. Pada abad ke-20, gerakan pemurnian dan pembaharuan

Islam pada akhirnya mengilhami munculnya berbagai gerakan Islam yang berikutnya dipelopori oleh berbagai organisasi modern yang juga lahir pada masa kolonialisme Belanda. Beberapa organisasi yang dimaksud di antaranya adalah Dakwah Thawalib di Sumatra Barat; Al-Irsyad, organisasi Islam yang bergerak dibidang pendidikan, keagamaan dan sosial yang tersebar di Sumatra Barat dan Jawa.

Selain beberapa organisasi tersebut, salah satu organisasi modern yang cukup besar dalam membangun jaringan pergerakannya di Indonesia adalah Serikat Islam (SI). Sejak kemunculannya di Solo tahun 1905 dan 1911 di Bogor (Buitenzorg), Serikat Islam menandai sebuah gerakan modern baru yang dimiliki oleh rakyat bumiputra pada masanya (Nasihin, 2012). Gerakan ini tidak terbatas pada Pendidikan Agama Islam dan sosial, tetapi bergerak di bidang politik, ekonomi, dan pemikiran agama dan negara. Dalam konteks spasial gerakannya, Serikat Islam tidak hanya beroperasi di Jawa, tetapi ke berbagai daerah di Indonesia. Oleh karena itu, gerakan ini terus diawasi oleh pemerintah Hindia Belanda, karena dianggap memiliki potensi menyebarkan benih perlawanan terhadap Belanda (Nasihin, 2012). Ketika Serikat Islam semakin mendapatkan momentumnya melalui gerakan agama, sosial, ekonomi, dan politik, Serikat Islam semakin sadar sebagai gerakan modern yang dimiliki oleh rakyat bumiputra dalam melawan praktik kolonialisme Belanda (Shiraishi, 1997).

Sebagai gerakan yang terus mendapatkan simpati dari masyarakat bumiputera, pengikut gerakan ini semakin banyak. Semakin menyebarnya organisasi tersebut sehingga pemerintah Belanda tidak memberikan izin dalam proses pendiriannya sebagai sebuah organisasi resmi yang dapat hidup dan tumbuh di alam kolonialisme Belanda. Atas berbagai usaha yang dilakukan oleh H.O.S. Tjoroaminoto dan kelompok

elit Serikat Islam lainnya, organisasi ini mendapatkan persetujuan sebagai sebuah organisasi resmi yang diperbolehkan hidup di alam kolonialisme Belanda. Organisasi ini secara resmi berdiri (baca: mendapatkan persetujuan Pemerintah Belanda) pada 1912 atas persetujuan Gubernur Jenderal Alexander Willem Frederik Idenburg. Ia menjabat sebagai Gubernur Jenderal dari tanggal 18 Desember 1909 sampai tanggal 21 Maret 1916. Kendati demikian, Serikat Islam yang telah mendapatkan izin operasinya sebagai organisasi resmi, tidak memiliki otoritas dalam mengembangkan atau memperluas jangkauan organisasinya di seluruh wilayah Indonesia. Atas dasar ini, H.O.S. Tjokroaminoto, yang bertindak sebagai *Hoofdbestuur* Serikat Islam membenentuk Cenral Serikat Islam (CSI) tahun 1916. Pembentukan ini bertujuan membawahi beberapa organisasi Serikat Islam yang muncul dan berkembang di berbagai daerah di penjuru Indonesia.

Selain Serikat Islam, terdapat juga organisasi Islam yang juga menjadikan semangat pembaharuan, pemurnian serta modernisme Islam sebagai dasar pijak perjuangannya. Beberapa organisasi yang dimaksud di antaranya adalah Dakwah Jam'iyatul Khair tahun 1905 (Noer, 1994), Muhammadiyah tahun 1912 (Jainuri, 2002), Al-Islam wal Irsyad tahun 1914 (Affandi, 1976), Persis tahun 1923. Satu satunya, organisasi Islam di Indonesia yang tidak menjadikan gerakan pembaharuan dan pemurnian Islam sebagai dasar gerakan adalah Nahdlatul Ulama (NU) yang lahir pada tahun 1926. Organisasi ini, lebih melakukan elaborasi antara tradisi dan Islam. Organisasi ini, sejak kemunculannya pada dasarnya untuk menolak berbagai aksi atau gerakan Wahabi yang berupaya melakukan pembaharuan dan pemurnian Islam di Makkah. Beberapa praktik terkait gerakan tersebut berimplikasi pada penghancuran atribut-atribut penting, seperti kuburan dan kubah yang dianggap tidak sejalan

dengan syariat Islam. Selain sebagai wadah para ulama, salah satu alasan penting atas lahirnya organisasi NU adalah penolakannya terhadap praktik atau gerakan Wahabi di Makkah (Bruinessen, 1994; Feillard, 1999). Kendati demikian, pemikiran NU yang menekankan pada aspek elaborasi antara tradisi dan Islam, pada dasarnya ingin menjelaskan, bahwa tidak semua yang berorientasi tradisi itu jelek dan harus dibongkar secara keseluruhan. Begitu pula pada konteks modernitas, memiliki sisi kebaikan yang perlu diambil untuk berikutnya disejajarkan secara beriringan dengan kebaikan tradisi, sehingga memunculkan sebuah pemahaman yang benar-benar baru, yang bersumber dari kebaikan tradisi dan kebaikan modernisme itu sendiri. Pendangan demikian sejalan dengan prinsip dasar dalam pemikiran NU yang dikembangkan oleh K.H. Ahmad Siddiq dan Abdurrahman Wahid, bahwa semboyan NU adalah *Al-muhafadzho al Qodimish Sholih wal Akhdzu bil Jadidi Al-ashlah* (mempertahankan yang lama yang baik dan mengambil yang baru yang lebih baik) (PBNU, 1989: 198). Merujuk pada penjelasan tersebut, pada dasarnya, konsep yang dikembangkan NU, tidak sepenuhnya tepat apabila NU cenderung diidentikkan sebagai organisasi Islam yang tradisional, akan tetapi justru lebih moderat, karena memberi ruang dalam proses penemuan sesuatu yang baik dan lebih baik dari dua produk waktu yang berbeda.

Secara garis besar, bahwa gerakan yang menempatkan wacana pembaharuan dan pemurnian Islam, dapat lebih jelas dilihat pada abad ke-20. Beberapa organisasi tersebut, mendudukkan Islam sebagai bagian penting dalam orientasi gerakan mereka. Meskipun demikian, aspek-aspek politik dan sosial yang melingkupi, tentu saja tetap tidak dapat menjadikan beberapa organisasi ini menyamai organisasi dan atau gerakan Wahabi di Makkah. Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, bahwa organisasi-

organisasi ini, menjadikan pembaharuan, pemurnian, dan modernisme Islam sebagai semangat penting, selain dari orientasi sosial, politik, dan ekonomi dalam proses pengembangan gerakan mereka masing-masing.

Sebagai catatan akhir, gerakan Islam yang lahir pada abad ke-20, pada dasarnya memberi implikasi yang sangat besar dalam membentuk warna dan model dari Indonesia pada proses berikutnya. Berbagai organisasi Islam yang telah dijelaskan sebelumnya, meskipun bergerak dengan agendanya masing-masing. Akan tetapi, mereka terus memberikan warna lain yang terus dikontekstualisasi sesuai dengan dasar perjuangannya. Seperti yang dijelaskan oleh Wertheim ketika melihat peran organisasi Islam pada masa Jepang, bahwa “*Matahari Terbit* sia-sia mencoba menarik *Bulan Sabit* untuk menetap di dalam orbitnya. *Bulan Sabit* terlalu besar untuk menjadi satelit yang tidak berbahaya bagi siapa pun, untuk sekadar menjadi sebuah sputnik” (Wertheim dalam Benda, 1980: 10). Praktik gerakan Islam yang dijelaskan oleh Wertheim ini, pada dasarnya akan terus tampak pada proses berikutnya, baik pada proses pembentukan negara Indonesia maupun pascakemerdekaan. Organisasi Islam terus memodelkan dasar perjuangannya, sehingga wacana Islam selalu tampak sebagai wacana pembanding (Nasihin, 2012: 271).

PENUTUP

Wacana pemurnian dan pembaharuan Islam di Indonesia muncul dari dinamisnya transmisi wacana tersebut ke Indonesia. Wacana tersebut terus dimodelkan dan mendapatkan momentumnya dalam konteks kolonialisme. Sebagai sebuah gerakan global, pemurnian dan pembaharuan Islam, pada akhirnya menjadi model yang sangat tepat bagi kondisi Indonesia yang masih di bawah

praktik kolonialisme Belanda. Meskipun gerakan tersebut sangat potensial untuk dimodelkan, akan tetapi kuatnya praktik sufisme di Indonesia menyebabkan wacana global tersebut mengalami transformasi, sehingga dalam praksisnya sedikit berbeda dari modelnya. Perbedaan ini muncul karena para agen pembaharu adalah mereka yang sebelumnya juga memiliki keterhubungan yang sangat erat dengan praktik sufisme dan atau tarekat yang sudah menggejala sejak proses konversi alih agama terjadi di Nusantara.

Munculnya gerakan padri di abad ke-19 serta munculnya gerakan-gerakan Islam melalui organisasi modern di abad ke-20. Pada dasarnya bentuk konkret dari sebuah proses yang disebut transformasi. Wacana pemurnian dan pembaharuan Islam bertransformasi menjadi gerakan pemurnian dan pembaharuan Islam. Gerakan pemurnian dan pembaharuan Islam sulit untuk dipisahkan, sehingga kedua wacana tersebut terus dimodelkan dan melahirkan berbagai gerakan Islam lainnya yang orientasi gerakannya jauh lebih kompleks.

DAFTAR PUSTAKA

- Adams, C.C. 2010. *A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad Abduh*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.
- Affandi, Bisri. 1976. *Ahmad Surkati: His Role in Al-irshad Movement in Java* (thesis). McGill University, March.
- Ahmad, Irfan. 2013/2014. “Islamic Reform”, dalam Bryan S. Turner and Oscar Salemink (eds). *Routledge Handbook of Religions in Asia*. London, New York: Routledge.
- Al Mousawa, Habib Munzir. 2015. *Sejarah Wahabi dan Muhammad bin Abdul Wahab*, online published, 15 September 2015.

- Al-Bantani, Rohimudin Nawawi. 2017. Syekh Nawawi al-Bantani Ulama Besar Yang Jadi Imam Besar di Masjidil Haram. Depok: Mentari Media.
- Al-Khatrash, Fattouh. 2015. "The Hijaz-Najd War (1924–1925)", dalam <https://www.thecherrycreeknews.com/the-hijaz-najd-war-1924-1925/>. 16 November.
- Algar, Hamid. 2011. *Wahabisme Sebuah Tinjauan Kritis*, Jakarta: Democracy.
- Amin, Samsul Munir. 2009. *Sayyid Ulama Hijaz, Biografi Syekh Nawawi al-Bantani*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren.
- Amir, Ahmad Nabil. 2020. "Rashid Rida on Islamic Reform", *Borneo International Journal of Islamic Studies*, Vol. 3, No. 1.
- Andersons, Benedict. 2001. *Imagined Communities*, Yogyakarta: Insist dan Pustaka Pelajar.
- Azra, Azyumardi. 2005. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII-XVIII Akar Pembaharuan Islam*. Jakarta: Prenada Media.
- Basyir. Usman bin. 1982 m/ 1402 h. *Unwan al-majd fi Tarikh an-Najd juz 1 dan 2*, Riyad: King Abdul Aziz Reserach Centre, 1982 m/ 1402 h.
- Benda, Harry J. 1980. *Bulan Sabit dan Matahari Terbit Islam Indonesia Pada Masa Pendudukan Jepang*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Bosworth, C.E. 1993. *Dinasti-Dinasti Islam*. Bandung: Penrbit Mizan.
- Bruinessen, Martin van. 1994. *NU Tradisi Relasi-Relasi Kuasa Pencarian Wacana Baru*. Yogyakarta: LKiS.
- Chambers, Claire. 2015. *Britain Through Muslim Eyes. Literary Representations, 1780-1988*, London: Palgrave Macmillan.
- Convention Respecting the Free Navigation of the Suez Maritime Canal Source: *The American Journal of International Law*, Vol. 3, No. 2, Supplement: Official Documents (Apr., 1909).
- Demirel, Süleyman. tt. The Compatibility of Islam, *Democracy and Secularism*, His excellency Süleyman Demirel is President of the Republic of Turkey, no year of publication.
- Dobbin, Christine. 1992. *Kebangkitan Islam Dalam Ekonomi Petani Yang Sedang Berubah*, Jakarta: INIS.
- Erasiah. 2019. "Terusan Suez: Jalan Menuju Kemakmuran Kolonial", *Khazanah: Jurnal Sejarah dan Kebudayaan Islam*. ISSN: 2614-3798 (online).
- Feillard, Andree. 1999. *Nu vis a vis Negara*. Yogyakarta: LKiS.
- Ghafur, M. Fakhry. 2019. *Politik Islam Arab Saudi, Kuwait dan Uni Emirat Arab*, Jakarta: Lipi Press.
- Grigoriadis, Ioannis N. 2009. "Islam and democratization in Turkey: secularism and trust in a divided society", *Democratization*, Vol. 16, No. 6, December 2009, 1194–1213. New York: Routledge.
- Hadzami. 2006. *Majmu'ah Tsalatsa Kutub Mufidah (dalam bahasa Arab)*. Jakarta: Maktabah al-Arba'in.
- Huber, Valeska. 2013. *Channelling Mobilities Migration and Globalisation in the Suez Canal Region and Beyond, 1869-1914*, United States of America by Cambridge University Press, New York.
- Ilyas, Ahmad Fauzi. 2017. "Syekh Ahmad Khatib Minangkabau dan Polemik Tarekat Naqsyabandiyah di Nusantara". *Journal of Contemporary Islam and Muslim Societies*, vol.1 No. 1, Januari-Juni 2017.
- Iqbal, Muhammad; Nasution, Amin Husein. 2017. *Pemikiran Politik Islam: Dari Masa Klasik Hingga Indonesia Kontemporer*. Jakarta: Kencana.
- Jainuri, Achmad. 2002. *Ideologi Kaum Reformis, Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal*, Surabaya: LPAM.

- Laffan, Michael. 2003. *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia, The Umma Below the Winds*, London: Routledge Curzon.
- Laffan, Michael. 2015. *Sejarah Islam di Nusantara*, Jakarta: Pustaka Bentang.
- Martel, Gordon (edt.). 2007). *A Companion to International History 1900–2001*, Australia: Blackwell Publishing Ltd.
- Marx, Karl. 2007. *Kapital, Sebuah Kritik Ekonomi Politik, Buku III, Proses Produksi Kapitalis Secara Menyeluruh*, Terj. Oey Hay Djoen. Jakarta: Hasta Mitra-Ultimus- Institute for Global Justice.
- Matthews, Weldon C. 2003. “Pan-Islam or Arab Nationalism? The Meaning of the 1931 Jerusalem Islamic Congress Reconsidered”, *International Journal Middle East Study*.
- Nasihin, 2014. Islam dan Kebangsaan: Studi tentang Politik Islam masa Pergerakan Nasional di Indonesia. *Rihlah: Jurnal Sejarah dan Kebudayaan*, 2(01), 11-26.
- Nasihin. 2012. *Serikat Islam Mencari Ideologi 1924-1945*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Noer, Deliar. 1994. *Gerakan Modern Islam di Indonesia: 1900-1942*, Jakarta: LP3ES.
- Noorduyn, J. 2018. *Islamisasi Makassar*. Yogyakarta: Ombak.
- PBNU. 1989. *Hasil-hasil Mukhtar NU ke-28*. Jakarta.
- Perry, Marvin. 2012. *Peradaban Barat Dari Zaman Kuno Sampai Zaman Pencerahan*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Rachman, Budi Munawar (Edt.). 2019. *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*, Jakarta: Nurcholish Madjid Society (NCMS).
- Reid, Anthony. 1999. *Dari Ekspansi Hingga Krisis: Jaringan Perdagangan Global Asia Tenggara 1450-1680*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Ricci, Ronit. 2011. *Islam Translated: Literature, Conversation, and the Arabic Cosmopolis of South and Southeast Asia*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ricklefs, M.C. 2007. *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004*. Jakarta: 2007 Serambi..
- Shiraishi, Takashi. 1997. *Zaman Bergerak, Radikalisme Rakyat di Jawa*, Jakarta: Grafiti.
- Soage, Ana. 2005. “Review of Hamid Algar’s “Wahabim: A Critical Essay””, *Totalitarian Movements and Political Religions*, Vol. 6 no. 3, 419-533, Routledge: Desember 2005.
- Suryo, Djoko. 2009. *Transformasi Masyarakat Indonesia Dalam Historiografi Indonesia Modern*. Yogyakarta: STPN dan Jurusan Sejarah FIB UGM.
- Wahid, Abdurrahman (Edt.). 2009. *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*. Jakarta: The Wahid Institute.
- Yusuf, Aasia. tt. “Islam and Modernity: Remembering the Contribution of Muhammad Abduh (1849-1905)”, *ICR 3.2* Produced and distributed by IAIS Malaysia.